Université de Montréal

Catholicisme et postmodernité : analyses philosophiques à partir de débats publics québécois

par Louis-Charles Gagnon-Tessier

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions en vue de l'obtention du grade de Ph.D en sciences des religions

Juin, 2014

© Louis-Charles Gagnon-Tessier, 2014

Résumé

Avec la sécularisation, la laïcité et la diversité croissantes de la société québécoise, la place de la religion en général et du catholicisme en particulier se sont vues remises en question. Cette situation a d'ailleurs mené à la mise en place de deux commissions : l'une sur la place de la religion à l'école (1999) et l'autre sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (2008). Ces deux commissions auront fourni énormément d'informations sur les rapports qu'entretiennent encore les Québécois avec le catholicisme.

Cette recherche a donc pour but de faire le point sur certains aspects du catholicisme au Québec à partir d'une perspective reposant principalement sur des instruments heuristiques issus des écrits signés « Jacques Derrida ». Pour ce faire, nous nous appuierons sur les travaux du Groupe de travail sur la religion à l'école, de la consultation générale sur la place de la religion à l'école et de la commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

Nous posons comme hypothèse que de manière générale, les Québécois entretiennent avec le catholicisme, des rapports « archivaux », c'est-à-dire conditionnés par des perceptions de ce dernier informées par son passé, plutôt que par son présent. De plus, ces perceptions du catholicisme, probablement développées dans le sillage de la Révolution tranquille et peut-être même un peu avant, nourriraient l'existence de « spectres » qui viendraient hanter les rapports des Québécois à tout ce qui touche le religieux et la diversité culturelle. En ce sens, il s'agit d'une dimension essentielle de ce que nous appellerions la « postmodernité » religieuse québécoise.

Pour illustrer ce propos, nous mènerons une analyse de contenu documentaire. Premièrement, nous procéderons à l'analyse thématique de centaines de documents (rapports de recherche, rapports officiels, mémoires) déposés lors de ces débats. Le logiciel QDA Miner permettra d'effectuer une analyse documentaire en identifiant les passages thématiques reliés à la recherche. Nous procéderons ensuite à une analyse plus fine de ces extraits sélectionnés à partir de perspectives philosophiques provenant principalement du philosophe Jacques Derrida.

Mots clés : archélogie, archives, spectres, Derrida, Commission Bouchard-Taylor, Commission de l'Éducation

Abstract

Due to the secularisation, laicité and the growing religious diversity of Quebec society, the place of religion and Catholicism has been questioned. This situation has led to the creation of two commissions: one on the place of religion in school (1999) and the other on Accommodation practices related to cultural differences (2008). These commissions gave a lot of information about the relationship between Quebecers and Catholicism.

This research aims to understand certain aspects of Catholicism in Quebec with a perspective using texts signed "Jacques Derrida". To do so, we will use the works of Groupe de travail sur la religion à l'école, of General Consultation on the Place of Religion in School, and of Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences.

Our research hypothesis is that generally Quebecers have an 'archival' relationship towards Catholicism. Meaning, past perceptions of Catholicism as opposed to present ones condition this relationship. Moreover, these perceptions of Catholicism, that probably developed either just prior to or during the Quiet Revolution in the sixties, would feed the existence of "specters," or "ghosts," that haunt the relationship between Quebecers and everything related to religious and cultural diversity. This would be a fundamental dimension of what we would call the Quebec religious "postmodernity".

To illustrate this statement, we will first analyse hundreds of documents deposed to these commissions. The software QDA Miner will help to perform a documentary analysis by identifying key passages related to this research. Then, we will analyse more accurately, the selected passages using philosophical perspectives mainly from Jacques Derrida.

Key words : Archélogie, Archive, Specter, Derrida, Bouchard-Taylor Commission, Commission on Education

Table des matières

Liste des tableaux xi

Liste d'abréviations xii

Remerciements xiv

Introduction 1

Problématiques générales soulevées par le catholicisme québécois 2

Le catholicisme institutionnel comme rhizome 6

Complexité du catholicisme et nécessité d'une nouvelle grille heuristique 9

L'archélogie 10

Principe de commencement, origine et ontologie 11

Principe de commandement 12

Religion et arkhé 13

Deux débats majeurs sur la religion au Québec dans les dernières années 16

Hypothèse de recherche 17

Pertinence de la recherche 18

Présentation générale de la thèse 19

Chapitre 1 : Le rapport Proulx et la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école 23

Méthodologie 24

Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école 25

Commission Bouchard-Taylor 26

Remarque sur les mémoires des deux commissions 27

Remarque générale sur la manière de citer les documents des commissions 27

Bref historique de la religion à l'école et du rapport Proulx 28

Le rapport final du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école et la commission qui l'a suivi 31

Le contexte 31

Présentation sommaire du rapport Proulx 33

Le catholicisme dans les études ayant influencé le Groupe de travail et dans le rapport Proulx 34

Le catholicisme dans les études 34

Le catholicisme dans le rapport Proulx 37
Analyse des mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école 40
La problématique de la religion à l'école 40
Le catholicisme dans les mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école 51
Catholicisme et identité/culture 54
Catholicisme et valeur 57
Catholicisme et société 59
Catholicisme et religion 61
Conclusion : les tendances qui se dégagent de la lecture des mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école 62
Chapitre 2 : La commission Bouchard-Taylor 67
La commission Bouchard-Taylor : mise en contexte 67
Les principales thématiques du rapport Bouchard-Taylor 69
L'accommodement raisonnable et l'ajustement concerté 69
L'interculturalisme 70
La laïcité 70
L'identité québécoise 71
Les recommandations 72
Le catholicisme dans le document de consultation et les mémoires de la commission Bouchard-Taylor 73
Le catholicisme dans le document de consultation 73
Orientation des débats par le document de consultation 73
Le contenu des mémoires 74
Catholicisme et identité/culture 80
Catholicisme et valeurs 85
Catholicisme et société 89
Catholicisme et religion 93
Le catholicisme dans les études commandées par la commission et dans le rapport Bouchard-Taylor 95

L'influence des études qui ont précédé la parution du rapport Bouchard-Taylor et la place qu'ils ont accordée au catholicisme 95
Le rapport Bouchard-Taylor 99
Conclusion : les tendances qui se dégagent de la lecture des mémoires de la commission Bouchard-Taylor 103
Comparaison entre la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école et la commission Bouchard-Taylor et les trames narratives du catholicisme québécois 106
Le catholicisme québécois dans les commissions et les trames narratives 107
Chapitre 3 : Derrida et la religion 109
Introduction 109
La « déconstruction » chez Jacques Derrida 110
La différance et la trace 112
La logique du supplément 114
Identité, sujet et culture 115
La « religion » chez Derrida 117
La religion dans Foi et savoir 120
La mondialatinisation de la religion 122
Les deux sources de la religion 125
La première source de la religion : la croyance, le fiduciaire, la fiance, l'acte de foi 126
La seconde source de la religion : l'indemne, l'immun, le sacré, le saint 130
Le rapport entre foi et savoir 132
Conclusion : la religiosité, un élément de la matrice anthropologique archélogique 134
Chapitre 4 : L'*arkhé* : origine et principe de commandement 137
L'archive 137
Le principe nomologique de l'archive 137
L'idée de force de loi et le fondement mystique de l'autorité 138
L'archive en relation avec l'avenir 141
L'« impression » de l'archivation 142
Spectralité de l'archive et « vérité historique » 143

Récapitulation 145
Le spectre 145
Le spectre qui hante 147
Le spectre comme projection ou apparition 148
Récapitulation 149
Passage du monde du texte au monde réel 149
Conclusion 153
Chapitre 5 : Archélogie et catholicisme archivo-spectral 155
Catholicisme : différance et trace 156
Le catholicisme comme supplément 157
Les deux sources de la religion et le catholicisme 159
« L'archivation » du catholicisme au Québec : historiographie, mémoire collective et colère antithéologique 161
Catholicisme et archive 161
Archive et politique : la théorie deleuzienne des espaces 163
Historiographie du catholicisme québécois 165
Imaginaire national et mémoire honteuse 169
La colère antithéologique 173
Mémoire heureuse ou positive 178
Conclusion : le fondement mystique de l'autorité 178
Les spectres du catholicisme québécois 179
Catholicisme et spectre 179
Catégories spectrales 182
Le catholicisme comme spectre(s) 183
Spectre catholique identitaire/culturel 183
Spectres catholiques sociopolitiques 193
Spectre catholique axiologique 203
Spectre catholique théologique 205
Les spectres des catholicismes québécois 206
Le Tridentinisme (ou système tridentin) et la vision éthique post-tridentine 207
Le jansénisme 211

Le liguorisme 212
L'ultramontanisme et le Concile Vatican I 213
Le spectre de la modernité, l'éthique personnaliste et le Concile Vatican II 215
Le spectre de la Grande Noirceur 217
Conclusion 220
Chapitre 6 : Catholicisme au Québec. Immunopolitique et diversité 223
L'Immunopolitique : Une perspective derridienne de la communauté 224
Identité et culture 224
Les deux sources de la religion et la communauté 225
Immunopolitique 225
Immunité et société politique contemporaine 231
Quelques considérations sociologiques sur les pays catholiques 233
Le Québec, les commissions et le catholicisme archivo-spectral 237
Les commissions 238
Tridentinisme : politiques publiques pluralistes, immunité et inoculation 242
Communauté et immunité 243
Conclusion 244
Chapitre 7 : Catholicisme archivo-spectral et postmodernité 247
Considérations générales sur la postmodernité religieuse 248
L'archivo-spectral et la multiplication des mémoires sur le catholicisme 250
Le « moment mémoire » et la « patrimonalisation » du catholicisme 252
Le deuil inachevé et les spectres catholiques négatifs et positifs 255
Colère antithéologique et mémoire dans le monde postmoderne 257
Conclusion 260
Conclusion 263
La structure anthropologique archélogique et le rhizome catholique 263
Problématiques du catholicisme et mémoires 264
Les Québécois et le catholicisme archivo-spectral 266
Questions en suspens et pistes de recherche 268
Le messianique : la sécularisation et l'avenir du catholicisme au Québec 269

Bibliographie 275

Liste des tableaux

Tableau I. Nombre de mémoires dans leur rapport à la laïcité 42

Tableau II. Nombre de mémoires dans leur rapport au statut confessionnel de l'école publique..... 45

Tableau III. Nombre de mémoires dans leur rapport à l'enseignement religieux à l'école publique..... 46

Tableau IV. Auteurs des mémoires dans leur rapport au statut confessionnel 47

Tableau V. Nombre de mémoires dans leur rapport au cours d'enseignement culturel des religions 49

Tableau VI. Nombre d'auteurs des mémoires en faveur d'un cours de culture religieuse 49

Tableau VII. Nombre de mémoires dans leur rapport à la diversité (Religions autres que chrétienne)..... 50

Tableau VIII. Nombre de mémoires dans leur rapport à la perception de la religion en général (et/ou catholique)..... 52

Tableau IX. Tableau récapitulatif des mémoires par catégorie thématique..... 65

Tableau X. Fréquence des mentions 75

Tableau XI. Fréquence des mémoires avec mentions..... 75

Tableau XII. Fréquence des mentions..... 77

Tableau XIII. Fréquence des mémoires avec mentions 79

Liste d'abréviations

BT : Rapport Bouchard-Taylor

CEQ : Central de l'enseignement du Québec

CIC : Corporation générale des instituteurs et institutrices catholiques

CSDM : Commission scolaire de Montréal

CSN : Confédérations des syndicats nationaux

CTCC : Confédération des travailleurs catholiques du Canada

DC : Document de consultation

RP : Rapport Proulx

À Guy

Remerciements

Je remercie tous ceux qui m'ont aidé dans la rédaction de cette thèse doctorale. Mentionnons d'abord ma directrice de recherche, madame Solange Lefebvre qui, en plus de ses commentaires pertinents et de son aide pour l'écriture de cette thèse, m'a également fourni diverses opportunités de recherche et de travail qui m'ont permis d'acquérir une expérience inestimable en milieu académique et de développer diverses compétences connexes au travail. Mentionnons plus particulièrement le projet de recherche dirigé par madame Lefebvre dans lequel s'inscrit cette thèse, *La sécularisation, la laïcité et les identités religieuses dans le contexte québécois*, subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH). Mes remerciements aux membres de l'équipe, madame Lori Beaman (cochercheuse), Gandhar K. Chakravarty, Lamphone Phonevilay, Isaac Nizigama, et Louise Tardif.

Je remercie mon codirecteur de recherche, le père Maxime Allard, qui a stimulé ma réflexion et enrichi mon travail par ses commentaires, ainsi que monsieur Philippe Portier, directeur de l'École pratique des hautes études (EPHE) à Paris, qui m'a permis d'effectuer un séjour de recherche au sein de son institution à l'hiver et au printemps 2011.

Finalement, je remercie mes parents, qui m'ont offert un milieu propice au travail, et mes collègues et amis doctorants, en particulier Mohamed Fadil et Ludovic Robert, qui ont enrichi ma pensée par les nombreuses discussions que nous avons eues au cours de ce voyage intellectuel que fut le doctorat.

Introduction

C'est un truisme de dire que le catholicisme a joué un rôle historique au Québec. Une bonne partie de la population dirait qu'il a été une pierre angulaire de l'histoire, du patrimoine et même de l'identité du Québec. Avec l'accélération de la sécularisation survenue dans les années 1960 – lors de ce qui fut appelé la « Révolution tranquille » – le rapport des Québécois à la religion s'est transformé. Le Québec est passé d'une société très catholique à une société moderne où le catholicisme paraît trouver difficilement sa place à l'intérieur des nouveaux paramètres de la modernité (ou postmodernité). C'est du moins ainsi, en opposant le catholicisme à la modernité et le Québec d'avant 1960 au Québec de la Révolution tranquille, que l'on conçoit généralement l'histoire religieuse québécoise.

Qu'en est-il du catholicisme actuellement? Des statistiques nous révèlent un déclin de ce dernier même si une forte affiliation a subsisté après la Révolution tranquille. Selon l'*Enquête nationale auprès des ménages* (ENM) menée par Statistique Canada en 2011[1], il y aurait 5 775 740 Québécois d'appartenance catholique pour une population de 7 732 520 habitants, ce qui représente un taux d'environ 74,6 %. Cela dénote un changement important compte tenu du fait que 10 ans auparavant, le Québec comptait 5 939 715 catholiques pour une population de 7 125 580 habitants[2], soit 83,3 % de la population (recensement de 2001)[3]. Cette proportion s'était relativement maintenue au cours des 40 années qui avaient précédé, et ce, parallèlement à la sécularisation de la société et à la laïcisation de la majorité des institutions du Québec. En effet, en 1991,

---

[1] Statistique Canada, 2013, Québec (Code 24) (tableau), Profil de l'enquête nationale auprès des ménages (ENM), *Enquête nationale auprès des ménages de 2011*, produit nº 99-004-XWF au catalogue de Statistique Canada, Ottawa, diffusé le 11 septembre 2013, http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F (consulté le 21 novembre 2013).

[2] Statistique Canada, Population selon la religion, par province et territoire (Recensement de 2001) (Québec, Ontario, Manitoba, Saskatchewan), 28 janvier 2005, http://www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/l02/cst01/demo30b-fra.htm, (consulté le 18 novembre 2013).

[3]Statistique Canada, Certaines religions, pour le Canada, les provinces et les territoires - Données-échantillon (20 %), s.d. http://www12.statcan.gc.ca/francais/census01/products/highlight/Religion/Page.cfm?Lang=F&Geo=PR&View=1a&Code=24&Table=1&StartRec=1&Sort=2&B1=Counts&B2=1 (consulté le 2 décembre 2013).

86 % des Québécois disaient appartenir au catholicisme, contre 88 % en 1981 et 83,9 % en 1971[4].

Par ailleurs, même s'il y a une sécularisation de la société et une baisse récente de l'appartenance au catholicisme, ce dernier continue d'alimenter les discussions au sein de la société québécoise. En effet, on se questionne sur son rôle passé, sa place actuelle et son avenir, voire sa survie, au Québec.

Problématiques générales soulevées par le catholicisme québécois

Ce qui suit formule des questions et des problématiques très générales ou communes relatives au catholicisme au Québec. Il ne s'agit pas de passer en revue toute la littérature, du reste très abondante, produite sur le sujet et que l'on trouve à différents endroits de la thèse.

On oppose fréquemment catholicisme et modernité, ou encore le Québec d'avant la Révolution tranquille au Québec post Révolution tranquille. Le contenu des mémoires de la commission Bouchard-Taylor en a d'ailleurs fourni maints exemples, comme nous le verrons plus loin. Qu'en est-il réellement de cette vision d'une partie de l'histoire du Québec? Cette question toute simple recèle en elle-même d'autres problématiques sur lesquelles nous reviendrons. Elle servira de prélude à un travail de complexification qui se veut une réponse au schème historique que nous considérons réducteur, auquel nous sommes confrontés depuis la Révolution tranquille et qui continue de « contaminer » les discours sur le catholicisme québécois actuel – son image et les perceptions à son endroit – que l'on trouve dans les médias et dans certains milieux intellectuels et populaires, et que nous aurons l'occasion d'analyser plus en détail à partir de deux contextes particuliers.

La désignation « catholicisme » soulève plusieurs questions. Lorsqu'on parle ou écrit à propos du catholicisme, à quoi faisons-nous référence au juste? Est-ce à l'institution (mais de quelle institution s'agit-il parmi la constellation d'institutions au

[4] E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970–2005) », dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Religion et modernité au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 92. Pour un portrait statistique assez complet sur le catholicisme québécois, on peut consulter ce texte de Meunier, Laniel et Demers.

sein de l'Église, qui s'identifient ou se reconnaissent comme « catholiques »)? Est-ce à la doctrine (dans sa complexité et sa diffraction théologique ou dans sa version « catéchisme » et images populaires)? Est-ce à son rôle historique? Mais quel(s) rôle(s)? Comment concevoir les rapports entre le clergé et les fidèles? À quelles pratiques rituelles fait-on allusion (elles-mêmes diversifiées, des plus régulières aux plus exceptionnelles, les pratiques autorisées et encouragées ou celles qui sont plus marginales/marginalisées)? Les types de catholicisme varient, puisqu'il y en a eu différentes pratiques ou conceptions. On en trouve un exemple dans la différence entre le catholicisme en ville et celui dans les milieux ruraux. Ces catholicismes ne se différencieraient pas tant par la forme – la liturgie demeurant pour l'essentiel la même – que par les types de discours et de pratiques[5]. En formulant ces questions, on passe d'une conception monolithique à une conception plurivalente du catholicisme québécois. Autrement dit, **le** catholicisme québécois n'existerait pas, mais on pourrait peut-être parler **des** catholicismes québécois. Voilà qui ne vient pas simplifier les choses.

Partant de cette problématique générale sur le catholicisme, nous aimerions lancer quatre problématiques spécifiques à partir de quatre axes qui nous amèneront à déconstruire certaines appréhensions du passé, présentes dans l'imaginaire collectif et que nous retrouverons tout au long de ce travail. Le premier axe est celui du catholicisme culturel, le second concerne la dimension axiologique du catholicisme, le troisième est celui du politico-social et/ou de *l'être en commun*, et le dernier est celui de la religiosité.

Le catholicisme culturel :

> […] désigne la permanence, "en tant que ressource identitaire, comme référence éthique ou encore au titre de réservoir de rites[i]", des structures symboliques (idéelles et concrètes) que les institutions religieuses" ont modelées [et qui] conserv[ai]ent, par-delà la déperdition des croyances officielles et l'affaissement des observances, une remarquable puissance d'imprégnation culturelle[ii] [6].

[5] Par exemple, la naissance du catholicisme social dans les milieux urbains. Voir Gilles Routhier et Axel Maugey, *Église du Québec, Église de France. Cent ans d'histoire*, Ottawa, Novalis, 2006, p. 19-26.

[6] Meunier, Laniel et Demers, « Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970–2005) », p. 81. Dans cette définition, Meunier, Laniel et Demers se réfèrent d'abord à : Liliane Voyé, « Religion et politique en Europe », *Sociologie et sociétés*,

Un catholicisme de type culturel se serait développé au Québec dans le sillage de la Révolution tranquille[7]. Ce concept est intéressant en ce qu'il nous permet de penser un rapport au religieux qui n'est déjà plus tout à fait « religieux », mais qui demeure significatif pour l'individu à différents niveaux, y compris identitaire ou axiologique. Lorsque nous nous penchons attentivement sur ce concept, il s'avère pourtant plus problématique qu'il n'y paraît. Attardons-nous sur la première partie de la brève définition qui précède puisque c'est là que réside le cœur du catholicisme culturel, c'est-à-dire ce catholicisme qui agit en tant que « ressource identitaire, comme référence éthique ou encore au titre de réservoir de rites, des structures (idéelles et concrètes)… » Le concept nous paraît poser problème dans la mesure où il présuppose une homogénéité des structures symboliques dans le peuple. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, il est fort probable qu'il y ait eu plusieurs catholicismes. Peut-être devrions-nous parler alors des catholicisme**s** culturel**s**? Quant à la formation d'une identité culturelle commune, cette identité aurait reposé sur la langue et sur la foi. N'est-il pas problématique de vouloir faire de la religion l'élément historique de cohésion d'un peuple? Encore plus si nous considérons cette religion comme ayant été plurielle? Quelle est l'importance du religieux dans la formation d'une identité collective?

De plus, la référence à l'éthique et aux valeurs peut être problématique quand on sait à quel point bon nombre de Québécois semblent réfractaires à de nombreuses positions éthiques prônées par l'Église[8]. On pourrait peut-être considérer certaines valeurs dites pérennes, telles que l'amour, la liberté ou la paix, comme provenant du

vol. 38, nº 1, 2006, p.139-163; ainsi qu'à : Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples" : une autre approche de la "religion invisible" des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, nº 3, septembre 2003, p. 294.

[7] L'un des articles de référence sur le Québec à ce sujet est celui de Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, Vol. 22, nº 2, octobre 1990, p. 145-164. Pour une synthèse de l'usage du concept de religion culturelle, voir Jean-François Laniel, « Qu'en est-il de la "religion culturelle"? », dans Solange Lefebvre, E-Martin Meunier et Céline Béraud, *Le Catholicisme dans la culture, en France et au Québec*, à paraître.

[8] E.-Martin Meunier, « Benoit XVI : vers un divorce entre culture québécoise et Église catholique? », dans Michel Venne et Antoine Robitaille (dir.), *L'annuaire du Québec*, 2006, Montréal, Fides, 2005, p. 135-146.

catholicisme. Raymond Lemieux évoque précisément ces valeurs[9]. Cependant, cela n'est guère convaincant quant à la spécificité du catholicisme puisque les autres religions et certains types d'humanisme prônent les mêmes valeurs. On peut donc aisément imaginer ces valeurs indépendamment du rôle historique du catholicisme québécois. Par ailleurs, la permanence de l'usage des rites de passage catholiques a suscité une large adhésion dans les 50 dernières années, et Meunier en fait le centre de son analyse de la persistance du catholicisme culturel[10]. Mais est-ce suffisant?

La dimension politico-sociale du catholicisme correspond au rôle politique et social joué par l'Église dans l'histoire du Québec. Selon des récits répandus, l'Église aurait exercé une emprise indue sur la société québécoise, qui aurait culminé durant la « Grande noirceur ». Qu'en était-il réellement[11]? Comment concevoir le type de pouvoir et la diversité des influences que pouvait exercer l'Église, et quels étaient ses rapports de force à l'État et furent-ils toujours les mêmes? Quel pouvait être le rapport de force des différentes communautés religieuses catholiques les unes par rapport aux autres?

Le quatrième thème est celui de la religiosité. Qu'est-ce que la religiosité? On peut la mettre en opposition avec l'ecclésialité. Alors que l'acception commune du premier terme se rapporte à un certain sentiment religieux sans qu'il y ait nécessairement une appartenance ou une affiliation précise à un groupe religieux particulier[12], le second terme désigne précisément un rapport à l'Église sous son aspect social et juridique. On ne peut passer à côté de la question : qu'est-ce que l'Église? La question devient en effet capitale pour comprendre le rapport des Québécois avec l'Église. L'Église est une assemblée, certes, mais de qui? Des croyants? Des clercs seulement? Suppose-t-elle cette

[9] Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », p. 159.

[10] Meunier, Laniel et Demers, « Permanence et recomposition de la «religion culturelle». Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005) », p. 79-128.

[11] La critique du cléricionationalisme s'amorce dès les années 1950 avec *Cité libre* et *Le Devoir*. Fernand Dumont (*Vigile du Québec*, *Genèse de la nation québécoise*), ou encore Fernand Ouellet (« La révolution tranquille, tournant révolutionnaire? »), parmi tant d'autres, reprennent cette vision de l'histoire. Par contre, d'autres intellectuels, comme Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, ou encore Martin Meunier ou Éric Bédard, remettent en question cette vision de l'histoire considérée trop négative. Nous reviendrons plus loin sur cette thématique (voir *infra*, sections : L'« archivation » du catholicisme; Les spectres du catholicisme québécois; Le catholicisme comme spectre(s)).

[12] Dictionnaire *Le Petit Robert*, Paris, 1990, p. 1654.

dichotomie entre le clergé et les laïcs, qui semble tant ressortir dans les discours des Québécois, souvent empressés de critiquer l'Église comme si elle leur était étrangère, tout en se déclarant catholiques? Dans un autre ordre d'idées, la distinction entre religiosité et ecclésialité n'est pas sans intérêt pour comprendre le catholicisme québécois. Elle nous force à nous questionner sur le lien historique entre les deux au Québec. Autrement dit, dans quelle mesure les Québécois (ou les Canadiens français) étaient-ils réellement catholiques (autrement que par le conformisme des pratiques rituelles)? Finalement, est-ce qu'une certaine religiosité populaire, certes réelle, s'est exprimée par le catholicisme parce que c'était le seul véhicule disponible à l'époque pour vivre sa religiosité?

Nous retrouverons ces questions disséminées un peu partout dans cette thèse sur le catholicisme québécois. L'objectif de ces problématiques est de nous amener à comprendre le catholicisme actuel, lequel entretiendrait un rapport étroit avec son passé. Pour plusieurs, il semble à présent moribond. Mais cela n'est pas tout à fait vrai. D'une part, il existe encore certains milieux (minoritaires certes) très catholiques et un attachement important à des pratiques telles que les rites de passage, de même qu'un fort taux d'affiliation. D'autre part, le catholicisme d'hier est encore présent aujourd'hui sous forme de traces, d'archives ou de spectres – pour reprendre une terminologie derridienne – visibles dans le paysage québécois en général. Il sera donc intéressant de voir quels sont les restes d'un catholicisme, parfois réel, parfois fantasmé ou construit, que l'on met en place encore aujourd'hui dans les discours provenant des différents milieux s'y intéressant d'une manière ou d'une autre.

Le catholicisme institutionnel comme rhizome

Cette première complexification du catholicisme (compris ici dans un sens large), qui fait en partie l'objet de notre thèse, est également pertinente dans la manière d'analyser les perceptions qui portent plus spécifiquement sur l'institution cléricale catholique (l'ecclésialité), lesquelles ont évidemment un impact sur l'imaginaire collectif des Québécois relativement au catholicisme en général. Un concept judicieux pour le faire est celui de rhizome.

Dans l'introduction de *Mille Plateaux*[13], Gilles Deleuze et Félix Guattari présentent la structure de leur ouvrage comme étant une illustration d'un rhizome, laquelle s'oppose à l'image de l'arbre-racine. Qu'est-ce qu'un rhizome? Il s'agit de la partie souterraine, parfois aquatique, de la tige d'une plante. Le rhizome diffère toutefois de la racine en ce qu'il est relativement horizontal plutôt que vertical. De plus, le rhizome se structure par des feuilles, des bourgeons et des nœuds, lesquels produisent des racines adventives et des tiges aériennes.

En procédant par analogie avec le rhizome, Deleuze et Guattari en arrivent à conceptualiser un nouveau modèle de livre qui n'est pas celui du livre-racine (associé à l'arbre), mais celui d'un livre parsemé de « plateaux » connectables les uns aux autres par des tiges, de manière à ce que l'ensemble finisse par former un rhizome.

Lorsqu'ils entament leur analyse du rhizome, Deleuze et Guattari commencent en l'opposant au modèle de l'arbre-racine. Ce dernier procède de manière hiérarchique et structurée, de façon unitaire, autour d'un tronc ou d'un centre, comme peut l'illustrer l'image de l'arbre. De plus, l'arbre-racine suit le principe de la logique binaire et demeure dans la logique de l'Un et des « multiplicités feintes ». Autrement dit, le modèle de l'arbre-racine vise à tout ramener à un principe de base, unitaire, lequel aurait pour effet de masquer les différences. Ce faisant, le modèle s'avérerait réducteur d'une réalité beaucoup plus complexe, mais aussi beaucoup moins hiérarchisée que ce que l'on pourrait croire a priori.

À cela s'opposerait le rhizome. Contrairement à l'arbre-racine, il n'y a pas d'unité dont la présence d'un pivot ramènerait au principe de l'Un. Il s'agit au contraire d'un principe de multiplicité. Il n'y a pas de structure hiérarchique et n'importe quel point peut être raccordé à n'importe quel autre point. « Il est étranger à toute idée d'axe génétique comme de structure profonde[14]. » Le rhizome s'apparente à un « système acentré », c'est-à-dire qu'il est dénué d'unité fondamentale. Il est également à entrées

[13] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

[14] *Ibid*., p. 19.

multiples, tel le terrier chez les animaux. Deleuze et Guattari résument ainsi l'idée du rhizome :

> […] le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits renvoie nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. Il n'est pas l'Un qui devient deux… Il n'est pas un multiple qui dérive de l'Un ni auquel s'ajouterait (*n*+1). Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions ou plutôt de direction mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités linéaires à *n* dimensions, sans sujet ni objet, étalables sur un plan de consistance […][15].

Une autre image pouvant servir d'analogie au rhizome afin de l'illustrer serait Internet. En effet, Internet est un système d'interconnexion, un réseau comportant des milliers de réseaux de toutes sortes, dépourvus de centres névralgiques.

Nous pensons que cette image du rhizome permet d'amorcer une déconstruction dans la manière de penser le catholicisme, généralement conçu par la figure de l'arbre-racine qui semblerait a priori mieux adaptée pour décrire une institution très hiérarchisée et centralisée comme l'Église catholique romaine. En effet, elle rend sensible à des aspects souvent occultés de ce qui se noue et se joue dans une institution telle que l'Église catholique romaine.

À première vue, l'Église apparaît comme une unité fondamentale. En particulier et surtout à la suite du Concile de Trente, l'Église catholique a été conçue comme une société-pyramide, le pape étant à son sommet avec la hiérarchie des clercs et les laïcs, complètement à la base. Ce modèle pyramidal correspondait bien à la figure de l'arbre-racine. Pourtant, l'Église catholique n'est pas si unitaire, ni pyramidale, que nous serions portés à le croire, en particulier depuis Vatican II, qui a cherché à mettre l'accent sur une certaine démocratisation et collégialité. C'est pourquoi cette vision unitaire du catholicisme doit être complexifiée et remise en question par la figure du rhizome, figure dénuée d'unité fondamentale.

---

[15] *Ibid*., p. 31.

En effet, ce qu'on appelle communément l'Église catholique n'est pas tant une institution qu'une **méta-institution**. L'Église a toujours inclus en elle et regroupé une constellation d'institutions, que ce soit les communautés religieuses, les différentes associations caritatives ou encore les institutions éducatives ou hospitalières, pour ne nommer que celles-là, chacune d'elles possédant des rapports qui ne se résument ou ne se réduisent pas sans reste à de la hiérarchie pyramidale. L'Église catholique constitue bien un paradoxe en ce sens qu'elle incarne la diversité à l'intérieur d'une certaine unité.

Le concept de rhizome peut rendre compte de la pluralité des catholiques qui ne se situent plus uniquement dans un rapport hiérarchique ni ecclésiastique. Le rhizome est ce qui ne se laisse pas reconduire par la structure de base. Il s'inscrit dans l'idée du « flux » ou de la « ligne de fuite » chez Deleuze et Guattari, par opposition au strié[16]. On peut jumeler le rhizome avec le flux. Le flux a de l'énergie, on veut le récupérer pour revitaliser le système. Les différentes institutions à l'intérieur de l'Église comportent une structure rhizomique. Elles entretiennent des liens entre elles, de manière non hiérarchique, non centralisée. Il y a une multiplicité des pratiques à l'intérieur de chaque communauté catholique et cela correspond à un rhizome. Autrement dit, l'Église catholique institutionnalise aussi le multiple. Généralement, les discours sur le catholicisme ont plutôt véhiculé l'idée d'une structure hiérarchique et non pas rhizomique, comme nous le verrons ultérieurement dans notre analyse. Bref, il faut comprendre et penser **le catholicisme en termes de rhizome** et non pas de pyramide ou d'arbre-racine si on veut être à même de bien penser sa complexité. À tout le moins, nous pourrions soutenir que la figure du rhizome et celle de la pyramide se trouvent en tension dans le catholicisme.

Complexité du catholicisme et nécessité d'une nouvelle grille heuristique

Le catholicisme est donc quelque chose de complexe, mais notre problématisation initiale visait à rappeler que les discours sur le catholicisme pouvaient souvent être réducteurs à son endroit. L'exposition de la figure du rhizome employée pour illustrer le paradoxe de la diversité du catholicisme dans son rapport à l'unité a montré une autre

[16] *Ibid*., p. 114.

dimension de la complexité du catholicisme. Ces premières étapes de problématisation nous amènent à bâtir une nouvelle grille heuristique qui permettra d'analyser le catholicisme et de faire ressortir différents éléments à son sujet, dans le but de mieux le comprendre et, surtout, de le penser différemment. À partir du contenu qui est ressorti de notre analyse des documents produits dans le cadre de commissions publiques sur la religion au Québec servant de matière première, ainsi que de textes de certains auteurs[17], en particulier le philosophe Jacques Derrida, nous avons choisi d'appeler notre grille heuristique : « archélogie ».

L'archélogie

Le terme « archélogie » est le néologisme que nous avons forgé pour désigner, résumer et amalgamer l'ensemble des notions que nous verrons chez Derrida et qui s'inscrivent dans une structure rhizomique. Il désigne notre grille heuristique employée pour analyser le catholicisme québécois.

Le terme constitue un clin d'œil à Derrida en ce sens qu'on joue avec la graphie, comme le faisait Derrida avec le mot différ*a*nce, puisqu'il y a une altération du mot, par métaplasme, le « o » se trouvant supprimé. Il constitue également un clin d'œil à Michel Foucault, qui fait l'« archéologie » des savoirs dans son travail philosophique, auteur aussi utilisé dans cette thèse.

Cela dit, cette suppression de lettre n'est pas là par hasard, mais bien pour exprimer les multiples références auxquelles renvoie le mot *arkhé*, ce que ne fait pas – aussi clairement – le préfixe « archéo » dans « archéologie » par exemple (bien que celui-ci ait également pour racine *arkhé*). En fait, « archéologie » provient du mot grec *arkhaios* qui veut dire « ancien ». Si le suffixe « logie » réfère à la racine grecque *logos* qui veut dire langage ou discours, le mot *arkhé* désigne pour sa part, à la fois le principe de commencement ou d'origine, mais aussi le principe de commandement (les archontes), ce qui diffère de l'idée d'*arkhaios*. Le néologisme « archélogie » cherche donc à inclure ces deux principes, qui eux-mêmes se prêtent à une certaine complexification.

[17] Nous ferons parfois appel à d'autres auteurs pour enrichir et compléter notre analyse, entre autres Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault ou encore Roberto Esposito. Cependant, le philosophe Jacques Derrida demeure le principal auteur avec lequel nous travaillerons, compte tenu de la pertinence des notions qu'il propose.

On doit également ajouter que les différents éléments inclus dans ce que nous appelons l'archélogie constituent une **structure anthropologique matricielle**. C'est à partir de cette structure anthropologique que nous avons pour objectif plus spécifique de penser autrement le catholicisme en explorant les différentes dimensions mises en avant par l'archélogie.

Principe de commencement, origine et ontologie

Selon Voilquin, le principe de commencement aurait été la première source de questionnement philosophique des présocratiques. Ces premiers philosophes s'intéressaient surtout à l'origine de la nature et à son fonctionnement, sans avoir recours aux mythes. Autrement dit, ils cherchaient à connaître quel était le principe premier des choses et ce qui constituait leur origine physique; ils recherchaient donc ce qu'ils appelaient l'*arkhé* des choses du monde : « [La] question de l'essence et du principe des phénomènes naturels leur paraissait être la question fondamentale[18]. »

Dans *Mal d'archive*, Derrida[19] reprend cette idée du principe de commencement sans toutefois l'approfondir. Nous nous permettons de le faire ici et d'effectuer certains liens avec d'autres concepts derridiens. De ce principe découlent deux aspects. Le premier aspect est plutôt temporel et est associé à l'origine ou au début en tant que tel. En cela, on rejoint l'élément de temporalité associé à la différ*a*nce derridienne (dont le concept d'archi-écriture, qui y est étroitement lié, questionne l'origine). Ce principe de commencement rejoint aussi une certaine idée de l'archive et du spectre, deux concepts fondamentaux dans ce travail, qui tous deux renvoient implicitement à un événement antérieur ou originel, ou plutôt au fantasme d'avoir accès à l'événement dont il est question sans que cela ne soit bien sûr possible, ainsi que Derrida le souligne dans ses analyses.

---

[18] Jean Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos,* Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 12-13. Pour Thalès de Milet, il s'agissait de l'eau, pour Anixmandre, il s'agissait de «L'*apeiron*» (se traduit par infini, indéterminé), pour Anaximène, de l'air. Les pythagoriciens, pour leur part, considéraient les nombres comme l'origine et le substrat du monde.

[19] Nous reviendrons plus en détail sur la pertinence des notions derridiennes au début du chapitre 3. Nous survolons néanmoins certaines de ces notions en introduction afin de donner au lecteur un aperçu de la direction que prendra cette thèse et, surtout, pour expliquer le sens de notre néologisme « archélogie ».

L'identité et la culture pour Derrida s'inscrivent également dans une optique originaire, voire ontologique ou plutôt « hantologique »[20]. Ces deux concepts peuvent être étroitement liés l'un à l'autre, surtout lorsque le premier se fonde sur le second. Cela ne constitue cependant pas toujours le cas et c'est pourquoi nous devons prendre soin de distinguer les deux dans le cadre de notre archélogie. Pour ce qui est de l'identité, l'*arkhé* s'y associe en ce sens que l'identité est, pour Derrida, associée au concept d'écriture et d'archi-écriture, lequel renvoie à une certaine origine, ou plutôt absence d'origine ou d'*arkhé*[21]. Pour ce qui est de la culture, Derrida ne donne pas de définition, mais écrit tout de même à propos de la culture qu'elle s'écarte et diffère d'elle-même, de son origine. Elle procède donc de la même logique que l'identité. Une culture n'est jamais statique, mais plutôt dynamique, ce qui fait en sorte qu'elle se différencie constamment de son origine[22]; c'est en cela qu'elle est reliée à l'*arkhé*.

Mais il y a également un second aspect associé à l'*arkhé*, qui serait plutôt d'ordre ontologique et qui pointe vers l'idée de matrice, c'est-à-dire de support ou de fondement constitutif à partir desquels il est possible pour une chose de prendre forme. Le principe de commencement étant originaire, il est forcément structurant. Cette structure est donc matricielle au sens latin du terme : *matricis, mater*, la mère. C'est en ce sens que nous écrivions plus haut que l'*archélogie* est une structure anthropologique matricielle.

Principe de commandement

L'*archélogie* est une notion qui réfère aussi à des concepts de la philosophie politique. La raison pour laquelle la philosophie politique peut nous aider à analyser la religion est qu'il y a dans cette dernière quelque chose d'éminemment politique, tout comme le politique a quelque chose de religieux, ou plutôt de religiosité, comme nous le verrons dans le chapitre sur l'analyse des deux sources de la religion. Il est important d'approfondir cette relation entre politique et religion qui explique en partie pourquoi,

[20] L'hantologie chez Derrida est un néologisme désignant la logique du spectre, c'est-à-dire le rapport paradoxal de l'absence-présence. Autrement dit, l'autre, le spectre, n'est pas présent mais revient constamment.

[21] Voir *infra*, section : L'archive.

[22] *Id.*

malgré le désir de toujours séculariser et de laïciser davantage la société, le politique sera toujours imprégné, irrigué, voire hanté par du religieux.

L'*arkhé,* comme le montre Derrida dans son analyse sur l'archive[23], pointe vers l'origine (tout comme le spectre), mais surtout vers l'*arkheîon*. Ce dernier concept désignait dans la Grèce antique la maison des magistrats supérieurs, les archontes. Cette association de l'*arkhé* avec les personnes ayant une autorité politique dans la cité confère au concept un second sens se traduisant par un principe de commandement, un principe nomologique ayant « force de loi ».

L'*arkheîon* pointe vers deux choses : une référence au politique et, implicitement, au pouvoir (puisque le politique est lié à la manière dont le pouvoir est structuré à l'intérieur d'une société) auquel nous associerons éventuellement la notion foucaldienne de « pouvoir »; et une référence à l'idée derridienne de « force de loi » que nous associerons également à la notion foucaldienne de « normes ».

Si l'*arkhé* pointe ou réfère à l'origine ou au commencement, ainsi qu'à un principe de commandement, quelle peut être sa relation avec l'idée de religion? Avec le catholicisme en général et plus particulièrement avec le catholicisme québécois?

Religion et arkhé

Dans le livre *Foi et savoir* de Derrida, les deux sources de la religion, ou encore les deux types d'expériences qu'on tient pour religieuses sont : « 1) l'expérience de la *croyance*, d'une part (le croire ou le crédit, le fiduciaire ou le fiable dans l'acte de foi […] 2) l'expérience de l'indemne, de la sacralité ou de la sainteté d'autre part[24] ». La première source est étroitement associée au social ou politique, c'est-à-dire à l'« être avec » ou au rapport à autrui, ainsi que Derrida le fait remarquer. Elle entretient donc un certain rapport avec le second sens d'*arkhé.* Quant à la seconde source, si elle aussi pointe vers certaines notions qu'on pourrait employer en philosophie politique, elle pointe davantage vers une certaine idée d'origine. En effet, le fait de référer à l'indemne

[23] Voir Jacques Derrida, *Mal d'archive, une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.

[24] Jacques Derrida, *Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 52. Derrida s'inspire pour ces deux sources, du travail de Bergson : Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion,* Paris, Presses Universitaires de France*,* 1932.

implique une référence à un état originaire qui aurait été perdu et qu'on chercherait à retrouver, un fantasme du paradis perdu en quelque sorte, fantasme courant dans les domaines politique et religieux. Il y a donc une idée d'origine, d'*arkhé*.

Cette étroite relation entre religion et politique fut aussi analysée, dans une autre perspective et avec d'autres concepts, par le philosophe Marcel Gauchet[25] et avant lui par des sociologues tels qu'Émile Durkheim et Max Weber. Pour Gauchet, la religion est ce par quoi l'humanité a assumé sa condition politique. Gauchet parle d'ailleurs de « refoulement du politique » dans la religion. En modernité, les sociétés, occidentales du moins, seraient devenues politiques, car la religion aurait cessé d'être le mode d'organisation sociale. Pour Gauchet, la religion concernait donc la manière dont les individus se liaient et s'associaient entre eux.

On retrouve ici une certaine similitude avec la manière dont Derrida analyse la religion concernant la première source de cette dernière, la fiance. En effet, on verra que Derrida voit dans la religion quelque chose qui implique et engendre de la confiance envers autrui, et donc un moyen de générer du lien social permettant le vivre-ensemble[26]. Derrida diffère toutefois de Gauchet, car pour ce dernier, la religion a cessé de contribuer à cette dynamique sociale, alors que pour Derrida, les sources du religieux continuent de se retrouver à l'œuvre dans la société, mais d'une manière différente, dans ce que nous appelons la religiosité, laquelle ne concerne pas que la religion, mais fait partie d'une structure anthropologique plus fondamentale, dont la religion est l'une des dimensions.

On peut également faire un lien entre Derrida et Durkheim (sans toutefois écrire que ces deux penseurs se rejoignent complètement), car la vision derridienne du religieux rejoint par certains aspects la sociologie de la religion. Pour Durkheim, la religion est le fondement et le principe de la cohésion sociale. Elle est « une chose éminemment collective[27] ». En effet, il la définit comme étant « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et

[25] Voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

[26] Jacques Derrida*, Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison*, p. 68.

[27] Émile Durkheim, *Les formes de la vie religieuse*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912, p. 65.

pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent[28] ». Ce dernier « réduit le religieux au social » et pour lui, le rite sert de lien social, c'est ce qui est vénéré dans l'exercice religieux. La religion sert de ciment à la société pour que cette dernière se préserve, car elle organise le culte, ce qui a pour résultat de sacraliser le social. Pour Durkheim, la religion propose « un principe supérieur de rassemblement social qui unit les êtres vivants autour d'une communauté morale afin qu'ils vivent en harmonie[29] » et les cultes font en sorte d'unir une société[30].

Un autre auteur classique en matière de sociologie de la religion, Max Weber, souligne également le fait que la religion soit un type de « façon d'agir en communauté[31] ». D'ailleurs, Weber ne se prononce pas sur l'essence du religieux en tant que tel, mais se concentre plutôt sur la religion comme phénomène social. Sans entrer plus profondément dans les détails de l'analyse wébérienne, car là n'est pas l'objectif de cette thèse, on se permet toutefois de rappeler que selon le sociologue Jean-Paul Willaime, pour Weber, la religion a deux caractéristiques principales : elle génère du lien social, et elle donne lieu à différentes modalités de pouvoir[32].

De manière générale, nous remarquons donc un point commun entre la lecture derridienne, gauchetienne, durkheimienne ou encore wébérienne de la religion. Il y a quelque chose de commun entre religion et politique, c'est-à-dire une certaine dimension sociale ou un rapport à la communauté[33]. Ces analyses mettent en exergue le rapport de la religion avec le social et les forces et/ou le pouvoir qui le composent (et qui s'exprime

---

[28] *Id.*

[29] Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper, *Sociologie des religions,* Paris, Armand-Collin, 2007, p. 16.

[30] La thèse de Durkheim soulève toutefois des questions concernant la religiosité moderne, qui loin de renforcer la cohésion d'un groupe d'individus en particulier, s'exprime plutôt dans un individualisme où le lien au groupe est fluide et passager, dépendant de la conjoncture, en plus d'être relégué dans un rôle mineur, laissant davantage de place à l'importance de la satisfaction des besoins et des désirs.

[31] Max Weber, *Économie et Société*, t. 1, (1921), Paris, Plon, 1971, p. 429.

[32] *Id.*

[33] Derrida rajouterait toutefois qu'il y a aussi un rapport à l'indemne, à l'immun. Il veut dire par là que la religion a également quelque chose qu'il associe avec le « pur », le « non contaminé », l'« immunitaire ». Nous reviendrons en détail sur les deux sources de la religion chez Derrida, au chapitre 3.

dans et par le politique). Nous verrons plus loin l'application de ces théories au catholicisme québécois. Les mentions de ces auteurs classiques de la sociologie ne sont pas sans lien avec notre thèse, d'autant plus que la première partie sera plus sociologique et empirique, comportant plusieurs statistiques, alors que la deuxième partie sera plus philosophique.

Deux débats majeurs sur la religion au Québec dans les dernières années

Avec la sécularisation, la laïcité et la diversité croissantes de notre société, la religion en général et le catholicisme en particulier se sont vus remis en question. Dans ce contexte, la thèse examine deux commissions publiques qui ont été créées : l'une sur la place de la religion à l'école (1999) et l'autre sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (2008). Ces deux commissions nous ont fourni une masse de renseignements sur les rapports qu'entretiennent encore les Québécois avec le catholicisme. Dans les deux cas, les citoyens et les divers mouvements associatifs de la société québécoise ont eu à se prononcer sur des enjeux précis dans lesquels le catholicisme était abordé, soit directement ou indirectement.

Cette thèse a pour but d'examiner certaines dimensions **de la situation contemporaine du catholicisme au Québec**[34]. Pour ce faire, nous nous appuierons sur les travaux du Groupe de travail sur la religion à l'école, de la consultation générale sur la place de la religion à l'école et de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles[35]. Notre analyse du catholicisme se **fera à partir d'une perspective reposant sur des instruments heuristiques**

[34] Nous avons déjà eu l'occasion de communiquer une partie des résultats de nos recherches au colloque : *Catholicisme, religion culturelle, institutions et diversité religieuse. Problématiques contemporaines et comparatives France / Québec,* Atelier CRSH, 2012, Chercheure principale : Solange Lefebvre, avec Martin Meunier, Université d'Ottawa, et Céline Béraud, Université de Caen, France.

[35] Ce projet de thèse s'inscrit dans un projet de recherche plus large auquel nous avons eu la chance de prendre part au cours de nos études doctorales : *La sécularisation, la laïcité et les identités religieuses dans le contexte québécois*, Subvention ordinaire de recherche CRSH, mai 2008 – mai 2012, Chercheuse principale : Solange Lefebvre, Université de Montréal, avec co-chercheuse : Lori Beaman, Université d'Ottawa.

principalement issus des écrits de Jacques Derrida, bien que d'autres auteurs viendront parfois enrichir l'analyse.

Pourquoi avons-nous choisi d'analyser le catholicisme par la voie de ces deux commissions? La première raison est qu'on peut faire l'hypothèse voulant qu'on trouve, dans le millier de documents produits par ces deux débats, les principaux discours présents dans divers milieux de la société québécoise à propos du catholicisme. Certains éléments réapparaissent d'une commission à l'autre. Il est ainsi possible d'établir un portrait exhaustif de la perception et des discours communs sur le catholicisme au Québec à partir de ces deux commissions.

Une seconde raison est qu'il y a un intervalle de moins de 10 ans entre les deux débats et que l'on remarque aussi des changements dans la teneur des discours sur la religion en général et le catholicisme en particulier. Deux événements qui ont marqué le religieux se sont produits durant cette période. Le premier est étroitement associé au contexte québécois, il s'agit de la déconfessionnalisation du système scolaire. Le deuxième est d'envergure internationale, il s'agit des attentats du 11 septembre 2001 à New York. Ces deux événements auront un impact sur la perception du religieux et de ce qui le touche de près ou de loin.

Hypothèse de recherche

À partir des problématiques exposées ci-dessus, nous posons comme hypothèse que de manière générale, les Québécois entretiennent envers le catholicisme un rapport « archival », c'est-à-dire conditionné par une perception de ce dernier informée par son passé plutôt que par son présent. De plus, cette perception du catholicisme, probablement développée dans le sillage de la Révolution tranquille, nourrirait l'existence de « spectres », de « fantômes » qui viendraient hanter le rapport des Québécois à tout ce qui touche le religieux et la diversité culturelle. En ce sens, il s'agit d'une dimension essentielle de ce qu'on peut appeler la « postmodernité » religieuse québécoise. Cette hypothèse se déploiera à partir d'une analyse approfondie du thème du catholicisme romain tel qu'abordé dans les centaines de documents produits par une variété d'acteurs, individus et groupes, dans le cadre de commissions publiques sur la religion au Québec. Cette analyse se base particulièrement sur des éléments de la philosophie de Jacques

Derrida. L'innovation est double, offrant à la fois cette analyse détaillée de productions collectives d'une richesse exceptionnelle et une interprétation selon une perspective théorique originale.

Pertinence de la recherche

Cette recherche trouve sa pertinence en ce qu'elle vise à analyser la construction des discours sur le catholicisme québécois en s'inspirant de notions derridiennes, ce qui est inédit au Québec. Elle se propose d'analyser trois types de textes au statut différent. Le premier type porte sur les mémoires provenant de différents milieux sociaux, lesquels expriment des opinions à propos du catholicisme québécois, ou encore relatent des récits familiaux, médiatiques ou généraux. Le second type de textes porte sur des analyses historiques ou sociologiques du catholicisme québécois. Ces analyses proviennent généralement des milieux académiques. On pense ici aux rapports finaux des commissions ainsi qu'aux études et rapports de recherche qui les ont précédés et inspirés, mais aussi à diverses analyses historiques ou sociologiques portant sur le catholicisme québécois. Finalement, le troisième type de textes porte sur les différentes théories de modernité et postmodernité, lesquelles cherchent, entre autres, à comprendre et expliquer le ou les phénomènes religieux.

Cette thèse cherche donc à faire apparaître dans ces trois types de textes une série d'éléments philosophiques, historiques et sociologiques exprimant la complexité du catholicisme québécois. Elle ne vise pas à remplacer une analyse historique ou sociologique portant sur ce dernier, mais plutôt à faire ressortir certains éléments généralement occultés, ou encore à signaler de nouveaux objets d'étude sur lesquels travailler. Un cadre heuristique provenant des catégories habituelles d'une analyse de contenu purement sociologique ou historique n'aurait pas permis de faire ressortir ces éléments. En d'autres mots, cette thèse cherche à dégager un poids d'impensé à propos du catholicisme québécois.

De manière plus particulière, elle vise également :

- À analyser le traitement du catholicisme dans le rapport final du Groupe de travail sur la religion à l'école, présidé par Jean-Pierre Proulx, dans les rapports de recherche

commandés par ce comité, et dans les mémoires écrits par des groupes et des individus de la société civile dans le cadre de la Commission de l'éducation qui a suivi la parution du rapport final;

- À analyser le traitement du catholicisme dans le rapport Bouchard-Taylor, dans les rapports de recherche, et dans les mémoires écrits par des groupes et des individus de la société civile dans le cadre de la commission Bouchard-Taylor;

- À la lumière de ces deux débats et à partir d'une approche philosophique reposant sur des instruments heuristiques issus des écrits de Jacques Derrida, à analyser le rapport étroit entre le catholicisme passé (antérieur à 1960) et le catholicisme plus récent, dans la perception des Québécois, dans le contexte des deux commissions;

- À dégager des dimensions fondamentales du rapport entre le catholicisme québécois, la relation à la diversité religieuse et la situation postmoderne du Québec.

Présentation générale de la thèse

Notre analyse des contenus des discours des mémoires et, dans une moindre mesure, des études et des rapports officiels des commissions s'inscrit dans le cadre d'une relecture d'interprétations déjà données ou encore d'une relecture de second degré, c'est-à-dire d'une analyse de textes ou de discours qui eux-mêmes fournissent diverses interprétations. En effet, ces discours racontent et exposent, articulent et réfléchissent, chacun à sa manière, une partie de l'histoire du catholicisme québécois. Ces narrations et explications fournissent des interprétations de l'histoire du catholicisme québécois, qui reposent parfois sur des perceptions, des impressions et des souvenirs, et plus rarement sur une étude approfondie des faits[36].

[36] Le philosophe et spécialiste de l'herméneutique Paul Ricœur s'est penché sur les questions d'interprétations de textes qui débouchent sur une « ontologie de l'homme capable qui puisse rendre justice à notre effort d'exister, même si cet accomplissement reste impensable sans langage […] » Voir Jean Grondin, « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique? », dans Gaëlle Fiasse, *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 60. Ces réflexions nous ont été utiles pour articuler le passage des mémoires, des études ainsi que des rapports Proulx et Bouchard-Taylor à l'histoire de la religion au Québec et son impact sur la société. Une brève section, au terme du chapitre 4, explique comment grâce à Ricœur, nous passons du monde du texte au monde réel, et ainsi, appliquerons les notions philosophiques derridiennes à la société québécoise (voir *infra*, section : Passage du monde du texte au monde réel).

La thèse se divise en deux principales parties qui se sous-divisent en sept chapitres. La première partie porte sur la Commission de l'éducation portant sur la place de la religion à l'école et la commission Bouchard-Taylor, et sur le traitement que l'on y fait du catholicisme. Le premier chapitre présentera la méthodologie employée pour analyser les documents des commissions en question. Nous rappellerons ensuite dans quel contexte est survenue la Commission de l'éducation portant sur la place de la religion à l'école. Puis, nous résumerons les principaux points du rapport final ayant précédé la commission, désignée le plus souvent comme le rapport Proulx. Ensuite, nous ferons ressortir les éléments du rapport portant sur le catholicisme. Puis, nous analyserons la place du catholicisme dans les études commandées par le Groupe de travail qui a rédigé le rapport Proulx. Enfin, nous analyserons certains aspects des mémoires des individus et des mouvements associatifs ayant participé à la commission de l'éducation et nous nous concentrerons plus spécialement sur les discours sur le catholicisme contenus dans les mémoires. Le second chapitre sera consacré à la commission Bouchard-Taylor. Tout comme pour le premier chapitre, nous nous pencherons d'abord sur le contexte de la commission Bouchard-Taylor. Puis, nous ferons ressortir le contenu portant sur le catholicisme des études commandées par la commission. Ensuite, nous nous arrêterons sur les discours portant sur le catholicisme contenus dans les mémoires. Enfin, nous présenterons les principaux thèmes du rapport final et nous terminerons avec son traitement du catholicisme.

La seconde partie de la thèse analysera le catholicisme québécois à partir du contenu de la première partie et en s'inspirant principalement de la philosophie de Jacques Derrida. En effet, les discours sur le catholicisme peuvent trouver un éclairage remarquable à partir de certaines notions retrouvées et explicitées dans les écrits de Derrida. Leur emploi pour réinterpréter le catholicisme québécois constitue l'innovation centrale de la thèse, combinée à une fine analyse du thème dans les commissions publiques. Le troisième chapitre explicitera ce qu'est la déconstruction, la différ*a*nce et le supplément chez Derrida. Puis, nous nous pencherons sur son ouvrage principal sur la religion : *Foi et savoir.* Le quatrième chapitre présentera d'autres notions derridiennes que nous emploierons dans le cadre de notre analyse sur le catholicisme. Le cinquième chapitre analysera le catholicisme à partir des notions théoriques vues dans les deux

chapitres qui le précèdent et explicitera ce que nous appellerons le « catholicisme archivo-spectral ». Le sixième chapitre portera spécifiquement sur la relation des Québécois à la différence et le rôle que joue le catholicisme dans cette relation. Finalement, nous terminerons cette thèse en nous penchant sur la société contemporaine dans son rapport à la religiosité en général et au catholicisme en particulier. Nous partirons du point de vue voulant que la société actuelle ne soit plus moderne, mais plutôt postmoderne, et nous verrons en quoi le « catholicisme archivo-spectral » au Québec s'inscrit dans cette postmodernité. La conclusion reviendra sur les principaux points de la thèse et terminera avec l'idée derridienne du messianique, que nous associerons au catholicisme québécois.

Bref, la thèse est structurée de la manière suivante, elle commence par les discours sur le catholicisme québécois (chapitres 1 et 2), elle poursuit avec leur analyse (chapitre 3-4-5) et elle termine finalement avec leurs répercussions dans le monde réel (chapitre 6-7).

Chapitre 1 : Le rapport Proulx et la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école

Le présent chapitre traite du rapport Proulx et des mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école. Une première section présente la méthodologie employée pour le travail d'analyse des deux commissions et parcourt rapidement l'histoire de la religion dans le milieu scolaire au Québec. Suivent une présentation des principaux points du rapport final du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école (mieux connu sous le nom de rapport Proulx), une analyse du traitement du catholicisme issu des études commandées préalablement par le Groupe de travail, une analyse du traitement du catholicisme par le rapport final et en terminant, une analyse de certains aspects des mémoires ayant été présentés à la commission de l'éducation (laquelle a eu lieu après la parution du rapport Proulx). Nous verrons rapidement dans les mémoires quelle était la place accordée à la laïcité, au statut confessionnel de l'école, à la religion en général, et finalement à la proposition provenant du rapport Proulx de remplacer le cours d'enseignement religieux confessionnel par un cours de culture religieuse. En dernier lieu, nous nous pencherons plus attentivement sur les discours concernant le catholicisme dans les mémoires de la commission. Pour ce faire, nous classerons les propos sur le catholicisme en fonction de quatre thématiques dans lesquelles s'inscrivaient ces discours et nous préciserons ce classement en tenant compte de la provenance des mémoires. Nous classerons ces derniers selon trois catégories : les mémoires de *citoyens*, les mémoires d'*associations politiques, syndicales gouvernementales ou scolaires,* et finalement les mémoires d'*associations liées au religieux.*

Les mémoires ne sont pas considérés comme étant représentatifs des points de vue de la population dans son ensemble. On y trouve néanmoins un large échantillon de milieux : citoyens, croyants ou non, appartenant à différents milieux socio-économiques ou culturels, mouvements associatifs de nature politique, religieuse et sociale ou autres. Il faut tenir compte de la spécificité des débats propres à ces commissions qui ont orienté les propos contenus dans les mémoires. Cependant, ceux-ci demeurent un indicateur pertinent de la perception actuelle du catholicisme chez bon nombre de Québécois et

surtout, des discours que les Québécois tiennent à son égard, d'une part en raison du fait qu'une bonne partie des différents groupes qui composent la société se sont exprimés, et d'autre part en raison de la similitude et de la récurrence des propos qui sont tenus sur le catholicisme.

Méthodologie

L'analyse a été effectuée en partie à l'aide du logiciel informatique d'analyse qualitative QDA Miner. L'intérêt d'un tel logiciel est qu'il permet de travailler sur un imposant corpus de textes tout en économisant du temps en raison de sa capacité à cibler directement les segments des textes pertinents pour une recherche spécifique. Le logiciel assigne des codes à des segments de texte, il comptabilise tous les segments codés du même terme sur un même document, en plus de fournir quelques statistiques, dont le pourcentage de fréquence des codes assignés. Il fonctionne à l'aide de mots-clés. Il suffit de mettre le radical d'un mot relié à un thème, suivi du sigle « * » pour que le logiciel trouve tous les passages dans tous les documents où il y a des mots dont le début commence par le radical indiqué. Ainsi, on peut avoir les passages dont les mots sont au singulier ou pluriel, au féminin ou masculin, ou dont les terminaisons varient.

Pour la recherche du concept « catholicisme », plus de 8000 occurrences dans les deux commissions ont été obtenues. Cela donne une idée de l'ampleur du travail. Lors de la recherche, le terme « cathol* » a été employé pour identifier tous les passages du corpus parlant du catholicisme. Les codes prédéterminés assignés ont été « catholique + » dans le cas où on présentait une image positive du catholicisme, « catholique – » dans le cas d'une image négative, et « catholique N » lorsque l'énoncé sur le catholicisme semblait neutre.

Parce que certains passages des mémoires paraissent référer au catholicisme de manière indirecte, il fut pertinent d'employer également une autre série de mots-clés en procédant toujours de la même façon : « église* » « curé* », « prêtre* », « christianisme* », « clergé* », « clerc* », « clérical* », « congrégation* », « messe* ». Une série d'expressions fut aussi utilisée : « racine* religieuse* », « tradition* chrétien* », « religion* chrétien* », « culture* chrétien* ». Avec ces mots-clés, la grande majorité des passages où l'on réfère directement ou indirectement au catholicisme ont

pu être cernés. Puisque certains mémoires ont été écrits en anglais, les mots-clés dont l'étymologie diffère d'une langue à l'autre ont été traduits et employés pour faire la recherche. Le logiciel a surtout été utile lors de la recherche dans les mémoires de la commission Bouchard-Taylor, bien qu'il ait été utilisé également dans certains cas pour la Commission de l'éducation sur place de la religion à l'école.

Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école

Pour l'analyse de cette commission, bien que le logiciel QDA Miner ait été employé à certaines occasions, nous avons toutefois effectué une lecture complète des 234 mémoires auxquels nous avons eu accès sur les 254 envoyés à la commission parlementaire (certains mémoires n'ayant pu être numérisés). Une série de questions ont orienté notre lecture :

1. Qui sont les acteurs, les rédacteurs des mémoires? Comme indiqué plus haut, nous avons catégorisé les mémoires en trois groupes : les *citoyens*, les *associations politiques, syndicales, gouvernementales ou scolaires,* et finalement les *associations liées au religieux*.

2. Quelle est la position des mémoires sur la laïcité ou encore, quel(s) type(s) de laïcité est proposé dans le mémoire?

3. Quelle est la position des mémoires sur la confessionnalité et sur la religion à l'école, et/ou sur l'animation pastorale?

4. Quelle est la position sur le cours d'enseignement culturel des religions à l'école proposé par le rapport Proulx ou quel type de cours y est proposé?

5. Quel est le rapport que les mémoires entretiennent envers les autres religions?

6. Quelle est la position sur la religion en général, et sur le catholicisme et le protestantisme en particulier? Qu'en dit-on?

Puisque le catholicisme est le thème central de notre thèse, nous avons également approfondi l'interrogation de la question 6 en formulant une série de problématiques

autour des quatre axes qui ressortent généralement des discours sur le catholicisme québécois : la culture, les valeurs, le politico-social et la religiosité :

1. La culture. Comment parle-t-on de la culture dans son rapport avec le catholicisme? Le catholicisme s'inscrit-il dans cette culture? Le catholicisme d'autrefois aurait fait partie de l'identité canadienne-française. Cette association est-elle maintenue dans l'identité québécoise « moderne »?

2. Les valeurs (ou l'axiologie). Quel lien fait-on entre catholicisme et valeurs? Les « valeurs québécoises » actuelles sont-elles redevables au catholicisme, selon les mémoires? Quelles sont les valeurs « catholiques » mentionnées dans les discours?

3. Le politico-social. Comment l'Église catholique comme institution est-elle abordée en lien avec des questions sociales ou politiques? Que dit-on de l'influence de l'Église catholique sur l'État québécois et la société? Que dit-on de son rôle politique ou social? À quelles institutions catholiques fait-on référence?

4. La religiosité. Comment aborde-t-on le catholicisme comme dénomination spécifique au sein du christianisme? Dans quelle mesure parle-t-on de l'expérience du catholicisme comme d'une religion vécue, référant au sacré ou au transcendant, dont découlent différentes pratiques spirituelles et qui confère un sens à la vie? Que retient-on de sa dimension religieuse, de ses pratiques, de sa doctrine?

Commission Bouchard-Taylor

Concernant la méthodologie employée pour l'analyse de cette commission, l'étendue du corpus de documents étant trop imposante (plus de mille), nous ne les avons pas lus en totalité, et l'objet analysé fut exclusivement le catholicisme.

La commission Bouchard-Taylor a reçu un total de 837 mémoires, desquels 31 n'ont pu être numérisés ou lus par le logiciel, étant illisibles, ce qui représente 4 % de l'ensemble. Ont donc été retenus pour les analyses générales concernant le catholicisme 806 mémoires.

Tout comme pour l'analyse du catholicisme dans la Commission de l'éducation, nous reprenons les mêmes problématiques que celles exposées plus haut concernant les quatre même axes : la culture et l'identité, les valeurs, le politico-social et la religiosité.

Remarque sur les mémoires des deux commissions

D'emblée, nous devons faire une remarque générale sur les mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école. Ceux-ci ne constituent pas un échantillonnage représentatif de la société québécoise. Ils sont écrits par des acteurs particulièrement engagés dans le débat sur la religion à l'école, incluant beaucoup de parents. Ils nous fournissent toutefois des informations utiles quant aux discours sur le catholicisme. De plus, certains sont moins clairs et moins articulés que d'autres.

Les mémoires ne prennent pas tous position sur les thématiques abordées par le rapport Proulx, et les positions sur les différentes thématiques du débat sur la religion à l'école ne sont pas toujours clairement exprimées. Le débat se limitait le plus souvent à la question de l'enseignement religieux à l'école, c'est pourquoi davantage de mémoires se sont penchés sur cette question, sans aborder celle du statut confessionnel, de l'animation pastorale ou de la laïcité ouverte proposée par le rapport Proulx, même dans sa version abrégée. La catégorisation que nous avons effectuée concernant la prise de position des mémoires en faveur du statut confessionnel, de la laïcité ou encore du cours d'enseignement culturel des religions s'est donc faite à partir de mémoires qui ont clairement pris position sur ces questions (bien que nous ayons retenu tous les mémoires pour effectuer notre analyse des discours sur le catholicisme). Les mémoires qui n'étaient pas clairs par rapport à ces enjeux ont été considérés comme « ne se prononçant pas ». Bref, si les intervenants dans le débat devaient se prononcer sur toutes les questions abordées par le rapport Proulx (au moins dans sa version abrégée), tous ne l'ont pas fait, ou du moins, pas clairement.

Remarque générale sur la manière de citer les documents des commissions

Par souci de concision, nous nous référerons aux documents des commissions entre parenthèses tout au long de cette thèse, la liste des documents se trouvant à la fin

de ce travail. Nous emploierons les expressions RP pour désigner le rapport Proulx, BT pour le rapport Bouchard-Taylor et DC pour le document de consultation qui a servi à cette commission. Nous renvoyons toutefois en bas de page pour les différents auteurs cités à partir desquels nous procéderons à notre analyse[37].

Bref historique de la religion à l'école et du rapport Proulx

Il est pertinent d'écrire d'abord quelques mots sur le contexte de la religion à l'école avant la parution du rapport (c'est d'ailleurs ce que fait ce dernier en introduction). De 1608 à 1960, on trouve une forte présence de la religion dans tout ce qui concerne l'éducation publique[38]. Dès la fondation de la confédération, en 1867, l'éducation sera confiée aux confessions catholique et protestante. En effet, l'article 93 de la loi constitutionnelle de 1867 leur garantissait certains privilèges et droits :

> Dans chaque province, la législature pourra exclusivement décréter des lois relatives à l'éducation, sujettes et conformes aux dispositions suivantes :
>
> Rien dans ces lois ne devra préjudicier à aucun droit ou privilège conféré, lors de l'union, par la loi à aucune classe particulière de personnes dans la province, relativement aux écoles séparées (denominational);
>
> Tous les pouvoirs, privilèges et devoirs conférés et imposés par la loi dans le Haut-Canada, lors de l'union, aux écoles séparées et aux syndics d'écoles des sujets catholiques romains de Sa Majesté, seront et sont par la présente étendus aux écoles dissidentes des sujets protestants et catholiques romains de la Reine dans la province de Québec;
>
> Dans toute province où un système d'écoles séparées ou dissidentes existera par la loi, lors de l'union, ou sera subséquemment établi par la législature de la province — il pourra être interjeté appel au gouverneur général en conseil de toute loi ou décision d'aucune autorité provinciale affectant aucun des droits ou privilèges de la minorité protestante ou catholique romaine des sujets de Sa Majesté relativement à l'éducation;

[37] Dans les références des mémoires qui vont suivre, nous avons essayé de mettre le numéro de page des citations lorsque c'était possible, mais certains des mémoires n'ont pas de numéros de page. Le lecteur n'aura donc pas à s'étonner de trouver parfois simplement le nom du mémoire cité sans le numéro de la page.

[38] Jacques Cherblanc, « Modernité, religion et éducation au Québec : de la régulation religieuse de l'éducation à la régulation politique du spirituel », dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous?* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 294.

> Dans le cas où il ne serait pas décrété telle loi provinciale que, de temps à autre, le gouverneur général en conseil jugera nécessaire pour donner suite et exécution aux dispositions du présent article, — ou dans le cas où quelque décision du gouverneur général en conseil, sur appel interjeté en vertu du présent article, ne serait pas mise à exécution par l'autorité provinciale compétente — alors et en tout tel cas, et en tant seulement que les circonstances de chaque cas l'exigeront, le parlement du Canada pourra décréter des lois propres à y remédier pour donner suite et exécution aux dispositions du présent article, ainsi qu'à toute décision rendue par le gouverneur général en conseil sous l'autorité de ce même article[39].

Au Québec, avec la création d'un ministère de l'Éducation en 1964 et à la suite de la parution du rapport Parent[40], on amorcera une laïcisation progressive des institutions scolaires et une remise en question du rôle des Églises dans l'éducation. Christine Cadrin-Pelletier, qui fut sous-ministre associée de l'Éducation à la foi catholique au Québec, résume bien l'histoire de l'école québécoise dans son rapport à la religion.

Selon Cadrin-Pelletier, il y aurait eu trois grandes périodes de changements dans le système scolaire québécois, de 1964 à 1974, de 1974 à 1995, et de 1995 à aujourd'hui[41]. La première période débute avec la création du ministère, en 1964. À cette époque, les dispositions constitutionnelles de 1867 sont en vigueur. Les catholiques et les protestants ont le droit de gérer leur système scolaire. Le système scolaire est alors basé sur une biconfessionnalité, c'est-à-dire des commissions scolaires pour les catholiques et des commissions scolaires pour les protestants. Les écoles catholiques forment un milieu très homogène où on prodigue un enseignement de type catéchétique tout en assurant la préparation sacramentelle. Pour ce qui est des écoles protestantes, le milieu est davantage diversifié puisqu'on accueille tous les non-catholiques. En milieu

---

[39] Gouvernement du Canada, « Loi constitutionnelle de 1867 à 1982 », 9 décembre 2013, http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Const//page-4.html#docCont, (consulté le 4 décembre 2012).

[40] Ce document est le rapport final de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. Il proposait entre autres la création d'un ministère de l'Éducation, la scolarisation obligatoire jusqu'à l'âge de 16 ans ainsi que la création des cégeps. Voir Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, *Rapport*, 5t, Québec, Gouvernement du Québec, 1966.

[41] Nous suivrons Cadrin-Pelletier pour cette présentation historique de la religion à l'école : Christine Cadrin-Pelletier, « L'éducation à la diversité religieuse dans le système scolaire québécois : Modifications systémiques et enjeux culturels entre majorité et minorités religieuses », dans Solange Lefebvre (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 92-114.

protestant, les écoles sont plus indépendantes des Églises protestantes, sans être pour autant antireligieuses. L'enseignement religieux que l'on y trouve est ouvert à la diversité religieuse, sans être idéologique ni endoctrinant.

La deuxième période survient avec l'adoption de la charte des droits de 1975 et de 1982, et de la loi 101 en 1977. Les élèves immigrants doivent dorénavant aller à l'école de langue française, ce qui a pour effet d'augmenter la diversité dans les écoles catholiques, en plus d'accentuer la différence entre Montréal et les régions, ces dernières étant beaucoup plus homogènes sur le plan ethno-religieux. Pour faire face à cette diversité et aux nouveaux défis qu'elle offre, on aménage certains assouplissements concernant les cours d'enseignement religieux à l'école. Ces derniers demeurent obligatoires au primaire, avec une possibilité d'exemption en secondaire 1 et 2, et un choix entre enseignement religieux et moral en secondaire 3. Finalement, on donne la possibilité d'avoir un enseignement de type culturel en secondaire 4 et 5. En 1983, dans le but de tenir davantage compte de cette diversité et de la respecter, le régime d'exemption est transformé en régime d'option entre enseignement religieux et moral tout au long du primaire et du secondaire. Ce n'est qu'au niveau du secondaire 5 que l'on fait place à l'enseignement des diverses traditions religieuses. Puis, cette ouverture aux autres traditions atteint le reste du secondaire en 1991, et le primaire en 1994, et devient ainsi un des éléments d'apprentissage du programme d'enseignement moral et religieux catholique. Un nouveau changement a également lieu en 1983, puisque les évêques décident de retirer la préparation sacramentelle des écoles. Ces transformations ont pour résultat, dans le secteur protestant anglophone, d'avoir moins d'élèves évidemment. Il faut aussi ajouter que de nouvelles écoles protestantes francophones (évangéliques et pentecôtistes) voient le jour, avec un programme très confessionnel de leur dénomination. Quant au programme enseigné dans les écoles publiques, il est en trois volets : Bible, diversité religieuse, et formation personnelle et sociale. On les enseigne jusqu'en 3^{e} secondaire. En 4^{e} et 5^{e}, les enseignants peuvent choisir.

La troisième période, qui débute vers 1995, voit de grands bouleversements survenir. Le gouvernement du Québec met d'abord sur pied une Commission des états généraux sur l'éducation qui, en 1996, préconisera une déconfessionnalisation du système scolaire. En 1997, le gouvernement du Québec obtient l'amendement de l'article

93 de la Constitution afin de déconfessionnaliser le système scolaire. On procédera, en 1998, à la déconfessionnalisation du système et à la création des commissions scolaires linguistiques. Les commissions scolaires deviennent donc francophones ou anglophones. Finalement, paraîtra en 1999 le rapport Proulx, lequel proposera une laïcisation complète des services confessionnels[42], c'est-à-dire un « réaménagement de la place de la religion à l'école » qui se traduirait par un cours d'enseignement culturel des religions et des visions séculières du monde, un service d'animation de la vie religieuse et spirituelle commun à tous, et une mise à disposition des locaux des écoles aux confessions désireuses d'organiser des services pour leurs membres, en dehors des heures de cours (RP, p. VII). En 2005, le gouvernement décidera de remplacer les enseignements confessionnels par un nouveau cours d'Éthique et culture religieuse, qui sera implanté en 2008.

Le rapport final du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école et la commission qui l'a suivi

Le contexte

Revenons maintenant plus en détail sur le rapport final du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école et la commission qui l'a suivi. Le gouvernement du Québec a mis sur pied, en octobre 1997, un Groupe de travail dont le mandat était d'examiner la place de la religion à l'école. Ce Groupe de travail mandaté par la ministre de l'Éducation de l'époque, Pauline Marois, était composé des personnes suivantes : Jean-Pierre Proulx, président du Groupe, Yves Lafontaine, Micheline Milot, Lise Racine, Ammar Sassi, Francine Tremblay, Daniel Weinstock et, finalement, Margaret Whyte. Le Groupe de travail avait pour « mandat général d'examiner la question de la place de la religion à

[42] *Ibid.,* p. 101. Pour d'autres références sur l'histoire de la religion à l'école, voir entre autres : Jean-Pierre Charland, *Histoire de l'éducation au Québec, De l'ombre du clocher à l'économie du savoir,* Saint-Laurent, Éditions du Renouveau pédagogique Inc., 2004; Stéphanie Tremblay, *École et religions. Genèse du nouveau pari québécois*, Montréal, Édition Fides, 2010; Jacques Racine, « École québécoise modernité et religion », dans *Modernité et religion au Québec, Où en sommes-nous?*, Rober Mager et Serge Cantin (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 277-291; ainsi que l'étude 3 commandée par le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école : Sylvain Nadeau, *Le discours de l'État québécois sur la place de la religion à l'école (1964-1997),* Québec, ministère de l'Éducation, Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1998.

l'école, de définir les orientations pertinentes et de proposer des moyens en vue de leur mise en œuvre » (RP, p. 1).

Le rapport, qui adoptait une position allant dans le sens du respect des droits individuels promulgués par les chartes - au détriment des droits historiques accordés aux parents, qui consistaient à donner une éducation conformément à leurs valeurs, mais seulement pour les catholiques et les protestants - concluait qu'il fallait « réaménager la place de la religion à l'école dans une nouvelle perspective ». Cette nouvelle perspective, le rapport l'appelait « laïcité ouverte » (RP, p. VII), un concept introduit pour la première fois de manière explicite dans un document gouvernemental au Québec. De plus, le rapport prônait l'abolition des droits historiques des confessions catholiques et protestantes, c'est-à-dire le fait de pouvoir proposer un projet éducatif particulier en lien avec les valeurs spécifiques propres à une confession religieuse.

Le dépôt du rapport final, en 1999, fut suivi d'une consultation générale lors de la Commission parlementaire de l'éducation chargée d'étudier la question de la place de la religion à l'école et incidemment, du rôle et de la place que le catholicisme et le protestantisme devaient encore occuper sur la scène scolaire. Commissions scolaires, directeurs d'école, citoyens et diverses associations purent s'exprimer sur la question. Deux cent cinquante-deux mémoires furent déposés à la commission.

La *Gazette officielle du Québec*, le journal dans lequel le gouvernement du Québec annonce ses décisions, présentait le déroulement de la commission ainsi :

> La Commission de l'éducation est chargée de tenir des audiences publiques à compter du 21 septembre 1999 dans le cadre de la consultation générale sur La place de la religion à l'école en prenant comme outil de référence le rapport Proulx, intitulé « Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise. »
>
> Toute personne ou organisme qui désire exprimer son opinion sur ce sujet doit soumettre un mémoire à la Commission de l'éducation. Celle-ci

> choisira, parmi les personnes et les organismes qui ont fait parvenir un mémoire, ceux qu'elle entendra[43].

Le rapport Proulx a donc servi d'ouvrage de référence pour structurer le débat de cette commission.

Présentation sommaire du rapport Proulx

Avant de présenter le catholicisme dans le rapport Proulx, il apparaît judicieux de le présenter brièvement dans son ensemble. Le rapport se divise en trois principales parties. La première partie concerne la problématique générale du débat dont il est ici question. La seconde partie traite des paramètres du débat et, finalement, la dernière partie présente les orientations que privilégie le rapport.

Dans la première section, on présente les différents types d'institution en lien avec le milieu scolaire. On explique en quoi consistent le statut confessionnel et l'enseignement religieux. On présente également le contexte sociologique et démographique du Québec. Cette section se termine par les différentes questions à résoudre.

La seconde section débute avec les principes auxquels souscrit l'État concernant la religion à l'école. Elle enchaîne par la suite avec un chapitre plutôt juridique où l'on aborde la question des droits fondamentaux ainsi que les droits des parents, ces derniers étant importants dans le présent débat, compte tenu du fait que l'école confessionnelle se justifiait en partie par le droit des parents d'assurer à leurs enfants une éducation morale et religieuse en accord avec leurs convictions, conformément à l'article 41 de la Charte québécoise des droits et libertés. Le chapitre suivant traite de la politique québécoise sur la diversité culturelle et l'intégration. Finalement, le dernier chapitre de la section présente l'enquête effectuée par le Groupe de travail. En effet, ce dernier, afin de réaliser son mandat, a consulté les principaux acteurs du milieu scolaire. Il a, par la suite, procédé à une vaste enquête sur la religion à l'école par sondages téléphoniques et postaux auprès des parents, des enseignants et des directions.

---

[43] *Gazette officielle du Québec*, Commissions parlementaires, 16 juin 1999, 131e année, no 24 http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=1&file=32210.PDF, (consulté le 5 novembre, 2013).

La dernière section, quant à elle, aborde les différentes orientations possibles. Finalement, le rapport conclut en donnant comme principales recommandations : la déconfessionnalisation des écoles, la suppression de tout enseignement confessionnel soutenu par l'État et l'introduction progressive d'un cours d'enseignement culturel des religions. Il faut préciser que ces recommandations impliquaient également le renoncement aux clauses dérogatoires favorisant les protestants et les catholiques, et qu'elles excluaient, par ailleurs, une solution de type communautarien qui, bien qu'elle soit respectueuse du principe de l'égalité, devait être écartée en raison de ses difficultés d'application.

Le catholicisme dans les études ayant influencé le Groupe de travail et dans le rapport Proulx

Le catholicisme dans les études

Avant la publication de son rapport final, le Groupe de travail avait également chargé différents chercheurs d'effectuer certaines études sur le milieu scolaire, sur la place de la religion à l'école au Québec et ailleurs au Canada, et sur le rapport de la religion à l'école en lien avec la jurisprudence. Un total de six études a enrichi la compréhension du débat par le Groupe de travail. Sans faire une présentation exhaustive de ces études, il est pertinent de voir en quoi celles-ci ont pu influencer le contenu du rapport final sur le catholicisme. Nous présenterons donc brièvement ce que les études ont révélé à propos du catholicisme. Si le catholicisme est souvent mentionné (environ 995 fois) de manière générale, les études n'ont pas beaucoup élaboré spécifiquement sur celui-ci. On le mentionne plutôt dans le contexte du système scolaire confessionnel.

De manière plus particulière, l'étude 1 portait sur les conditions d'implantation d'un cours d'enseignement culturel des religions. Il n'y a presque rien sur le catholicisme comme tel. On y dresse le portrait historique de l'école confessionnelle. On reconnaît l'importance historique jouée par le catholicisme et le protestantisme, et c'est pourquoi le cours d'enseignement culturel des religions rendrait au « catholicisme l'attention qu'il mérite en tant que communauté d'appartenance historique de la grande majorité de la population québécoise et en tant que matrice culturelle qui a façonné le visage du Québec » (Comité sur l'éducation au phénomène religieux, 1998, p. 11).

L'étude 2 portait sur les « attentes sociales à l'égard de la religion à l'école publique ». Cette étude adoptait une perspective sociologique. Elle avait sollicité divers acteurs du milieu éducatif et confessionnel, qui leur avaient envoyé un mémoire portant sur la place de la religion à l'école. Puis une démarche de type quantitatif était entreprise auprès des parents, des enseignants et des directions d'établissements. On y trouve plusieurs passages pertinents pour notre thèse relativement au catholicisme et à l'analyse qui en est faite à partir des mémoires et des consultations effectuées par les chercheurs. De plus, certains constats qui recoupent ceux que nous ferons à partir de notre lecture des mémoires envoyés en commission s'y retrouvent également. Voici certains extraits que nous avons sélectionnés en fonction de leur pertinence :

> Les éléments empiriques qui sont invoqués pour légitimer cette position confessionnelle sont essentiellement au nombre de trois. Tout d'abord, on fait valoir que la *majorité de la population* serait en faveur de la confessionnalité scolaire. On recourt alors à des données de sondages, à la *situation de fait* que l'enseignement et l'école confessionnels sont choisis par la majorité, ou simplement à la « conviction » qu'il y a consensus dans la population québécoise. Ensuite, on souligne l'importance d'éviter une rupture avec le *patrimoine culturel et religieux* qui a façonné la société québécoise, l'école étant considérée comme le lieu privilégié pour assurer cette continuité. Enfin on fait ressortir, à maintes reprises, des *situations problématiques de nature psychologique et sociale :* d'une part, les problèmes psychologiques et sociaux rencontrés par les jeunes, comme le suicide, la drogue, le décrochage et, d'autre part, les phénomènes sociaux qui font pression sur l'éducation, comme la mondialisation, la logique utilitariste, etc. Les valeurs morales et religieuses représenteraient un rempart contre ces phénomènes qui menaceraient l'identité personnelle et le plein épanouissement des individus[44] (Milot et Proulx, 1998, p.36).

L'étude poursuit un peu plus loin :

> Un second phénomène a été constaté dans les mémoires : l'homogénéité, quant au fond, de la pensée catholique chez tous les groupes qui, à un titre ou à un autre, s'y rattachent, de l'épiscopat au Comité catholique, en passant par les parents catholiques et les professionnels de l'école qui dispensent des services éducatifs catholiques. Tous invoquent la référence à la primauté des droits des parents, à la philosophie catholique de l'éducation qui tient la dimension religieuse pour une composante

[44] Le contenu mentionné par l'étude est le résultat provenant de mémoires sollicités par le Groupe de travail effectuant l'étude auprès des acteurs « premiers » de l'école.

> essentielle de la formation intégrale de l'enfant, à l'identité québécoise forgée par la tradition catholique et à la faveur présumée majoritaire des parents pour cette tradition. Au sein des Églises protestantes, on observe une certaine tension entre les Églises « établies », issues de la Réforme, et les Églises de tendance évangélique ou de la Réforme radicale. Les premières sont manifestement plus favorables à la laïcité de l'institution pourvu que la dimension religieuse, quoique non confessionnelle, demeure présente dans l'enseignement. En revanche, les évangélistes ont une position qui ressemble largement à celle des catholiques (*Ibid.*, p. 38).

Plus loin, l'étude mentionne une fonction du catholicisme :

> Le catholicisme, par sa dimension communautaire, a rempli au Québec une fonction de cohésion sociale qui s'est passablement atténuée sur le plan des logiques sociales, mais qui peut resurgir sous d'autres formes (*Ibid*., p. 45).

La dimension identitaire et culturelle est aussi abordée :

> Le catholicisme au Québec a longtemps rempli cette fonction identitaire qui s'est maintenant passablement atténuée sur le plan des logiques sociales. Toutefois, il n'en demeure pas moins que pour une partie de la population et pour l'institution catholique, et notamment face à la montée du pluralisme ethnoculturel, la tradition religieuse peut encore représenter une référence commune, latente mais qui peut être ponctuellement réactivée; elle délimite l'appartenance au groupe majoritaire, et peut même représenter, aux yeux de certaines personnes ou instances officielles, le pôle commun d'attraction pour assurer l'intégration des nouveaux arrivants. La religion peut apparaître à certains comme une composante instrumentalisée qui rappelle et légitime la position du groupe dominant franco-catholique (*Ibid*., p. 48).

> Elle peut être inscrite dans la trame culturelle et donc se manifester par des signes et des symboles dans les différents lieux institutionnels et dans l'éthos général d'une société. En ce sens, il est généralement reconnu que le Québec est une société caractérisée par sa culture catholique (*Ibid.*, p. 52).

L'étude 3 portait sur les discours de l'État québécois sur la place de la religion à l'école, de la Révolution tranquille jusqu'à 1997. L'étude ne mentionne le catholicisme et le protestantisme que dans le cadre du contexte scolaire, sans faire d'analyse ou de commentaires sur le catholicisme comme tel. Elle précise toutefois que le Parti libéral et le Parti québécois « considèrent les religions historiques que sont le catholicisme et le

protestantisme comme un héritage culturel, inséparable d'avec les privilèges consentis à celles-ci lors du pacte confédératif » (Nadeau, 1998, p. 44).

L'étude 4 portait sur la place de la religion dans les écoles anglo-canadiennes (Pratte, 1998). Dans cette étude, le catholicisme n'est mentionné que dans le cadre des lois scolaires propres aux différentes provinces.

L'étude 5, quant à elle, s'intéressait à l'équilibre entre les droits et les valeurs. Elle analyse principalement les privilèges historiques des protestants et des catholiques au Québec et au Canada, ainsi que le rapport entre ces droits et les chartes. Elle mentionne un peu le rôle historique du catholicisme. Par exemple :

> Même en examinant très brièvement le système d'éducation en Nouvelle-France, nous pouvons constater a priori le rôle crucial qu'a joué l'Église catholique et le rapport qui existait entre cette dernière et l'État; le rôle de l'Église n'a pas changé après l'arrivée des Britanniques en 1763. Lorsque les colonies américaines se sont révoltées et ont fondé les États-Unis d'Amérique, une notion nouvelle fit jour, celle de la séparation de l'Église et de l'État. Lorsque le Canada accéda au statut de dominion, près de cent ans plus tard, la Constitution ne réunissait pas l'État et l'Église, pas plus qu'elle ne les séparait à la base (Smith et Forster, 1998, p. 7).

Bref, l'étude porte sur l'historique du système et son évolution. Elle présente aussi certains cas de jurisprudence impliquant des groupes catholiques. Finalement, elle analyse le système scolaire de l'époque, d'un point de vue juridique.

Quant à l'étude 6, elle analyse le rapport des droits fondamentaux des personnes avec les droits des parents (Woehrling, 1998). Elle ne traite pas du catholicisme comme tel, mais plutôt de la dimension juridique de l'école confessionnelle catholique et protestante. Elle considère que le système scolaire entraîne des discriminations.

Le catholicisme dans le rapport Proulx

Puisque cette recherche ne porte pas tant sur le contenu du rapport Proulx que sur le traitement qu'on y fait du catholicisme, nous nous pencherons sur ce qu'il contient plus spécifiquement sur ce dernier.

QDA Minor rapporte 920 occurrences sur le catholicisme : le mot « catholicisme » est employé 23 fois, et le mot « catholique » est employé comme adjectif 703 fois, et 194 fois comme substantif.

Le rapport, comme on peut s'attendre d'un travail intellectuel rigoureux, semble aborder le catholicisme de manière neutre et objective. En ce sens, il n'émet pas de position militante en faveur ou contre le catholicisme, mais cherche plutôt à voir si ce dernier doit continuer à jouer un rôle majeur, tout comme le protestantisme d'ailleurs, dans l'école publique québécoise (et incidemment dans la société québécoise). De plus, il ne procède pas à une analyse exhaustive du catholicisme.

La perspective chartiste du rapport et sa conception civique de l'identité québécoise font toutefois qu'il rejette le fait que le catholicisme puisse servir de valeur normative à la société québécoise puisque cela engendrerait une forme d'exclusion à l'égard des citoyens ayant une appartenance religieuse différente (RP, p. 64-65).

> Lorsqu'elle [la religion] désire maintenir un tel rôle, elle ne peut le faire sans exclure, ne serait-ce que symboliquement, tout citoyen qui ne partage pas sa vision du monde. Ceci ne signifie pas que les religions soient évacuées du paysage culturel. Sur ce point d'ailleurs, on ne peut nier que la religion, notamment le catholicisme au Québec, soit un fait de culture. Cependant, si les confessions gardent un rôle institutionnel, celui-ci ne semble légitime qu'à l'intérieur du champ proprement religieux. Ces confessions sont en quelque sorte confinées à la seule sphère religieuse, tout en prenant part à certains débats moraux ou sociaux, et en jouant un rôle non négligeable auprès des plus démunis de notre société (*Ibid*., p. 50).

Plus loin, le rapport reconnaît l'importance et le rôle historique du catholicisme, de même que son rôle de « matrice culturelle ». En raison de cette importance culturelle du catholicisme, il propose un cours d'enseignement culturel des religions dans lequel on accorderait une place privilégiée au catholicisme. Plus loin, il ajoute d'ailleurs à ce sujet qu'aucun domaine n'a échappé à l'influence du catholicisme, d'où l'importance de l'étudier dans un cours d'enseignement culturel des religions (*Ibid.,* p. 250).

Finalement, le rapport présente rapidement, de manière sociologique, l'attitude religieuse qui a cours actuellement au Québec, c'est-à-dire celle d'une régression de l'aspect communautaire de la pratique religieuse au profit d'une individualisation de la

religion, les institutions sociales ne fournissant plus autant les réponses existentielles aux individus qu'auparavant (RP, p. 51).

Par la suite, il mentionne que « le Québécois est passé d'un catholicisme d'appartenance à un catholicisme de référence comportant plusieurs manières de s'y référer » (*Ibid*., p. 53). Il affirme ensuite que :

> Toute prétention de sa part à tenir encore un rôle proéminent dans la définition des valeurs communes et dans l'organisation des institutions publiques se heurte inévitablement à la réalité socioculturelle où foisonne désormais une grande diversité de choix éthiques et de modes de vie qui ne s'inspirent pas tous du catholicisme (*Ibid*., p. 53).

En somme, le rapport Proulx présente le catholicisme comme un élément culturel d'appartenance à un groupe majoritaire, lequel ne regroupe pas tous les Québécois. Ce catholicisme ne peut plus prétendre jouer le rôle qu'il a tenu par le passé puisque la société s'est transformée, se sécularisant et se laïcisant. Cette société est également devenue beaucoup plus diversifiée qu'auparavant. Le rapport des individus au religieux s'est lui aussi transformé, passant d'un rapport institutionnel à un rapport individualisé. C'est pour ces raisons que le rapport recommande d'achever la laïcisation du système scolaire et de traiter le catholicisme, dans un nouveau cours d'enseignement culturel des religions, comme un phénomène culturel. On peut également écrire qu'il reconnaît l'importance culturelle du catholicisme, mais remet en question sa prétention à vouloir fonder les « valeurs communes » (*Id*.).

Bref, le rapport est très soucieux de respecter les chartes des droits et libertés tout en cherchant à établir une école qui soit inclusive, laquelle implique également une identité québécoise commune, qui n'est plus définie par une religion, mais se caractérise par des « idéaux partagés en commun » (RP, p. 212), pour reprendre une expression employée par le rapport Proulx. Il ne reconnaît donc plus dans le catholicisme qu'un élément patrimonial, le monde occidental ayant tout de même été marqué par le christianisme, plus particulièrement encore par le catholicisme romain et le protestantisme libéral pour ce qui est du Québec. En cela, le rapport contraste avec plusieurs mémoires, comme nous le verrons plus loin, pour lesquels le catholicisme est davantage que cela.

Analyse des mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école

La problématique de la religion à l'école

La Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école concernait la question du système confessionnel qui avait cours à l'époque. Cette confessionnalité se traduisait de trois manières : le statut de l'école publique, les cours d'enseignement religieux confessionnels durant les heures de classe et le service d'animation pastorale confessionnel. La problématique en question étant très précise, les mémoires se sont donc attardés sur celle-ci sans trop entrer dans d'autres problématiques. Bien que notre thèse ne porte pas sur la place de la religion à l'école publique en tant que telle, mais plutôt sur le catholicisme, nous nous permettons tout de même de faire part de quelques points qui sont ressortis de la lecture des mémoires concernant cette question. Cela permettra une meilleure contextualisation et fournira par la suite quelques pistes de réflexion.

Les auteurs des mémoires

Écrivons d'abord quelques mots sur les personnes et les organismes qui ont fait parvenir des mémoires à la commission. Les mémoires ont été écrits par des parents désireux de s'exprimer sur la question, par des organismes liés au milieu de l'éducation, par des organismes liés aux religions et par divers mouvements associatifs de la société civile. Bien que le rapport Proulx ait fait une distinction entre le statut confessionnel de l'école, l'enseignement religieux confessionnel à l'école et le service d'animation pastoral, les mémoires ne font pas toujours cette distinction et abordent souvent la question de la religion confessionnelle à l'école de manière globale. Plusieurs des auteurs des mémoires spécifient qu'ils sont croyants, et de nombreux mémoires proviennent d'organismes religieux. Une majorité des mémoires sont favorables à la religion à l'école et à la religion en général. Les mémoires mentionnent souvent le rapport Proulx, et plusieurs le critiquent, lui reprochant d'être trop axé sur le respect des chartes au détriment de la volonté des parents. Certains soutiennent que le rapport est relativiste.

Position des mémoires sur la laïcité

Nous avons effectué une recherche à partir du logiciel d'analyse qualitative QDA Miner concernant le nombre d'occurrences du mot « laïcité ». Après avoir soustrait les occurrences contenues dans les titres d'ouvrages de référence, y compris le rapport Proulx, lequel s'intitule « Laïcité et religions», on a trouvé 346 occurrences. Mais la statistique la plus intéressante à ce sujet est que ces occurrences sont survenues dans seulement 79 mémoires sur les 234 numérisés. Autrement dit, seuls environ 34 % des mémoires contenaient le terme. Ce faible pourcentage peut être surprenant étant donné que le rapport Proulx qui précédait la Commission de l'éducation sur la religion à l'école incluait le mot « laïcité » dans son titre et proposait une nouvelle perspective, celle de la « laïcité ouverte ». Pourtant, faut-il rappeler, le concept de laïcité ne jouissait pas encore de la grande attention publique dont il jouit à présent, surtout depuis la commission Bouchard-Taylor, qui l'a placé au centre de ses consultations.

Afin d'analyser les positions des mémoires sur la laïcité, nous les avons lus l'un à la suite de l'autre. Lorsque certains mémoires ne parlaient que de « laïcisation des institutions », nous les avons classés dans la catégorie : « ne se prononcent pas ». Les statistiques suivantes tiennent compte uniquement des mémoires qui ont pris clairement position sur la laïcité.

La grande majorité des mémoires n'ont pas mentionné la laïcité ou n'ont pas pris clairement position sur ce sujet. Sur les 234 mémoires analysés, 181 se sont retrouvés dans cette catégorie. Trente mémoires se sont prononcés contre la laïcité, incluant celle préconisée par le rapport. Seize mémoires se sont dits en faveur de la « laïcité ouverte » telle que proposée par le rapport Proulx. Trois mémoires ont plaidé en faveur d'une laïcité davantage ouverte que celle du rapport Proulx. Un mémoire s'est dit en faveur de la « laïcité » et un autre s'est dit être en faveur d'une « laïcité respectueuse des droits de la personne ». Finalement, deux mémoires ont opté pour une laïcité plus intégrale que ce que proposait Proulx. En pourcentage, on peut dire que 77 % des mémoires sont neutres ou ne se prononcent pas avec précision sur le sujet, 13 % des mémoires se prononcent contre la laïcité et 9 % sont en faveur de la laïcité, mais avec des conceptions qui peuvent différer.

	Pour (à différents degrés)	Contre	Neutre ou ne se prononce pas
Laïcité	22 (9 %)	31 (13 %)	181(77 %)

Tableau I. Nombre de mémoires dans leur rapport à la laïcité

Si l'on se penche davantage sur les mémoires qui se prononcent sur la laïcité, on constate que parmi ceux qui s'y opposent, on retrouve 18 mémoires provenant de parents ou de citoyens (dont un universitaire et un d'origine moyen-orientale), et 12 mémoires proviennent de mouvements associatifs : groupes associés au religieux (5), au milieu scolaire[45] (5), ou politique (1, l'ADQ). Certains mémoires ne sont pas explicites dans leur prise de position contre toute forme de laïcité. D'autres sont toutefois plus loquaces et considèrent la laïcité comme étant antagoniste au religieux. Par exemple, le mémoire de Marcel Cusson énonce qu'un élève qui entre dans une école laïque en sort athée (Cusson, 1999). Le mémoire d'André Longtin considère que la « laïcité ouverte » « donne une place quasi absolue aux laïcisants, à ceux qui ont une "vision simplement séculière du monde" » (Longtin, 1999). Patrice Garant considère que la laïcité a une connotation trop idéologique; il écrit : « Le concept de laïcité intégrale est quelque chose de dépassé. Le rapport Proulx paraît, à cet égard, anachronique. Il reflète une époque où l'État devait se défendre contre l'envahissement des églises » (Garant, 1999). Le Mouvement scolaire confessionnel considère pour sa part que « [l]es expressions laïcisme, laïcité ont de nos jours, un sens bien précis. Ils sont devenus synonyme (sic) d'athéisme pratique » (Mouvement scolaire confessionnel du Québec, 1999). Le mémoire d'Albert Tremblay va un peu dans le même sens : « Au nom de quelle logique voulez-vous nous faire croire que la laïcité est ouverte quand, par sa nature propre, elle se ferme à Dieu, à la dimension religieuse de l'homme, à sa vocation surnaturelle? » (Tremblay, 1999, p. 6) Le mémoire du Club des orthodoxes écrit : « La laïcité *qua* laïcisme est à la fois philosophie et catéchisme de la religion maçonne. » (Club des orthodoxes, 1999) Le

[45] Concernant les mémoires associés au milieu scolaire, il s'agit de regroupements de parents ou d'individus liés au monde scolaire, d'un mouvement scolaire confessionnel, ainsi que de l'Association des commissions scolaires franco-protestantes.

mémoire de l'Association des communautés scolaires franco-protestantes (Églises évangéliques, baptistes et pentecôtistes) du Québec considère que « la laïcité est une option, finalement, immensément religieuse. À notre avis, taire Dieu dans nos écoles en ne reconnaissant pas sa présence et son droit sur la nature et l'être humain, ce n'est pas un choix antireligieux, c'est un choix anti-Dieu. » (Association des communautés scolaires franco-protestantes du Québec, 1999)

Concernant les mémoires en faveur de la laïcité, le mémoire du Mouvement laïque québécois est en faveur d'une laïcité plus fermée que celle proposée par le rapport Proulx. Il souhaite complètement laïciser le système scolaire et ne plus avoir de religion sous aucune forme dans les écoles.

On ne trouve pas de mémoire de parents se prononçant en faveur de la laïcité « ouverte »; les autres mémoires en faveur de la laïcité proviennent de divers mouvements associatifs ou organismes : milieux syndicaux (4), universitaires (5), associations religieuses (2) et milieux scolaires (4).

En conclusion, une cinquantaine de mémoires mentionnent la laïcité, totalisant autour de 22 % de l'ensemble des mémoires. Les mémoires plus favorables à la déconfessionnalisation du système scolaire emploient plutôt l'expression « séparation de l'Église et de l'État » ou « laïcisation du système scolaire ». Le mot « laïcité » comme tel est donc peu employé. Il faut dire qu'à l'époque de la rédaction des mémoires, il n'était pas encore dans le vocabulaire courant. Il faut également souligner l'absence de mémoires de citoyens qui appuient une forme de laïcité quelconque.

Position des mémoires sur le statut confessionnel et l'enseignement religieux confessionnel à l'école publique

Au chapitre du statut confessionnel, 71 mémoires se sont prononcés clairement en faveur du maintien d'un tel statut pour l'école publique. Trente-cinq mémoires ont pris position pour une « confessionnalité ouverte », c'est-à-dire un statut confessionnel pour d'autres dénominations religieuses que protestante ou catholique, « là où le nombre le justifie ». Quatre autres mémoires ont aussi proposé de maintenir le système confessionnel tout en l'élargissant pour des écoles ayant un statut laïque pour les enfants des parents ayant une autre religion que chrétienne ou encore pour ceux ne préférant pas

de statut pour l'école de leurs enfants. On trouve également un mémoire qui a proposé d'essayer plusieurs systèmes en même temps, et neuf autres ont proposé de laisser les parents choisir s'ils désiraient un statut confessionnel ou non.

Si on additionne tous les mémoires qui manifestent une ouverture pour un statut confessionnel, on arrive au résultat de 120 mémoires. En revanche, 77 mémoires se sont prononcés contre tout statut confessionnel et 37 mémoires ne se sont pas du tout prononcés. En termes de pourcentage, 51 % des mémoires sont en faveur d'un statut confessionnel, 33 % s'y opposent et 16 % ne se prononcent pas.

	Pour un statut confessionnel (catholique ou protestant)	Pour un statut confessionnel « ouvert » ou laisser le choix aux parents	Contre tout statut confessionnel	Ne se prononce pas
Statut confessionnel	71 (30 %)	49 (21 %)	77 (33 %)	37 (16 %)

Tableau II. Nombre de mémoires dans leur rapport au statut confessionnel de l'école publique

Il est pertinent de s'arrêter maintenant sur les mémoires qui se sont penchés sur la question de l'enseignement religieux à l'école, car certains mémoires prônaient l'abolition du statut confessionnel tout en souhaitant cependant conserver un enseignement religieux confessionnel. On trouve un total de 147 mémoires en faveur d'un type d'enseignement religieux à l'école. Parmi ceux-ci, 47 sont également en faveur d'un enseignement religieux ouvert à d'autres religions. On trouve 52 mémoires qui ont pris position contre l'enseignement religieux confessionnel et 35 mémoires ne se sont pas prononcés. En termes de pourcentage, 63 % sont en faveur d'un enseignement religieux, 22 % sont contre et 15 % ne se prononcent pas.

	Pour l'enseignement religieux catholique ou protestant	Pour un enseignement religieux « ouvert »	Contre l'enseignement religieux	Ne se prononce pas
Enseignement religieux	100 (43 %)	47 (20 %)	52 (22 %)	35 (15 %)

Tableau III. Nombre de mémoires dans leur rapport à l'enseignement religieux à l'école publique

Quand on se penche plus attentivement sur les auteurs des mémoires qui ont pris position sur le statut confessionnel de l'école, on constate que sur les 71 mémoires en faveur du système de l'époque, 35 (49 %) proviennent de parents-citoyens et 36 (51 %) de mouvements associatifs. Concernant la confessionnalité ouverte, sur 49 mémoires, on remarque que 21 sont écrits par des parents-citoyens (43 %) et 28 (57 %) par des mouvements associatifs. En ce qui a trait aux mémoires s'opposant à tout statut confessionnel, sur 77, seulement 18 (23 %) sont de parents-citoyens contre 59 (77 %) de mouvements associatifs divers.

	Pour un statut confessionnel (catholique ou protestant)	Confessionnalité ouverte	Contre tout statut confessionnel
Parents-citoyens	35 (49 %)	21 (43 %)	18 (23 %)
Mouvements associatifs	36 (51 %)	28 (57 %)	59 (77 %)

Tableau IV. Auteurs des mémoires dans leur rapport au statut confessionnel

Pour les deux premières catégories, les positions sont partagées presque également entre les parents-citoyens et les mouvements associatifs, alors que pour la catégorie des mémoires opposés, le nombre des mémoires de parents-citoyens est assez faible. Il y a un certain clivage entre ces deux groupes. Ce sont davantage les divers mouvements associatifs (partis politiques, associations syndicales, associations dans le milieu de l'éducation, même certaines associations liées au milieu religieux) qui ont pris le parti de la déconfessionnalisation de l'école. On peut faire l'hypothèse que les mouvements soutenant fortement le maintien de la confessionnalité ont mobilisé des membres parents, en particulier l'Association des parents catholiques.

En regard du nombre de mémoires ayant soutenu le maintien du statut confessionnel, 12 % de plus soutiennent un enseignement religieux. Dans les deux cas toutefois, il y a une majorité absolue de mémoires en **faveur d'une place pour la religion à l'école**. La raison souvent invoquée est que le fait d'envoyer ses enfants dans le type d'école de son choix est un droit des parents inscrit dans la constitution canadienne. De plus, de nombreux mémoires soulignent l'importance d'une formation intégrale chez l'enfant, incluant sa dimension spirituelle. La présence d'un service de pastorale et d'un enseignement religieux à l'école s'en trouve donc légitimée. À ce sujet, le cours d'enseignement culturel des religions se trouve bien souvent critiqué, en raison du fait qu'il ne répond pas justement aux besoins spirituels des enfants, en plus de

comporter des dangers de relativisme, ce qui pourrait être dangereux pour de jeunes enfants.

Position des mémoires sur le cours d'enseignement culturel des religions

Concernant la position des mémoires par rapport au cours d'enseignement culturel des religions, 45 mémoires se sont dits en faveur, 4 autres mémoires le sont aussi, mais en spécifiant toutefois qu'ils ne le sont que « là où les parents le désirent », et 5 autres mémoires prennent position pour un cours d'enseignement religieux « non confessionnel », ce qui s'apparente à la proposition du rapport Proulx. Soixante-sept mémoires se sont prononcés contre ce cours, alors que 21 mémoires sont en faveur, mais seulement au deuxième cycle du secondaire. De plus, 2 mémoires proposent qu'un enseignement culturel des religions soit abordé dans le cours d'enseignement moral. Quant au reste des mémoires, qui sont au nombre de 90, ils ne se prononcent pas sur cette question. En pourcentage, cela donne 24 % qui sont pour l'adoption de ce cours (lorsqu'on additionne les mémoires en faveur et ceux qui laissent le choix aux parents), 29 % qui sont contre, 9 % de plus qui sont en faveur, mais seulement au deuxième cycle du secondaire, et 38 % qui ne se prononcent pas.

	Pour un cours d'enseignement culturel des religions	**Pour un cours d'enseignement culturel des religions au deuxième cycle du secondaire**	**Contre un cours d'enseignement culturel des religions**	**Ne se pro-nonce pas**
Cours d'enseignement culturel des religions	56 (24 %)	21 (9 %)	67 (29 %)	90 (38 %)

Tableau V. Nombre de mémoires dans leur rapport au cours d'enseignement culturel des religions

Sur les 44 mémoires en faveur d'un tel cours (dans la version telle que proposée par le rapport), seulement 8 (18 %) proviennent de parents-citoyens contre 36 (82 %) des milieux associatifs. Encore ici, on voit que la réforme proposée semble trouver davantage de personnes réfractaires chez les citoyens qu'au sein des divers mouvements associatifs.

Auteurs des mémoires	**Nombre de mémoires en faveur d'un cours de culture religieuse**
Parents-citoyens	8 (18 %)
Mouvements associatifs	36 (82 %)

Tableau VI. Nombre d'auteurs des mémoires en faveur d'un cours de culture religieuse

L'uniformité des arguments des opposants est frappante, ce qui renforce l'hypothèse de la mobilisation. Les opposants à ce cours évoquent, la plupart du temps, le relativisme religieux que ce cours serait susceptible de causer. C'est pour cela que

certains mémoires démontraient davantage d'ouverture pour ce cours à la fin du secondaire, alors que l'enfant est censé maîtriser sa propre tradition religieuse et peut davantage saisir les nuances qu'un cours d'enseignement culturel des religions peut nécessiter. Dans ce cas, cette tradition référait au catholicisme et au protestantisme.

Position des mémoires par rapport aux autres religions

Concernant le rapport à la diversité, la majorité des mémoires tendent vers une vision égalitaire et ouverte des autres religions. Les 77 mémoires en faveur de la « confessionnalité ouverte » ou de l'enseignement religieux ouvert à d'autres confessions, ainsi que les 77 mémoires en faveur de l'abolition du statut confessionnel invoqué bien souvent au nom de l'égalité, en font foi. En fait, il semble qu'il n'y ait que 10 mémoires (4 % des mémoires au total) provenant de parents qui expriment une certaine méfiance à l'endroit des autres religions et semblent pencher pour un statut prédominant (et peut-être quasi exclusif) du christianisme.

	Mémoires qui semblent ouverts	**Mémoires qui semblent fermés**	**Ne se prononcent pas**
Rapport à la diversité	154 (66 %)	10 (4 %)	80 (34 %)

Tableau VII. Nombre de mémoires dans leur rapport à la diversité (Religions autres que chrétienne)

À première vue, on ne peut pas dire que les mémoires en général se situent en réaction contre d'autres traditions religieuses. Au contraire, la majorité des mémoires se montrent ouverts à ce que les droits accordés aux catholiques et aux protestants soient étendus à d'autres minorités religieuses, « là où le nombre le justifie ». Il y a donc dans les mémoires une certaine perspective pluraliste, une ouverture à l'Autre.

Les propos xénophobes se font rares. Il y a bien quelques passages qui se montrent plus fermés à la diversité. Ainsi : « Que tous ceux qui veulent préserver leur religion retournent dans leur pays et qu'ils nous laissent la nôtre et notre culture. Car ça ne fait

aucun doute qu'on ne pourrait leur enlever la leur. Si les québécois (sic) ne se tiennent pas debout une fois de plus, les ethnies le feront pour nous. » (Vincent et Constant, 1999) Ou encore : « Plus loin dans la présente, je vous découvrirai une partie de cet inconnu surtout au niveau de l'Islam […] C'est pourquoi l'Islam et surtout les sectes « new-ages » (sic) écraseront le Québec puisqu'ils ne sont pas tenus de respecter les lois. » (Duchesne, 1999) Ce genre de propos est toutefois très minoritaire.

On peut mentionner également que pour 5 mémoires (4 provenant de parents-citoyens et 1 du Club des orthodoxes, ce dernier étant une association de personnes croyantes), il existe un rapport réfractaire à la franc-maçonnerie (que l'on soupçonne ou accuse de chercher à imposer sa vision « laïciste » de l'État) plutôt qu'aux autres religions.

Le catholicisme dans les mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école

Pour ce qui est du contenu sur le catholicisme et la religion en général dans les mémoires, les propos ne sont pas très nombreux ou exhaustifs. La plupart du temps, les mémoires se prononcent pour ou contre le maintien du statut confessionnel ou la religion à l'école, plutôt que sur la religion comme telle.

Sur la religion en général ou le catholicisme en particulier, 91 mémoires sont neutres ou ne se prononcent pas, 134 présentent une vision positive de la religion et 9 en présentent une vision négative. Des 134 mémoires positifs, 2 concernent l'islam, 1 le New Âge, 10 écrivent plutôt sur la religion en général, et 4 sont plutôt axés sur le protestantisme. Quant aux 117 autres, on peut supposer qu'ils proviennent de milieux ou de personnes d'origines catholiques. Aussi, lorsque ces mémoires ne pointent pas directement le catholicisme pour mentionner plutôt le « christianisme » ou le « judéo-christianisme », on peut penser que leur perception du christianisme leur provient de leur expérience catholique. En pourcentage, 57 % des mémoires présentent une vision positive de la religion, 39 % présentent une vision neutre ou aucune vision précise, et 4 % en présentent une vision négative.

	Positive	Négative	Neutre
Perception par rapport à la religion	134 (57 %)	9 (4 %)	91 (39 %)

Tableau VIII. Nombre de mémoires dans leur rapport à la perception de la religion en général (et/ou catholique)

Après la lecture intégrale des mémoires de la Commission sur la religion à l'école, nous remarquons qu'on peut classer les discours positifs sur le catholicisme québécois provenant des 134 mémoires selon quatre principales catégories inspirées des quatre problématiques exposées en introduction. Dans certains cas, certains passages auraient pu se retrouver dans l'une et l'autre catégories en même temps. Nous avons toutefois décidé de classer les passages en fonction de ce qui semblait primer dans les discours. La première catégorie concerne l'identité et la culture, que nous considérons intimement liées; la seconde porte sur les valeurs[46]; la troisième regroupe les passages où l'on associe le catholicisme à sa dimension ou sa fonction sociale; et la dernière concerne l'aspect religieux ou théologique des discours. Quant aux passages qui sont critiques de la religion, étant très peu nombreux, nous nous permettrons d'abord de les survoler séparément avant d'enchaîner sur le contenu des différentes catégories mentionnées ci-haut.

Les mémoires critiques de la religion

Il n'y a que très peu de propos antireligieux, même de la part des mémoires souhaitant la laïcisation du système scolaire, lesquels explicitent plutôt les raisons pour lesquelles il fallait remettre en question le système en vigueur à l'époque. On peut donc facilement les répertorier et présenter leur contenu. Sur les 7 mémoires formulant une

[46] La question des valeurs peut parfois se confondre avec celle de la culture puisqu'une culture se définit en partie par des valeurs la caractérisant. Nous préférons toutefois scinder ces catégories en deux par souci de précision puisque bien souvent, les mémoires pointent spécifiquement l'identité culturelle séparément des valeurs.

critique de la religion, on en trouve 3 qui sont écrits par des individus et 4 qui sont écrits par différents mouvements associatifs.

Trois mémoires de citoyens

Dans son mémoire, Brian Jewitt écrit :

> Qui a besoin d'entendre de la religion des talibans, qui refusent l'éducation aux femmes, - des bouddhistes, qui évoquent la société féodale du Tibet, et qui prêchent la haine du Sri Lanka contre les Tamouls? [...] Enseigner aucune religion n'est qu'enseigner (sic) les superstitions et les croyances auxquelles le clergé depuis le jour où il a commencé, s'est servi (Jewitt, 1999).

Le mémoire de Gaston Marcotte est un peu plus élaboré. Il écrit d'abord : « Ce n'est pas un hasard que la plupart des religions, à travers l'histoire, se sont constamment élevées contre l'inexorable changement et sont également devenues une des causes majeures des conflits entre les humains et des souffrances incommensurables qui en découlent […] » Il poursuit ensuite plus loin en écrivant :

> Enseigner la vision d'une seule religion à des enfants qui n'ont pas encore développé leur pensée réflexive et critique nous apparaît totalement immoral. C'est une façon malhonnête de passer par la grande sensibilité des enfants pour mettre dans leur subconscient une représentation du monde dont l'existence n'a jamais ère (sic) prouvée et dont ils deviendront, à leur insu, les prisonniers. L'école québécoise ne pourra jamais être fondée sur un véritable humanisme, séculier et rationnel, tant et aussi longtemps qu'un l'humanisme surnaturel y sera présent (Marcotte et Laflamme, 1999, p. 4).

Finalement, le mémoire de Marc Ronsmans critique le prosélytisme que pratiquent les religions (Ronsmans, 1999).

Quatre mémoires d'associations politiques, syndicales, gouvernementales ou scolaires

Parmi ces mémoires, se trouve celui de la Fédération des femmes du Québec :

> Le rôle que la religion a joué ici même et qu'elle continue de jouer encore dans certaines parties du monde en ce qui concerne l'oppression et l'asservissement des femmes n'est plus un secret pour personne. L'analyse féministe des trente dernières années a d'ailleurs déjà démontré fort éloquemment comment l'église (sic) en tant qu'institution religieuse,

> confine et maintient les femmes dans des rôles stéréotypés qui inhibent leur développement en tant qu'êtres humains (Fédération des femmes du Québec, 1999).

Moins explicite, le mémoire de la Ligue des femmes du Québec, quant à lui, écrit à propos des religions qu'« [i]l y en a des racistes et la plupart sont sexistes » (Ligue des femmes du Québec, 1999). Quant au mémoire de la CEQ, il est critique à l'égard de l'« emprise sur les Québécois francophones » qu'a exercée l'Église (Centrale des enseignants du Québec, 1999). Finalement, le Bureau des commissaires indépendants de la CSDM n'est pas très explicite, mais il semble considérer les religions comme faisant partie d'un monde « archaïque » (Bureau des commissaires indépendants de la CSDM, 1999).

On constate donc que les critiques qui sont formulées dans les mémoires de la commission de l'éducation ne portent pas spécifiquement sur le catholicisme, mais plutôt sur la religion en général, sauf en ce qui a trait au mémoire de la Fédération des femmes du Québec, qui pointe plus spécifiquement « le rôle que la religion a joué ici », et celui de la CEQ sur « l'emprise » de l'Église. On remarque également qu'aucun mouvement associatif lié au religieux n'a formulé de critiques à l'encontre de la religion en général ou du catholicisme en particulier.

Catholicisme et identité/culture

La majorité des propos tenus sur le catholicisme dans les mémoires peuvent se classer dans la catégorie de l'identité et de la culture québécoise (42 mémoires, 18 %). On retrouve assez souvent, en effet, l'idée voulant que le catholicisme soit une composante de l'identité et de la culture québécoises, qu'il aurait contribué à créer. Les passages étant trop nombreux et répétitifs, nous en présentons seulement quelques-uns nous paraissant représentatifs de l'ensemble.

Citoyens

Plusieurs citoyens vont en ce sens : « Cependant, dans la religion, nous y voyons surtout un élément majeur et moteur comme étant constitutif de notre spécificité ou identité québécoise depuis fort longtemps » (Longtin, 1999). Ou encore : « Il est

important que l'on tienne compte de cet héritage culturel » (Paquette, 1999). Un groupe de citoyens souligne que : « […] l'héritage laissé par nos ancêtres se résume en deux items : langue française et religion catholique, ce qui fait de nous un peuple distinct. Renier nos racines équivaut donc à perdre notre identité distincte du reste du Canada [….] » (Archambault, Larochelle-Courchesne et Riopel-Desrosiers, 1999). Un autre écrit : « Tout comme il est important pour un peuple de maintenir et conserver sa culture et sa langue, il en est de même et encore plus de sa religion qui l'identifie. Renier cet héritage séculaire serait s'atrophier mortellement. » On trouve dans ce mémoire un peu plus loin : « Elle a été, est et doit-être le moteur (sic) notre civilisation » (Prévost, 1999, p. 3). Un autre mémoire de parents souligne que : « […] les croyances religieuses font partie du patrimoine québécois et qu'un peuple reste attaché à ses racines dans la mesure où celles-ci demeurent visibles et accessibles. » Il ajoute plus loin en caractères majuscules afin d'en souligner l'importance : « SI ON NE SAIT PAS D'OÙ ON VIENT ET QUI NOUS SOMMES, COMMENT PEUT-ON SAVOIR OÙ L'ON VA! » (Hervé et Racine, 1999.) Un autre mémoire pointe le rapport problématique au passé catholique des Québécois : « Ce ne serait pas surprenant quand on pense à l'énormité du procès que la société québécoise (et en particulier la micro société médiatique) mène contre son propre héritage religieux [...] On n'en finit pas de vouloir régler ses comptes avec le passé » (Grenier, 1999). Un autre citoyen, dans son mémoire, fait toutefois la réflexion voulant que la religion ne soit plus un élément d'identification culturelle, contrairement à la langue (voir Lepage, 1999).

Associations politiques, syndicales, gouvernementales ou scolaires

Certains mouvements associatifs plus sécularisés vont aussi dans le sens d'une étroite association entre religion et culture. Par exemple, le Regroupement d'organisations syndicales du Montréal métropolitain écrit : « Nous reconnaissons que la religion catholique a joué un rôle structurant pour la société québécoise et qu'elle demeure une référence culturelle importante dont est imprégnée la société civile » (Regroupement d'organisations syndicales du Montréal métropolitain, 1999, p. 6). Pour sa part, le Mouvement national des Québécois et des Québécoises écrit : « Il y a incontestablement un héritage culturel issu du christianisme dont sont imprégnées aussi

bien la civilisation occidentale que la culture québécoise et cet héritage culturel fait partie, sans aucun doute, de l'identité collective québécoise » (Mouvement national des Québécois et des Québécoises, 1999). Dans un autre mémoire de commission scolaire, il est écrit que « L'héritage chrétien fait partie du patrimoine québécois » (Commission scolaire Marguerite-Bourgeois, 1999, p. 4).

Peu de mémoires provenant d'organismes critiquent la thèse selon laquelle l'identité irait de pair avec le catholicisme. Cependant, la CSN argumente dans son mémoire que la religion, à la différence de la langue, n'est plus ce lien important autour duquel la société québécoise peut s'identifier et se structurer (Centrale des syndicats nationaux, 1999). Le mémoire de la Coalition pour la déconfessionnalisation scolaire et le mémoire du Mouvement national des Québécois et des Québécoises vont aussi dans le sens d'une identité québécoise dégagée de sa dimension catholique (Mouvement national des Québécois et des Québécoises, 1999).

Associations liées au religieux

Plusieurs mouvements associatifs de type religieux établissent également un lien entre catholicisme et culture. La Ligue des femmes catholiques du Canada écrit : « Religious beliefs offer a sense of belonging and a feeling of hope for the future. Also in the past year, there has been a great concern about violence in our schools » (Catholic Women's league of Canada, 1999, p. 2). L'équipe pastorale de la paroisse St-Basil-Le-Grand écrit : « Depuis les débuts de la colonie, notre tradition chrétienne a contribué avec notre langue française aux racines de notre identité » (Conférence de la pastorale scolaire de la paroisse de St-Basile-Le Grand, 1999, p. 11). Le Mouvement scolaire confessionnel du Québec, pour sa part, associe les valeurs du catholicisme au patrimoine et à la culture : « Pourtant les valeurs de spiritualité, de civilisation et les institutions qu'un peuple possède par héritage […] constituent son patrimoine le plus précieux [...] Elles fondent sa culture, celle qui le caractérise, le différencie des citoyens des autres pays » (Mouvement scolaire confessionnel du Québec, 1999). Le mémoire d'une paroisse réfère également au protestantisme : « L'héritage religieux des deux grands groupes fondateurs n'est-il pas aussi un élément primordial de cette culture? » (Paroisse St-Jovite, 1999.) L'institut catholique de Montréal, pour sa part, reprend la formule

classique des deux sources de la nation canadienne-française, mais il l'associe également avec le Québec contemporain : « Que nous le voulions ou pas, la religion est une des deux racines du Québec contemporain et le fait que cette appartenance puisse ne pas nous plaire ne change rien à la réalité historique et sociologique » (Institut catholique de Montréal, 1999, p. 8). Il en va de même pour le Regroupement scolaire confessionnel : « La religion fait partie des fondements du Québec moderne » (Regroupement scolaire confessionnel, 1999).

Catholicisme et valeur

L'association du catholicisme avec les valeurs est une autre catégorie dans laquelle on retrouve plusieurs passages des mémoires. Au moins 29 mémoires font cette association (12 % des mémoires).

Citoyens

Le mémoire d'Adrienne Carier en fournit un bon exemple : « […] on oublie que seul l'amour enseigné par Jésus Christ et pas une autre forme d'amour que celui-là peut unir les gens entre eux, maintenir l'unité dans la diversité » (Carier, 1999). Ce passage est intéressant parce qu'il associe étroitement l'amour avec Jésus-Christ. La référence à l'amour se trouve dans d'autres passages : « Ces valeurs chrétiennes que j'ai apprises me sont plus qu'utiles aujourd'hui. Il faut enseigner dès le bas âge en milieu scolaire que Dieu existe, qu'il est un Père et qu'il nous aime tant! » (Tremblay, 1999.) Le passage suivant rejoint la dimension culturelle du catholicisme, avec toutefois une emphase sur certaines valeurs : « Ce serait une grande perte de jeter par-dessus bord une si belle tradition religieuse, qui nous a nourris durant plus de 3 siècles et qui a sauvé notre langue et notre esprit chrétien de tolérance et de bonté, incluant le sens civique » (Malo, 1999, p. 3).

La valeur de l'ouverture à l'autre est aussi parfois associée au catholicisme : « Il y a au fond de notre tradition québécoise une ouverture à l'autre, un sens de l'hospitalité, un courage, une générosité nourris par le catholicisme; ces valeurs ont longtemps été notre marque distinctive […] » (Labrecque, 1999). Un mémoire provenant de Québécois originaires du Moyen-Orient fait la même association : « De plus, par son ouverture sur

l'action sociale et la perpétuation des valeurs humaines comme la compassion, la tolérance, la paix, l'amour et le respect du prochain, l'Église du Québec a su se tailler une place importante dans l'accueil aux nouveaux arrivants » (Assal et Attar, 1999).

Associations politiques, syndicales, gouvernementales ou scolaires

Du côté des mouvements associatifs, on reconnaît également le rôle du catholicisme dans l'acquisition des valeurs québécoises. « L'évolution du Québec nous démontre l'importance du rôle qu'a joué la religion catholique dans les valeurs auxquelles adhèrent toujours les citoyens du Québec. Ces valeurs ont imprégné notre identité sociale et l'éducation que nous avons donnée et que nous donnons encore à nos enfants » (Commission scolaire de la Pointe-de-l'île de Montréal, 1999 p. 3). Le mémoire poursuit plus loin en mentionnant que ces valeurs peuvent rejoindre tous les citoyens. Un autre mémoire de commission scolaire nomme les valeurs tributaires du catholicisme : « Cet héritage est inspiré par des valeurs, telles qu'entre autres, la paix, la liberté, la tolérance, la justice et le respect » (Commission scolaire English-Montréal, 1999). Le mémoire de la Commission scolaire de l'Énergie, pour sa part, associe le catholicisme à l'ouverture : « En somme, il s'agit de sauvegarder rien d'autre, mais rien de moins, que l'ouverture, la tolérance et l'accueil proverbial de notre population qui sont le fruit de notre héritage judéo-chrétien. C'est là, à notre avis, le meilleur moyen d'assurer la cohésion sociale chez nous […] » (Commission scolaire de l'Énergie, 1999, p. 21).

Associations liées au religieux

Finalement, d'autres associent les valeurs du catholicisme à l'humanisme : « Or la vision chrétienne du monde est porteuse d'un très haut humanisme autant que d'une ouverture à l'absolu et au transcendant » (Assemblée des directeurs et directrices diocésains d'éducation, 1999, p. 7). Et ailleurs : « La tradition religieuse judéo-chrétienne propose ainsi un humanisme riche et profond. Qu'il s'agisse de soif de liberté et de vérité, de quête d'absolu et d'amour, bien loin de contredire les attentes et les aspirations du cœur humain, elle les comble » (Cursillos francophones du Canada, 1999).

Catholicisme et société

Moins exhaustive que les deux premières catégories, celle du rôle politico-social passé de l'Église catholique permet toutefois de classifier certains types de passages mentionnés dans les mémoires. Il faut cependant ajouter que le rôle social du catholicisme n'est pas évoqué qu'au passé, mais l'est aussi au présent chez ceux qui veulent le maintien de l'enseignement religieux et le service d'animation pastorale dans les écoles. On compte 13 mémoires dont les propos s'inscrivent dans cette catégorie (6 % des mémoires).

Citoyens

Le mémoire de Georges Assal et de Robert Attar, deux hommes originaires du Moyen-Orient, soulignent la contribution du catholicisme à la société québécoise : « Au Québec, outre son rôle "religieux", l'Église s'est toujours distinguée de par son rôle social, culturel et éducatif. En effet, l'Église a été à la base du système scolaire québécois et a, par ce fait même, enseigné et préservé la langue et la culture québécoises » (Assal et Attar, 1999). D'autres mémoires provenant de personnes d'origine canadienne-française vont aussi dans ce sens, par exemple celui de Philippe Garon : « Il serait cependant injuste de nier la contribution des communautés religieuses à l'amélioration des conditions de vie de la population. Les dogmes catholiques, quoique souvent critiqués, suggèrent dans bien des cas des comportements et des attitudes saines (sic) » (Garon, 1999, p. 9).

Concernant la pertinence sociale actuelle du catholicisme, voici un autre exemple : « Car nous savons tous qu'une société matérialiste sans foi ni Dieu ne peut qu'être vouée au dépérissement […] Une tel (sic) société ne peut qu'engendrer la délinquance individuelle, puis social (sic) source de crimes de tous genres et de toutes sortes de mauvaises conduites […] » (André Prévost, 1999, p. 2). À propos de l'évacuation du catholicisme dans les écoles, un autre écrira : « Accepter la laïcisation c'est aussi baisser les bras devant le fléaux (sic) grandissant de suicide chez les jeunes » (Bellerose, 1999). Cette mention du suicide chez les jeunes revient à quelques endroits : « On constate un taux de suicide alarmant chez les jeunes. Quelles sont leurs valeurs à rencontre (sic) de celles que nous souhaitons pour les nôtres? Qui les véhiculent? Qui peut les renverser

et détruire? Notre société sans morale redevient-elle barbare? » (Bleau et Lévesque, 1999, p. 3). Quant au mémoire de Jean-Sébastien Desjardins, il ne parle pas directement de la religion mais parle de l'impact de l'enseignement dans les écoles confessionnelles pour contrer le suicide (Desjardins, 1999).

Associations politiques, syndicales, gouvernementales ou scolaires

Dans un passage qui peut sembler neutre ou critique, dépendamment de l'interprétation qu'en fait le lecteur, la Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec, désireuse de puiser dans la religion différentes valeurs et de ne pas se couper complètement du catholicisme, rappelle le particularisme québécois concernant les centrales syndicales et leur « héritage religieux catholique » qui cherchait à s'opposer aux « communistes » d'origine européenne et américaine, et a ainsi « favorisé la création du CTCC (ancienne appellation catholique de la CSN) et de la CIC (ancienne appellation catholique de la CEQ). » Elle poursuit pourtant en ajoutant que :

> Pour raconter l'histoire des revendications sociales des syndicats et de la mise en place tardive d'un filet de protection sociale au Québec, tous les historiens soulignent la résistance de l'Église et des syndicats catholiques à voir s'élargir le rôle de l'État en matière de santé, d'éducation ou de soutien aux veuves et orphelins, parce que ces rôles devaient appartenir aux familles et aux institutions charitables (Fédération des travailleurs du Québec, 1999, p. 13).

> Pour sa part, une commission scolaire déclare : « En effet, la religion est étroitement associée à la naissance et à l'évolution de la société québécoise; l'institution religieuse a fortement contribué au cheminement de la population québécoise, prenant en charge, au début de son histoire, les réseaux de la santé et de l'éducation » (Commission scolaire des Mille-Îles, 1999).

Associations liées au religieux

Quant à ce qu'écrivent certaines associations liées au religieux concernant le rôle social du catholicisme, on peut citer par exemple les Intervenants en pastorale de la région de Baie-Comeau : « La foi chrétienne a contribué fortement au développement de la qualité de vie des Québécoises [...] l'apport positif des diverses communautés religieuses dans les domaines de l'éducation, de la culture, des soins de santé, et même

de la politique est indéniable » (Intervenants en pastorale de la région de Baie-Comeau, 1999). Concernant la question du suicide, le mémoire de la Catholic Women's League of Canada y revient : « The rate of teenage suicide in Quebec is the highest in Canada. Religious beliefs offer a sense of belonging and a feeling of hope for the future » (Catholic Women's League of Canada, 1999, p. 2).

Catholicisme et religion

Bien qu'il puisse sembler que spécifier la dimension religieuse du catholicisme soit de l'ordre du pléonasme, une religion embrasse plusieurs dimensions qui ne sont pas spécifiquement religieuses; ainsi en va-t-il du catholicisme, qui peut prendre plusieurs formes et fonctions. Or, dans les mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école, le catholicisme est souvent associé à sa dimension religieuse ou théologique, voire existentielle, dans 37 mémoires (16 % des mémoires). Le rôle de la religion à l'école est considéré comme étant nécessaire par certains en raison du besoin des jeunes en matière de spiritualité, d'où peut-être une certaine emphase sur les discours religieux. Il faut également dire que ces discours proviennent de milieux religieux ou encore de parents croyants.

Citoyens

Dans ce type de discours, on trouve des passages qui témoignent d'une foi vécue. Par exemple, Monique Boulay affirme qu'elle « croi[t] aux bienfaits de la religion, à une manière spécifique de voir le monde et les humains, liée au domaine sacré distinct du profane, au rituel qui reconnaît le Christ créateur de l'Univers » (Boulay, 1999). Le mémoire de Danielle Perron offre un exemple encore plus frappant : « J'affirme, aussi vrai que j'existe, que Dieu n'est pas une croyance. Dieu est La Vérité et La Vie. Jésus est La Vérité et La Vie. Une vérité qu'on se doit d'enseigner à qui souhaite l'entendre » (Perron, 1999). Un groupe de parents écrit ailleurs : « Dans notre cas, notre mission est de répandre la nouvelle que Dieu existe, qu'il est venu sur terre pour nous et que suivre ses enseignements d'amour et de charité nous rapprochera de lui et de notre prochain » (Groupe de parents de Dollard-des-Ormeaux, 1999).

D'autres passages associent la foi catholique ou chrétienne à son impact dans la vie des gens. Le mémoire de Monique Bergeron associe la foi à l'espérance « d'un monde meilleur » (Bergeron, 1999). Pour sa part, Raynald Blanchette écrit : « La religion est ce qui unit l'homme à Dieu […] Elle seule peut répondre de façon claire et satisfaisante aux questions fondamentales de notre vie et répondre à notre soif de bonheur en cette vie et dans l'autre » (Blanchette, 1999).

Associations politiques, syndicales, gouvernementales ou scolaires

Les mouvements associatifs de cette catégorie n'écrivent rien sur la dimension plus théologique ou existentielle du catholicisme.

Associations en lien avec le religieux

Le Conseil pastoral de la paroisse Marie-Reine-des-Cœurs déclare : « Nous croyons que Jésus-Christ est venu sur terre il y a 2 000 ans, qu'il a été crucifié, qu'il est ressuscité, qu'il a indiqué à ses apôtres la voie, la vérité et la vie, et qu'il a enseigné les valeurs fondamentales de la vie […] » (Conseil Paroissial de Pastorale de la paroisse Marie-Reine-des-Cœurs à Montréal, 1999). Un autre mémoire cite un passage du Nouveau-Testament : « Il suffit de rappeler la parole de l'apôtre Paul : annoncer l'Évangile, "c'est une nécessité qui s'impose à moi : malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile!" (1 Corinthiens 9, 16) » (Communautés chrétiennes et d'associations de la région des Bois-Francs, 1999).

Conclusion : les tendances qui se dégagent de la lecture des mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école

- Près du tiers des mémoires proviennent de personnes chrétiennes croyantes et d'organismes religieux ou confessionnels (89 mémoires, 30 % des mémoires)

- Les mémoires sont beaucoup plus axés sur le thème de la déconfessionnalisation que sur n'importe quel autre thème et s'étendent peu sur d'autres thématiques adjacentes au débat sur la religion à l'école.

- Il y a une majorité de mémoires en faveur du maintien de l'école confessionnelle et de l'enseignement religieux.

- La majorité des mémoires (181 mémoires) ne mentionnent pas la laïcité ou ne se prononcent pas sur celle-ci, alors qu'une minorité s'y opposent (31 mémoires) et conçoivent souvent cette dernière de manière antireligieuse; une autre minorité (21 mémoires) appuient la « laïcité ouverte » du rapport Proulx. Cependant, 56 mémoires appuient l'idée d'un cours d'enseignement culturel des religions et 21 appuient cette proposition seulement pour les élèves du deuxième cycle du secondaire, alors que 67 mémoires se prononcent contre une telle proposition et 90 mémoires ne se prononcent pas sur cet enjeu.

- Les mémoires en faveur du maintien de l'école confessionnelle invoquent très souvent le droit des parents d'avoir une école de leur choix en raison de la nécessité de transmettre les valeurs et l'héritage chrétiens (lesquels font partie de l'identité québécoise pour plusieurs), du besoin des jeunes d'avoir une spiritualité spécifique (d'où le rejet d'un cours d'enseignement culturel des religions, jugé trop relativiste), ou encore de respecter le choix démocratique des parents.

- Les mémoires critiquant le rapport Proulx le trouvent souvent trop axé sur les chartes.

- Les mémoires ne sont pas tous clairs sur les trois enjeux du rapport, à savoir la confessionnalité des écoles, la place de l'enseignement moral et religieux, et l'animation pastorale.

- Bien souvent, les mémoires ne s'expriment par sur la religion comme telle et les discours sur le catholicisme ne sont pas exhaustifs. Une majorité des mémoires qui se prononcent sur le catholicisme ont une vision positive de ce dernier.

- Les mémoires associent souvent le catholicisme à une tradition québécoise, à un héritage et un patrimoine québécois. Le catholicisme est considéré comme une racine de l'identité et de la culture québécoise. Il y a parfois une association entre la langue française et la foi catholique comme fondements de l'identité québécoise. L'enseignement religieux est parfois considéré comme étant un moyen d'assurer l'identité des Québécois, dont la religion fait partie.

- Le catholicisme est considéré comme étant la source de différentes valeurs : l'amour, la générosité, la famille, la charité, la solidarité et l'ouverture à l'Autre.

- Les mémoires ne tiennent généralement pas de propos racistes ou xénophobes, ni antireligieux. Bien souvent, ils se montrent ouverts à l'Autre « là où le nombre le justifie ».

- L'importance de la dimension spirituelle est soulignée et le catholicisme, tout comme le protestantisme, aurait quelque chose à apporter à ce sujet.

- Il y a un clivage entre les citoyens s'étant exprimés en faveur du maintien du projet confessionnel et les mouvements associatifs, davantage ouverts aux réformes proposées par le rapport Proulx.

- Une majorité de mémoires évoquant le catholicisme lui semblent assez favorables, de même que les organismes qui se sont exprimés, la plupart étant des organismes reliés de manière directe ou indirecte à la religion ou la structure confessionnelle.

- Il y a plusieurs discours d'ordre « théologique » sur le catholicisme dans les mémoires.

	Nombres de mémoires	Pourcentage
Mémoires provenant des personnes croyantes ou de mouvements associatifs confessionnels	**89**	**38**
Mémoires associant catholicisme et identité ou culture	**42**	**18**
Mémoires associant catholicisme et valeurs	**29**	**12**
Mémoires associant catholicisme et dimension sociopolitique	**13**	**6**
Mémoires associant catholicisme et religiosité/spiritualité	**37**	**16**

Tableau IX. Tableau récapitulatif des mémoires par catégorie thématique

Chapitre 2 : La commission Bouchard-Taylor

Le présent chapitre traite de la commission Bouchard-Taylor. Nous présenterons d'abord le contexte dans lequel cette commission fut mise sur pied pour exposer par la suite, de manière générale, le rapport final. Puis, nous présenterons le document de consultation qui a servi à orienter les débats de la Commission, notamment en ce qui concerne le catholicisme. Ensuite, nous parcourrons l'ensemble des passages sur le catholicisme dans les mémoires et nous nous arrêterons sur le traitement du catholicisme dans les études commandées par la commission Bouchard-Taylor et qui ont influencé le contenu du rapport final. Finalement, nous aborderons le catholicisme dans le rapport Bouchard-Taylor et nous terminerons ce chapitre par une comparaison des deux commissions analysées ainsi que par un regard plus critique sur le contenu mis à jour.

La commission Bouchard-Taylor : mise en contexte

Un nouveau débat allait prendre forme autour des accommodements raisonnables de nature religieuse, huit ans après la parution du rapport Proulx. Les questions sur la diversité religieuse, sur le catholicisme et sur l'identité collective québécoise ressurgissaient. À la suite d'une vague de mécontentements parmi la population, le gouvernement du Québec annonçait, en février 2007, la création d'une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

La commission a traité ce débat sur les accommodements raisonnables en abordant le modèle de l'intégration socioculturelle. Les thèmes de l'interculturalisme, de l'immigration, de la laïcité, de l'identité et des valeurs québécoises ont été retenus afin d'éclairer la problématique sur laquelle la commission était chargée de travailler. Tout comme pour la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école, de nombreux groupes, mouvements associatifs et individus se sont exprimés verbalement et par écrit.

La commission, co-présidée par le philosophe Charles Taylor et le sociologue Gérard Bouchard, avait pour mandat de dresser un portrait des pratiques d'accommodement qui avaient cours au Québec, de tenir compte des expériences des autres sociétés lors de l'analyse des enjeux qui sont associés aux accommodements

raisonnables, de mener une vaste consultation auprès de la population en général, et finalement de recommander au gouvernement des actions et des mesures afin de rendre les pratiques d'accommodement conformes aux valeurs de la société québécoise (BT, p. 17).

Le rapport final (que l'on finira par appeler Bouchard-Taylor en raison du nom des commissaires) a paru après la consultation, en mai 2008[47]. La commission Bouchard-Taylor a donc fonctionné de manière différente de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école. Contrairement à cette dernière, le rapport final a conclu la commission, et les mémoires ont été déposés pendant le déroulement de celle-ci, avant la parution du rapport final. Un bref document de consultation avait été soumis à l'avis de la population au début de la commission afin de structurer les débats.

Présentation sommaire du rapport final

Le rapport final aborde plusieurs problématiques. Son thème principal porte sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles qui ont cours dans la province de Québec. Ce rapport se divise en six principales parties : le mandat et l'orientation de la commission; la crise des accommodements; le cadre de référence; le point sur les pratiques d'harmonisation; la situation du Québec; et finalement, les recommandations.

Comme le rapport Proulx avant lui, le rapport Bouchard-Taylor s'inscrit dans une mouvance juridique, d'autant plus que son thème principal, l'accommodement raisonnable, est une notion issue de la jurisprudence du monde du travail.

Le rapport final veut s'inscrire dans la continuité du parcours québécois et chercher à valoriser l'action citoyenne aux dépens de l'action juridique. Il propose de mettre de l'avant, dans l'espace public, les différences, de façon à ce qu'elles soient apprivoisées. Finalement, l'intégration dans l'égalité et la réciprocité constituera la trame principale des analyses et des propositions du rapport (BT, p. 33-42).

[47] Le rapport final et la commission auront un certain écho dans les milieux académiques et certains chercheurs se pencheront ou s'inspireront des travaux de la commission pour leurs analyses. On peut mentionner entre autres : Howard Adelman et Pierre Anctil (dir.), *Religion, Culture, and the State Reflections on the Bouchard-Taylor Report*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.

Selon Bouchard-Taylor, le Québec ne se trouvait pas dans une situation critique quant aux fondements de la vie collective. S'il y a eu une « crise des accommodements », c'est seulement au niveau des perceptions de la population québécoise. Le rapport poursuit ensuite en présentant tous les cas d'accommodement qui ont fait les manchettes au cours des dernières années. Il les présente de façon chronologique, en les classifiant en quatre périodes distinctes : les antécédents (1985 à avril 2002); l'intensification des controverses (mai 2002 à février 2006); la période d'ébullition (mars 2006 à juin 2007); l'accalmie (juillet 2007 à avril 2008 (BT, p. 45-60).

Ces cas ont amené une partie de la population à se faire une idée très négative de l'accommodement raisonnable, ce dernier étant perçu comme une menace à l'endroit des valeurs plus « traditionnelles » de la société québécoise. Finalement, la « crise des accommodements » aurait pu être évitée compte tenu du fait qu'il y avait bien souvent des distorsions entre les faits, la manière dont ils étaient rapportés dans les médias et les perceptions de la population en général (BT, p. 19;77).

Les principales thématiques du rapport Bouchard-Taylor

L'accommodement raisonnable et l'ajustement concerté

Ce qui suit explicite brièvement certains thèmes abordés dans le rapport. L'accommodement raisonnable est une notion juridique issue de la jurisprudence associée au monde du travail. Il a pour but de « remédier, au moyen de certains aménagements, à des formes de discrimination qui surviennent parfois dans l'application d'une norme ou d'une loi par ailleurs légitime » (BT, p. 63). En effet, une loi n'est jamais neutre puisqu'elle est le fruit d'une certaine culture. Il peut donc s'en suivre certaines discriminations envers des membres de la société qui auraient une culture différente. L'obligation d'accommodement a toutefois une limite, qui est exprimée par la notion de « contrainte excessive ». En d'autres termes, la demande d'accommodement, pour être accordée, doit être réaliste.

L'autre concept lié à l'accommodement et auquel le rapport fait référence est celui de l'ajustement concerté (BT, p. 285). C'est un concept similaire à celui de l'accommodement raisonnable, sauf que lors d'un ajustement concerté, le traitement de

la demande d'accommodement relève de ce que Bouchard et Taylor appellent la sphère citoyenne, et non pas de la sphère juridique[48]. Le rapport préconise l'utilisation de cette seconde voie comme pratique d'harmonisation, car elle favorise la recherche de compromis entre les citoyens, ce qui est plus rassembleur que les verdicts qui divisent. De plus, cette formule puise aux valeurs promues par l'interculturalisme, modèle préconisé par le Québec bien qu'il ne s'appuie pas sur un texte officiel pour le moment. Ces valeurs sont notamment le dialogue et l'ouverture à l'Autre.

L'interculturalisme

L'interculturalisme est le modèle politique d'intégration du Québec (BT, p. 118-122), et le rapport en élabore quelques caractéristiques. Il différerait du modèle canadien pour différentes raisons : l'inquiétude par rapport à la langue n'est pas importante au Canada anglais; on ne se préoccupe pas vraiment de préserver une tradition culturelle fondatrice, mais plutôt de sauvegarder la cohésion nationale. Le Québec doit également tenir compte de la cohésion nationale. C'est pourquoi la dimension intégratrice constitue une de ses préoccupations majeures qui l'a amené à élaborer son propre modèle. L'interculturalisme consiste à tenter de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone. Il assure donc une sécurité aux Québécois de souche canadienne-française ainsi qu'aux minorités ethnoculturelles, en protégeant les droits de tous (BT, p. 119). Bref, l'interculturalisme québécois institue le français comme langue commune, cultive une orientation pluraliste qui protège les droits, met l'accent sur l'intégration et préconise les interactions entre les différents groupes ethnoculturels.

La laïcité

Un autre thème majeur abordé par le rapport est celui de la laïcité (BT, p. 131-154)[49]. Le rapport y consacre un chapitre entier. Il commence par mentionner que le

[48] La sphère citoyenne désigne les particuliers ou les entreprises, bref, tout ce qui n'est pas lié aux tribunaux, contrairement à la sphère juridique.

[49] Dans un article paru deux ans après la Commission Bouchard-Taylor, Solange Lefebvre analyse la genèse de la pensée des deux coprésidents sur la laïcité, et constate une cohérence et une continuité dans la position du rapport final de la Commission et celle des écrits antérieurs des coprésidents sur ce thème.

terme laïcité peut prendre différents sens, dépendamment des contextes nationaux. Il n'existerait donc pas de modèle de laïcité normatif, mais bien différents modèles, répondant chacun à des particularités propres aux choix des sociétés qui les auraient adoptés. Il retient quatre aspects de la laïcité : la neutralité de l'État par rapport à toutes les religions, la séparation de l'Église et de l'État, la liberté de religion et de conscience, et l'égalité morale des personnes.

La laïcité peut également être définie selon le rapport qu'elle entretient avec la pratique religieuse. On la qualifiera de plus ou moins « rigide » ou « intégrale » si elle restreint davantage le libre exercice du culte au nom de l'interprétation de la neutralité de l'État (BT, p. 137). Elle sera qualifiée d'« ouverte » si la conception de la neutralité y est plus souple. Une plus grande expression religieuse sera permise. Il semble que ce soit ce second modèle qui, depuis le rapport Proulx, fasse l'objet d'un consensus dans la société québécoise. Ce type de laïcité reconnaît que chez beaucoup de citoyens, la dimension spirituelle est importante. Il s'agit là d'une laïcité plutôt libérale que républicaine. Ce modèle serait, selon le rapport, celui qui est le plus susceptible de respecter l'égalité des personnes ainsi que leur liberté de conscience et de religion.

L'identité québécoise

Un autre thème important du rapport est celui de l'identité québécoise et de son rapport privilégié avec les citoyens d'origine canadienne-française. Le rapport concentre son analyse sur ces derniers puisque les réactions négatives qui ont alimenté la crise des accommodements seraient venues principalement de ce groupe ethnoculturel. Ces inquiétudes révèlent un sentiment de fragilité et un malaise identitaire liés au fait que les Québécois d'origine canadienne-française sont minoritaires au Canada. Il n'est pas toujours facile de concilier les statuts de minoritaires au Canada et de majoritaires au Québec. La préoccupation constante de la survie a nourri une certaine volonté d'affirmation identitaire. Cette affirmation est parfaitement légitime et demeure une source de richesse. Cependant, « elle ne peut plus occuper à elle seule l'espace identitaire

Voir : Solange Lefebvre, « Commission Bouchard-Taylor. Genèse d'une réflexion sur la laïcité », dans Jean-François Plamondon et Anne de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme; l'actualité du modèle québécois*, Centro interuniersitario di studi quebecchesi, Bologna, Édizioni Pendragon, 2010, p. 213-229.

québécois, elle doit s'articuler avec les autres identités en place, dans l'esprit de l'interculturalisme » (BT, p. 189) afin de prévenir l'exclusion et la fragmentation. Il faut briser l'image d'une coupure entre minorités ethniques et Québécois « canadiens français ». L'identité québécoise est donc appelée à être réarticulée.

Les recommandations

Le rapport Bouchard-Taylor présente un nombre assez important de recommandations s'articulant autour de plusieurs axes. Nous en présentons brièvement certaines parmi les plus importantes.

L'apprentissage de la diversité :

- L'État doit octroyer davantage de moyens aux organismes dont le mandat est de protéger et d'informer les citoyens.

Les pratiques d'harmonisation :

- Les gestionnaires des institutions publiques devraient intensifier leurs efforts afin de favoriser une approche contextuelle, délibérative et réflexive dans le cadre des pratiques d'harmonisation.

L'interculturalisme :

- L'État devrait faire une loi, un énoncé de principe ou une déclaration concernant le modèle de l'interculturalisme, afin de mieux l'établir.

La laïcité :

- Le gouvernement devrait produire un *Livre blanc sur la laïcité* dont le but serait de définir ce qu'est la laïcité et comment elle doit s'appliquer au Québec.

En conclusion, le rapport Bouchard-Taylor se veut assez large dans son approche concernant la gestion de la diversité au Québec. Les nombreuses définitions et clarifications conceptuelles démontrent l'objectif pédagogique de la commission. Bien que le rapport nie l'existence d'une crise ou d'un problème majeur au Québec, et qu'il prône la continuité, il débouche tout de même sur une certaine remise en question de

l'identité québécoise telle qu'on a pu la concevoir jusqu'à maintenant, c'est-à-dire trop axée sur le groupe ethnoculturel canadien-français.

Le catholicisme dans le document de consultation et les mémoires de la commission Bouchard-Taylor

Le catholicisme dans le document de consultation

Une première « lecture flottante » des passages traitant du catholicisme dans les mémoires a permis de constater peu de propos sur le catholicisme québécois. Bien que ce dernier ait été largement abordé dans les mémoires, ce qu'on en disait était assez mince, mais correspondait aux quatre différentes catégories thématiques que l'on retrouve généralement dans les discours sur le catholicisme au Québec (exposées en introduction et reprises dans l'analyse de la première commission) : la culture, les valeurs, le politico-social et le religieux. De manière générale, nous posions quatre principales questions :

1. Que dit-on du catholicisme dans son lien avec la culture?
2. Que dit-on des valeurs du catholicisme et/ou du lien avec les valeurs du Québec actuel?
3. Que dit-on du rôle politique et social du catholicisme dans l'histoire du Québec?
4. Que dit-on du catholicisme d'un point de vue « théologique », c'est-à-dire religieux, comme source de sens sur le plan existentiel?

Orientation des débats par le document de consultation

Rappelons que le débat sur la place de la religion à l'école, dans le cadre de la commission de l'éducation, a été principalement orienté par deux éléments : la précision et la spécificité du débat dont il était question[50], et la parution du rapport final du groupe de travail sur la place de la religion à l'école, les mémoires se situant bien souvent en fonction de ce rapport et le citant abondamment.

Dans le cas de la commission Bouchard-Taylor, la procédure était différente. Tout d'abord, cette dernière abordait de nombreux thèmes; les débats étaient donc un peu

[50] Voir la mise en contexte des débats plus haut.

moins spécifiques. De plus, dans le but de venir en aide aux groupes et aux mouvements associatifs ainsi qu'aux particuliers désireux de participer au débat public en déposant un mémoire, un guide de participation était disponible sur le site officiel de la commission. Ce guide renvoyait à un document de consultation dont le but était d'encadrer les débats en présentant les diverses problématiques en jeu. Les débats sur le catholicisme avaient été encadrés en partie par ces questions :

> Vous paraît-il légitime, au Québec, que l'on accorde un statut spécial au catholicisme, étant donné la place qu'il a occupée dans l'histoire de cette société? Croyez-vous que cela serait accepté par l'ensemble de la société? Comment pourrait se traduire ce statut spécial pour le catholicisme? Donnez des exemples concrets. Jusqu'où pourrait-on aller dans cette direction? (DC, p. 27.)

Il faut ajouter que la commission a également soulevé des questions concernant les valeurs, l'identité et la culture québécoises. Si le document ne relie pas directement ces trois thèmes avec celui du catholicisme, on peut s'attendre à ce que certains mémoires le fassent.

Le contenu des mémoires

Quelques statistiques :

Codage des passages explicitement reliés au catholicisme

La première étape de la recherche a consisté à coder tous les passages où se retrouvaient les mots reliés étymologiquement au catholicisme (cathol*). Dans les mémoires de la commission Bouchard-Taylor, on trouve 1071 passages codés pour 806 mémoires; 147 passages sont codés négativement, 223 positivement et 701 neutres. Parmi les mémoires, 21 % comportent un ou plusieurs passages codés positivement (169 mémoires sur 806) contre 18,1 % des mémoires ayant des passages codés négativement (146 mémoires sur 806), et 60,9 % des mémoires présentent des passages codés neutres (491 mémoires sur 806). Il faut toutefois préciser qu'un mémoire peut avoir des passages codés positivement et d'autres, négativement ou neutres. La statistique n'est donc pas absolue et on ne peut en tirer comme conclusion que tel ou tel pourcentage des mémoires ont pris position soit en faveur, soit contre le catholicisme.

Elle donne toutefois une certaine idée de la fréquence des propos qui louangent ou critiquent le catholicisme. On peut voir que les codes + et – se divisent de manière presque égale en représentant chacun le cinquième des occurrences.

	Nombre total de mentions	**Fréquence des mentions positives**	**Fréquence des mentions négatives**	**Fréquences des mentions neutres**
Catholicisme	1071	223 (21%)	147 (14%)	701 (65%)

Tableau X. Fréquence des mentions

	Fréquence des mémoires avec mentions positives	**Fréquence des mémoires avec mentions négatives**	**Fréquences des mémoires avec mentions neutres**
Catholicisme	169 (21 %)	146 (18,1 %)	491 (60,1 %)

Tableau XI. Fréquence des mémoires avec mentions

Par fréquence de segments codés avec les concepts afférents

Afin de s'assurer d'obtenir le plus grand nombre de passages concernant le catholicisme, une recherche avec des mots-clés plus spécifiques renvoyant directement à l'institution catholique a également été effectuée. Le premier mot-clé employé a été « église/church ». Sur un total de 494 segments, on en trouve 110 négatifs (22 %) contre 43 positifs (9 %) et 341 segments neutres (69 %).

Le mot-clé « curé » a aussi été employé, ne se retrouvant que 41 fois. Six passages sont codés positivement (15 %), 15 négativement (37 %), et 20 sont codés neutres (48 %). On remarque donc une nette différence entre le pourcentage des mentions positives et des mentions négatives, à l'avantage de ces dernières. Cela contraste également d'avec les résultats sur le catholicisme en général. Puis, nous avons fait la recherche avec les mots « prêtre/priest ». On trouve 43 cas : 9 positifs (21 %), 9 négatifs (21 %) et 25 neutres (58 %).

Lorsqu'on effectue la recherche avec des mots relatifs au clergé (clerc, clergé clérical, clergy), on retrouve 55 passages : 30 négatifs (55 %), 9 positifs (16 %) et 26 neutres (47 %). Il y a ici une nette majorité de points de vue négatifs à propos du clergé et des termes afférents. Si on continue dans cette thématique de mots-clés, lorsque les mots « congrégation » et « communauté religieuse » ont été employés, 23 passages ont été codés : 1 passage négatif (4 %), 9 positifs (39 %) et 13 neutres (56 %). On voit une nette augmentation, cette fois-ci, des passages codés positivement.

Nous avons également effectué une recherche qui ne concerne pas directement l'institution catholique ou le catholicisme au sens large, mais qui réfère tout de même au passé religieux chrétien. Les expressions « racine religieuse/religious root » ont été employées. Sur neuf usages, on trouve 8 passages codés positifs (89 %), 1 neutre (11 %) et aucun négatif.

Un autre groupe de mots ou d'expressions se rapportait directement au christianisme. Les mots-clés et expressions étaient : christianisme, religion chrétienne, culture chrétienne, tradition chrétienne/christianity, christian religion, christian culture, christian tradition. Sur un total 306 mentions, 14 passages ont été codés négativement (5 %), 64 positivement (21 %) et 228 neutres (75 %). Nous avons également trouvé pertinent d'indiquer la fréquence des mentions de l'expression « Grande Noirceur » (41 mentions), celle-ci revenant à plusieurs reprises dans les discours sur le catholicisme, de même que le nombre des mentions du thème de l'inégalité de la femme en rapport au catholicisme (42 mentions)[51].

[51] Pour ces deux derniers thèmes, nous avons employé l'expression « Grande noirceur » et « cathol* AND femme* » dans le cadre de notre recherche avec le logiciel QDA Miner.

	Nombre total de mentions	Fréquence des mentions positives	Fréquence des mentions négatives	Fréquences des mentions neutres
Catholicisme	1071	223 (21%)	147 (14%)	701 (65%)
Église	494	43 (9 %)	110 (22 %)	341 (69 %)
Curé	41	6 (15 %)	15 (37 %)	20 (48 %)
Prêtre	43	9 (21 %)	9 (21 %)	28 (58 %)
Clergé	55	9 (16 %)	30 (55 %)	26 (47 %)
Communauté/ Congrégation Religieuse	23	9 (39 %)	1 (4 %)	13 (56 %)
Racine religieuse	9	8 (89 %)	0	1 (11 %)
Christianisme	306	64 (21 %)	14 (5 %)	228 (75 %)
Grande Noirceur	41			
Inégalité de la femme	42			

Tableau XII. Fréquence des mentions

Par fréquence de mémoires avec les concepts afférents

Par contre, si on regarde en fonction de la fréquence par mémoire, c'est-à-dire en donnant le nombre et le pourcentage de mémoires où l'on retrouve des annotations reliées au catholicisme, on obtient des résultats légèrement différents, mais qui donnent une autre idée générale de l'importance de ce thème.

Pour ce qui est des mots-clés « église/church », 76 mémoires ont des observations négatives (25 %), contre 44 qui en ont des positives (14 %) et 187 qui en ont des neutres (61 %). Pour le mot « curé », on trouve 6 mémoires avec une ou plusieurs mentions positives (15 %), 14 incluent une ou plusieurs mentions négatives (35 %) et enfin, 20

comportent au moins une mention neutre (50 %). Pour les mots « prêtre/priest », 9 mémoires ont un ou plusieurs commentaires négatifs (23 %), 7 ont une ou plusieurs mentions positives (18 %) et 24 ont des mentions neutres (60 %). Pour les mentions du mot « clergé », 26 mémoires ont des références codées négativement (46 %), 8 positivement (14 %) et 22 neutres (39 %). Quant à la recherche effectuée avec les mots reliés aux congrégations et aux communautés religieuses, un mémoire seulement contient une mention négative (4 %), 9 mémoires contiennent des mentions positives (39 %) et 13 des mentions neutres (57 %).

Pour ce qui est de l'expression « racine religieuse », il n'y a aucun mémoire avec des mentions négatives, par contre on en trouve 6 avec mentions positives (86 %) et 1 avec mention neutre (14 %). Avec la recherche par mots-clés relatifs au christianisme, il y a 12 mémoires ayant des commentaires négatifs (6 %), 38 des positifs (20 %) et 138 des neutres (73 %). Finalement, on trouve 27 mémoires employant l'expression « Grande Noirceur » et 28 mentionnant explicitement le thème de l'inégalité de la femme en rapport au catholicisme.

	Fréquence des mémoires avec mentions positives	Fréquence des mémoires avec mentions négatives	Fréquence des mémoires avec mentions neutres	
Église	76 (25 %)	44 (14 %)	187(61 %)	
Curé	6 (15 %)	14 (35 %)	20 (50 %)	
Prêtre	7 (18 %)	9 (23 %)	24 (60 %)	
Clergé	8 (14 %)	26 (46 %)	22 (39 %)	
Communauté/ Congrégation Religieuse	9 (39 %)	1 (4 %)	13 (57 %)	
Racine religieuse	6 (86 %)	0	1 (14 %)	
Christianisme	38 (20 %)	12 (6 %)	138 (73 %)	**Nombre total de fréquences des mémoires**
Grande Noirceur				27
Inégalité homme-femme				28

Tableau XIII. Fréquence des mémoires avec mentions

Conclusion

On remarque, à partir des statistiques, qu'il y a une impression nettement positive du christianisme. Cela n'est pas le cas pour les mots-clés qui se réfèrent à l'institution catholique ou au catholicisme dans sa globalité, où les opinions semblaient plus partagées. Les termes renvoyant au christianisme dans la culture sont plutôt cotés positivement. À partir de ces statistiques, on peut être tenté de penser que c'est l'institution qui est problématique pour les participants à la consultation, plutôt que le

christianisme comme tel. Le clergé obtient davantage de mentions négatives, alors que les communautés religieuses n'en obtiennent que rarement.

Catholicisme et identité/culture

Le thème de la culture avait été un des thèmes abordés dans le document de consultation par une série de questions où l'on s'efforçait de problématiser la culture québécoise :

> *j*) Jusqu'aux années 1960, les Canadiens français se percevaient comme une nation pancanadienne, s'étendant d'un océan à l'autre. À partir de la Révolution tranquille, une autre perception a émergé et s'est progressivement imposée, celle d'une nation québécoise francophone, restreinte au territoire du Québec, mais comprenant tous ses habitants. Êtes-vous d'accord avec cette conception? Comment justifiez-vous votre position?
>
> *k*) Selon vous, jusqu'à quel point (et de quelle façon) la culture canadienne-française devrait-elle se déployer au sein de ce que nous avons appelé ici la culture québécoise?
>
> *l*) Comment concilier l'affirmation de la culture canadienne-française avec la diversité que représentent les minorités ethniques et les immigrants? Comment penser la coexistence ou l'articulation de ces cultures? Par exemple, le Québec devrait-il viser à instituer une identité commune? Une pluralité d'identités? Ou un compromis entre ces deux possibilités?
>
> *m*) La culture héritée du passé canadien-français vous paraît-elle présentement menacée par les pratiques d'harmonisation interculturelle? De quelle façon?
>
> *n*) Comment vous percevez-vous d'abord : comme Québécois? Canadien français? Canadien? Autre? (DC, p. 20)

On peut constater que ces questions soulèvent l'importance du passé et de l'histoire québécois. De plus, on fait la distinction entre l'identité culturelle canadienne-française et la nouvelle identité culturelle québécoise, qui peuvent être vues comme entretenant un rapport dialectique entre elles.

Bien que le document de consultation ait orienté le débat d'une certaine manière avec ses questions, ainsi qu'on peut le voir dans plusieurs mémoires lorsque ceux-ci

reprennent et citent les questions du document en y apportant leurs réponses, d'autres mémoires débordent toutefois largement du cadre établi. Parmi les quatre catégories conceptuelles que nous avons définies concernant le catholicisme, la catégorie de la culture est celle où il y a le plus grand nombre de mémoires à s'être exprimés sur le sujet, et de manière plus pointue. Lorsque le catholicisme est abordé à partir de sa fonction identitaire ou culturelle, les références qui ont été codées sont principalement positives.

Les citoyens

Abordons maintenant les passages codés positifs. Dans les mémoires écrits par les citoyens, un bon nombre associe le catholicisme à la culture et à l'identité. Pour Olivier Langlois (Langlois, 2007) ainsi que pour Yvette Durocher et Ronald Poupart (Durocher et Pourpart, 2007, p. 7), la religion et la langue sont associées et c'est le clergé ou l'Église qui a contribué à leur conservation. Il devrait donc y avoir une reconnaissance de l'héritage culturel et religieux catholique. Yanick Lefebvre considère que « notre race et notre langue lui doivent peut-être leur survivance » (Lefebvre, 2007). Michel Lincourt ajoute que « les Canadiens français rejetèrent la tyrannie doctrinale de l'Église tout en conservant la culture catholique » (Lincourt, 2007, p. 11). Carl Codère, quant à lui, constate que le clergé a contribué à la conservation de l'identité et que le christianisme a contribué à façonner le Québec actuel. Or, il y a actuellement, selon lui, une perte de l'identité, notamment par rapport aux racines religieuses (Codère, 2007, p. 8). Pour Joseph Mario Moffat, l'Église a carrément créé une nation (Moffat, 2007, p. 10), même une identité nationale selon Claude Bertrand (voir le mémoire dans son ensemble : Bertrand, 2007). « L'Église a joué un rôle fondamental dans la constitution de la société québécoise », écrit pour sa part Isabelle Matte (Matte, 2007, p. 6). Toujours dans ce même esprit, c'est au « clergé à qui nous devons en partie notre existence » selon Céline Garneau (2007, p. 3). Sans l'apport des religieux, la société ne serait pas ce qu'elle est devenue, et le « fait chrétien » fait partie de nos racines et de l'« identité québécoise » croit Jean-Sébastien Dupont (2007, p. 9). Ce serait grâce à l'Église que les Québécois ont pu préserver leur langue, leur identité et leur cohésion, croit pour sa part Anis Assabgui (2007, p. 1).

La question des symboles associés à la culture se trouve également abordée dans certains mémoires. Par exemple, Geneviève April souligne que la culture reflète, par les différents symboles présents, ses origines chrétiennes et catholiques (April, 2007). Paulette Ménard-Favreau va plus loin en écrivant qu'enlever les signes religieux catholiques reviendrait à éradiquer l'histoire du Québec, car cette histoire est inscrite dans le catholicisme et constitue un « patrimoine national » (Ménard-Favreau, 2007). Certains, tels que Gérard Latulippe, proposent également que le patrimoine catholique devrait avoir certains avantages financiers puisqu'il fait réellement partie de notre culture (Latulippe, 2007, p. 33).

Pour Bruno Déry, la religion catholique fut également le « point de convergence de notre identité ». Cependant, il y aurait eu, lors de la Révolution tranquille, une « dissociation » d'avec l'Église, qui fut désignée coupable. Or, l'Église serait maintenant « libérée du carcan de devoir être le porteur de l'identité de la nation […] » Elle s'est « libérée du carcan de la peur identitaire et de l'identité nationale » (Déry, 2007, p. 8). Selon Paul Mackey, le Québec doit se réconcilier avec son passé religieux catholique pour fortifier son identité (Mackey, 2007, p. 5).

En ce qui a trait aux énoncés négatifs, René Girard estime que la religion catholique fait partie d'une culture qui appartient au passé, se trouvant associée à des « histoires d'horreur », les orphelins de Duplessis, les agressions sexuelles, etc. (Girard, 2007). Pierre Lucier, lui, croit que « la culture catholique romaine de l'orthodoxie et de l'obéissance [a] marqué les francophones d'ici » (Lucier, 2007, p. 3). Pour sa part, Nicolas Fontaine croit que ni les traits folkloriques, ni l'appartenance au catholicisme ne sont des critères d'identité (Fontaine, 2007, p. 7).

Les associations politiques/syndicales et gouvernementales

Ces diverses associations semblent pour la plupart être d'accord, à différents degrés toutefois, avec le rôle et l'importance du catholicisme dans la culture et l'identité québécoises.

Concernant les passages positifs, le mémoire de la Ville de Saguenay, dont on sent l'influence du maire aux convictions religieuses très connues, Jean Tremblay, est assez catégorique quant à l'importance du catholicisme : « Dieu fait partie de notre culture »

(Ville de Saguenay, 2007, p. 86); « Nos racines historiques et religieuses nous définissent comme peuple et comme citoyens » (*Id.*); l'Église est aussi celle qui a été le rempart de la langue française, selon ce mémoire (*Ibid.*, p. 24). Le Bloc québécois, pour sa part, mentionne qu'il est important de souligner l'importance historique et culturelle du catholicisme et du protestantisme, dans le cadre du nouveau cours d'éthique et de culture religieuse (Bloc québécois, 2007). Pour le Mouvement national des Québécoises et des Québécois, « [l]es références à la religion font partie de la culture et de l'identité intrinsèques des Québécois », car le quotidien réfère à ce passé (Mouvement national des Québécoises et des Québécois, 2007 p. 9). Le Comité des jeunes du Parti indépendantiste tient une position similaire en reconnaissant l'importance du patrimoine catholique, lequel « fait partie des mœurs et coutumes » (Comité des Jeunes du Parti Indépendantiste, 2007, p. 6). Quant à la Société nationale des Québécois, son mémoire spécifie que la langue, mais aussi le bagage catholique, sont tous les deux déterminants de notre culture (Société nationale des Québécoises et des Québécois J.R Saint-Arnaud, 2007, p. 3).

D'autres passages de cette catégorie semblent plutôt neutres. Le Syndicat d'enseignement de l'ouest de Montréal, quant à lui, reconnaît que la culture québécoise a longtemps été marquée par des fondements catholiques, bien qu'il faille continuer de séculariser davantage cette culture (Syndicat de l'enseignement de l'ouest de Montréal, 2007, p. 6-7). La Société nationale des Québécois et des Québécoises de Chaudière-Appalaches approuve la substitution identitaire de la foi catholique par la langue (Société nationale des Québécois et des Québécoises de Chaudière-Appalaches, 2007 p. 5). Finalement, le Conseil du statut de la femme reconnaît qu'à l'époque, l'identité des Canadiens français se construisait par l'appartenance à l'Église, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 5).

Les associations liées au religieux

L'Assemblée des évêques du Québec renvoie à la thèse de Raymond Lemieux, selon qui le catholicisme serait la « culture primordiale » des Québécois. En ce sens, le catholicisme est un vecteur identitaire dont il faut tenir compte (Assemblée des évêques du Québec, 2007, p. 6). Pour le Centre justice et foi, il faut reconnaître le patrimoine matériel et immatériel qui marque le paysage québécois et qui est associé au catholicisme

(Centre justice et foi, 2007, p. 14). L'Association des parents catholiques du Québec, souligne quant à elle que plus de 85 % des Québécois continuent de s'identifier à cet héritage chrétien et catholique (Association des parents catholiques du Québec, 2007, p. 7).

Le Mouvement des travailleurs chrétiens, pour sa part, écrit que l'héritage culturel et historique catholique était peut-être plus libérateur que ce qu'on en dit, en plus de constituer une sécurité face à d'autres identités religieuses (Mouvement des travailleurs chrétiens, 2007, p. 7). Selon l'Association de la communauté copte orthodoxe du grand Montréal, le catholicisme est une « pierre angulaire » de notre culture, et elle seule peut préserver la société québécoise de l'islam (Association de la Communauté Copte Orthodoxe du Grand Montréal, 2007). Finalement, la communauté chrétienne des Deux-Rives croit que le « divorce » conclu rapidement avec le catholicisme, c'est-à-dire la rupture des Québécois d'avec la religion majoritaire lors de la Révolution tranquille, a un impact sur la compréhension de l'identité québécoise actuelle. Il ajoute plus loin que les institutions mises en place par l'Église ont donné une ossature à l'identité québécoise et que l'Église a joué un grand rôle dans la protection de la culture (Communauté chrétienne des Deux-Rives, 2007, p. 12).

Les différents mouvements associatifs autres

La Coalition pour la liberté en éducation soutient que « la négation de l'importance actuelle du christianisme dans la société québécoise constitue une menace pour la survie de son identité » (Coalition pour la liberté en éducation, 2007, p. 8). La Table des aînées et aînés de Lanaudière, dans son mémoire, souligne que la culture québécoise est française et d'inspiration catholique (Table des aînées et aînés, 2007, p. 4). Le projet de rapprochement des communautés culturelles de Villeray croit que les symboles religieux font partie du patrimoine culturel du Québec, et qu'en ce sens, les Québécois conservent tous un certain attachement à ces signes, la religion catholique faisant partie du patrimoine historique et culturel (Projet de rapprochement des communautés culturelles de Villeray, 2007, p. 7). Pour le Service à la famille chinoise du Grand Montréal, organisme dont les membres ne sont donc pas d'origine canadienne-française, il serait inapproprié de vider l'espace public des symboles religieux catholiques qui, eux-mêmes,

servent de repères identitaires, compte tenu de l'histoire du Québec (Service à la famille chinoise du Grand-Montréal, 2007, p. 8). L'Association québécoise de défense des droits des personnes retraitées et préretraitées, quant à elle, croit qu'oublier l'influence du catholicisme sur la société québécoise pourrait nous plonger dans un vide identitaire profond (Association québécoise de défense des droits des personnes retraitées et préretraitées (section Jonquière), 2007, p. 6). Inversement, selon la Maison le Far, qui est un organisme venant en aide aux femmes en difficulté, l'héritage chrétien et catholique n'est pas nécessairement une caractéristique culturelle, car la culture transcende la religion (Maison le Far, 2007, p. 6).

Catholicisme et valeurs

Comme pour la place de la culture associée au catholicisme, le document de consultation orientait le débat concernant les « valeurs québécoises » avec une série de questions :

> *a*) Êtes-vous d'accord avec ces valeurs dites québécoises qui viennent d'être énumérées?
> *b*) Concevez-vous une hiérarchie entre ces valeurs? Devrait-on instituer une priorité entre certaines d'entre elles?
> *c*) À propos des valeurs dites québécoises (ou que nous souhaiterions éventuellement promouvoir dans notre société), lesquelles aimeriez-vous ajouter à celles qui viennent d'être mentionnées?
> *d*) Selon les juristes, il n'y a pas de hiérarchie formelle, *a priori*, entre les droits énumérés dans les chartes, mais il nous faut rechercher un équilibre entre eux. Croyez-vous plutôt que certains droits, que vous considérez comme plus fondamentaux, devraient avoir préséance sur d'autres?
> *e*) Par rapport aux autres droits et libertés énoncés dans la charte québécoise, quelle importance attachez-vous à la liberté de religion? Quelle est (sic), selon vous, le sens et la portée de cette liberté? (DC, p. 18)

Les mémoires traitent souvent des valeurs, en particulier de la valeur de l'égalité entre les hommes et les femmes. Le lien qu'on fait parfois entre les valeurs et le catholicisme est ce qui nous intéresse ici.

Les citoyens

Plusieurs mémoires de citoyens traitent des valeurs en lien avec le catholicisme. Ces passages sont positifs. Il y a d'abord ceux qui voient une influence du catholicisme dans les « valeurs québécoises » actuelles et qui parfois tentent même de les définir. Il y a ceux qui, au contraire, pensent que les valeurs du catholicisme ne s'appliquent pas, ou ne sont pas appliquées à la société d'aujourd'hui.

Pour Marie Provost, le catholicisme fait la promotion de l'entraide, de l'obéissance, du pardon et de la bonne entente (Provost, 2007, p. 36). Aida Baghjajian croit pour sa part que les valeurs catholiques et protestantes « forment le cœur des deux nations », il faudrait donc accorder un certain statut au catholicisme (Baghjajian, 2007, p. 3). Selon Bruno Déry, l'influence de l'Église a été le « guide social qui a fondé les valeurs qui nous sont chères » (Déry, 2007, p. 8). Gabrielle Lacroix écrit ne pas croire que le catholicisme devrait avoir un statut spécial, mais que les valeurs qu'il promulgue, telles que la charité, le devraient (Lacroix, 2007).

Dans un autre ordre d'idée, Yanick Lefebvre suggère, sans être plus explicite, que « nos mœurs festives » viennent du catholicisme (Lefebvre, 2007). Selon Marc Bédard, en abandonnant le catholicisme, « nous sommes tombés tête baissée, bras ouvert (sic) dans le capitalisme marchand » (Bédard, 2007, p. 9).

D'autres indiquent clairement quelles sont ces valeurs catholiques en question. « En fonction de ma foi catholique, ma première réaction se veut un accueil chaleureux aux immigrants, même avec une foi différente de la mienne », nous dit Paul Mackey (2007, p. 1). La religion catholique « m'apprend la compassion, la charité, le partage, l'amour, le respect et l'espoir », raconte Jocelyne Coté-Fortin dans son mémoire (Coté-Fortin, 2007, p. 3). Sébastien Ouellet, quant à lui, parle de valeurs de solidarité, d'entraide et d'ouverture aux autres. Ces valeurs seraient elles-mêmes liées à l'identité (Ouellet, 2007). Guy Vallée, de son côté, se rappelle « le aime ton prochain comme toi-même tel qu'enseigné par les curés de mon enfance » (Vallée, 2007). Dans un passage contrastant avec ce qui sera évoqué plus bas, Robert Madore pense que la mentalité d'ouverture, la valeur de l'égalité entre les hommes et les femmes, et l'humanisme sont « nourris » par le christianisme et plus particulièrement le catholicisme (Madore, 2007, p. 3).

Concernant les passages codés négatifs envers le catholicisme et les valeurs y étant associées, c'est surtout celle de l'égalité dont il est ici question. Par exemple : « Les valeurs fondamentales de la société ne relèvent pas de la religion », nous dit Louise Fortin (2007, p. 10). Selon cette dernière, l'Église n'aurait jamais encouragé l'égalité. Pour Jean-Denis Gingras, « les religions […] sont une insulte à la dignité humaine » en raison de l'intolérance envers les femmes, des valeurs liées à l'orientation sexuelle, de la contraception et de l'avortement (Gingras, 2007, p. 1). « Nous nous sommes affranchis d'une dictature cléricale qui régnait sur les consciences, surtout celle des femmes », nous dit Andrée Proulx (2007, p. 3). « Je n'approuve pas la profonde misogynie de l'Église catholique, qui est la seule des grandes religions à mépriser les femmes […] », raconte Benoit Evans (2007, p. 9). Pour Angelyne Vallée, l'Église n'a pas la capacité de porter la valeur de l'égalité homme-femme (Vallée, 200, p. 2). Michel Dubé rapporte que l'Église considérait la femme comme un déchet, sans âme (Dubé, 2007). Aussi, Maurice Bourassa soulève le fait que les Québécois ne sont pas si catholiques que cela puisqu'ils pratiquent l'avortement et prennent la pilule contraceptive bien que cela soit interdit par l'Église, leurs valeurs semblent donc différentes de celles de l'Église (Bourassa, 2007, p. 6).

Les associations politiques, syndicales et gouvernementales

Il y a peu d'organismes politiques, syndicaux ou gouvernementaux qui ont associé la question des « valeurs québécoises » avec le catholicisme, et ceux qui l'ont fait ont été assez critiques envers ce dernier. Ces passages sur le catholicisme s'inscriraient donc dans notre catégorie négative et vont dans le même sens que ce qui vient d'être écrit plus haut. Par exemple, la Confédération des syndicats nationaux mentionne que les femmes ont longtemps subi le joug du catholicisme (Confédération des syndicats nationaux, 2007, p. 14). Le Conseil du statut de la femme s'explique le « retard du Québec par rapport à la modernité et ses valeurs » par l'omnipotence passée de l'Église (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 6). Québec solidaire mentionne le fait que les valeurs traditionnelles de la société « sous l'emprise de l'Église ont été bouleversées » (Québec Solidaire, 2007, p. 4). Quant au mémoire de Québec solidaire-Capitale nationale, il écrit

que les religions monothéistes, y compris le catholicisme, présentent un discours oppressif envers les femmes (Québec solidaire-Capitale nationale, 2007, p. 11).

Les associations liées au religieux

Les passages des mémoires provenant d'associations liées au religieux s'inscrivent tous dans la catégorie positive. L'Association des parents catholiques du Québec mentionne que les valeurs d'accueil, de justice et de charité viennent de la tradition chrétienne via l'enseignement religieux (Association des parents catholiques du Québec, 2007, p. 6). Pour sa part, le mouvement des travailleurs chrétiens déclare combattre, en tant que membre de l'Église, pour la défense des droits des travailleurs, la charité, la justice sociale, l'égalité homme-femme ainsi que l'accueil des étrangers, et que la tradition chrétienne n'est pas la seule à porter les valeurs fondamentales de notre société (Mouvement des Travailleurs Chrétiens, 2007, p. 6-7). Le mémoire de l'Assemblée des évêques du Québec écrit que : « S'il est fidèle à son inspiration d'origine, le christianisme, par exemple, contribue au bien commun de la société en favorisant la transmission de valeurs de solidarité, de respect, d'accueil de l'étranger, d'amour du prochain et de pardon des offenses » (Assemblée des évêques du Québec, 2007, p. 8). Le mémoire de la Communauté Copte Orthodoxe du Grand Montréal reprend un peu les mêmes valeurs qu'il associe au catholicisme, d'où l'importance de préserver ce dernier : « C'est cet esprit chrétien dont l'enseignement est amour, accueil, aide, pardon, partage, respect de l'autre, etc. qui a formé la conscience collective des québécois (sic), qu'ils soient ou non pratiquants, et qui lui permet aujourd'hui de parler de tolérance » (Communauté Copte Orthodoxe du Grand Montréal, 2007, p. 7-8).

Les différents mouvements associatifs autres

Le mémoire de la Table des aînées et aînés de Lanaudière s'inscrit aussi dans la catégorie positive et écrit que le catholicisme a inspiré la morale, l'humanisme et l'éthique québécoise (Table des aînées et aînés de Lanaudière, 2007. p. 9).

Par contre, les autres mémoires provenant de mouvements associatifs sont plutôt négatifs. L'association des retraités de l'enseignement du Québec écrit : « Personne ne contestera que l'Église catholique ne reconnaisse pas non plus aux femmes les mêmes droits qu'aux hommes » (Association des retraitées et des retraités de l'enseignement du

Québec, 2007, p. 9). D'autres organismes réitèrent sensiblement la même chose. Les religions portent atteinte à l'égalité homme-femme en établissant une hiérarchie (Fédération des femmes du Québec, 2007, p. 16); Les femmes ont été mises de l'avant par des Artistes pour la paix, et ce, malgré la résistance de l'Église (Artistes pour la paix, 2007, p. 6). La Ligue des femmes « a souvent déploré le sadisme des chefs célibataires de l'Église catholique qui promettent l'enfer à celles qui osent prendre des anovulants ou qui traitent de meurtrières les victimes de viol qui se font avorter. » Mais il y a eu une évolution des convictions ainsi que des idées et des valeurs à ce sujet (Ligue des femmes, 2007, p. 2). Pour l'Association québécoise de défense des droits des personnes retraitées et préretraitées, les grandes religions ne reconnaissent pas les droits des femmes (Association québécoise de défense des droits des personnes retraitées et préretraitées, 2007).

Catholicisme et société

Les critiques et les commentaires sur le catholicisme dans son rapport au politique et au social se retrouvent également dans les discours des mémoires. D'une part, il semble qu'on lui reproche le trop grand contrôle exercé sur le politique par le religieux, encore que plusieurs soulignent le rôle social positif qu'il a eu, et d'autre part, on semble également assez réticent face à l'institution que représente le catholicisme. Le mythe de la Grande Noirceur, mentionné à quelques reprises dans les mémoires, semble encore présent dans l'imaginaire.

Les citoyens

Une thématique importante s'inscrivant dans la catégorie positive concerne les réalisations de l'Église. Les prêtres et le clergé auraient eu un impact bénéfique sur la société, notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation. Donald Brulotte écrit dans son mémoire que ce sont des Sulpiciens qui ont bâti des routes et des prêtres qui ont fondé les syndicats (Brulotte, 2007, p. 3). Yvette Durocher et Ronald Poupart mentionnent la création des écoles par les communautés religieuses (Durocher et Poupart, 2007, p. 5). Raymond-Robert Panet, pour sa part, retient que les universités ont été créées par des communautés religieuses (Panet, 2007, p. 5). Toujours en allant dans

ce sens, Julie Racine rappelle que l'Église catholique a fondé les principales maisons d'enseignement supérieur et les hôpitaux (Racine, 2007, p. 11). Quant à Linda Doyon, elle déplore le fait que « [l]a vie dévouée des religieuses dans les hôpitaux, des prêtres et missionnaires, des frères et sœurs enseignants, semble ne plus avoir de valeur. Tout cela se rejette par de simples arguments portant sur la domination de l'Église dans la société » (Doyon, 2007, p. 4). D'une manière plus générale, Jocelyne Fortin-Côté déclare que le peuple s'est préservé grâce aux institutions mises en place par l'Église (Côté-Fortin, 2007, p. 5).

S'inscrivant dans la catégorie des passages codés négativement, on retrouve un thème qui apparaît dans de nombreux témoignages, celui de l'emprise passée de l'Église catholique sur la société[52]. De nombreux mémoires de citoyens disent que le clergé a opprimé le peuple; ils expriment donc une perception négative face au rapport Église catholique/société québécoise.

Il y a eu une « émancipation de la société cléricale » et de ses institutions, écrit Daniel Baril (2007, p. 6). « L'expulsion du pouvoir clérical » fait partie d'un récit de libération face à un héritage patriarcal incarné par l'institution catholique, croit pour sa part Louis Rousseau (2007, p. 10). L'Église a perdu de son emprise sur la population du Québec, rajoute Alain Chouinard (2007). Pierre Lucier abonde en ce sens lorsqu'il écrit : « C'est l'ensemble de la société québécoise qui a eu à se libérer des emprises religieuses et cléricales » (Lucier, 2007, p. 3). Il nous a fallu plus de 50 ans pour se libérer de l'emprise de l'Église et de la religion sur nos vies, selon Monique Doré (2007). Un groupe de francs-maçons rattaché à la Loge *La lumière boréale* emploie une autre expression pour désigner cette même perception, et parle de « dictat de l'Église catholique » (Groupe de francs-maçons de Montréal rattaché à la Loge : La lumière boréale, 2007, p. 8). Pour Monique Doré, « [l]'Église monopolisait avec l'aide des communautés religieuses, l'enseignement et les œuvres charitables à partir de la moitié du dix-neuvième siècle jusqu'à la moitié du vingtième » (Doré, 2007). Quant au Collectif pour une éducation de qualité, il écrit : « Cette culture humaniste des collèges classiques est également associée à un sombre passé, celui de la « grande noirceur » canadienne-

[52] D'ailleurs, le mot « emprise » associé au catholicisme revient environ 36 fois dans 28 mémoires (21 mémoires de citoyens et 7 mémoires de divers mouvements associatifs).

française, et à un clergé qui, selon une vulgate toujours en vogue, n'aurait cherché qu'à maintenir tout un peuple dans l'ignorance » (Collectif pour une éducation de qualité, 2007, p. 3).

Michel Dubé conçoit le clergé comme étant « frustré en mal de pouvoir » (Dubé, 2007). Marguerite Bilodeau, pour sa part, le décrit comme ayant été autoritaire, élitiste, xénophobe et misogyne (Bilodeau, 2007, p. 3). Hélène Poisson nuance davantage sa position en écrivant que « l'Église du Québec a été dominatrice, souvent rigide […], mais il est possible qu'elle ait ressemblé à la société de l'époque « comme l'Église du Québec d'aujourd'hui ressemble à la société d'aujourd'hui » (Poisson, 2007, p. 6).

Certains associent le passé catholique du Québec à un intégrisme. Par exemple, Pascal Solignac écrit dans son mémoire que : « nous sommes à peine sortis d'un intégrisme catholique » (Solignac, 2007, p. 12). Robert Talbot va dans le même sens : « Le catholicisme intégriste nous gardait en hypnose religieuse » (Talbot, 2007, p. 1).

Un second thème récurrent est celui de l'emprise de l'Église sur le politique. Plusieurs mémoires dénoncent la collusion qui subsistait entre l'Église et l'État, voire le contrôle de la première sur le dernier. Robert Talbot écrit à ce propos que « L'Église couchait avec l'État québécois » (*Id*). « L'emprise de l'Église sur le politique et les individus était néfaste », écrit également à ce sujet Carl Codère (2007, p. 8). Selon Anis Assabgui, l'Église s'est substituée aux instances politiques et s'est ingérée dans le politique (Assabgui, 2007, p. 2). Pour Frédéric Isaya, il y a eu une « association entre le clergé et les institutions publiques » et un « asservissement de la population » (Isaya, 2007). Quant à Steve Lavoie, il souligne « l'opposition du clergé québécois au vote des femmes dans les années 40, position déplorable certes, mais qui n'annule pas les autres avancées que le catholicisme aura permis dans le dossier du droit des femmes au cours des deux derniers millénaires » (Lavoie, 2007).

Il y a encore d'autres propos concernant plus spécifiquement la dimension cléricale du catholicisme et ce à quoi elle est associée. Ces passages sont aussi négatifs. Par exemple, Normand Paradis compare les imams d'aujourd'hui avec les curés d'autrefois (Paradis, 2007, p. 6). Michel Dubé souligne que « l'Église, les prêtres et les évêques n'étaient plus capables de culpabiliser les fidèles » et que l'Église et les religions en

général ont commis des crimes et ont menti sur bien des sujets (Dubé, 2007). Finalement, Yvon Daigle mentionne que des enfants ont été abusés par le clergé (Daigle, 2007, p. 8).

Les associations politiques, syndicales et gouvernementales

Un premier passage positif provient de la Conférence régionale des élus de Longueuil, selon qui la religion catholique et le clergé étaient le lien rassembleur de la communauté canadienne-française (Conférence régionale des élus de Longueuil, 2007, p. 10). Un second passage, négatif celui-là, est écrit par la Confédération des syndicats nationaux, laquelle indique que les Québécois ont longtemps subi le joug du catholicisme, particulièrement les femmes (Confédération des syndicats nationaux, 2007, p. 14).

Les associations liées au religieux

Le Groupe Solidarité Justice contraste un peu d'avec les propos entendus jusqu'ici, car plutôt que de se prononcer sur le passé de l'Église, il mentionne le fait qu'elle soit active, actuellement, dans la poursuite d'œuvres au sein de la communauté (Groupe Solidarité Justice, 2007).

Les différents mouvements associatifs autres

Les passages des mémoires suivants sont plutôt positifs. Pour la Conférence régionale des élus de Longueuil, « la religion était le lien qui unissait la communauté canadienne-française et le clergé était rassembleur, mais ce n'est plus le cas aujourd'hui » (Conférence des élus de Longueuil, 2007, p. 10). La Coalition pour la liberté en éducation, pour sa part, mentionne que la société québécoise s'est donnée ses institutions par l'Église, son clergé et ses communautés religieuses. Ce sont ces institutions qui ont pu assumer les fonctions sociales (Coalition pour la liberté en éducation, 2007, p. 8). Selon l'Accueil Liaison pour Arrivants, les institutions étaient gérées par des religieux, même la vie privée de plusieurs était gérée par eux et « la soumission des femmes avait été structurée et institutionnalisée au sein de l'Église catholique » (Accueil Liaisons pour Arrivants, 2007, p. 3). « C'était à l'époque de Maurice Duplessis, les années 50 qu'on appelle la *Grande Noirceur* avant la Révolution tranquille. Il y avait une persécution des Témoins de Jéhovah par l'État avec la complicité

de l'Église catholique », ajoute le mémoire de l'organisme-magazine ETEBAR (ETEBAR, 2007, p. 27).

Catholicisme et religion

La dernière catégorie concerne le religieux, c'est-à-dire tout ce qui concerne la religion à proprement parler, que ce soit dans sa dimension du sacré, du rituel, ou du spirituel. Cette catégorie est la moins exhaustive.

Les citoyens

Dans la catégorie positive, on retrouve le mémoire de Christine Dumas, selon qui la Bible et l'Évangile continuent d'être un appel à « changer le monde[53] » (Dumas, 2007, p. 4). Yann Lafleur, pour sa part, croit que plus l'Église catholique aura une vie intérieure riche, mieux s'en portera le pluralisme (Lafleur, 2007, p. 5).

Plusieurs passages s'inscrivent dans la catégorie des extraits codés négatifs. Certains mémoires de citoyens ironisent sur la manière de vivre la religion avant les années 60, tels que ceux de Roger Bédard ou France Verville (Bédard, 2007; Verville, 2007). Pascal Barrette va encore plus loin en disant que l'Église l'a traumatisé, « eunuquisé, désérotisé, déplaisirisé, désexué, déshumanisé » (Barette, 2007, p. 6). D'autres font des associations entre le catholicisme et la nouvelle diversité religieuse. Par exemple, Claude Latour écrit, dans son mémoire, avoir peur que des groupes religieux ramènent le Québec en arrière (Latour, 2007). Marie Provost se sent menacée par les femmes habillées « à la mode musulmane », « parce que ça me dit que les intégristes musulmans aussi sont présents, ici au Québec, et ils n'ont pas l'habitude de se gêner. Les costumes religieux d'il y a 100 ans passaient un message semblable, c'était l'intégrisme catholique et on y a mis fin » (Prévost, 2007, p. 34).

On trouve certains passages qui s'inscrivent plutôt dans la catégorie neutre. Selon Arlette Dion, les Québécois ont quitté la pratique religieuse, mais se déclarent encore très souvent catholiques, et il reste des « vestiges » de cette religion (Dion, 2007, p. 12). Olivier Michaud constate la diminution de la pratique religieuse : « Les fidèles se font

[53] On peut voir dans ce passage des traces de la vision personnaliste du catholicisme.

de plus en plus rares […] la pénurie de prêtres est de beaucoup plus criante que celle des médecins […] » (Michaud, 2007). Nelson Mercier le constate aussi, disant que la pratique religieuse devient de plus en plus faible et que la société québécoise n'est plus une société religieuse (Mercier, 2007). À ce sujet, Alain Chouinard ajoute qu'il y a un très faible pourcentage de gens allant encore à l'Église (Chouinard, 2007). Linda Doyon suggère que le malaise par rapport au passé religieux provient d'une vision du catholicisme de la Révolution tranquille et du manifeste artistique « Refus global » (Doyon, 2007, p. 4).

Les organismes gouvernementaux

Il n'y a aucun organisme dans cette catégorie.

Les associations politiques/syndicales

Il n'y a aucun organisme dans cette catégorie.

Les associations liées au religieux

On ne trouve qu'un passage dans cette catégorie de mémoires, lequel est codé négativement. Le Mouvement des travailleurs chrétiens souligne le fait que beaucoup de Québécois n'en pouvaient plus « de la religiosité et de la culpabilité basé (sic) sur les dogmes » (Mouvement des travailleurs chrétiens, 2007, p. 7).

Les différents mouvements associatifs autres

Un premier passage plutôt négatif provient de l'Association féminine d'éducation et d'action sociale, qui souligne que les religions, incluant le catholicisme, sont lentes à évoluer (Association féminine d'éducation, 2007, p. 10). Les autres passages sont plutôt neutres. Selon le Conseil québécois des gais et lesbiennes, les Québécois ne sont plus catholiques au sens d'une « communauté entièrement pratiquante » comme à l'époque (Conseil québécois des gais et lesbiennes, 2007, p. 9). Autrement dit, la dimension religieuse est expurgée du catholicisme dont on ne garde que la dimension culturelle. Selon l'organisme Communication et Société, depuis la Révolution tranquille, à l'intérieur même de l'Église, on a mis l'emphase sur les attitudes intérieures et les signes religieux ont eu tendance à disparaître. Cependant, dans les nouvelles communautés

religieuses, on met beaucoup d'accent sur les signes distinctifs et religieux. De plus, la nouvelle réalité du catholicisme au Québec est d'avoir un caractère cosmopolite en raison des nombreuses communautés culturelles nouvellement arrivées (Communication et Société, 2007, p. 4 et 10).

Le catholicisme dans les études commandées par la commission et dans le rapport Bouchard-Taylor

L'influence des études qui ont précédé la parution du rapport Bouchard-Taylor et la place qu'ils ont accordée au catholicisme

La commission avait préalablement commandé 13 études à différents spécialistes provenant d'universités québécoises (BT, p.17). Nous croyons pertinent de mentionner ces études puisqu'elles ont eu un impact sur le rapport Bouchard-Taylor, et peut-être sur son traitement du catholicisme. D'ailleurs, on trouve 118 occurrences de concepts reliés au catholicisme pour les 13 études. Il apparaît donc justifié de présenter l'essentiel de ce qu'elles ont écrit sur le catholicisme.

La première étude portait sur une recherche effectuée à partir d'un échantillon de 17 accommodements (Rioux et Bourgeoys, 2008). On y reconstituait de manière détaillée certains accommodements qui avaient eu lieu, tout en recueillant la documentation pertinente s'y rapportant. Le catholicisme est très peu mentionné dans cette étude. En fait, on ne mentionne qu'à deux reprises le mot « catholique », dans le contexte d'une recension d'une demande d'accréditation pour un regroupement d'étudiants catholiques à l'École de technologie supérieure qui avait été refusée.

La seconde étude effectuait une analyse comparative de différents pays (Seidle, 2008). Elle mentionnait peu le catholicisme, sinon pour fournir quelques statistiques et pour mentionner à une reprise le système scolaire québécois, jadis basé sur la dénomination religieuse, donc catholique et protestante.

La troisième étude se penchait sur le thème de l'interculturalisme et ne mentionnait aucunement le catholicisme (Rocher *et coll.*, 2008). La quatrième étude était consacrée à l'éducation (Saint-Pierre, 2008). Sans parler du catholicisme comme tel, elle revenait sur l'historique du système scolaire, lequel était organisé en fonction des dénominations religieuses ou protestantes, comme nous l'avons vu plus haut. Quant à la cinquième

étude, elle portait sur les thèmes de la ségrégation et du ghetto ethnique. Elle fournissait à deux reprises des statistiques où le catholicisme était mentionné (Apparicio et Séguin, 2008).

La sixième étude présentait les résultats de divers sondages portant sur les perceptions sur la religion et les accommodements raisonnables (Girard, 2008). On y retrouve quelques résultats de sondages pertinents sur le catholicisme. Par exemple, « [l]a majorité des répondants en français et en anglais (58 % et 61 %) qualifie le catholicisme québécois comme étant "en déclin" » (*Ibid*., p.11). L'étude spécifie cependant que le résultat de ce sondage n'était pas généralisable à l'ensemble de la population québécoise puisqu'il s'agissait d'une question posée sur le site Internet de la commission entre la mi-août et la mi-décembre, représentant seulement le point de vue des visiteurs du site (*Ibid*., p. 10). D'autres sondages, représentatifs de l'ensemble de la population ceux-là, sont aussi mentionnés :

> Sur la question de la présence de signes religieux dans les institutions publiques, les Québécois sont partagés. La plupart d'entre eux sont plutôt favorables aux signes religieux catholiques à l'école, mais sont partagés quant aux signes religieux musulmans et juifs, comme le hidjab et la kippa. Ils sont majoritairement contre le port du kirpan et le turban sikh. Les Canadiens sont plutôt favorables aux signes religieux, catholiques et autres, dans les espaces publics (*Ibid.*, p.73).

> Parmi les groupes religieux considérés très peu dévots, notons les protestants natifs du Québec, les musulmans immigrants du Québec, les bouddhistes immigrants du Québec et les Catholiques natifs du Québec (tableau 6a). Le niveau très faible de religiosité des Québécois musulmans nés à l'étranger s'explique par leur forte proportion (62 %) à déclarer ne « jamais » s'adonner à des pratiques religieuses sur une base collective (tableau 3a). Chez les natifs québécois catholiques et protestants, cette proportion est respectivement de 33 % et de 24 %. (Statistique Canada, Recensement 2001) (*Ibid.*, p.51).

Quelques autres statistiques par rapport à l'appartenance au catholicisme des divers groupes ethnoculturels sont aussi fournies.

La septième étude portait sur l'état de la francisation au Québec et ne contenait pas de références au catholicisme (Paillé, 2008).

La huitième étude portait sur les médias écrits et les accommodements raisonnables (Potvin, 2008). Cette étude dressait un portrait de tout ce qui avait été dit dans les médias écrits à propos des accommodements raisonnables. On y retrouve quelques mentions du catholicisme faites par certains journalistes et répertoriées par l'auteur de l'étude. Par exemple, on peut lire un extrait d'un texte de la chroniqueuse Nathalie Collard, du journal *La Presse*, écrivant que « la religion et la lutte des femmes pour l'égalité sont incompatibles. Les grandes religions comme le catholicisme et l'islam ne reconnaissent pas l'égalité des droits entre les sexes » (*Ibid*., p. 56). Plus loin, le même document cite un autre texte dont le contexte porte sur le kirpan, mais qui mentionne le catholicisme au passage : Une « insulte » aux Québécois qui « ont rejeté le catholicisme en bloc dans les années 1960-1970 » (*Ibid.*, p. 94). Un intellectuel qui écrit dans le journal *Le Devoir* a l'impression d'être ramené 50 ans en arrière, « à l'époque de la grande noirceur et de la peur des étrangers et de l'extérieur si longtemps entretenue par le clergé et nos élites, pour protéger notre identité canadienne-française-catholique et rurale dans une Amérique anglophone-protestante-industrielle et urbaine » (*Ibid*., p. 138). Une autre citoyenne écrit : « Je ne m'accommode plus de ces insignifiances de groupuscules qui nous font revenir 40 ans en arrière. J'ai déjà porté le foulard catholique et ce n'est pas vrai que des intégristes vont faire reculer la condition et les droits de femmes » (*Ibid*., p. 76).

La neuvième étude portait sur les dimensions d'intégration des immigrants des minorités ethnoculturelles et des groupes « racisés » au Québec. On trouve deux mentions du catholicisme. Il s'agit d'abord du témoignage d'une interviewée libanaise disant parfois se référer à son appartenance à la religion catholique dans le but d'éviter le rejet (Labelle, Field et Icart, 2008, p. 101), et ensuite d'un autre témoignage d'un homme disant que les Québécois ne peuvent pas se référer à leurs caractéristiques de personnes « blanches », « catholiques » et « françaises » sans passer pour raciste (*Ibid.*, p. 112).

La dixième étude portait sur les rapports de sexe dans la construction des frontières entre « Nous » et les « Autres » ainsi que sur la construction du « Nous » en fonction des femmes et de leur place dans une collectivité ethnique ou nationale. On trouve dans

cette étude quelques mentions du catholicisme. Voici celles qui nous paraissent plus substantielles :

> Dans une société traumatisée par son passé religieux et l'emprise de l'Église catholique, qui en veut encore au clergé, l'effritement du pluralisme structurel se combine avec une définition d'un espace public laïc, ce que viennent renforcer notre rapprochement avec la France, la montée des intégrismes, et le retour du religieux dans la définition des frontières ethniques. Nous étions catholiques, il fallait exclure les Autres de nos frontières ; nous sommes laïcs, par conséquent notre société doit l'être (Juteau, 2008, p. 52-53).

Ailleurs, l'auteur de l'étude ajoute :

> J'ai déjà montré (avec Nicole Laurin, 1997) comment au Canada français les femmes ont été « protégées » contre les influences pernicieuses des Canadiens anglais et autres étrangers, enfermées pour ainsi dire, dans leur foyer ou dans leurs couvents, éloignées du capitalisme anglo-protestant, contrôlées par l'Église. » (*Ibid*., p. 53)

Puis, elle fait un constat sur la religion comme marqueur identitaire :

> Fait nouveau par rapport au passé de la guerre froide, car il en fut ainsi auparavant - des Croisades à l'Inquisition, de l'immigration catholique et juive aux États-Unis à la définition des collectivités canadiennes française et anglaise -, la religion sert de marqueur (*Ibid*., p. 55).

La onzième étude portait sur l'immigration au Québec (Piché, 2007). Le catholicisme y était mentionné dans le cadre de statistiques portant sur le nombre de catholiques au Québec. La douzième étude, écrite en anglais, portait sur l'usage et la signification des expressions « shared values » et « common values » dans différents pays. Il y a seulement une mention significative du catholicisme :

> In order to retrieve material other than that related to the Commission itself, a Google search for Québec was conducted minus Bouchard, minus Taylor, minus accommodements. The results of this search display an intriguing portrait of Québec today, one in which the Catholic Church, Ségolène Royal, First Nations peoples, Muslims and the CSN all call on "common values" to speak about matters of meaning. Further, all three of Québec's main political party leaders call on "common values" in delivering their messages (Gubbay Helfer, 2008, p. 12).

Finalement, la treizième et dernière étude (Bouvier, 2008) portait sur le programme d'histoire et d'éducation à la citoyenneté, et elle ne faisait aucune référence au catholicisme.

Le rapport Bouchard-Taylor

Si les études de la commission n'abordaient pas de manière substantielle le catholicisme, il en va de même pour le rapport final. En effet, le catholicisme y est peu traité et le faible nombre d'occurrences pour un rapport de plus de 300 pages (8 pour le mot « catholicisme », 26 pour le mot « catholique » employé comme adjectif, 9 pour le mot « catholique » employé comme nom) en témoigne. Cela peut d'ailleurs lui être reproché compte tenu du fait que le document de consultation posait une question concernant la place que le catholicisme devrait occuper en raison de son importance historique. Comme les passages significatifs sur le catholicisme dans le rapport sont peu nombreux, nous nous permettons de les citer en les faisant suivre d'un bref commentaire :

> La Révolution tranquille marque néanmoins une accélération du processus de laïcisation de l'État québécois. Des secteurs longtemps laissés sous la responsabilité de l'Église, comme l'éducation, la santé et les services sociaux, sont progressivement pris en charge par l'État-providence naissant. Des phénomènes comme la transformation du rapport au catholicisme des Québécois d'origine canadienne-française et la croissance de la diversité culturelle font que l'Église catholique n'est plus le pôle de régulation sociale qu'elle a déjà été (BT, p. 139-140).

Dans ce passage, il y a une reconnaissance du rôle joué historiquement par le catholicisme dans le domaine social. Quant à la deuxième partie de la citation, elle affirme que l'Église catholique n'est plus le pôle de régulation social. On y fait alors le constat d'un changement de paradigme. On passerait d'un paradigme religieux et principalement catholique à un paradigme séculier.

> Il ne fait aucun doute qu'un régime d'enseignement confessionnel qui favorise le catholicisme et le protestantisme, comme c'était le cas avant l'adoption du projet de loi 95 en 2005, déroge à la règle de la neutralité des institutions publiques (BT, p. 143).

Il y a ici un bref retour sur la problématique de la première commission que nous avons analysée. Le rapport, comme il le dit lui-même ailleurs, s'inscrit donc dans le parcours québécois et reprend les conclusions du rapport Proulx sur l'importance de laïciser les institutions publiques par souci de neutralité.

> Toutefois, certaines pratiques ou certains symboles peuvent trouver leur origine dans la religion de la majorité sans pour autant contraindre véritablement ceux qui ne font pas partie de cette majorité. C'est le cas des pratiques et symboles qui ont une valeur patrimoniale plutôt qu'une fonction de régulation. La croix du mont Royal, par exemple, ne signifie pas que la ville de Montréal s'identifie au catholicisme et n'exige pas des non-catholiques qu'ils agissent à l'encontre de leur conscience ; il s'agit d'un symbole qui témoigne d'un épisode de notre passé. Un symbole religieux est donc compatible avec la laïcité lorsqu'il s'agit d'un rappel historique plutôt que d'un signe d'une identification religieuse de la part d'une institution publique. Comme le souligne la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, un symbole ou un rituel issu de la religion de la majorité ne porte pas atteinte aux libertés fondamentales s'il ne s'accompagne d'aucune contrainte sur le comportement des individus. Ce critère est largement accepté. Les Québécois issus de l'immigration et les membres des minorités religieuses qui ont participé aux audiences publiques de la Commission n'ont d'ailleurs pas plaidé pour le remisage du patrimoine religieux du Québec (BT, p. 152).

Ce passage, qui est tiré du chapitre sur la laïcité, opère une séparation entre la signification religieuse d'un symbole et la dimension historique qu'il peut représenter. La laïcité de l'État ne se trouve donc pas menacée par la présence de certains de ces symboles dans la société. Plus loin dans le même passage, les expressions « valeur patrimoniale » et « patrimoine religieux » sont employées. L'idée d'un « vestige » (concept repris par Derrida, nous le verrons plus loin) religieux pour parler du catholicisme fait alors son entrée et on retrouvera dans le rapport cette étroite association entre catholicisme et patrimoine.

Dans un passage où Bouchard et Taylor reviennent sur les différents accommodements et sur les empiétements de la Cour suprême qui ont fait craindre pour l'identité et les traditions des francophones, rappelant le « Canadien français colonisé, humilié », le rapport écrit à propos du catholicisme :

> En somme, ouvrant ces vieilles plaies apparemment mal guéries, la « vague» des ajustements a heurté simultanément plusieurs cordes sensibles des Québécois canadiens-français, ce qui a provoqué un braquage identitaire. En plus d'un rejet des pratiques d'harmonisation, ce braquage s'est exprimé soit par un repli sur la valeur patrimoniale » du catholicisme, soit par une vision radicale de la laïcité qui confine le religieux au privé. À cela s'est ajoutée ici et là une nostalgie du monde d'autrefois. D'ailleurs, ce phénomène était déjà amorcé depuis quelque temps. On peut en voir des traces dans quelques films récents qui ont réactivé de vieux symboles identitaires (*Le Survenant*, *Un homme et son péché*, *Aurore*…) (BT, p. 186).

Ce segment de texte est très pertinent en ce qu'il remarque le fait qu'il y a parfois une utilisation du catholicisme comme composante identitaire chez certains Québécois en réaction à la diversité religieuse. Nous reviendrons plus loin sur cette utilisation que nous qualifierons d'« immunitaire » du catholicisme.

> Revenons au braquage ou à la crispation identitaire dont nous avons fait état. Elle se complique du fait que, fondamentalement, la francophonie québécoise est porteuse de traditions, de valeurs d'accueil et de solidarité (héritées peut-être de plus de trois siècles de catholicisme, peut-être aussi de la longue expérience du peuplement). C'est un message que tout le monde a pu lire ou entendre à plusieurs reprises depuis quelque temps. Nous pensons que ces valeurs existent en effet, mais qu'elles ne parviennent pas à s'exprimer complètement à cause des inquiétudes identitaires. Nous croyons aussi que cet empêchement lui-même ajoute au malaise déjà ressenti » (BT, p. 187).

Dans ce passage, le rapport Bouchard-Taylor reprend, à titre d'hypothèse, une association qui est parfois faite entre les valeurs d'accueil et de solidarité et le catholicisme, lequel en aurait été le vecteur de transmission. Toutefois, le braquage identitaire, selon Bouchard-Taylor, viendrait compromettre ces valeurs, du moins lors de la crise identitaire qui a eu lieu un peu avant et pendant la commission.

> Le « retour du religieux » que l'on craint ici n'a rien de comparable avec l'emprise que l'Église catholique a exercée jadis sur la direction de diverses institutions. Et on ne voit nulle part de signes indiquant que les « religions minoritaires » désirent remplacer l'ancienne « religion majoritaire ». Ces religions, cependant, prennent la place que le droit québécois leur reconnaît, comme à toute autre religion. Le droit à la liberté de religion inclut celui d'afficher son appartenance religieuse. Enfin, ce sont les

> croyants eux-mêmes qui, en s'éloignant de l'Église, sont à l'origine de l'affaissement du catholicisme au Québec (BT, p. 278).

Dans ce dernier passage sur le catholicisme, on retrouve, à mots couverts, le mythe de la Grande Noirceur et de l'emprise qu'avait l'Église catholique sur la société québécoise, et le constat selon lequel le souvenir de cette période historique continue de hanter certains Québécois qui projettent alors leur peur sur les groupes religieux nouveaux ou minoritaires dont l'objectif caché serait de réitérer ce que l'Église aurait fait jadis.

Conclusion

Les études traitent peu du catholicisme. La plupart du temps, il s'agit de statistiques qui ont bien souvent rapport à l'appartenance au catholicisme. La seconde étude relate différents textes mentionnant le catholicisme que l'on a retrouvés dans les médias. Il faut noter que les propos sur le catholicisme que l'on y retrouve ressemblent bien souvent à ceux des mémoires.

L'étude 9 présente différents sondages. Ceux-ci sont révélateurs de la tolérance par rapport aux symboles chrétiens dans la sphère publique, bien que la société soit maintenant sécularisée. On peut émettre l'hypothèse que les Québécois aient encore, dans une certaine mesure, un attachement au catholicisme. Quant à l'étude 11, elle reprend elle aussi certains discours critiques du catholicisme, notamment en ce qui concerne la place des femmes telle qu'on en parle dans les mémoires.

Pour ce qui est de l'analyse du rapport concernant le catholicisme, elle est quelque peu décevante[54]. En effet, loin d'approfondir sur le lien qui existe avec le catholicisme dans certains comportements sociologiques, ou ce qui a été dit dans les mémoires à son sujet en rapport avec la question du document de consultation, le rapport reste plutôt dans les quelques généralités convenues sur le catholicisme, ramenant ce dernier à quelque chose de patrimonial. Le fait que les études commandées par la commission ne se soient pas penchées beaucoup sur le catholicisme n'a certainement pas contribué à permettre une analyse plus complète de ce dernier dans le rapport final.

[54] Mais compte tenu de l'ampleur de la tâche et du peu de temps accordé aux commissaires, on peut comprendre que certaines problématiques soient restées sous-développées.

Ce rapport traite donc de la dimension culturelle et patrimoniale du catholicisme. Il se réfère vaguement à l'influence sociopolitique du catholicisme passé. On y trouve également une référence à ses valeurs ainsi qu'une brève mention sur sa dimension religieuse.

Cette association entre le patrimoine et le catholicisme présente une vision de ce dernier encore plus reliée au passé du Québec que lorsqu'on associe le catholicisme à la culture, comme il arrive encore souvent qu'on le fasse. Car lorsqu'une chose est culturelle, elle est encore porteuse de sens et d'identité, mais lorsqu'on en fait un patrimoine, c'est qu'on la tient pour morte et vestige du passé. L'utilisation de l'expression « valeur patrimoniale » est d'ailleurs significative à cet égard. Dans le rapport Bouchard-Taylor, le catholicisme est bien réduit à un vestige du passé, à un patrimoine qui concerne la sphère publique et le lien étroit au collectif. Mais le rapport traite-t-il des catholiques ou du catholicisme comme étant quelque chose de religieux? Il semble que ce ne soit pas le cas. Autrement dit, le rapport ne s'intéresse pas à la dimension religieuse du catholicisme; il se centre presque exclusivement sur le patrimonial.

Conclusion : les tendances qui se dégagent de la lecture des mémoires de la commission Bouchard-Taylor

- De nombreux passages à propos du catholicisme contiennent simplement des données statistiques ou encore des propos très descriptifs et généraux (par exemple « les Canadiens français étaient blancs, français et catholiques »). Les discours sur le catholicisme dans les mémoires sont assez similaires et les thèmes, récurrents.

- Il semble qu'il soit devenu courant de parler du religieux de manière culturelle et en ce sens, beaucoup de mémoires associent encore le catholicisme à la culture et même à l'identité québécoises. Certains vont même plus loin en voulant lui accorder une certaine reconnaissance officielle. Quant aux mémoires plus critiques du catholicisme, ils semblent plutôt dire que l'association entre le catholicisme et la culture n'existe plus, que seule la langue continue d'être le pilier principal de cette culture, le catholicisme faisant désormais partie du passé.

- Si, pour certains, les valeurs québécoises que l'on peut qualifier de valeurs pérennes restent associées au catholicisme, le thème de l'égalité homme-femme ressort largement des mémoires. L'idée selon laquelle l'Église est allée à l'encontre de la valeur de l'égalité entre les sexes (maintenant promue au rang de valeur fondamentale du Québec), voire qu'elle a été carrément oppressante envers les femmes, semble se retrouver dans plusieurs mémoires[55].

- Au niveau politico-social, il ressort deux principales images de l'Église catholique au Québec dans l'imaginaire collectif : une image plutôt négative d'une institution qui contrôlait le politique et la société en général; et une image plus positive d'une institution qui a contribué à bâtir le Québec par l'entremise de ses communautés religieuses, qui s'occupaient de l'éducation et de la santé de la population avant que l'État ne prenne en charge ces domaines.

- On écrit très peu sur le catholicisme d'un point de vue religieux, théologique ou existentiel, bien qu'on trouve des mentions du fait que le catholicisme soit devenu moins signifiant sur le plan religieux pour l'ensemble des Québécois. Lorsqu'on parle du catholicisme comme religion, c'est principalement pour constater son déclin ou pour rappeler le caractère austère du catholicisme passé.

- Les discours sur le catholicisme dans les mémoires de cette commission semblent conditionnés par des perceptions en lien avec l'histoire passée de l'Église catholique et du Québec, plutôt que par le présent. Nous entendons par là que la majorité des extraits des mémoires qui traitent du catholicisme font référence à sa présence passée dans l'histoire du Québec. Cela peut être dû en partie à

[55] Pour une analyse plus exhaustive du thème de l'égalité des femmes et de la Commission Bouchard-Taylor, on peut d'ailleurs consulter l'article de Solange Lefebvre et Lori Beaman : « Protéger les relations entre les sexes. La commission Bouchard-Taylor et l'égalité hommes-femmes » : *Revue canadienne de recherche sociale*, Vol. 2/1 2012, p. 84-94; et version anglaise, « Protecting Gender Relations. The Bouchard-Taylor Commission and the Equality of Women »: *Canadian Journal for Social Research* (CJSR), p. 95-104.

l'orientation du débat par la commission et son document préparatoire, mais peut-être aussi à une méconnaissance du catholicisme actuel, entraînant du coup un recours aux clichés « historiques » sur le catholicisme du passé.

- Deux principales critiques négatives à l'encontre du catholicisme reviennent souvent : la trop grande emprise du catholicisme québécois sur la société dans le passé et l'oppression des femmes. Selon plusieurs de ces mémoires, le politique était autrefois contrôlé par l'Église. Certains écrivent donc qu'il y a eu une libération de la religion lors de la Révolution tranquille. Il est intéressant de voir les termes qu'on emploie pour décrire la situation sociopolitique du catholicisme pré-Révolution tranquille : « emprise », « joug », « surdose de catholicisme », « pouvoir », « intégrisme », « dictat », « oppression », etc. Quant à l'autre thème récurrent, celui de l'inégalité entre les hommes et les femmes, l'Église aurait contribué à maintenir cette inégalité, notamment par l'entremise des curés qui régentaient la vie sexuelle des gens, particulièrement celle des femmes en ce qui concerne la procréation.

- Lorsqu'on écrit sur l'Église de manière positive, c'est pour rappeler son rôle historique dans la société québécoise, notamment le travail qu'accomplissaient les communautés religieuses. On y écrit que l'Église fait partie du patrimoine, de la tradition des Québécois, qu'elle a marqué la « société de son empreinte ». Elle est donc constituante de la culture et de l'identité québécoise et a contribué à la survie de la nation. Certains vont même jusqu'à écrire qu'elle a créé la nation.

- Les mémoires ne font pas beaucoup de nuances dans leur manière de présenter le catholicisme, c'est-à-dire comme une entité monolithique, et sa diversité interne n'est pas soulignée. Très peu de mémoires soulignent la diversité qui existait dans le passé, et la vision d'un Québec, et surtout d'un catholicisme, homogène domine. De plus, on y trouve une vision très dualiste du peuple et de l'Église-institution. On présente également très souvent une coupure historique entre la Révolution

tranquille et la période précédente, c'est-à-dire la Grande Noirceur, expression parfois utilisée dans les mémoires de la commission Bouchard-Taylor.

Comparaison entre la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école et la commission Bouchard-Taylor et les trames narratives du catholicisme québécois

Compte tenu de l'échantillonnage imparfait et des contextes différents que présentaient les mémoires de la population québécoise, il est impossible de soutenir de manière catégorique que le contraste qu'offrent les contenus des deux commissions indique un changement clair de la perception du catholicisme. Il est cependant possible de faire ressortir des discours communs sur le catholicisme.

- Le rapport au catholicisme semble moins au passé et davantage au présent dans les mémoires de la première commission que dans ceux de la seconde. Certains parlent de leur foi. La foi ou la religion est exprimée selon une approche plus expérientielle et croyante dans la première commission.

- Le catholicisme semble faire davantage partie de l'identité dans la première commission que dans la seconde, quoiqu'encore assez présent à ce niveau. Est-ce que cela indique une sécularisation de l'identité ou n'est-ce que le résultat du contexte des commissions?

- Les critiques envers le catholicisme sont beaucoup moins acerbes et nombreuses dans la première commission que dans la seconde. Le traitement négatif de l'Église envers les femmes est souvent souligné dans la seconde commission, mais pas dans la première.

- Les commentaires sur le catholicisme sont moins élaborés dans les mémoires de la Commission de l'éducation sur la religion à l'école que dans ceux de la commission Bouchard-Taylor, sans doute parce que le document de consultation

qui précédait les débats de cette dernière commission de consultation posait d'emblée la question de la place du catholicisme au Québec, compte tenu de son importance historique.

- Le rôle social et politique joué par le catholicisme dans l'histoire du Québec est davantage souligné dans la deuxième commission que dans la première, bien que l'on retrouve des commentaires de cet ordre dans les deux commissions.

- Certains mémoires des deux commissions associent la culture et les valeurs pérennes au catholicisme.

- L'immigration est plus stigmatisée dans la seconde commission que dans la première, ce qui rappelle le contexte de « crise » identitaire de la commission Bouchard-Taylor. Dans les mémoires de la première commission, on écrit peu à son sujet et on se montre souvent ouvert à la possibilité d'avoir des écoles d'autres confessions religieuses « là où le nombre le justifie », bien qu'il y ait certains mémoires plus fermés à la diversité.

Le catholicisme québécois dans les commissions et les trames narratives

Étonnamment, malgré la quantité de documents étudiés, les propos se formulant à l'endroit du catholicisme se recoupent et ne divergent pas tant que cela, par-delà les acteurs et les contextes. De la lecture des mémoires et des rapports des deux commissions se dégagent donc ce que nous considérons être quatre principales trames narratives sur le catholicisme québécois. La « trame narrative » désigne la manière de « raconter » le catholicisme, de formuler des discours à son sujet dans les différents milieux où l'on en discute. Les trames narratives visent à résumer rapidement et de manière plus précise, le contenu principal des différents discours à l'endroit du catholicisme.

La première trame narrative concerne l'épisode de la Grande Noirceur, que l'on oppose à la Révolution tranquille, l'événement fondateur du Québec moderne. Cette trame raconte comment l'Église contrôlait la société québécoise avant la Révolution tranquille et comment cette dernière a su émanciper la province de la tutelle de l'Église.

La seconde trame narrative est celle de l'inégalité homme-femme. Elle fait suite à la première. On y raconte comment l'Église, en raison de l'emprise qu'elle avait, a particulièrement opprimé les femmes, entre autres en régentant leur vie sexuelle. La troisième trame narrative consiste à raconter l'histoire de l'Église en fonction des rôles qu'elle a assumés dans le domaine de la santé et de l'éducation. Cette trame est généralement plus positive, bien que pour certains, l'Église n'ait pas bien assumé ces fonctions. Finalement, la dernière trame narrative concerne les valeurs et la culture. On raconte le catholicisme en fonction des valeurs inculquées à la société et de son empreinte sur la culture et l'identité.

La seconde partie de cette thèse sur le catholicisme consistera à analyser les différents éléments de ces trames narratives, en plus de se pencher sur la situation plus globale du catholicisme québécois passé et présent.

Chapitre 3 : Derrida et la religion

Introduction

La seconde partie de notre thèse porte sur l'analyse de contenu des discours sur le catholicisme dont nous venons d'exposer les éléments. Nous nous inspirerons principalement d'éléments philosophiques tirés des écrits de Jacques Derrida. Pourquoi s'inspirer de Derrida pour analyser le catholicisme tel qu'il est présenté dans les mémoires des commissions et des documents officiels? Pourquoi avoir choisi les thèmes philosophiques que nous présenterons dans les pages à venir? Quels sont les liens avec ces thèmes et le contenu des documents des commissions?

Les catégories retenues ont surgi d'une interaction entre l'analyse empirique textuelle et la lecture des textes de Derrida. Nous avions remarqué que très souvent, les références au catholicisme concernaient plutôt son passé, tout en ayant un impact présent sur les réactions des gens par rapport au religieux. Malgré la très grande sécularisation et la baisse marquée de la pratique religieuse au Québec, les discours montraient qu'il y avait des restes, des traces du catholicisme qui continuaient de marquer et d'imprégner la société québécoise. Ce rapport d'absence-présence a conduit vers les notions derridiennes d'« archive » et de « spectre », lesquelles sont structurées par deux autres notions importantes dans la pensée derridienne, celle de « différ*a*nce » et de « trace ». De là, nous avons voulu en savoir davantage sur la manière dont Derrida concevait la religion puisqu'après tout, l'objet de notre thèse portait sur une dénomination religieuse. Nous nous sommes donc penchés sur son ouvrage principal traitant de la religion, *Foi et savoir*. Nous y avons alors trouvé d'autres notions permettant d'enrichir notre compréhension des phénomènes religieux, et donc du catholicisme. Ces notions seront employées pour analyser le catholicisme aux chapitres cinq, six et sept, mais nous les expliciterons dans le présent chapitre et nous poursuivrons au chapitre 4 pour les notions d'archive et de spectre. L'intérêt de ce chapitre 4 sera de construire une grille heuristique afin d'analyser le religieux à partir de notions derridiennes, bien que Derrida lui-même ne les ait pas employées pour analyser le religieux, mais plutôt pour d'autres thèmes.

Le chapitre suivant sera théorique. Nous y verrons certains des principaux concepts à partir desquels nous procéderons à notre analyse philosophique du catholicisme

québécois. Nous nous pencherons tout d'abord sur l'idée même de déconstruction, nécessaire pour comprendre le geste philosophique derridien et qui constitue le point de départ logique pour pénétrer l'univers derridien. Puis, nous verrons ce que signifient les notions de différance, de trace, de supplément, d'identité, de sujet et de culture chez Derrida, lesquelles s'inscrivent dans le sillage de l'idée de déconstruction. Enfin, nous présenterons la religion telle qu'elle est déconstruite par ce dernier dans *Foi et savoir,* en particulier dans son rapport à ses deux sources.

La « déconstruction » chez Jacques Derrida

Pour comprendre le « mouvement derridien » sur le concept de religion, il faut d'abord avoir saisi l'idée de la déconstruction. Pour ce faire, on peut commencer avec le thème de l'*écriture*, très important dans les premiers travaux de Derrida. Ce thème apparaît lors de la critique de ce que Derrida appelle le *logocentrisme*. Selon lui, le *logocentrisme* caractériserait l'Histoire occidentale, qui elle-même tournerait autour de la notion de *logos,* voulant dire « langage » ou « discours », mais qui réfère aussi à la rationalité, la raison. Or, l'Occident se serait plutôt focalisé sur la dimension rationnelle, laquelle est spirituelle, pensée pure, effaçant ainsi la dimension liée au langage comme tel.

L'expérience de la voix, plus proche du sujet parlant par l'illusion de l'absence de médiation linguistique (l'écriture), et de sa force de « présence », serait constitutive de la philosophie occidentale. Cette illusion « qui donne la conscience pensante comme immédiatement présente à elle-même et immédiatement présente au sens référé pur qu'elle vise[56] », Derrida l'appelle le *phonocentrisme*. Plusieurs branches de la philosophie découleraient d'ailleurs de ce *phonocentrisme*, entre autres la métaphysique et l'ontologie. En fait, toute une série de mondes ont été créés : ceux de la pensée, du sens, des idéalités, etc. C'est ce monde qui, dans la majorité des courants de la philosophie occidentale, est considéré comme « vrai ».

[56] Gilbert Hottois, *De la renaissance à la postmodernité: Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine,* Paris; Bruxelles, De Boeck & Larcier s.a., 1997, p. 399.

Le *phonocentrisme* est également tenu responsable de la dévalorisation générale de l'*écriture.* Celle-ci ne servirait alors qu'à conserver le sens énoncé, tout en s'éloignant de la « chose même », voire en l'éloignant. Selon Derrida, nous sommes donc dans le registre d'une « philosophie de la conscience » et d'une « métaphysique de la présence ». C'est-à-dire que selon lui, la métaphysique traditionnelle penserait l'être comme présence immédiate.

Or, c'est justement ce que Derrida rejette. Il cherche à montrer que cette métaphysique est toujours en train de se déconstruire, que là même où on cherche de l'Un et de la présence, il y a de l'écart, de la différ*a*nce[57]. Rappelons que le terme derridien de « déconstruction » provenait du désir de traduire deux termes employés par Heidegger : *Destruktion* et *Abbau*[58]. En effet, les écrits de Heidegger ont influencé Derrida. Toutefois, selon lui, la destruction heideggérienne de la métaphysique n'allait pas assez loin et aboutissait à renouveler le *logo-phonocentrisme*. C'est pourquoi il mettra en branle un ensemble de stratégies pour fissurer, démonter, déplacer les textes idéalistes, et qu'il appellera la « déconstruction ». Mais déconstruire ne veut pas dire démolir ni même détruire, contrairement à ce qu'on pourrait penser de prime abord[59]. Il s'agit d'analyser les structures, de bien les démonter afin de voir les enjeux et les questions qu'elles soulèvent une fois déconstruites.

Bref, la déconstruction est « un champ ouvert qui permet un jeu » et « qui doit sans cesse être adapté » aux diverses singularités[60]. Son objectif est d'ébranler la logique des monismes et des dualismes présents dans les textes et les discours philosophiques afin

[57] Nous reviendrons plus loin sur l'importante notion de « différ*a*nce ».

[58] Jacques Derrida, *De la grammatologie,* Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 21. On peut traduire littéralement ces mots par « destruction » et « démantèlement ».

[59] Ainsi que le souligne Jean-Luc Nancy contre l'utilisation du mot qu'en fait Michel Onfray dans son *Traité d'athéologie* (Paris, Grasset, 2005) et pour qui la déconstruction du christianisme semble être sa démolition. Voir Jean-Luc Nancy, *La déclosion: (Déconstruction Du Christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005, p. 25.

[60] François Nault, *Derrida et la théologie: Dire Dieu après la déconstruction*. Montréal, Médiaspaul, 2000, p. 58-59.

de montrer ce qu'il appelle parfois « l'archi-trace »[61], laquelle est à l'œuvre dans ce qui passe pour des principes stables. Elle est une pratique d'écriture sans commencement ni fin, un discours qui n'est jamais constitué, « se constituant »[62], constamment attentive à la pratique même de l'écriture des philosophes et aux modalités d'écriture données à lire dans les corpus philosophiques occidentaux.

La différance et la trace

La notion de « différance » chez Derrida, tout comme celle de déconstruction, provient de ses premiers travaux qui portaient sur l'écriture et sur la critique du logo-phonocentrisme[63]. La différance désigne davantage un processus qu'une chose que l'on peut cerner. Elle représente le non-identique, de même que la primauté de l'écrit sur l'oral avec la graphie du « *a* » dans le mot « différance » qui se voit, mais ne s'entend pas. « La différance est cela qu'aucune voix ne peut ramener à la présence. Puisqu'elle est muette. La différance, c'est aussi la différence arrachée au binaire du même et de l'Autre, c'est l'archi-différence qui ruine le culte de l'identité[64], elle est à l'origine des oppositions logiques[65]. » Elle représente également l'idée de différer dans le temps. Ce dernier point est particulièrement important, car il amène la thèse suivante : le présent est toujours en retard sur lui-même. Pourquoi? Parce que le passé n'est jamais complètement séparé du présent, alors que le futur se trouve déjà tracé par ce dernier. Cette situation implique alors que le présent ne soit pas seulement présent :

> Il faut qu'il soit en même temps *présent déjà passé* et présent *encore à venir*. Le passé deviendra alors du présent qui n'est plus et le futur du

[61] Pour la signification du concept d'archi-trace, appelé aussi archi-écriture, voir la section suivante portant sur la différance et la trace.

[62] François Nault, *Une théologie en déconstructions: Littérature - Mystique - Philosophie,* Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 7.

[63] Le phonocentrisme est cette illusion « qui donne la conscience pensante comme immédiatement présente à elle-même et immédiatement présente au sens référé pur qu'elle vise ». Voir Hottois, *De la renaissance à la postmodernité: Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine,* p. 399.

[64] Ruiner le culte de l'identité signifie remettre en question le fantasme de l'identique, du même.

[65] Hottois, *De la renaissance à la postmodernité: Une histoire de la philosophie moderne et contemporain,* p. 400.

> présent qui n'est pas encore présent. C'est alors qu'apparaît la différence ou non-coïncidence du présent sur lui-même[66].

Le présent conçu comme présence pleine à soi est remis en question, il devient différé, pas au sens de remis à plus tard, car il n'y a pas de plus tard ou d'« à venir », mais au sens de la « venue ». « La différ*a*nce veut dire : ce n'est pas là, posé, ni porté par un développement (ça : comme on voudra, la chose, le sujet, le monde). Mais ça vient, c'est toujours dans la venue, indissociablement venue au monde à soi, à l'autre[67]. » Le présent est donc toujours divisé, en ce sens qu'il est diffus.

La différ*a*nce inverse donc l'importance de l'écriture – et incidemment du texte – au détriment de la parole. C'est alors que l'écriture repensée par Derrida n'apparaît plus comme l'ombre de la vérité, comme une dégradation d'un vouloir-dire de la parole, mais comme une trace sans origine, toujours présente et désignée par l'appellation **archi-trace ou archi-écriture.**

Il faut dire un mot sur la conception de l'écriture chez Derrida pour comprendre ce que signifie la « différ*a*nce ». Derrida appuie sa conception de l'écriture sur l'absence d'un destinataire lors de son processus puisque, lorsqu'on écrit à quelqu'un, c'est parce que le destinataire est absent. De cette logique, Derrida dira que toute forme de communication est « écriture » puisqu'il y a toujours absence de destinataire. « Écriture » est donc étroitement associée avec « absence » et Derrida fait remarquer qu'il y a toujours « écriture » ou « absence » dans tout discours ou communication. Même lorsqu'il y a une apparence de « co-présence », car pour Derrida, on n'est jamais présent à soi-même[68], *a fortiori* à autrui[69]. Voilà d'ailleurs quelque chose que nous aurait appris la psychanalyse. Cela a donc pour effet de toujours produire un décalage, une différ*a*nce.

---

[66] Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 95.

[67] Jean-Luc Nancy, « La différance, ici et maintenant » dans *Le magazine littéraire*, no 498, juin 2010, p.67.

[68] Nous y reviendrons dans la section concernant l'identité et la culture.

[69] Charles Raymond, *Le vocabulaire de Derrida*, Paris, Ellipses, 2001, p. 9.

> Par conséquent, le modèle de toute communication est bien selon lui la communication dans l'absence, c'est-à-dire l'écriture, dont dépendrait ainsi, paradoxalement, la communication dite orale. C'est ce modèle que Derrida appelle *archi-écriture*. […] Il y a donc archi-écriture parce que le modèle générique de toute communication (Derrida dira même : sa condition de possibilité) est l'absence, réelle ou virtuelle, de l'émetteur et du destinataire de tout discours[70].

L'archi-écriture constitue « l'origine de l'origine, sauf que l'origine a disparu, et donc aussi l'origine de l'origine. À l'origine, il y a une non-trace qui n'a jamais été présente. En tant que concept, elle détruit son nom[71]. » « Et l'absence du sujet de l'écriture est aussi celle de la chose ou référent[72]. » L'accès aux origines serait donc de l'ordre du fantasme.

Pour Derrida, « le texte est une trace[73] » vidée de la présence pleine du sujet. Il n'en reste que quelque chose qui signale qu'il y a eu de l'impact, de l'événement, mais à laquelle on n'a plus accès. Ce présent-passé où il y a eu un événement est toujours empreint de traces, parfois sous forme d'**archives**[74], parfois de **spectres**[75]. Ces deux derniers concepts, procédant de cette logique de la différ*a*nce, seront d'ailleurs très importants pour la suite de notre analyse du catholicisme. Nous les expliciterons au chapitre quatre et les appliquerons au chapitre cinq.

La logique du supplément

Qu'est-ce que la logique du supplément? Derrida travaille cette notion dans *De la grammatologie*. L'idée du supplément s'inspire de Rousseau, selon qui l'écriture est un

---

[70] *Ibid*., p. 10.

[71] Voir Derrida, *De la grammatologie*, p. 90.

[72] Grégoire Biyogo. *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspective de la déconstruction,* Paris, L'Harmattan, 2005, p. 66.

[73] *Ibid*., p. 68.

[74] Voir l'ouvrage de Derrida : *Mal d'archive, une impression freudienne*.

[75] Jacques Derrida, *Spectre de Marx*. Paris, Galilée, 1993.

« supplément » à la parole, parce qu'elle la représente. Derrida développe davantage le concept :

> […] la parole étant naturelle ou du moins l'expression naturelle de la pensée […] l'écriture s'y ajoute, s'y adjoint comme une image ou une représentation. En ce sens, elle n'est pas naturelle. Elle fait dériver dans la représentation et dans l'imagination une présence immédiate de la pensée à la parole. Ce recours n'est pas seulement « bizarre », il est dangereux. C'est l'addition d'une technique, c'est une sorte de ruse artificielle et artificieuse pour rendre la parole présente lorsqu'elle est en vérité absente. C'est une violence faite à la destinée naturelle de la langue […][76]

On peut penser le supplément de deux manières différentes, soit comme quelque chose qui représente ou supplée, ou encore comme quelque chose d'ajouté à une autre chose qui serait caractérisée par un manque quelconque. Dans le contexte où Derrida analyse l'idée de supplément, il le fait à propos de l'écriture qui serait un supplément à la parole.

L'écriture comporte le danger d'altérer la parole, jugée plus près du vouloir-dire, de la présence recherchée. En ce sens, l'écriture serait pensée comme un supplément qu'on ajoute, voire même un supplément qui substitue. Cependant, pour Derrida, la parole ne peut supplémenter à l'écriture dans le premier sens que si la parole peut être supplémentée dans le second sens. Or, la parole ne possède que l'illusion de la présence, tout comme l'écriture d'ailleurs, car pour l'un comme pour l'autre, il n'y a que des représentations, des signes, qui diffèrent ou médiatisent la pensée. Pour cette raison, croit Derrida, l'écriture peut se substituer ou suppléer à la pensée. Cela l'amène alors à écrire son aphorisme célèbre : *il n'y a pas de hors-texte*. Il veut dire par là qu'il n'y a qu'écriture au sens où il n'y a que des signes qui représentent d'autres signes, des suppléments qui renvoient à autre chose. Ces signes sont des traces de la présence.

Identité, sujet et culture

L'idée de différance, comme ce qu'elle implique par rapport à la non-présence, a des répercussions dans la conception derridienne de l'identité. Dans *De la grammatologie*, Derrida écrit qu'« il n'y a rien hors du texte ». Autrement dit, la réalité

[76] Derrida, *De la grammatologie*, p. 207.

est toujours une représentation à travers le langage. Une telle thèse implique alors le fait que le langage constitue le « je » d'un sujet, à travers le processus de signification[77]. Il faut se rappeler également des concepts d'écriture et d'archi-écriture selon lesquels l'écriture implique l'absence. En ce sens, l'identité demeure toujours quelque chose d'évanescent, quelque chose qui échappe; elle est constamment différée.

Dans *L'autre cap,* traitant de l'identité culturelle de l'Europe, Derrida fournit d'autres pistes concernant la culture et l'identité. En fait, il part de deux axiomes. Le premier porte sur la finitude de l'Europe et sur les limites du concept de l'Europe. Il amène à poser des questions sur les origines et l'avenir de l'Europe. Le second axiome, plus pertinent pour le travail que nous voulons faire ici, porte sur la culture même. Voici ce que Derrida écrit à son sujet :

> […] *le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même*. Non pas de ne pouvoir s'identifier, dire "moi" ou "nous", de ne pouvoir prendre la forme du sujet que dans la non-identité à soi ou si vous préférez, la différence avec soi. Il n'y a pas de culture ou d'identité culturelle sans cette différence avec soi…Dans ce cas, la différence à soi, ce qui diffère et s'écarte de soi-même serait *aussi (d') avec soi,* différence à la fois interne et irréductible au "chez soi". Elle rassemblerait et diviserait aussi irréductiblement le foyer du "chez soi"[78].

Ce deuxième axiome est d'autant plus important qu'il fournit, pour une rare fois chez Derrida, ce qui semble être une quasi-définition, dans ce contexte-ci, portant sur la culture. Cependant, on voit que ce qui se trouve ici exprimé d'une autre manière est l'idée même de différ*a*nce, l'identité d'une culture étant différée[79].

---

[77] Bethan Benwell et Elisabeth Stokoe, *Discourse and Identity,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, p. 31.

[78] Jacques Derrida, *L'autre Cap***,** Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 16.

[79] Permettons-nous de faire un parallèle avec Foucault, pour qui les identités (ou les sujets) sont le produit des discours dominants en lien avec les pratiques sociales. Tout comme Derrida, il théorise une vision non-essentialiste de l'identité et va à l'encontre du sujet à conscience solipsiste, auto-constitué et absolument libre tel qu'on le retrouve de Descartes à Sartre. Selon Foucault, le sujet a une histoire et une formation. Le sujet se constitue par des pratiques de pouvoir ou de savoir, ou encore par des techniques de soi. Autrement dit, il y a chez Foucault une série de mécanismes et d'institutions qui soumettent l'individu, l'assujettissent. Mais à travers cela, il existe un espace : le « souci de soi » où le caractère disciplinaire ne vient pas de l'extérieur mais de soi. Ce sont ces deux facteurs qui donnent au sujet son identité. Voir Benwell et Stokoe, *Discourse and Identity*, p. 30 et 102. L'expression « technique de soi » désigne « l'ensemble des expériences et les techniques qui élaborent le sujet et l'aident à se transformer

La « religion » chez Derrida

Alors que nous assistons à un rejet de la métaphysique de la présence s'inscrivant d'ailleurs dans la lignée des philosophes du soupçon (Marx, Nietzsche, Freud), on pourrait penser que Derrida rejette du revers de la main tout discours théologique ou discours sur la religion. Il semble en effet qu'il se soit « montré assez allergique à toute forme de religiosité[80] », du moins jusqu'à ses travaux plus tardifs. Quel est l'intérêt alors de poursuivre l'analyse de la religion à partir de la déconstruction si au préalable, cette dernière rejette la métaphysique à laquelle certains discours ont parfois recours afin de justifier ou de légitimer certaines connaissances ou pratiques en lien avec la religion? La réponse se trouve dans un certain processus de déconstruction[81].

La phénoménologie d'Edmund Husserl contribuera d'une certaine manière à un processus de déconstruction par son concept d'*épochè,* c'est-à-dire de la « mise entre parenthèses » de la réalité extérieure du monde, incluant le langage[82]. L'objectif de Husserl avec sa méthode phénoménologique est de ne considérer que le pur « vouloir dire » de la conscience ainsi que les significations intentionnelles de cette dernière. Or pour Derrida – si au contraire l'écriture et le langage permettent de fixer les significations-idéalités en les rendant indépendantes des consciences des sujets parlants en déjouant ainsi la stratégie d'Husserl[83] – le principe de l'*épochè* sera conservé en raison de ce qu'il permet de « faire faire » au sujet présent dans le monde. Dans ce cas-ci, la religion devra être analysée non pas en regard des vérités métaphysiques qu'elle

soi-même ». Il s'agit de la « manière dont les sujets se rapportent à eux-mêmes et rendent possible le rapport à autrui. » Voir Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009, p. 96.

[80] Jean Grondin, *La philosophie de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 114.

[81] Derrida se défend bien de dire qu'il existe une méthode spécifique qui définirait la déconstruction. En fait, toute définition de la déconstruction se doit d'être rejetée car elle se prêterait elle-même à une déconstruction. De plus, si la déconstruction était une méthode permettant de tirer au clair des structures, elle ne ferait que répéter la logique des Lumières qui est justement ce contre quoi elle s'oppose. Voir Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre,* Paris, Galilée, 1987, p. 392. Voir aussi *« L'autre cap ».*

[82] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures : recherches phénoménologiques pour la constitution,* Paris, Gallimard, 1950, p. 100-101.

[83] On peut voir par cette affirmation une réelle antinomie avec l'herméneutique et spécialement avec celle de Gadamer. Voir Grondin, *L'herméneutique,* chap. 8.

cherche à établir (puisque l'*épochè* met en suspension ces croyances en tant que « contenu »), mais plutôt par ce qu'elle fait faire au croyant : croire.

La déconstruction « consiste ainsi en une pratique parasitaire, s'attachant "à-ne-rien vouloir-dire" et veillant à se maintenir dans l'attente[84]. » On peut également dire que la déconstruction constitue une forme d'*athéologie*[85]. En d'autres mots, on ne parviendrait jamais à faire dire « Dieu » à Derrida[86]. Nous verrons au chapitre suivant qu'à partir de la déconstruction dans *Foi et savoir,* le thème de la religion mène Derrida à une ouverture sur l'éthico-politique qui ne soit pas un discours adressé à (de par) Dieu, adressant Dieu ou arrimé\fondé sur Dieu. Mais qu'en est-il de la « religion » de Derrida, s'il en a une? Dans le cas où la réponse serait affirmative, dans quelle mesure pourrait-elle servir de complément à *Foi et savoir* et nous aider à penser la religion en nous donnant d'autres pistes de réflexion?

Dans une entrevue[87] accordée à John D. Caputo, Kevin Hart et Yvonne Sherwood, Derrida répond à certaines questions qui lui sont posées sur la prière et la croyance. Lorsque Derrida prie, nous raconte-t-il, il fait une prière sceptique. Il veut dire par là qu'il met en *épochè* la certitude d'obtenir une réponse en retour, sans toutefois remettre en doute la croyance. Cette suspension de la certitude est en partie la réponse à la question : « Qui t'attends-tu à voir répondre à ta prière? » Cette attitude *épochale* est d'autant plus nécessaire qu'elle seule permet une authenticité dans la prière. S'il y avait des attentes, la prière cesserait d'être ce qu'elle est pour devenir une « commande ». Or, il y a toujours quelque chose qui se produit lorsqu'on prie, quelque chose de bon. Prier

[84] Nault, *Derrida et la théologie: Dire Dieu après la déconstruction*. p. 259.

[85] Le terme *athéologie,* dont Georges Bataille fut l'inventeur, désigne chez Nault, de qui nous nous inspirons ici, cet *entre,* cette « instance sans stance », sans positionnement. Il marque « la crise de l'instance critique, c'est-à-dire décidante »(*Ibid*. p. 265). L'*entre* se réfère à *khôra*, concept platonicien repris par Derrida et qui est « le lieu d'une bifurcation entre deux approches du désert »(Derrida, *Foi et savoir*, p. 29-32). Pour plus de détails, voir Jacques Derrida, *Khôra,* Paris, Galilée, 1993.

[86] Nault, *Derrida et la théologie: Dire Dieu après la déconstruction*, p. 263.

[87] Yvonne Sherwood et Kevin Hart (dir.), *Derrida and Religion*, New York; Londres : Routledge, 2005, p. 27-50.

devient en quelque sorte une « thérapie ». Par la prière « j'essaie d'affirmer et d'accepter quelque chose en moi-même […] je peux devenir meilleur[88] ».

Lorsqu'on le questionne sur la « grâce donnée par Dieu », Derrida répond clairement que la déconstruction n'a rien à dire à ce sujet lorsqu'elle a trait à une expérience individuelle unique. Il en irait de même pour la mystique. Mais lorsque cette grâce s'incarne dans un discours, dans une communauté ou une religion, il devient possible de faire quelque chose à l'aide de la déconstruction. Elle ne peut néanmoins travailler que sur le discours et non pas sur la « possibilité de cette grâce ». De ce point de vue, Derrida se déclare kierkegaardien : « l'expérience de foi est quelque chose qui, d'une certaine façon, excède le langage, excède l'éthique, la politique et la société. En relation à cette expérience de foi, la déconstruction est tout à fait inutile et désarmée[89]. » En d'autres mots, la foi est en quelque sorte un « saut » qui transcende le rationnel. Cette faiblesse de la déconstruction par rapport à l'expérience de foi, ajoute Derrida, existe peut-être parce que la déconstruction elle-même commence à partir d'une « expérience secrète » qui se comparerait avec cette « grâce donnée par Dieu » à laquelle on faisait référence lorsqu'on le questionnait. Derrida ferait donc place à une certaine expérience religieuse, que nous pourrions peut-être nous risquer à qualifier de « plus conventionnelle », quoique toujours différente de ce à quoi on fait généralement allusion, et qui serait l'élément déclencheur de la déconstruction.

Caputo demande également à Derrida pourquoi ce dernier dit qu'il passe « à juste titre » pour un athée plutôt que de carrément dire : « je suis un athée. ». Ce à quoi Derrida lui répond qu'il est autant absurde de dire « je suis un athée » que de dire « je suis un croyant ». En fait, selon lui, croire implique de l'athéisme. En effet, pour dépasser la croyance naïve, il faut expérimenter le doute. Les grands mystiques passent d'ailleurs par cette étape. Cette expérience de « mort de Dieu » est en quelque sorte une forme d'athéisme, ce qui fait que les « vrais croyants » expérimentent constamment de

[88] « […] I try – I will not necessarily succeed – to affirm and accept something in myself […] I can become better.» Sherwood et Hart, *Derrida and Religion*, p. 31.

[89]« The experience of faith is something that exceeds language in a certain way, it exceeds ethics, politics, and society. In relation to this experience of faith, deconstruction is totally, totally useless and disarmed. » *Ibid*. p. 39.

l'athéisme. Ce phénomène constitue une *épochè,* puisque la croyance en Dieu se trouve à être suspendue, mise entre parenthèses, et ce n'est que lorsque Dieu cesse d'être une thèse qu'il peut y avoir une « foi[90] ». Pour cette raison, Derrida écrit qu'il « passe pour un athée », mais qu'il ne peut pas dire qu'« il est un athée », car sa posture se situe dans un « entre-deux ». Ici aussi, on peut faire un lien avec *Foi et savoir*, et la notion de *khôra*[91].

La religion dans Foi et savoir

Nous venons de voir que pour Derrida, la religion allait au-delà (ou en deçà) de la simple croyance en une transcendance métaphysique quelconque en raison de la posture *épochale* et qu'elle concernait avant tout un aspect éthico-politique. Elle se référerait même à une certaine « mort de Dieu ». Pourquoi maintenant se pencher spécifiquement sur *Foi et savoir?* Parce que Derrida y précise son analyse de la religion et qu'il démontre que celle-ci, par ses « deux sources », a des ramifications vers d'autres dimensions de la vie humaine. Derrida nous permettra ainsi de penser éventuellement le religieux québécois autrement.

Quelques mots d'abord sur son principal ouvrage portant sur la religion. Le texte *Foi et savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison* provient d'un séminaire dont le thème était la religion et auquel prit part Derrida. Ce séminaire eut lieu à Capri en 1994. L'œuvre comme telle se divise en deux parties. La première partie fut celle que Derrida présenta lors du séminaire à Capri. La seconde fut ajoutée plus tard, lors de la publication de l'ouvrage.

Il est intéressant de constater que la première partie est écrite en police italique alors que la seconde l'est en police romaine. Pourquoi? Derrida commence son texte en le contextualisant, car, croit-il, il est possible qu'il faille situer le propos du séminaire, la religion. Il relate le fait que le séminaire se déroule à Capri, non pas à Rome. Cette allusion à Rome n'est pas gratuite, car Derrida souligne l'idée qu'il y a quelque chose

[90] *Ibid*., p. 46-47.

[91] Voir la note 85.

de romain dans la « religion ». « Penser religion, c'est penser romain[92]. » Le caractère italique du texte de la première partie de *Foi et savoir* vise à mettre en avant cette composante romaine et la nécessité d'en prendre une certaine distanciation.

On peut aussi remarquer que le texte est écrit sous forme d'aphorismes, car, écrit Derrida, cette forme quasi aphoristique est : « la moins mauvaise machine à traiter *de la religion* en un certain nombre de pages […][93] » Derrida emploie le terme « cryptes » pour désigner la seconde partie des 52 « aphorismes » de *Foi et savoir,* car l'étymologie du mot réfère à l'action de cacher. Une crypte est un lieu où l'on cache quelque chose d'important, voire de sacré. Dans le texte de *Foi et savoir*, il y a un écart entre les deux parties. La première partie cache tout ce qui est en jeu dans la seconde et celle-ci explicite ce qui est dans la première. En d'autres mots, la seconde partie décrypte ce qui est crypté dans la première, d'où la reprise de certains des mêmes thèmes dans les deux parties. La structure du texte derridien rend difficile la présentation de son contenu de manière linéaire. Cependant, certains thèmes se démarquent et reviennent à différents endroits. Ce sont donc sur ces thèmes que nous nous arrêterons.

Dans *Foi et savoir*, Derrida situe le thème de la « religion » à l'intérieur du phénomène du « retour des religions ». La modernité a opposé la religion avec la Raison et les Sciences. Elle a tenu pour acquis que l'avènement des dernières mettrait fin à la première. Le soi-disant « retour du religieux » remet en question cette affirmation. Selon Derrida, il faut toutefois partir d'un autre schéma lorsqu'on travaille ce « retour du religieux ». En fait, le religieux apparaît in-délimitable, aussi Derrida choisit-il de l'étudier non pas d'une manière phénoménologique, mais bien pragmatique[94], c'est-à-dire à partir de ce qu'elle nous fait faire, ou encore, de la façon dont elle nous fait agir dans le monde.

Le concept d'*épochè*, bien que provenant de la phénoménologie husserlienne, joue un rôle dans cette nouvelle manière de voir le religieux. Derrida écrira à ce sujet : « Nous

---

[92] Derrida, *Foi et savoir*, p. 13.

[93] *Ibid*., p. 62.

[94] François Nault, « Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion », *Théologiques* 6/2 (1998), p. 130.

tenterons de transposer une certaine *épochè* qui consiste à penser la religion ou à la faire apparaître dans les limites de la simple raison[95]. » Cette religion dans les « limites de la simple raison » fait ici référence à Kant[96], de qui Derrida s'inspire afin de déboucher sur une optique éthico-politique, ce qui était déjà partiellement le propos kantien. Il est d'ailleurs intéressant de mentionner cette référence à Kant qui se retrouve également dans le sous-titre de l'ouvrage derridien, mais légèrement modifiée. En effet, chez ce dernier, le sous-titre de *Foi et savoir* s'intitule « Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison » et non pas « dans les limites de la simple raison » comme dans l'ouvrage de Kant sur la religion. Derrida est intéressé par les frontières de la religion, c'est-à-dire jusqu'où on peut délimiter la religion, car ses limites ne sont pas toujours claires.

La mondialatinisation de la religion

Derrida réfléchit sur le concept de « religion » de plusieurs manières, entre autres en se penchant sur le mot lui-même. « Mais voilà que **déjà nous parlons latin**[97]. » En effet, la question de la « religion », *religio* en latin, se confond, croit Derrida, avec celle du latin. De plus, le monde à l'intérieur duquel est pensée la religion est lui-même « gréco-chrétien, gréco-romain ». Les divers discours sur la « religion » constituent en quelque sorte une tentative d'universaliser un concept – celui de religion – provenant d'un contexte particulier, le monde latin, sans pour autant y parvenir, du moins sans soulever certaines difficultés d'ordre conceptuel. Le terme *religio* serait-il peut-être même intraduisible, se demande Derrida?

L'hégémonie mondiale du mot « religion » et de ses racines latines est aussi colportée par l'anglo-américain, puisqu'en ce qui concerne l'idée de « religion », l'anglo-américain demeure latin, ce qui n'est pas sans répercussions. On oublie très souvent d'analyser la dimension géopolitique et éthico-juridique du mot en question, croit Derrida, et il remarque le fait que le mot « religion » « s'impose » en droit

[95] Derrida, *Foi et savoir*, p. 17.

[96] Il s'agit de l'ouvrage d'Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, publié en 1793.

[97] *Ibid.,* p. 47.

international, mais aussi dans la rhétorique politique mondiale. « […] on appelle "religions" tranquillement (et violemment) aujourd'hui tant de choses qui ont toujours été et restent étrangères à ce qu'on nomme et arraisonne dans son histoire[98]. » Derrida ne donne pas d'exemples concrets. Mais on peut penser, à la lumière de sa critique du concept de « religion », qu'il désigne ici ce que l'on considère généralement comme étant les « autres religions ». Il écrit à ce sujet que « […] l'histoire du mot "religion" devrait en principe interdire à tout non-chrétien de nommer "religion", pour s'y reconnaître, ce que "nous" désignerions, identifierions et isolerions ainsi[99]. » Expliqué autrement, le concept de « religion » serait fondamentalement chrétien en raison de sa provenance et de son histoire. Et aucune autre « supposée religion » ne correspondrait tout à fait au mot « religion », lequel sous-entend « comme une institution séparée », pour reprendre les termes de Benveniste[100].

L'origine latine et romaine du mot « religion » amène Derrida à forger le néologisme de *mondialatinisation*. Voici ce qu'il écrit à son sujet : « la *mondialatinisation* (cette alliance étrange du christianisme comme expérience de la mort de Dieu et du capitalisme télé-techno-scientifique) est à la fois hégémonique et finie, surpuissante et en voie d'épuisement[101]. » La *mondialatinisation* est la mondialisation de la religion telle qu'elle s'est comprise dans le monde chrétien, romain et latin. En effet, le phénomène de latinité de la religion s'exprime et se développe à travers la mondialisation. Ce rapport au latin et au romain implique aussi que la religion soit liée au « *jus* romain », et qu'elle soit une institution séparable[102]. Quant à l'idée de mort de Dieu qu'on ne peut oublier, elle renvoie au fait que la mondialisation et le capitalisme télé-techno-scientifique amènent un nouveau rapport à Dieu. Le « retour du religieux »,

---

[98] *Ibid*., p. 47-48.

[99] *Ibid*., p. 56.

[100] Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, t. 2. Cité dans Derrida, *Foi et savoir*, p. 56. Derrida fait référence à Benveniste à plusieurs reprises dans *Foi et savoir.*

[101] *Ibid*., p. 23.

[102] Derrida, *Foi et savoir,* p. 42.

le terrorisme fondamentaliste ou les différents mouvements religieux conservateurs sont des réponses offrant une résistance à cette mort de Dieu.

Il poursuit ensuite en soulignant le fait que la même remarque s'impose pour tant d'autres mots, notamment pour le « vocabulaire religieux ». Bref, la *mondialatinisation* est la « mondialisation en tant que christianisation ». Une telle thèse implique, selon Derrida, une conception du christianisme comme étant la religion la plus ouverte et la mieux préparée pour faire face aux transformations imprévisibles du monde, et donc la plus à même d'influer sur ce monde[103]. Cette ouverture rend le christianisme apte à se transformer lui-même. Cette transformation pourrait alors le rendre méconnaissable en regard de ses racines, sans toutefois nous priver de la possibilité de l'identifier comme christianisme Cette présence hégémonique du christianisme qui s'épuise tout en se mondialisant laisse planer une ombre, un spectre – notion sur laquelle nous reviendrons plus loin et qui nous sera très utile pour la suite des choses – sur l'Occident, mais aussi sur le monde. Et comme tout spectre, elle agit et fait agir.

Plus loin dans son texte et toujours en lien avec la question latine, Derrida renvoie à Benveniste, selon qui le langage indo-européen ne connaissait aucun terme commun pour désigner ce à quoi nous renvoyons en utilisant le mot « religion ». Il mentionne d'ailleurs l'étymologie et la filiation du mot « religion » (*religio* proviendrait de *relegere* selon la tradition cicéronienne, ou de *religare* selon la tradition de Lactance et Tertullien), sans toutefois y accorder une grande importance puisque ces deux étymologies, au fond, « se laissent reconduire au même, et d'une certaine manière à la possibilité de la répétition qui produit autant qu'elle confirme le même[104]. » Derrida fait ici référence au « re » présent dans les deux étymologies et qui oppose une résistance à la disjonction. De plus, l'étymologie limite le concept de religion au contexte latin et Derrida cherche à sortir ce concept de son contexte linguistique, culturel ou sémantique[105] comme nous le verrons par la suite.

---

[103] Sherwood et Hart (dir.), *Derrida and Religion,* p. 33.

[104]Derrida, *Foi et savoir,* p. 58.

[105]*Ibid*., p. 48.

Les deux sources de la religion

Qu'en est-il alors du rapport à Dieu et à la foi? Celui-ci ne va pas de soi. Pourtant, lorsque nous parlons du « religieux », écrit Derrida, nous faisons « vaguement » l'association de ce dernier avec l'expérience « de la sacralité du divin, du saint, du sauf ou de l'indemne[106] ». Il pose également la question visant à savoir : dans quelle mesure la croyance se trouve-t-elle mêlée à l'expérience religieuse? Il s'agit donc là des deux expériences que l'on tient généralement pour religieuses, les deux sources : l'expérience de la croyance, de la fiance, d'une part, et l'expérience de l'indemne et de la sacralité-sainteté, d'autre part. Il souligne toutefois que la foi ou la confiance ne se situe pas uniquement à l'intérieur d'une « religion » comme nous le verrons plus loin, pas plus que l'expérience de l'indemne d'ailleurs.

Pour Derrida, ces deux types d'expérience, ces deux sources de la religion sont des axiomes. Ce sont ces deux axiomes qui rendent la religion (en tant qu'appareil institué de dogmes et indissociable d'un *socius* historique donné[107]) possible, sans que celle-ci ne devienne nécessaire pour autant. Il restera donc toujours un écart irréductible entre « l'ouverture de la *possibilité* » et la « *nécessité déterminée* » et on ne peut dénier cette possibilité. La religion en général et la pensée ont d'ailleurs cette caractéristique, « cette ressource en commun » que constituent les deux sources de la religion, la fiance et l'indemne.

Vers la fin de son texte *Foi et savoir*, Derrida analyse chez Heidegger le rapport à la pensée et à la religion. Pour Heidegger, la croyance (ce qui inclut la foi) n'a pas sa place dans la pensée, tout comme le croire en général n'a pas sa place dans l'expérience de penser en général[108]. Derrida se fait critique d'une telle thèse. En fait, il décèle chez Heidegger une contradiction, car il trouve dans sa philosophie une « zone où l'acquiescement est *de rigueur* [109] ». Cet acquiescement, ce « oui » serait requis avant

[106] *Ibid*., p. 52.

[107] *Ibid*., p. 88.

[108] *Ibid*., p. 91.

[109] *Ibid*., p. 93.

tout discours de type critique (de la philosophie à la science en passant par la théologie), mais qui s'ouvrirait également à tout ce qui, chez Heidegger, « marque la halte réservée de la retenue ou le séjour dans la pudeur auprès de l'indemne, du sacré, du saint et du sauf, le passage du dernier dieu que l'homme n'est sans doute pas encore prêt à recevoir[110] ». On voit chez Heidegger, et ce, malgré lui, une zone possible du « croire ». Mais plus important, Heidegger renouerait avec la dimension du *sacré*.

Que nous apprend cette incursion dans le texte heideggérien? Que le croire et le sacro-saint ne concernent pas exclusivement la religion. « Ainsi les sources de la religion ne sont pas elles-mêmes intrinsèquement religieuses : non seulement la foi n'est pas la religion, mais la religion n'est pas la religion[111]. » Est-ce que ce mouvement de foi est dépourvu de toute religiosité? « Peut-être », répond simplement Derrida, sans clore de manière définitive la question. Toutefois, il persiste à croire qu'Heidegger a eu tort de rejeter non pas toutes les croyances, mais la « croyance demandée, requise, de la croyance fidèle en ce qui, venu de l'autre tout autre, […] constituerait la condition du *Mitsein*[112], du rapport ou de l'adresse à autrui en général[113] ». Si les dimensions de croyance et du sacro-saint sont niées par Heidegger, Derrida lui, les réintègre – tout en les dégageant du « religieux » – car elles constituent la condition même de l'ouverture à l'autre, « l'éther de l'adresse et du rapport au tout autre[114] ».

La première source de la religion : la croyance, le fiduciaire, la fiance, l'acte de foi

Voyons plus précisément ce à quoi Derrida fait référence lorsqu'il mentionne la première source de la religion. Dans la première partie de son texte, celle écrite en italique, il se réfère à Emmanuel Kant. Ce dernier effectue une distinction importante entre deux différentes familles de religions : la première famille désigne les « religions

[110] *Ibid*., p. 93-94.

[111] Nault, *Derrida et la théologie: Dire Dieu après la déconstruction*. p. 213.

[112] Se traduit par « l'être avec ». Cela fait référence indirectement à la confiance, laquelle implique un rapport à autrui.

[113] Derrida, *Foi et savoir*. p. 96.

[114] *Ibid*., p. 98.

de simple culte », qui ne cherchent qu'à obtenir les « faveurs de Dieu ». Ce type de religion n'enseigne la prière que dans une optique de désir, et ne vise aucunement le perfectionnement moral de l'être humain; la seconde famille désigne les religions dites « morales », c'est-à-dire qu'elles recherchent la perfection morale des individus en s'intéressant à la « bonne conduite de la vie[115] ». La « religion morale » est basée sur une « foi réfléchissante » qui se dissocie – logiquement – de toute forme de « savoir dogmatique » tel qu'on le conçoit dans la première famille puisque cette foi ne repose sur aucune vérité historique, mais bien plutôt sur la raison pure pratique[116]. Elle s'oppose même à l'autre type de religion. Toujours selon Kant, seul le christianisme ferait partie de la seconde famille. Sa mission serait de libérer une « foi réfléchissante », de proposer une moralité pure. Selon Derrida, cette thèse kantienne a pour effet de rendre cette moralité indissociable du christianisme lui-même, en essence et en concept. En fait, puisque l'importance est mise sur le comportement moral, Dieu devient secondaire dans ce processus. On pourrait même écrire qu'on doit agir comme s'Il n'existait pas (dans le but d'éviter d'agir par intérêt puisque pour Kant, le devoir doit motiver l'action)[117]. Dieu est donc mis en épochè. Le christianisme serait-il cette religion qui amènerait cette « mort de Dieu » dont Nietzsche nous a souvent parlé dans *Le Gai Savoir* et dans *Ainsi parlait Zarathoustra*? C'est l'une des questions que pose Derrida.

Cette distinction qu'effectue Kant est cruciale pour Derrida, car elle permet de penser la foi différemment. En sortant la religion de la métaphysique comme il le fait, afin de la penser dans les limites de la simple raison (la raison pure pratique) – geste qui plaît sans doute à Derrida, quoique pour des raisons différentes – Kant permettra à Derrida de sortir l'idée de foi du contexte religieux. En effet, il écrira : « la foi n'a pas

---

[115] *Ibid*., p. 20.

[116] Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 197-247.

[117] Il s'agit ici de l'interprétation de Derrida du texte kantien sur « La religion dans les simples limites de la raison ». On peut toutefois nuancer cette interprétation. En effet, Derrida « modernise » peut-être un peu trop Kant puisque pour ce dernier, Dieu demeure un postulat de la raison pratique et apparaît dans la *Critique de la raison pratique*. Dieu demeure donc, d'une certaine manière, très important. Compte tenu du « mal radical », il faut agir sans se laisser dévergonder par un usage pervers de l'irrationnel. L'idée de Dieu reste importante et signifiante pour la communauté. Cela permet de tracer un horizon avec l'idée du Dieu-juge, pour faire la vérité sur le motif de ce qui fait agir.

toujours été identifiable à la religion, ni, encore autre chose, à la théologie[118] ». Derrida veut dire par là que la foi est une structure anthropologique, que l'acte de foi qui était généralement associé à la religion ne concerne pas que cette dernière; il est proprement humain.

C'est alors qu'il introduit la notion de messianique[119]. Derrida cherche le moyen de penser la religion – aux limites de la simple raison – de manière universelle. Pourquoi universelle? Pour contrer l'historicité des révélations, pour aller au-delà (ou en deçà) de cette latinisation de la religion, et même des autres religions abrahamiques qui tentent encore de lutter contre cette « mort de Dieu » amenée par le christianisme[120]. Cette religion universelle pensée de manière rationnelle est étroitement associée à la justice et à la démocratie :

> Mais nous partageons […] un goût sans réserve […] pour ce qui, en politique, se nomme la démocratie républicaine comme modèle universalisable, ce qui lie la philosophie à la chose publique […] en l'émancipant de tout pouvoir extérieur (non laïque, non séculier), par exemple la dogmatique, l'orthodoxie ou l'autorité religieuse (soit un certain régime de la *doxa* ou de la croyance, ce qui ne veut pas dire de toute foi)[121].

Sa principale caractéristique est « l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice » et correspond au « *messianique* ou à la messianicité sans messianisme »[122].

---

[118] Derrida, *Foi et savoir*, p. 18.

[119] Lorsqu'on voit la « religion de Derrida » déboucher sur une approche éthico-politique, on peut effectuer une comparaison avec le philosophe américain, Mark C. Taylor. Voir Mark C. Taylor, *After God,* Chicago; Londres, The University of Chicago Press, 2007. Il semble que celui-ci aboutisse également dans son projet philosophique, à une approche plutôt éthique de la religion. Sachant que Taylor s'est longuement penché sur la déconstruction de Derrida, une analyse comparative entre ces deux auteurs serait sans doute très intéressante.

[120] Derrida, *Foi et savoir*, p. 22.

[121] *Ibid*., p. 17.

[122] *Ibid*., p. 30.

Dans *Spectres de Marx*, Derrida écrit que la messianité[123] est une « structure de l'expérience alors que le messianisme désigne plutôt une religion[124] ». Un peu plus loin, il ajoute : « Le messianique est toujours révolutionnaire. Le messianique est une attente, sans horizon d'attente[125]. » Par là, il entend le fait qu'il y ait un espace d'expériences, lequel produit certaines attentes. Mais l'horizon d'attentes est troué, fissuré, au sens où ces attentes ne sont pas comblées. En d'autres mots, ce qui est à venir ne se laisse pas comprendre ou structurer par ce qui est anticipé. Par exemple, chaque religion possède des structures qui fournissent des attentes (messianiques ou sotériologiques) aux fidèles, mais le « messie » passe à côté de ces attentes, il en sera très différent. Le « messie » ne viendra jamais tel qu'on l'espère. De plus, il est déjà présent, d'une certaine façon, par la « hantise » de ce qui l'attend. Ce thème de la messianité reviendra plus loin lorsque nous aborderons la notion d'« archive » et celle de « spectre ».

Pour en revenir à *Foi et savoir*, on peut écrire que, d'une part, la foi, c'est-à-dire la *fiance*, est liée à la confiance, qui elle-même renvoie justement à la dimension éthico-politique du rapport à autrui. Il y a donc quelque chose d'éminemment politique dans la première source de la religion, d'où le fait de déboucher, pour Derrida, sur une optique messianique telle qu'il la définit. On pourrait donc dire que le religieux servirait à créer des mécanismes de confiance pour rendre la vie sociale possible. En effet, le social est toujours marqué par la *fides*. Le propre de ce *messianique* ne dépend d'aucun messianisme et donc d'aucune révélation déterminée, contrairement aux religions abrahamiques.

D'autre part, le messianique est plongé dans une certaine attente. Cette attente se lie à un désir de justice. Celle-ci n'est assurée en rien. Elle ne constitue donc pas un *savoir* et en ce sens, elle appartient à « l'expérience de la foi, du croire ». Autrement dit, dans le messianique, il y a un acte de foi dans l'espoir de voir advenir la justice. Et c'est seulement cette justice, différente du droit, qui permet une « culture universalisable des

[123] On peut voir dans cette notion de messianité une trace du judaïsme dans lequel grandit Derrida.

[124] Derrida, *Spectre de Marx*, p. 266.

[125] *Ibid*., p. 267.

singularités […] Elle s'inscrit d'avance dans la promesse, dans l'acte de foi ou dans l'appel à la foi qui habite tout acte de langage et toute adresse à l'autre[126]. » Ce type de foi, parce qu'il est rationnel, peut s'universaliser, et Derrida cherche à repenser la religion dans un tel paradigme, du moins dans sa première source, celle concernant la foi, la croyance ou la fiance. De plus, ajoute-t-il, une telle foi ne se contient plus dans le jeu d'opposition entre raison et mystique, reçue de notre tradition philosophique, puisqu'elle se dépouille des dogmes propres aux traditions.

La seconde source de la religion : l'indemne, l'immun, le sacré, le saint

À plusieurs reprises dans son texte, Derrida revient sur cette seconde source de la religion qu'il associe à l'indemne : « L'indemne, n'est-ce pas la chose même de la religion[127]? » Il prend d'ailleurs soin de définir en quoi cela consiste :

> *Indemnis* : qui n'a pas subi de dommage ou de préjudice, *damnum;* ce dernier mot aura donné en français « dam » et provient de *dap-no-m*, affilié à *daps*, *dapis*, à savoir le sacrifice offert aux dieux en compensation rituelle. On pourrait parler dans ce dernier cas d'*indemnisation* et nous nous servirons ici ou là de ce mot pour désigner à la fois le processus de compensation et la restitution, parfois sacrificielle, qui *re*constitue la pureté intacte, l'intégrité saine et sauve, une propreté et une propriété non lésées. C'est bien ce que dit en somme le mot « indemne » : le pur, le non-contaminé, l'intouché, le sacré ou le saint avant toute profanation, toute blessure, toute offense, toute lésion… Nous y associerons plus bas, et régulièrement, les mots « immun », « immunité », « immunisation », et surtout, « auto-immunité »[128].

L'immunité associée à l'indemne est importante dans la pensée derridienne et la notion d'auto-immunité reviendra également à quelques reprises dans d'autres textes derridiens, notamment les textes plus politiques[129]. L'immun, qui provient du latin *immunis,* a pour racine le mot *munus*, qui réfère « au commun de la communauté ». Si à

---

[126] *Ibid*., p. 31.

[127] Derrida, *Foi et savoir*, p. 38.

[128] *Ibid*., p. 38.

[129] Voir Jacques Derrida, Jürgen Habermas et Giovanna Borradori, *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York, octobre-décembre 2001*, Paris, Galilée, 2004, p. 214.

l'origine le mot désignait le fait d'être affranchi des impôts ou des obligations, la signification a fini par glisser dans le domaine du droit canon, international et constitutionnel (l'immunité d'un témoin dans un procès, l'immunité d'une église ou d'un temple, etc.). Le domaine de la biologie a également récupéré ce terme lorsque, par exemple, on parle du système immunitaire, lequel « protège l'indemn-ité du corps ».

Il vaut peut-être la peine ici d'ouvrir une parenthèse pour exposer brièvement une notion qui revient à quelques reprises et qui est liée à l'immun, celle de l'auto-immunité. Derrida s'inspire alors de la biologie lorsqu'il réfère au processus d'auto-immunisation qui « consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son auto-protection en détruisant ses propres défenses immunitaires[130] ». En médecine, actuellement, on emploie de plus en plus les immunodépresseurs afin de réduire les mécanismes de rejets lors de greffes d'organes, par exemple. Derrida retient cette logique de l'auto-immunisation[131]. Il s'agit en quelque sorte, d'un « paradoxe suicidaire[132] ».

Pour montrer en quoi l'indemne et l'immun sont liés au sacré, Derrida se réfère à Benveniste. Il souligne que Benveniste avait remarqué que « presque partout », il y avait deux termes distincts qui correspondaient à la « notion de "sacré" ». En germanique, il y a *weihs* qui veut dire « consacré » et *hailag* qui en allemand donne *heilig*. En latin, il y a *sacer* et *sanctus*, en grec *hágios* et *hierós*. L'adjectif gotique *hails,* dont origine l'allemand *heilig,* exprime l'idée de « salut, santé, intégrité physique ». On y retrouve donc l'idée de devenir sain, de guérison. À partir de cela, Derrida, en prenant soin de se distancer de Benveniste qui procède autrement, en arrive à situer « (…la nécessité pour toute religion ou toute sacralisation d'être aussi guérison, - *heilen, healing*-, santé, salut ou promesse de cure – *cura, Sorge*-, horizon de rédemption, de restauration de l'indemne, *d'indemnisation).* De même pour l'anglais *holy*, voisin de *whole* (« entier, intact », donc "sauf, sauvé, indemne dans son intégrité, immun"). » Plus loin, Derrida

[130] Derrida, *Foi et savoir*, p. 69.

[131] Fred Poché, *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon, Chronique Sociale, 2007, p. 82.

[132] *Ibid*., p. 83.

poursuit en revenant sur le travail de Benveniste qui met en relation la « valeur religieuse » avec l'immun :

> Celui qui possède le salut, c'est-à-dire qui a sa qualité corporelle intacte, est capable aussi de conférer le salut. Être intact est la chance qu'on souhaite, le présage qu'on attend. Il est naturel qu'on ait vu dans cette intégrité parfaite une grâce divine, une signification sacrée. La divinité possède par nature ce don qui est intégrité, salut, chance, et elle peut l'impartir aux hommes[133].

Le lien que fait Derrida entre le sacré, l'indemne et l'immun est également pertinent sur le plan politique. La référence au *munus* pointe d'ailleurs clairement vers l'idée de communauté. Nous verrons en effet que l'idée d'indemnité s'applique largement à certaines conceptions et à certains discours sur la communauté ou la nation. Le désir de préserver cette dernière relève de réflexes que l'on pourrait qualifier d'immunitaires et plusieurs comportements politiques peuvent également s'apparenter à de l'auto-immunité[134].

Le rapport entre foi et savoir

L'opposition entre science (également associée à la Modernité technoscientifique) et religion provient d'une certaine tradition des Lumières, bien que la force critique de l'Aufklarung soit ancrée dans la Réforme, rappelle Derrida. La religion et la raison ont la même source :

> […] le gage testimonial de tout performatif, qui engage à répondre aussi bien devant l'*autre* que *de* la performativité performante de la technoscience. La même source unique se divise machinalement, automatiquement, et s'oppose réactivement à elle-même : d'où les deux sources en une. Cette réactivité est un processus d'*indemnisation*

[133] Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 185-187. Cité dans *Foi et savoir,* p. 75.

[134] Dans l'analyse que fait Derrida de la politique américaine à la suite du 11 septembre, il en arrive à la conclusion que le gouvernement américain a adopté une politique auto-immunitaire. Voir Derrida, Habermas et Borradori, *Le concept du 11 septembre.*

> *sacrificielle*, elle tente de restaurer l'indemne (*heilig*) qu'elle menace elle-même[135].

Ainsi, c'est la « logique de *l'auto-immunité de l'indemne* qui associera toujours la Science et la Religion »[136].

La rationalité télé-technoscientifique suppose la fiabilité, écrit Derrida, car elle nécessite une « foi » en un « lien social » :

> Sans l'expérience performative de cet acte de foi élémentaire, il n'y aurait ni «lien social», ni adresse à l'autre, ni aucune performativité en général : ni convention, ni institution, ni Constitution, ni État souverain, ni loi, ni surtout, ici, cette performativité structurelle de la performance productive qui lie d'entrée de jeu le savoir de la communauté scientifique au faire, et à la science technique[137].

Cet acte de foi soutient également la rationalité économique et capitalistique. Bref, il n'y a pas d'incompatibilité entre le « retour du religieux » et la rationalité, « c'est-à-dire la fiduciarité télé-techno-capitalistico-scientifique dans toutes ses dimensions médiatiques et mondialisantes[138] ».

D'ailleurs, si la rationalité nécessite la confiance, et donc un certain acte de foi, de fiance, la religion, pour sa part, s'allie donc volontiers avec la télé-technoscience[139], contre laquelle toutefois elle réagit. Cette réaction est de l'ordre de l'immunitaire et de l'auto-immunitaire. Immunitaire en ce sens que la religion cherche à préserver son indemnité menacée par la rationalité et la techno-science, et auto-immunitaire, car elle s'allie justement avec ce qu'elle combat. Au final, il y a toujours contamination de ce contre quoi l'on cherche à se préserver. Inversement, si on fait le lien avec ce que Derrida affirmait plus haut, à savoir que c'est la « logique de *l'auto-immunité de l'indemne* qui

---

[135] Derrida, *Foi et savoir*, p. 46.

[136] *Ibid.*, p. 67.

[137] *Ibid*., p. 68.

[138] *Ibid.,* p. 69.

[139] Derrida donne pour exemples, « la spectacularisation mondiale du pape », ou encore les « dimensions interétatiques de l'affaire Rushdie ».

associera toujours la Science et la Religion », la science, pour sa part, nécessite un acte de foi, donc de la croyance, bien que ce soit ce qu'elle cherche à éviter. De plus, elle se crée des associations qui visent à authentifier la connaissance afin de la différencier de l'erreur; elle cherche donc à se préserver, d'où la logique de l'indemne. Cette protection a toutefois le désavantage de créer une « orthodoxie » qui peut s'avérer un frein aux innovations avant-gardistes susceptibles de déranger un certain ordre établi, même en science. La logique de l'auto-immunité est en quelque sorte une logique du paradoxe.

Conclusion : la religiosité, un élément de la matrice anthropologique archélogique

En conclusion, on peut rappeler que Derrida pense la religion de manière « épochale », c'est-à-dire que le cadre métaphysique auquel elle est souvent associée est mis entre parenthèses. Cette *épochè* constitue le point de départ de tout traitement ou analyse de la religion. Elle mène d'une part à la prise de conscience de l'influence de la latinité de la religion sur le monde, ce que Derrida appelle la *mondialatinisation,* et d'autre part aux deux sources de la religion : la fiance, la croyance, la foi d'un côté et le sacré, l'indemne, l'immun de l'autre côté. De plus, lorsque Derrida creuse davantage ces deux sources de la « religion », il débouche sur le rapport à l'autre, ce qui n'est pas sans implications sur les plans social, politique ou éthique. Finalement, il faut aussi rappeler que contrairement à une certaine tradition provenant des Lumières, foi et savoir ne s'opposent pas nécessairement, car ils ont les deux mêmes sources.

Deux remarques du philosophe Mark Taylor sur le rapport de la déconstruction derridienne à la religion sont pertinentes ici. La première remarque suggère que la déconstruction derridienne serait une « herméneutique de la mort de Dieu » et cette « mort de Dieu serait la (a)théologie de la déconstruction[140] ». Cette remarque fait écho à l'analyse de Kant par Derrida sur la religion « aux limites de la raison » où Dieu devient secondaire puisqu'on agit de manière morale, c'est-à-dire en suivant la raison pratique. La seconde affirme que le travail de Derrida éclaire l'expérience

[140] Mark C. Taylor, *Deconstructing Theology,* New York, The crossroad publishing company & scholars press, 1982, p. XIX.

contemporaine de la religion, et qu'« en dépit de son athéisme, la postmodernité reste profondément religieuse, et cette religiosité athée offre un point de départ prometteur pour une véritable théologie postmoderne[141] ».

Ces réflexions nous ramènent au pourquoi de cette analyse de *Foi et savoir*. Derrida démontre dans cet ouvrage que les deux sources de la religion ont des liens avec d'autres dimensions de la vie humaine. À partir de l'analyse derridienne, nous voudrions effectuer ici une distinction entre religiosité et religion. La religiosité sous-tend la religion, elle la précède, elle est l'expression des deux sources de la religion. Autrement dit, les deux sources de la religion, c'est-à-dire la croyance, la confiance, la fiance d'un côté, et le sacré, l'immun, l'indemne de l'autre côté, que nous considérons comme étant le propre de la religiosité, ne concernent pas seulement la religion qui s'en différencie[142]. Cette religiosité peut être alors pensée comme un élément important d'une structure ou matrice anthropologique qui concerne également différentes sphères dans lesquelles il existe du social ou du politique et que nous avons appelée : *archélogie*.

[141] « Despite its overt atheism, postmodernism remains profoundly religious, and this atheistic religiosity offers a promising point of departure for a truly postmodern theology. » *Ibid*., p. XX.

[142] Voir *supra*, section : L'archélogie.

Chapitre 4 : L'*arkhé* : origine et principe de commandement

Ce second chapitre théorique a pour thème l'*arkhé.* Derrida en fait une analyse dans *Mal d'archive*, et souligne le fait que l'*arkhé* pointe vers deux principes : un principe originel et un principe de commandement. À partir d'ici, les notions derridiennes d'archive et de spectre seront précisées.

L'archive

Au sens général, « l'archive est une trace, une inscription sur un support extérieur ou sur le corps dit propre[143] ». Le passé reste présent comme passé. Mais il reste, telle une lettre, une photo, une vidéo que l'on peut rejouer bien qu'on n'ait pas réellement accès à la chose au présent. Le rapport au présent n'est jamais clair. Le passé est au présent, mais l'impact diffère constamment lorsqu'on rejoue l'archive. Celle-ci renvoie à quelque chose dont on peut croire qu'il est possible d'aller la chercher dans un lieu de consignation, bien que cela soit davantage de l'ordre du fantasme plutôt que du réel.

Le principe nomologique de l'archive

Lorsque Derrida commence son travail sur l'archive, il le fait en s'inspirant de Freud et de la psychanalyse. Les allusions à ce dernier sont donc nombreuses. Il procède aussi à la déconstruction de cette notion en retournant à la racine étymologique grecque du mot « archive », c'est-à-dire l'*arkhé.* Ce terme fait référence à deux principes : un principe physique (de la nature) qui est associé à « *là où* les choses *commencent*[144] » ou au commencement des choses; un principe nomologique, « *là où* s'exerce l'autorité… en ce lieu depuis lequel l'*ordre* est donné[145] ». Le vocable renvoie effectivement au premier principe évoqué, c'est-à-dire à l'origine ou au commencement, principe sur lequel la tradition s'est davantage penchée. Toutefois, croit-il, le mot archive pointerait surtout vers son principe nomologique de commandement. Le sens de ce mot lui viendrait de l'*arkheîon* grec, jadis la maison des magistrats supérieurs, désignés comme

---

[143] Derrida, *Mal d'archive, une impression freudienne*, p. 47.

[144] *Ibid*., p. 11.

[145] *Id.*

archontes dans la Grèce antique. À l'époque classique d'Athènes, c'est-à-dire vers le début du 5e siècle, les archontes sont encore les principaux magistrats de la cité, bien que leur rôle commence à diminuer avec l'arrivée de la démocratie. Les fonctions des archontes étaient principalement religieuses et judiciaires.

Au principe archontique de l'archive s'ajoute celui de la consignation, c'est-à-dire de rassemblement. En effet, le pouvoir archontique ne fait pas que déposer l'archive dans un lieu, il la classifie, il l'interprète, il la « consigne » selon une synchronie où tous les éléments trouvent une unité par rapport au tout afin d'éviter les dissociations absolues qui viendraient cloisonner. Puisqu'on déposait les documents officiels, ceux qui édictaient la loi, dans la maison des archontes, c'est donc dans cette « *domiciliation* » que « les archives ont lieu[146] ». Il faut donc voir que dans le processus d'« archivation », il y a un certain retrait du monde extérieur de ce qui est archivé, puisque la chose archivée se retrouve dans la consigne et n'est alors plus visible au monde. Cependant, c'est aussi cette domiciliation qui marque le « passage institutionnel du privé au public ». Autrement dit, c'est à ce moment que l'archive « institue » une certaine vérité, une loi, d'où la référence à l'aspect nomologique. Un peu plus loin, Derrida résumera bien cette idée de l'archive en écrivant :

> […] toute archive, […] est à la fois *institutrice* et *conservatrice*. Révolutionnaire et traditionnelle. Archive *éco-nomique* en ce double sens : elle garde, elle met en réserve, elle épargne, mais de façon non naturelle, c'est-à-dire en faisant la loi (*nomos*) ou en faisant respecter la loi […] Elle a force de loi […][147].

L'idée de force de loi et le fondement mystique de l'autorité

Le principe nomologique de l'archive et le fait que cette dernière ait force de loi – en plus d'avoir, comme nous le verrons par la suite, un fondement mystique, ce qui n'est évidemment pas sans liens avec la religion – nous amènent à nous référer à un autre

[146] *Ibid.*, p. 13.

[147] *Ibid.*, p. 20.

texte de Derrida, où celui-ci analyse l'idée de loi, de droit et de justice : *Force de loi, le « Fondement mystique de l'autorité »*[148].

Derrida aime l'expression « fondement mystique de l'autorité » pour désigner ce rapport à la loi. Il reprend cette expression de Blaise Pascal[149], qui lui-même citait Montaigne sans toutefois le mentionner. Derrida, pendant un moment, pensera le rapport à la loi à partir de l'analyse de Montaigne[150]. Ce dernier opère une distinction entre l'autorité et la justice :

> Les lois ne sont pas justes en tant que lois. On ne leur obéit pas parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles ont de l'autorité. Le mot de « crédit » porte toute la charge de la proposition et justifie l'allusion au caractère « mystique» de l'autorité. L'autorité des lois ne repose que sur le crédit qu'on leur fait. On y croit, c'est là leur seul fondement. Cet acte de foi n'est pas un fondement ontologique ou rationnel[151].

Il y a donc quelque chose de l'ordre de la croyance dans l'autorité de la loi. Cette croyance suffit à faire force de loi. Cette importance de la « force » est soulignée par Derrida. En fait, lorsqu'il commence son analyse de la justice, du droit et de la loi, il le fait à partir de la particularité qu'offre une expression de la langue anglaise, *to enforce the law*. Il n'y a pas de droit sans force, car pour qu'il y ait possibilité de lois, celles-ci doivent être appliquées, ce qui nécessite une force, une certaine contrainte.

Le concept de « force » revient dans certains textes de Derrida, mais il ne l'utilise pas ici comme synonyme de puissance, d'énergie ou d'intensité. Voici ce qu'il entend par ce concept : « Il s'agit de la force différentielle, de la différence comme différence de force, de la force comme différ*a*nce ou force de différ*a*nce (la différ*a*nce est une force différée-différante); il s'agit toujours du rapport entre la force et la forme, entre la force

---

[148] Jacques Derrida, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »,* Paris, Galilée, 1994.

[149] Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, § 298, p.470. Cité dans Derrida, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, p. 27.

[150] Derrida se réfère à : Montaigne, *Essais*, III, ch. XIII, « De l'expérience », Bibliothèque de la Pléiade, p. 1203.

[151] Derrida, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, p. 30.

et la signification[152]. » Qu'entend-il par là? Qu'il n'y a pas de point neutre ou de force zéro. Qu'il y a déjà toujours du mouvement, de la différence. Il y a toujours des rapports de forces qui elles-mêmes s'entrecroisent à l'intérieur d'un réseau. De plus, ces forces rencontrent de la résistance, ce qui vient différer leur trajectoire initiale. Par exemple, imaginons un projectile lancé à telle vitesse, sous tel angle, etc. Il est possible de calculer sa trajectoire. Or, il y a aura toujours un ensemble d'autres forces qui entreront en contact avec ce projectile, ce qui aura pour conséquences de différer la trajectoire initiale et de faire en sorte de nécessiter un nouveau calcul. On peut donc dire que la force chez Derrida – et incidemment la loi – s'inscrit dans la logique de la différ*a*nce.

Plus loin, Derrida poursuit à propos du moment fondateur et justificateur du droit. Un appel à la croyance, ou à la foi, et une force performative (toujours interprétative) sont nécessaires pour justifier le droit. Cependant, la relation entre pouvoir (ou force) et droit est très complexe et ne se résume pas du tout par l'idée que le dernier serait au service du premier[153]. L'opération qui fonde et justifie le droit, et donc qui finit par faire la loi, consiste « en une violence performative et donc interprétative qui, en elle-même, n'est ni juste ni injuste, et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider[154] ».

Derrida revient par la suite sur l'idée du *mystique*. Puisque le discours sur le droit rencontre sa limite par le fait qu'il n'y ait aucune métarègle le justifiant, celui-ci se retrouve alors dans une situation où il y a « un silence muré dans la structure violente face à l'acte fondateur. Muré, emmuré parce que ce silence n'est pas extérieur au langage[155]. » Voilà ce que Derrida appelle « en généralisant la structure, le *mystique* ». Rappelons qu'au sujet du mystique et de l'acte de foi, la déconstruction n'a rien à dire. Pour résumer à propos du fondement de la loi :

---

[152] *Ibid*., p. 20.

[153] *Ibid*., p. 32.

[154] *Ibid*., p. 32-33.

[155] *Ibid*., p. 33.

> L'origine de l'autorité, la fondation ou le fondement, la position de la loi ne pouvant par définition s'appuyer finalement que sur elles-mêmes, elles sont elles-mêmes une violence sans fondement. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont injustes en soi, au sens d'«illégales» ou «illégitimes». Elles ne sont ni légales ni illégales en leur moment fondateur. Elles excèdent l'opposition du fondé et du non-fondé, comme de tout fondationnalisme ou de tout antifondationnalisme[156].

L'archive en relation avec l'avenir

Pour en revenir à *Mal d'archive*, Derrida poursuit plus loin en soulignant le fait que bien que l'archive semble renvoyer vers le passé, elle « devrait *mettre en cause* la venue de l'avenir [157] ». Il s'agit là de son côté révolutionnaire. La question de l'archive est une question d'avenir, « la question de l'avenir même, la question d'une réponse, d'une promesse et d'une responsabilité pour demain[158] ». La signification de l'archive ne se connaîtra que dans l'avenir. Derrida introduit alors sa notion de « messianité », c'est-à-dire une structure qui consiste à s'ouvrir à la venue de l'autre sans savoir ce qui en sortira, sans avoir un horizon d'attente. Or, selon lui, il y a une « messianité spectrale » dans le concept d'archive, qui lie ce dernier à une expérience de la promesse. Cette allusion à l'avenir n'est pas sans importance. En effet, lorsqu'on archive quelque chose à un moment donné, le résultat ou l'interprétation que l'on en retirera plusieurs années ou générations plus tard est incertain et imprévisible. On peut préserver quelque chose du passé, mais on ne contrôle pas l'impact de cette archive lorsqu'elle réapparaîtra et ce qu'elle fera faire à d'autres, d'où la pertinence de tenir compte de l'avenir dans la notion d'archive.

Derrida fait alors le parallèle avec Freud et sa théorie de la pulsion de mort. En effet, l'archive doit être consignée dans un lieu extérieur qui assure « la possibilité de mémorisation, de la répétition[159] ». Or, pour Freud, cette logique de la répétition qui renvoie à la compulsion de répétition reste indissociable de la pulsion de mort, donc de

---

[156] *Ibid*., p. 34.

[157] Derrida*, Mal d'archive,* p. 56.

[158] *Ibid*., p. 60.

[159] *Ibid*., p. 26.

la destruction. Elle suppose en effet l'aspect de l'oubli qui, étant introduit par l'archive, implique qu'elle travaille contre elle-même. Cette menace de la pulsion de mort est ce que Derrida appelle *le mal d'archive*. Si l'archive fait penser de manière spontanée à la mémoire ou l'anamnèse, elle se situe bien au contraire « au lieu de défaillance originaire et structurelle de ladite mémoire […] L'archive est hypomnésique [160] », c'est-à-dire qu'elle oublie, ce qui la rend imprévisible quant à ce qui en ressortira dans l'avenir.

L'« impression » de l'archivation

Poursuivant son analyse à partir de la psychanalyse, Derrida écrit à propos de l'« événement » de l'archivation[161] :

> L'archive comme impression, écriture, prothèse ou technique hypomnésique en général, ce n'est pas seulement le lieu de stockage et de conservation d'un contenu archivable passé qui existerait de toute façon, tel quel, sans elle, on croit qu'il fut ou qu'il aura été. Non, la structure technique de l'archive archivante détermine aussi la structure du contenu archivable dans son surgissement même et dans son rapport à l'avenir. L'archivation produit autant qu'elle enregistre l'événement[162].

Bref, le processus de l'archivation imprègne l'archive, l'enrichit. Il devient alors, lui aussi, un type d'archive par l'impression même qu'il donne à ce qui est archivé.

Dans le chapitre suivant, Derrida revient sur la notion d'impression[163]. Un premier type d'impression serait scriptural, une inscription « qui laisse une marque à la surface

---

[160] *Ibid.,* p. 26.

[161] À noter que Derrida emploie le mot « archivation » plutôt qu'« archivage », ce dernier n'étant que l'action de recueillir et de conserver certains documents. Il ne tient pas compte de l'impact de son processus, ce dont cherche à rendre compte la notion d'archivation.

[162] *Ibid*., p. 24.

[163] Dans un texte sur le 11 septembre, Giovanna Borradori analyse chez Derrida la notion d'impression. Il y en signale deux types : authentique et inauthentique. Le premier type d'impressions se rapporte à ce qui est immédiatement perçu : compassion humaine, infinie tristesse face à la perte et la douleur. Le second se rapporte à ce qui n'est pas immédiatement perçu mais relève d'une construction *a posteriori*, voire de la propagande, par exemple : les images véhiculées par les médias sur les événements du 11 septembre. Voir Derrida, Habermas et Borradori, *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York, octobre-décembre 2001*, p. 214.

ou dans l'épaisseur d'un support[164] ». Le support devient alors en quelque sorte le lieu de consignation.

En jouant avec l'expression « impression freudienne », il en arrive à un second type d'impression qui renvoie aux impressions laissées par Freud sur le concept d'archive. Tout en soulignant que Freud n'use pas du concept d'archive, sa théorie de la psychanalyse proposerait tout de même une théorie de l'archive. Cette association de l'archive à la pulsion de mort telle qu'elle a été explicitée plus haut met en œuvre une contradiction, une aporie propre à l'archive. Cette aporie fait en sorte de garder dans le concept un « poids d'impensé ». Cet impensé prend entre autres la figure du refoulement et celle de la répression. Ces présuppositions, selon Derrida, laissent une trace ou une empreinte dans la langue et le discours[165].

Spectralité de l'archive et « vérité historique »

Derrida creuse la dimension spectrale de l'archive et fait plusieurs analogies avec le fantôme. Nous développerons la notion de spectre un peu plus loin, mais pour le moment, nous nous contenterons de voir de manière précise le rapport intime qu'elle peut entretenir avec l'archive. L'archive aurait quelque chose de spectral au sens où elle n'est « ni présente ni absente "en chair et en os" ni visible, ni invisible, trace renvoyant toujours à un autre dont le regard ne saurait être croisé, pas plus que, grâce à la possibilité d'une visière, celui du père de Hamlet[166] »

Freud, de qui Derrida s'inspire ici, n'a pas négligé l'expérience de la hantise, des fantômes. Mais cette question du fantôme reste associée à des questions d'« effectivité », donc de la réalité du fantôme. La question de l'effectivité en amène une autre : celle de la vérité. Quelle vérité y a-t-il pour Freud dans ces spectres? Il reconnaît une « *vérité du délire*, de la folie ou de la hantise. Analogue à cette "vérité historique" que Freud

[164] Derrida, *Mal d'archive*, *une impression freudienne*, p. 47.

[165] Selon Derrida, « impression freudienne » pourrait également vouloir dire l'impression laissée en Freud. Ce dernier type d'impression n'est toutefois pas utile pour ce que nous cherchons à faire dans notre recherche. Nous n'élaborerons pas davantage.

[166] *Ibid*., p. 132.

distingue, notamment dans son *Moïse*[167], de la "vérité matérielle", cette vérité est refoulée ou réprimée. Mais elle résiste et revient, à ce titre, comme vérité spectrale[168]. » Il apparaît important ici d'expliciter la distinction que fait Freud entre « vérité historique » et « vérité matérielle » (d'ailleurs selon Derrida, il n'y a pas de meilleure introduction à la question de l'archive). Alors que la première correspond à une certaine impression laissée par des événements réels sans qu'il n'y ait de correspondance parfaite entre les deux, la vérité matérielle correspond à la réalité objective. Bref, selon Derrida, pour « déchiffrer » l'archive il faut prendre en compte cette « déformation » (propre à la vérité historique). Cela dit, la part de vérité qui demeure est de l'ordre du spectre, de la hantise. Ce spectre, pour reprendre les termes de la psychanalyse, constitue ce que l'on ne parvient pas à refouler complètement. C'est ainsi que le fantôme fait loi[169]. On ne parvient pas à le conjurer.

Finalement, Derrida conclut son travail en réitérant l'idée selon laquelle on rêve d'une archive « qui se confondrait en somme avec l'*arkhé*, avec l'origine dont elle n'est pourtant que le *type*, le *túpos*, la lettre ou le caractère itérable[170] ». Plus loin, il poursuit :

> Cette unicité ne résiste pas […] La possibilité de la trace archivante, cette simple possibilité, ne peut que diviser l'unicité. En séparant l'impression de l'empreinte. Car cette unicité n'est même pas un présent passé. Elle n'aurait été possible, on ne peut en rêver après coup que dans la mesure de son itérabilité, c'est-à-dire sa divisibilité immanente, la possibilité de sa fission, la hantait dès l'origine. La mémoire fidèle d'une telle singularité ne peut être que livrée au spectre[171].

Dans cette même ligne de pensée, la psychanalyse met en lumière la problématique de l'*archive virtuelle*. Ce type d'archive, par sa référence à quelque chose d'inactuel, en puissance, pour reprendre l'expression aristotélicienne, remet également en question

---

[167] Voir Sigmund Freud, *Moïse et le monothéisme*, Éditions Gallimard, 1948.

[168] Derrida, *Mal d'archive, une impression freudienne*, p. 136.

[169] *Ibid*., p. 98.

[170] *Ibid*., p. 150.

[171] *Ibid*., p. 153.

l'indispensabilité de la « *pleine et effective actualité* de l'avoir-lieu… de l'événement archivé[172] ».

Récapitulation

On peut conclure cette section en rappelant le caractère nomologique de l'archive, laquelle fait « force de loi » grâce à un certain fondement mystique de l'autorité. De plus, l'archive est une trace, une impression dans laquelle il y a quelque chose de refoulé dont l'accès complet est impossible et qui présente une « vérité historique », laquelle cache une « vérité matérielle ». L'acte d'« archivation » ajoute lui aussi à l'archive. Finalement, l'archive a quelque chose de spectral[173].

Le spectre

On retrouve l'idée de fantôme ou de spectre un peu partout dans l'œuvre de Derrida, parfois sous d'autres termes : fantômachie, fantômaticité, hantologie, etc. Ces termes ont une logique inséparable de la déconstruction qui s'oppose en quelque sorte à la logique ontologique. De manière générale, on peut dire que le spectre est une « […] figure familière (on n'ose dire "incarnation"), inattendue et provocatrice de la philosophie de la *différance*. Le spectre et le fantôme "hantent" (c'est-à-dire existent sans exister), et sont des "revenants" (il y a *toujours déjà* eu quelque chose avant eux)[174]. » Dans *Force de loi*, Derrida évoque « une quasi-logique du fantôme qu'il faudrait substituer, parce qu'elle est plus forte qu'elle, à une logique ontologique de la présence,

---

[172] *Ibid*., p. 107.

[173] L'archive derridienne n'est pas sans rappeler celle de Foucault qui lui aussi avait travaillé cette notion. Dans les œuvres de Foucault des années 1960, l'archive consiste dans l'ensemble des discours d'une époque et qui continue d'exister. Ces discours, qui font référence à des événements passés, continuent d'exercer, même s'ils ne sont plus présents, « un certain nombre de fonctions manifestes ou secrètes ». Toutefois, à partir des années 1970, le statut de l'archive se modifie quelque peu pour devenir plutôt une trace d'existence qu'une production discursive. Si la démarche de Foucault diffère de celle de Derrida quant à la manière dont il traite de la notion d'archive, toutes les deux semblent pointer vers une certaine « force de loi » de l'archive, et donc une dimension nomologique, du moins dans les premiers écrits de Foucault. Voir Michel Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », Cahiers pour l'analyse, nº 9, été 1968, repris dans DE, vol. 1, texte nº 59. Cité dans Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, p. 13-15.

[174] Raymond, *Le vocabulaire de Derrida*, p. 33.

de l'absence, de la re-présentation[175] ». Dans le film *Ghostdance*, auquel a participé Derrida, le terme « fantômachie » est employé et signifie : « être hanté par un fantôme, c'est avoir la mémoire de ce qu'on n'a jamais vécu au présent, avoir la mémoire de ce qui, au fond, n'a jamais eu la forme de la présence. Le cinéma est une "fantômachie"[…][176] »

Mais Derrida a surtout développé cette notion dans son ouvrage *Spectres de Marx*. Dans *Spectres de Marx*, il en arrive à cette idée en s'inspirant de la pièce shakespearienne *La tragique histoire d'Hamlet, prince du Danemark*. Plus précisément, il développe cette notion en observant dans la pièce le rôle que joue le fantôme du feu roi du Danemark envers le prince Hamlet, son fils.

En prenant l'exemple de Marx et du marxisme en Europe, Derrida donne un cas concret à partir duquel on peut réfléchir sur l'idée du spectre en politique. Spectres de Marx peut vouloir dire deux choses, les spectres qui hantent Marx, ou le(s) fantôme(s) de Marx qui hante(nt) l'Europe de différentes manières. Dans l'analyse que Derrida fait de la relation entre l'Europe et Marx, cette distinction jouera un rôle. Cependant, la nature spectrale dans ces deux avenues demeurera la même. Nous nous concentrerons donc d'abord sur cette nature puisqu'elle sera utile à cette thèse.

Comment Derrida définit-il le spectre? Fidèle à lui-même, il n'en donne pas de définition académique. En fait, il entend plutôt effectuer une interprétation performative, c'est-à-dire une interprétation qui transforme cela même qu'elle interprète. Selon Pierre Macherey, il s'agit d'« une interprétation restituant un contenu d'une manière qui, se refusant à être académique et récusant un idéal de plate conformité, le fait voir sous un autre jour, donc changé, sous une lumière qui en éclaire des aspects restés pour la plupart inaperçus[177] ».

Derrida analysera donc le marxisme et ses impacts sur notre situation actuelle (celle des années de l'après-guerre froide, au moment où il écrit son livre) d'une manière

---

[175] Derrida, *Force de loi. Fondement mystique de l'autorité*, p. 68.

[176] Cité dans Raymond, *Le vocabulaire de Derrida*, p. 33.

[177] Pierre Macherey, « Le Marx intempestif de Derrida », dans *Derrida, la tradition de la philosophie*, Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), Paris, Galilée, 2008, p. 136.

analogique au fantôme – bien que performative – pour exprimer son idée. Il le fera également en soulevant des questions qui renvoient Marx à ses sources, de manière à en « filtrer l'héritage ». Cette question de l'héritage est capitale, car elle sera au cœur du spectre de Marx et Derrida en élaborera une philosophie :

> […] à la représentation d'un legs issu du passé révolu comme un pur donné à transmettre, à la manière d'un objet que l'on fait passer de main en main, substitue celle d'une reprise active et performative, reprise qui, faisant revivre la chose, autant qu'elle en est capable après qu'elle eut disparu, ne la laisse pas en l'état demeurée statiquement en son état, comme le voudrait un point de vue qui ne serait que constatif et qui énoncerait « ce que Marx » ou « ce que Marx a pensé »[178].

Pour Derrida, le spectre, tout comme l'archive d'ailleurs, ne consiste pas à transmettre uniquement un événement passé dans son intégralité, dans son état originel. En fait, il y a toujours de la différ*a*nce, c'est-à-dire qu'il y a un décalage entre l'origine de l'événement et sa trace. Tout comme l'interprétation du spectre est performative chez Derrida, il y a également chez le spectre ce côté « performatif » qui transforme. Cette transformation a donc un impact dans la réception de l'archive ou du spectre, d'où la messianité associée à ces deux notions.

Le spectre qui hante

Pour ce qui est du spectre, Derrida en parle ainsi : le spectre, c'est quelque chose de mort et de vivant à la fois. Ce faisant, il n'est jamais totalement présent à lui-même. « Un fantôme ne meurt jamais, il reste toujours à venir et à revenir[179]. » Par exemple, le communisme ou la démocratie sont également spectraux et demeurent, ainsi que Derrida aime bien le dire, *à venir*. On remarque ici le thème de la *revenance.*

Le spectre est quelque chose qui hante et qu'on essaie parfois d'exorciser, de conjurer[180]. L'idée de conjuration nous intéresse particulièrement. Dans l'exemple qu'il donne sur le marxisme, Derrida nous dit que plusieurs tentent de conjurer le marxisme,

---

[178] *Ibid.,* p. 137.

[179] Derrida, *Spectres de Marx,* p. 163.

[180] *Ibid*., p. 222.

de l'exorciser afin de prévenir son retour possible. « Pour cela, il faut l'identifier et le posséder. Mais posséder un spectre, n'est-ce pas être possédé par lui[181]? » Il poursuit alors l'analogie avec le spectre. Lorsqu'on cherche à conjurer un spectre, on insiste pour que ce qui est mort reste mort. Mais « le cadavre n'est peut-être pas aussi mort, aussi simplement mort que la conjuration tente de le faire accroire. Le disparu paraît toujours là, et son apparition n'est pas rien. Elle ne fait pas rien[182]. » Les mots de l'exorcisme font toujours revenir, « ils convoquent le revenant qu'ils conjurent ». Plus loin, il écrit :

> […] on se met à la poursuite de quelqu'un pour le faire fuir, mais on le fait fuir, on l'éloigne, on l'expulse pour le chercher encore et rester à sa poursuite. On chasse quelqu'un, on le met à la porte, on l'exclut et on le refoule. Mais c'est pour le chasser, le séduire, l'atteindre et donc pour le garder à sa portée. On l'envoie au loin pour passer sa vie et le plus longtemps possible, à s'en rapprocher[183].

On peut conclure que le spectre surprend pour deux raisons : d'une part, il paraît se donner du mouvement, et d'autre part, il en donne aussi aux autres[184].

Le spectre comme projection ou apparition

« Le spectre, c'est aussi autre chose, ce qu'on imagine, ce qu'on croit voir et qu'on projette : sur un écran imaginaire, là où il n'y a rien à voir[185]. » Il est une apparition qui, paradoxalement, « fait disparaître en provoquant des hallucinations ou en donnant des visions[186] ».

> Pour qu'il y ait du fantôme, il faut qu'il y ait un retour au corps, mais à un corps plus abstrait que jamais… Une fois l'idée ou la pensée détachée de leur substrat, on engendre du fantôme en leur *donnant du corps.* Non pas en revenant au corps vivant dont sont arrachées les idées ou les pensées,

[181] *Ibid*., p. 210.

[182] *Ibid*., p. 159.

[183] *Ibid*., p. 222-223.

[184] *Ibid*., p. 243.

[185] *Ibid.,* p. 165.

[186] *Ibid*., p. 204.

> mais en incarnant ces dernières dans un *autre corps artefactuel, un corps prothétique* […][187].

Derrida entend par là qu'il y a un certain « escamotage » lors de l'événement spectral. L'escamotage est un procédé qui consiste à « faire disparaître » ou « rendre inapparent », écrit Derrida. Il poursuit plus loin : « Or ici, le comble de l'escamotage consiste à faire disparaître en produisant des "apparitions" ce qui n'est contradictoire qu'en apparence, justement, puisqu'on fait disparaître en provoquant des hallucinations ou en donnant des visions[188]. » Il y a donc subterfuge du fait que le fantôme peut devenir un simulacre (voire une substitution) par un « corps prothétique » qui lui est conféré.

Récapitulation

Récapitulons ce qu'est le spectre. Ce dernier n'est jamais pleinement présent à soi ; il ne peut donc transmettre un quelconque héritage conforme à une origine. Il est un fantôme qui hante, d'où le besoin parfois de le conjurer, de l'exorciser lorsqu'il fait peur. Par sa hantise, celui-ci finit par posséder en partie qui cherche à le conjurer, il en devient partiellement constitutif et ainsi, il acquiert un certain contrôle, et ce, malgré les tentatives de conjuration. Le spectre peut également être une projection imaginaire ou une hallucination qui fait disparaître une chose pour la remplacer par une autre chose grâce à un corps prothétique.

Passage du monde du texte au monde réel

Il apparaît pertinent d'écrire une section permettant d'effectuer la transition entre les différents discours sur le catholicisme québécois, les notions théoriques employées pour les analyser, et leurs répercussions sur le monde réel. Pour ce faire, nous nous référons au philosophe Paul Ricœur, en citant quelques-uns de ses textes, et à des spécialistes de sa philosophie.

Pour Ricœur, le récit est une médiation entre description de l'action et jugement de l'action. Il est une « médiation entre la vie et la vie ». Le récit propose une œuvre qui

[187] *Ibid.*, p. 202-203.

[188] *Ibid*., p. 204.

interprète le vivre et « dont l'appropriation permet d'agir autrement (*mimèsis* 1, 2, 3)[189] ». Mais le récit est aussi le « lieu d'une possible conversion et d'une alimentation en profondeur des sources éthiques de notre agir, notamment à travers les sources de l'imagination[190] ». Autrement dit, pour Ricœur, « l'action humaine et l'histoire ne sont intelligibles que dans la mesure où elles peuvent être lues comme des textes » ou des récits. La notion de texte prend chez lui une dimension presque infinie[191]. On peut d'ailleurs faire un parallèle avec l'adage derridien « il n'y a pas de hors-texte ».

Ainsi, l'identité est narrative et nous sommes les héritiers de l'histoire. Le monde est médiatisé par le langage, lequel est « l'institution des institutions », et par une identité historique qui nous précède et que nous recevons[192]. On peut aussi écrire que pour lui, la parole s'engage dans l'avenir; elle devient une promesse qui s'inscrit dans le temps. Le récit « pousse vers le réel ». Il y a deux versants, l'histoire racontée et l'histoire à faire. Sur le plan éthico-politique, « [l]es projets fondamentaux que nous constituons s'appuient aussi sur les histoires que nous racontons[193] ».

Dans *Temps et récit*, Ricœur s'inspire d'Aristote pour penser le rapport du temps au récit. De manière générale, il conçoit le récit à la manière d'Aristote, comme « imitation non des hommes, mais des actions[194] ». Mais l'identité de l'histoire est transférée au personnage grâce à l'intrigue, c'est-à-dire à la succession d'événements qui, mis ensemble, deviennent l'« opération configurante du rapport du récit au temps[195] ».

---

[189] Alain Thomasset, « Au cœur de la tension éthique : narrativité, téléologie, théonomie », dans Gaëlle Fiasse, *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Presses Universitaires de France, p.104.

[190] *Id.*

[191] Jean Grondin, *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaire de France, 2006, p. 86.

[192] *Ibid*., p. 88.

[193] Dosse, *Paul Ricœur : les sens d'une vie (1913-2005),* p. 475.

[194] Thomasset, « Au cœur de la tension éthique : narrativité, téléologie, théonomie », p. 103.

[195] Dosse, *Paul Ricœur : les sens d'une vie (1913-2005),* p. 475.

Ricœur reprend l'idée aristotélicienne de *mimèsis*, qu'il complexifie toutefois en en présentant trois types dont nous résumons ici l'essentiel de leur signification. La *mimèsis I* correspond à la « préconfiguration », ou « précompréhension ». Elle comprend « à la fois le langage du "faire" et la tradition culturelle de laquelle procède la typologie des intrigues[196] ». Elle comprend une familiarité avec le réseau conceptuel de l'action et avec ses médiations symboliques, mais implique aussi la reconnaissance dans « l'action des structures temporelles qui appellent la narration[197] ». Autrement dit, il existe déjà un système de symboles aux significations établies qui précèdent et introduisent toute narration (le langage).

La *mimèsis II* correspond à la « configuration », au temps du récit. « [L]e récit de fiction trouve une parenté avec le récit historique dans une commune mise en intrigue », écrit Ricœur. Il écrit également que la *mimèsis II* relève de l'épistémologie et a une « fonction de médiation[198] ». Elle « fait la médiation entre des *événements* ou des incidents individuels, et une *histoire* prise comme un tout. » Quant à la mise en intrigue, elle « *compose ensemble des facteurs* aussi *hétérogènes* que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc.[199] ». Autrement dit, l'intrigue est « une synthèse de l'*hétérogène*[200] ».

La *mimèsis III* est la « re-figuration ». C'est elle qui débouche sur le plan ontique. « C'est dans l'acte de lire que le destinataire joue avec les contraintes narratives, effectue les écarts, prend part au combat du roman et de l'anti-roman […] C'est enfin le lecteur qui achève l'œuvre […][201]. » Il y a « interaction entre texte et récepteur ». Cette vision

---

[196] Paul Ricœur, *Temps et récit. 1, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 113.

[197] *Ibid*., p. 117-118.

[198] *Ibid*., p. 127.

[199] *Id.*

[200] *Ibid*., p. 128.

[201] *Ibid*., p. 145.

de l'herméneutique se rapprocherait de l'idée de « fusion des horizons[202] » chez Gadamer, aux dires même de Ricœur. Il poursuit un peu plus loin :

> Le postulat sous-jacent à cette reconnaissance de la fonction de refiguration de l'œuvre poétique en général est celui d'une herméneutique qui vise moins à restituer l'intention de l'auteur en arrière du texte qu'à expliciter le mouvement par lequel un texte déploie un monde en quelque sorte en avant de lui-même[203].

Le texte ou le récit déploie ainsi un monde au lecteur qui, par la compréhension qu'il en a - cette compréhension étant elle-même influencée par une précompréhension (*mimèsis 1*) - finit par être structuré en partie par le texte, ce qui aura des répercussions dans son rapport au monde, donc sur le plan ontique.

Bref, il y a un cercle herméneutique entre le texte et le monde, le monde (*mimèsis I* - précompréhension) renvoie à un texte ou un récit (*mimèsis II* - configuration) qui renvoie à un monde, à un « horizon » (mimèsis III- re-figuration). Ce cercle herméneutique se traduit par la « capacité à la compréhension des textes du passé et à la participation, grâce à cette connaissance, aux modalités présentes de notre être-au-monde[204] ». On peut aussi rappeler que l'herméneutique pour Ricœur a des implications éthiques et politiques.

Si l'on transpose cette conception herméneutique dans notre thèse sur le catholicisme, nous considérons que les discours sur ce dernier que l'on retrouve dans les mémoires et les documents des commissions constituent une herméneutique de l'histoire du catholicisme québécois en ce sens que l'on y retrouve diverses interprétations à son sujet. Cette herméneutique a des répercussions sur l'existence, c'est-à-dire que les interprétations que l'on y fait du catholicisme se répercutent au niveau social. Autrement

---

[202] Cette idée désigne le fait que l'on comprend une œuvre à partir de son propre horizon, mais la compréhension de celle-ci peut être enrichie à partir de l'horizon passé dans laquelle elle prit forme; ces horizons entrent alors en dialogue. Voir Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

[203] *Ibid*., p. 152.

[204] *Id.*

dit, les discours ou narrations que l'on retrouve à propos du catholicisme, résultant d'interprétations diverses, ont un impact dans la manière d'être au monde et signalent diverses manières d'être au monde. C'est pour cette raison que notre analyse du catholicisme à partir des discours sur ce dernier, que nous appelons archélogie, **abordera certaines caractéristiques sociales** en lien avec le catholicisme (spécialement dans le rapport à la diversité et au monde postmoderne) **et ne se limitera pas strictement à une analyse de contenu** des discours à partir de notre grille heuristique, qui elle-même est une herméneutique de second degré puisqu'on y propose une interprétation d'interprétations du catholicisme québécois à travers diverses trames narratives. En ce sens, nous ferons au chapitre suivant, à la suite de Ricœur, une herméneutique de la « conscience historique » qui nous permettra de passer du monde du texte au monde réel.

Conclusion

L'archive et le spectre fournissent deux regards qui parcourent la notion d'« événement[205] » advenant dans un monde déjà structuré. Ces deux notions comportent des traces du mouvement derridien de la différ*a*nce, c'est-à-dire de la non-présence à soi, et de ce qu'elle implique. Ce sont des notions qui correspondent à la critique de la métaphysique de la présence que Derrida tenait pour illusoire ou fantasmagorique. Toutes deux soulignent quelque chose de l'ordre de la trace qui pointe vers quelque chose à quoi on ne peut pourtant avoir accès. Elles ne sont pas du registre de l'ontologie, mais bien de l'« hantologie ».

Cependant, l'archive se distingue du spectre dans son contexte conceptuel, lequel s'inscrit principalement dans celui de la psychanalyse alors que celui du spectre provient

[205] Dans *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York, octobre-décembre 2001*, Derrida dit de l'événement qu'il est « ce qui arrive et parvient à me surprendre lorsque ça arrive ». D'où l'incompréhension, l'imprévisibilité et l'absence d'horizon dans l'événement. Derrida, Habermas et Borradori, *Le « concept » du 11 septembre*, p. 139. Ailleurs dans le même ouvrage, Borradori explique qu'il faut comprendre la notion d'« événement » au sens heideggérien du terme, c'est-à-dire comme quelque chose qui s'offre à l'expérience mais qui ne peut être compris dans sa totalité et fait sien. « Un événement nous expose à une situation face à laquelle nous sommes incapables de nous approprier complètement ce qui se passe. L'une des caractéristiques de l'événement est son caractère absolument imprévisible, car ce qui ne peut se prévoir ne peut non plus s'expliquer entièrement. (*Ibid.,* p. 212.)

de discussions sur le marxisme. La référence à une dimension nomologique, voire archontique, soulève également un rôle politique qui est certes implicite dans le spectre, mais latent plutôt que patent. En revanche, l'idée de spectre pointe davantage vers l'évanescence et la projection simulée (présence d'un subterfuge) et manifeste surtout la manière sournoise par laquelle une non-présence peut paradoxalement continuer à être présente, et agir dans et sur le monde. Finalement, les deux notions se complètent en ce que l'archive et les « archontes » produisent du spectre, mais ces archives et ces archontes sont déjà hantés par des spectres antérieurs. Il y a donc entre ces notions un rapport circulaire.

Finalement, nous employons l'herméneutique de la conscience historique telle que formulée par le philosophe Paul Ricœur dans le but de faire le lien entre le monde du texte, c'est-à-dire les nombreux discours sur le catholicisme, et les répercussions de ces discours sur le monde réel.

Chapitre 5 : Archélogie et catholicisme archivo-spectral

Nous avons choisi l'*arkhé* comme fil conducteur de notre thèse sur le catholicisme québécois, car notre hypothèse était que les Québécois entretiennent un rapport envers ce dernier qui est basé sur son passé plutôt que sur son présent. L'idée d'une référence à une certaine « origine » fantasmée ou non et celle d'un principe de commandement qui a force de loi se sont donc imposées. C'est pourquoi nous croyons que l'*arkhé* et tout ce qu'il implique – et qui est exprimé par la notion d'*archélogie* – sont pertinents pour l'analyse du catholicisme québécois, d'où le choix pour ce projet d'instruments heuristiques tirés principalement d'écrits de Jacques Derrida, mais aussi d'autres auteurs ayant certains points communs avec Derrida, tels que Gilles Deleuze, Michel Foucault ou encore Roberto Esposito.

Par ailleurs, l'« événement » du catholicisme au Québec est empreint de traces, d'archives et de spectres. Il en va de même pour les discours sur le catholicisme résumés par les quatre trames narratives qui racontent, à leur façon, cet « événement ». C'est pour cette raison qu'à partir de notre grille analytique, en particulier à partir des notions d'archive et de spectre, nous décidons de qualifier le catholicisme québécois d'*archivo-spectral*.

Le présent chapitre reprendra donc point par point les différents thèmes théoriques derridiens que nous avons explicités plus haut et les appliquera au catholicisme québécois dans le but de faire ressortir des éléments dont les analyses sociologiques ne tiennent généralement pas compte. L'analyse du catholicisme se fera en partie grâce aux discours contenus dans les mémoires. Pour ce faire, nous verrons ce qu'est le catholicisme dans son rapport à la différ*a*nce et à la trace, au supplément, aux deux sources de la religion, à l'archive et finalement au spectre.

À un certain moment, dans la section portant sur l'archive, nous introduirons quelques notions provenant de Gilles Deleuze et de Félix Guattari afin de mieux expliciter le rapport que peut entretenir l'archive avec le politique. Quant à la section portant sur le spectre, nous aurons une sous-section qui sortira du cadre strictement derridien pour aller puiser certaines notions chez Michel Foucault. Ce dernier a analysé le concept de pouvoir et de normes. Son travail nous semble pertinent pour analyser le

rapport du catholicisme québécois au pouvoir et aux normes sociales, car il a approfondi davantage ces thématiques que ne l'a fait Derrida. D'autant plus que d'autres auteurs québécois qui ont analysé le catholicisme et auxquels nous référerons se sont aussi inspirés de Foucault dans leur analyse. Il nous semble donc pertinent d'apporter un éclairage foucaldien à certains spectres du catholicisme québécois. De plus, nous nous appuierons sur différents historiens et sociologues qui ont analysé le catholicisme québécois et la société québécoise durant les dernières 30 années, qui en dressent un portrait pertinent et qui sont donc également contemporains de la rédaction des mémoires et des rapports analysés. De plus, le choix de certains de ces auteurs se justifie aussi par le fait qu'ils se sont penchés sur ce qui concerne la mémoire, thème lié intimement à l'archive ou au spectre.

Catholicisme : différance et trace

Le catholicisme au Québec est, à bien des égards, de l'ordre de la différ*a*nce derridienne telle qu'elle s'exprime dans la manière dont il a été « archivé ». La différ*a*nce, rappelons-le, fait référence à l'impossibilité de la présence-pleine à soi, celle-ci étant de l'ordre du différé. L'événement n'est donc pas complètement présent à soi. Cela implique le fait que rien ne soit tout à fait absent ni présent. L'« événement » du catholicisme au Québec est de cet ordre. Son passé est différé au présent (c'est ce qu'on voit dans les discours où l'évocation du catholicisme passé occupe une grande place), alors que le présent manque à lui-même, trop tourné vers le passé. Il demeure diffus, insaisissable en soi, déconstructible, et les discours sur celui-ci en porteront la marque. En effet, on trouve plusieurs discours recoupant les mêmes thématiques sur le catholicisme, notamment ceux concernant son influence passée sur la société québécoise, son rôle oppressif ou encore sa dimension culturelle. Ces discours ne sont pas sans soulever des problématiques remettant en question un concept du « catholicisme québécois » qui serait pleinement présent et en parfaite cohérence ou cohésion avec lui-même[206]. Nous proposions d'ailleurs de passer d'une conception monolithique à une conception plurivalente du catholicisme québécois.

[206] Voir *supra*, section : Problématiques générales soulevées par le catholicisme québécois.

Le catholicisme québécois est aussi de l'ordre de la trace. Les discours illustrent un fantasme, celui de fournir une description qui permettrait d'accéder à ce qu'a pu être le catholicisme par le passé, ou encore à ce qu'il est maintenant. Nous voyons là une reproduction de ce que Derrida appelait le *logo-phonocentrisme,* c'est-à-dire la métaphysique de la présence. Il faut se rappeler que pour Derrida, la métaphysique de la présence demeure de l'ordre du fantasme, l'événement étant toujours différé, il n'est jamais pleinement présent. Il en va de même pour le catholicisme. Il est impossible d'avoir accès au catholicisme comme *arkhé*, pas plus qu'à l'*arkhé* du catholicisme d'ailleurs, mais plutôt uniquement aux traces qu'il a pu laisser. Bref, tout comme Derrida a pu écrire que le « texte est une trace », ainsi en est-il du catholicisme.

Le catholicisme comme supplément

Cette idée de trace(s) du catholicisme se trouve développée encore plus par la « logique du supplément », le supplément étant soit un ajout à quelque chose qui est caractérisé par un manque, ou encore un substitut, quelque chose qui supplante[207]. Il peut être pertinent de penser le catholicisme québécois comme supplément que nous opposerons ici à l'idée de matrice. Il est courant de dire que le catholicisme constitue la matrice culturelle du Québec, nous y reviendrons d'ailleurs plus loin par le biais du discours sur le catholicisme culturel. Or, on fait parfois ce constat également pour ce qui est du christianisme en Occident. On peut également se demander ce que le christianisme a amené de nouveau. Notre hypothèse est qu'en effet, l'apport structurel du christianisme, tout en étant considérable, est toutefois moins matriciel que ce qui est généralement admis, ce dernier aurait plutôt servi de « courroie de transmission » entre les valeurs et les philosophies anciennes (à partir desquelles il s'est d'ailleurs grandement constitué) et modernes, tout en ajoutant certains éléments[208]. On peut donc y voir un supplément à ce niveau. Le christianisme a pu se substituer à l'héritage gréco-

[207] Voir *supra*, section : La logique du supplément.

[208] Par exemple, une conception du temps linéaire plutôt que cyclique, la manière de définir la personne, ou encore une transformation dans le rapport à la vie.

romain en le reprenant à son compte, donc en le suppléant (au sens de substitution), et certainement en ajoutant un supplément (au sens d'ajout).

Dans un contexte comme celui du Québec où le christianisme, dans la version incarnée par le catholicisme, fait souvent figure soit de matrice culturelle, soit de bouc émissaire pour le « retard du Québec[209] » avant la Révolution tranquille et peut-être encore aujourd'hui à certains niveaux[210], la thèse du supplément vient relativiser l'impact structurel du catholicisme sur la société. Lorsqu'on impute au catholicisme l'origine des valeurs pérennes au Québec, on peut dire qu'elles furent peut-être transmises en effet par le catholicisme et son réseau de Collèges classiques, entre autres, ou encore tout simplement par l'ensemble du clergé durant les prêches, mais ces valeurs existaient déjà dans les philosophies grecques antiques, telles que celle de Platon, d'Aristote ou encore du stoïcisme. En ce sens, le catholicisme, en intégrant les philosophies gréco-latines et leurs valeurs, en les adaptant et en s'imposant culturellement et socialement, a fini par suppléer ces philosophies.

Cet exemple nous renvoie à la question de l'archi-écriture ou de l'archi-trace derridienne, c'est-à-dire de l'origine de l'origine. Pour Derrida, *il n'y a pas de hors-texte*, c'est-à-dire qu'il n'y a que des signifiants qui eux-mêmes renvoient à d'autres signifiants et ainsi de suite ; il en va de même du catholicisme ou même du christianisme de manière générale. Ce dernier étant une construction sociale et historique, il contient des traces d'une multitude d'autres traces ou encore de spectres plus anciens (gréco-latins, judaïques, hébreux, etc.), qui eux-mêmes renvoient à d'autres traces ou spectres, et ainsi de suite[211]. Dans cet ordre d'idées, parler de matrice (au sens où le mot « matrice », *matricis* en latin, dérive du mot *mater* qui veut dire « mère » et qui serait pensé comme un substrat) catholique ou chrétienne est problématique. Si matrice il y a, elle n'est pas chrétienne, et nous préférons plutôt conserver l'idée d'une matrice anthropologique axée sur ce que nous avons appelé la « religiosité », à ne pas confondre avec la religion.

---

[209] La thèse du « retard du Québec » sera explicitée plus loin.

[210] Il est courant, par exemple, d'entendre que le passé catholique serait la cause du peu d'esprit entrepreneurial des Québécois.

[211] Il pourrait être pertinent d'analyser davantage ces traces et spectres mais ceux-ci nous éloigneraient trop de notre sujet, c'est-à-dire le catholicisme québécois.

Les deux sources de la religion et le catholicisme

Revenons à la religiosité, cette matrice anthropologique exposée dans *Foi et savoir*. Cette matrice s'exprimant par ce que Derrida a identifié comme étant les deux sources de la religion : la croyance, la fiance, la confiance, et le sacré, l'indemne, l'immun. De quelle manière cette matrice s'est-elle concrètement exprimée au Québec? En quoi le catholicisme lui est-elle relié? Quel est le lien entre le catholicisme et la fiance? Entre l'indemne ou l'immun et le catholicisme? Autrement dit, contre quoi ou de quoi se protège-t-on par la foi? Bref, en quoi peut-on dire que le catholicisme au Québec s'est inscrit dans l'ordre de la fiance d'une part, et de l'immun d'autre part? En quoi est-ce que cette dichotomie se retrouve dans les discours des mémoires?

En tant que supplément, le catholicisme a été générateur de ces deux sources qui, elles, sont matricielles, soit la fiance et l'immun. Voyons d'abord son rôle quant à la première source. En quoi a-t-il généré de la confiance? La religion, dans ses versions abrahamiques, repose elle-même sur le principe de la confiance. En effet, puisqu'il y a une révélation, il y a une réception d'un témoignage, de quelque chose que Dieu a dit. Il s'agit d'une logique du témoignage. On fait confiance dans ce que Dieu a dit. La foi est ce qu'on espère, ce en quoi on a confiance. D'emblée, il y a un acte de foi, un rapport de fiance, de confiance. À ce chapitre, les religions abrahamiques sont des « machines » à créer de la confiance en ce sens qu'elles reposent sur elle.

Sur le plan sociopolitique, cet acte de foi qui se traduit par de la confiance est nécessaire, car si les uns et les autres ne se font pas confiance, le vivre-ensemble devient impossible, d'où la nécessité de la religion ou de quelque chose comprenant de la religiosité (le nationalisme par exemple) pour créer du lien social. Au Québec, le catholicisme a pu, à une certaine époque, générer cette confiance, c'est du moins ce que l'on retrouve dans certains discours à son sujet, notamment chez ceux qui voient dans le catholicisme l'institution qui a « créé une nation » et chez ceux qui voient en lui la source des valeurs d'« entraide », de « solidarité », et « d'accueil ». Quelques-uns voient donc le catholicisme comme générateur de lien social. Nous nous pencherons plus loin sur le rôle historique de l'Église catholique quant à la prise en charge sociale des Canadiens français, mais on peut d'ores et déjà dire qu'effectivement, de par son rôle politique et

social (le réseau d'écoles et d'hôpitaux), le catholicisme a pu jouer un rôle de supplément quant à la fiance en société. On pourrait ajouter également que les discours religieux ont pu être générateurs de sens et d'espoir, et donc de confiance. Notre interprétation serait que la Révolution tranquille aurait mené à un déplacement de la fiance, passant de l'institution catholique au néo-nationalisme ou encore à l'État-providence, du curé au politicien.

Quant à l'autre source, celle de l'immun, on retrouve également cette fonction dans certains discours sur le catholicisme. Historiquement, il est vrai que le catholicisme a joué un rôle immunitaire, de protection ou encore de sauvegarde de l'identité canadienne-française; pensons à la question de la langue par exemple (langue protectrice de la foi, foi protectrice de la langue). La méfiance par rapport au protestantisme visant à assurer l'intégrité et l'indemnité de la communauté constitue un autre exemple de cette source immunitaire du catholicisme. Cependant, la question immunitaire n'est pas nécessairement contre d'autres religions, mais peut aussi être contre d'autres réalités, telles que le monde moderne. L'ultramontanisme a longtemps combattu le libéralisme et les valeurs modernes conçues comme étant pernicieuses. Dans les mémoires des commissions analysés précédemment, la question des valeurs en est un exemple. Pour plusieurs de ces mémoires, l'enseignement de la religion, laquelle transmet des valeurs, s'inscrit dans l'ordre de l'immunitaire au sens où le monde extérieur est conçu comme quelque chose de mauvais, sans valeurs, et la religion à l'école est alors sensée préserver de ce vide. De plus, lorsqu'elle est associée à l'identité québécoise comme c'est souvent le cas dans beaucoup de mémoires, la religion à l'école s'inscrit d'une autre manière dans le paradigme immunitaire en ce sens qu'elle permet de transmettre l'héritage « judéo-chrétien » qui, sans cela, serait difficilement transmis. Elle constitue donc une protection pour l'identité québécoise. Dans d'autres mémoires, le catholicisme constitue un rempart, une protection de l'identité contre l'Autre. Nous consacrerons d'ailleurs un autre chapitre entier sur l'analyse de cette dimension immunitaire dans le rapport à l'Autre.

« L'archivation » du catholicisme au Québec : historiographie, mémoire collective et colère antithéologique

Catholicisme et archive

Le travail qu'a effectué Derrida à propos du concept d'archive apparaît pertinent pour étudier le catholicisme québécois dans l'hypothèse où celui-ci est effectivement marqué par son passé.

L'archive, nous l'avons vu, renvoie au commencement, à l'origine, donc au passé. Mais elle est aussi une impression. Il est intéressant de jouer sur le mot impression. Celui-ci peut vouloir dire « trace », mais il peut aussi signifier « l'effet produit sur quelqu'un ». Or, le catholicisme québécois joue sur ces deux plans. D'une part, il a en effet laissé des traces à différents niveaux (les églises, les croix de chemin, les jurons dans le langage populaire, etc.). Ces traces correspondent à des impressions laissées dans le « paysage » québécois au sens large. Il s'agit de restes qui signalent quelque chose d'un passé, d'une origine à laquelle on n'a plus accès. Ces traces font également partie du processus d'archivation, car elles contribuent à conserver un souvenir de l'« événement » du catholicisme; elles consignent ce dernier. Ce faisant, elles en présentent certaines images.

D'autre part, ces images peuvent avoir un impact et créeront des impressions, selon le deuxième sens du terme. Mais même sans ce type d'archive, l'événement laisse des impressions en soi, dans un sens plutôt psychanalytique. Dans l'imaginaire collectif, ces impressions correspondent en partie à ce qui est partiellement refoulé, réprimé, mais qui revient sous certaines formes ou discours. Ces derniers peuvent finir par faire « force de loi » au sens où ils véhiculent des images qui font figure d'autorité dans la construction de l'histoire telle qu'elle se discute dans les milieux populaires et même académiques. Les images qui découlent de ces discours correspondent à ce que Freud appelle la « vérité historique ». Par exemple, on y trouve l'image d'un catholicisme politiquement triomphant et ultraconservateur durant les années 1950. Une telle image, probablement réductrice, est remise en question par l'historiographie contemporaine et ne correspondrait peut-être pas à la « vérité matérielle ». C'est cependant une image très

répandue d'un catholicisme contre lequel plusieurs se battent encore, lors des débats sur la place de la religion à l'école et sur les accommodements raisonnables, par exemple.

Voici deux exemples tirés de mémoires, qui illustrent des « vérités historiques » ayant « force de loi », pour reprendre l'expression derridienne :

> Cette culture humaniste des collèges classiques est également associée à un sombre passé, celui de la « grande noirceur » canadienne-française, et à un clergé qui, selon une vulgate toujours en vogue, n'aurait cherché qu'à maintenir tout un peuple dans l'ignorance (Collectif pour une éducation de qualité, 2007, p. 3).

> En regardant la manière dont l'Église catholique a géré son pouvoir avant la Révolution Tranquille (sic), il est certes compréhensible de voir pourquoi le Québec a rejeté toute forme de présence religieuse au sein de la vie publique (Chevalier, 2007, p. 6).

Voici également un autre exemple de « vérité historique » d'un mémoire à propos de l'inégalité entre les hommes et les femmes causée par l'Église, qui se retrouve dans bon nombre de mémoires : « Je n'approuve pas la profonde misogynie de l'Église catholique, qui est la seule des grandes religions à mépriser les femmes […][212] (Benoit Evans, 2007, p. 9). »

La question de l'avenir, propre à l'archive, concerne également le catholicisme. D'une part, par l'interprétation renouvelée que l'on fait du rôle qu'il a joué au Québec et de celui qu'il doit jouer dans l'avenir. À ce propos, le document de consultation de la commission Bouchard-Taylor posait de manière directe la question concernant la place que devait occuper le catholicisme dans l'avenir en raison de son importance passée. D'autre part, par l'influence qu'il a (et qu'il aura) quant à la « venue de l'autre », à comprendre ici comme la nouvelle diversité religieuse. Cela nous amène à nous poser certaines questions. Qui occupe le rôle des archontes dans la société québécoise d'aujourd'hui? De quelle manière l'archive, laquelle est le produit des archontes, devient-elle politique, ou joue-t-elle un rôle politique dans la société d'aujourd'hui? On

[212] Voici un exemple plus radical : « Jusqu'à l'an 1000, l'Église catholique considérera la femme comme un déchet qui peut être battu, torturé, violé ou mis en esclavage. C'était l'époque où selon l'Église, la femme n'avait pas d'âme (Dubé, 2007). »

ne peut passer à côté de la dimension politique qui est intrinsèquement liée à l'archive et que Derrida explore en partie.

Archive et politique : la théorie deleuzienne des espaces

Il est aussi possible de faire le lien avec certains concepts de la théorie politique de Deleuze et Guattari. Ces auteurs ne sont pas inconciliables avec Derrida, en particulier Gilles Deleuze. Jean-Luc Nancy a d'ailleurs montré en quoi Deleuze et Derrida se rejoignaient en mettant de l'avant le fait que si leurs parcours réflexifs divergent, leurs destinations, elles, convergent[213]. En effet, pour Derrida, la différ*a*nce signifie entre autres que tout est différé, en d'autres mots, ce qui semble être un, être pleinement présent à soi, ne l'est pas vraiment. Alors que pour Deleuze et son principe de différenciation, la réalité s'éloigne toujours de l'idée. Voilà pourquoi nous nous permettons cette référence à la pensée deleuzienne.

Pour Deleuze et son collaborateur Guattari, la société qu'ils appellent « champ social » est un agencement de processus nommés parfois « flux », « ligne de fuite » ou « pointe de déterritorialisation ». Ces processus ont des potentialités créatrices qui deviennent des facteurs de transformation imprévisibles amenant à comprendre la société tel un « système métastable » et donc, en devenir perpétuel. Une société (ou un champ social) ne se définira plus par son mode de production, ses institutions, sa structure ou sa culture, mais plutôt, d'une part, par les agencements (les mélanges des corps qu'elle permet ou bloque) et, d'autre part, « par les lignes de fuite qui la traversent[214] ».

Cette imprévisibilité qui s'exprime par l'idée de « différence » appelle, sur le plan politique, une force de blocage destinée à enrayer, ou à tout le moins, contrôler la nouveauté. Cela dit, la société demeure pour Deleuze et Guattari, un « système qui ne cesse de fuir[215] ». Cette constatation les amène ensuite à dire que le travail de la

[213] Jean-Luc Nancy, « Les différences parallèles, Deleuze et Derrida », dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.)*, Derrida, la tradition de la philosophie,* Paris, Galilée, 2008, p. 199-215.

[214] Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 114.

[215] Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 143.

philosophie politique consistera à réfléchir sur le problème de la production et du contrôle des « flux ». Ils ne peuvent passer à côté du processus inverse, anti-créateur, qui tente de réprimer, de bloquer les lignes de fuite (les flux), à travers des mécanismes de contrôle et de domestication cherchant à « strier les espaces ». C'est là le propre de ce qu'ils appellent « l'appareil d'État ».

Dans le dernier chapitre de *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari introduisent alors les concepts d'espace lisse et d'espace strié. Ces concepts désignent deux types d'espace qui se mélangent l'un l'autre. « […] l'espace lisse ne cesse pas d'être traduit, traversé dans un espace strié; l'espace strié est constamment reversé, rendu à un espace lisse[216]. » L'espace lisse est un espace propre au nomade, sans perspectives ou contours, sans points ou sans trajets. « C'est un espace qu'on doit penser sur le modèle du "désert" de sable ou de glace[217]. » Cet espace est fait, pour reprendre l'expression de Deleuze et Guattari, d'« heccéités », c'est-à-dire de « singularité intensive, et non quantitative, d'une heure de la journée, d'une ambiance, d'une atmosphère, etc.[218] ».

L'espace strié, quant à lui, est associé à l'appareil d'État. L'objectif de ce dernier est justement de conjurer l'espace lisse en le striant. Qu'entend-t-on par strier? Il s'agit pour l'État de mettre en place des mécanismes de contrôle, de régulation et de normalisation afin de canaliser ou encore, de capturer les « flux ».

Pour en revenir à l'archive, le processus d'archivation fait partie des mécanismes qui visent à contrôler ou à « strier », car l'action de strier implique la mise en archive et le contrôle de l'archive. Mais malgré les archontes (lesquels correspondent à l'appareil étatique deleuzien), il y a des flux, des lignes de fuite, qui ne sont pas pris en compte par l'archivage et les « archontes ». Les archontes créent des lieux de mémoires. Le travail des structures hiérarchiques (les archontes) est de récupérer les flux qui apparaissent et de les réinscrire dans les archives pour éventuellement les autoriser.

Il y a des archontes sociaux, religieux ou médiatiques, qui ont archivé un certain nombre de choses sur le catholicisme, mais tout n'a pas été archivé. Il y a une série de

[216] Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 593.

[217] Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, p. 197.

[218] *Id.*

« flux » qui s'échappent sans être archivés. Autrement dit, on essaie d'archiver un objet pour en donner une interprétation faisant force de loi et étant acceptable selon des critères établis. Mais d'autres interprétations peuvent ressurgir et échapper au contrôle des archontes, elles ressortent tels des flux et peuvent poser problème. On pourrait donner l'exemple du crucifix à l'Assemblée nationale; le flux de la connotation religieuse remet en question le principe de la laïcité de l'État, et ce, bien que les « archontes » aient essayé d'en faire un objet culturel. On peut se poser la question : quels autres flux catholiques posent problème?

Historiographie du catholicisme québécois

L'archivation est ce qui contribue à construire une mémoire collective et un imaginaire national en ce qu'elle constitue l'archive, elle-même constituée de spectres et contribuant également à les activer ou à en créer. En ce sens, l'historiographie du catholicisme au Québec joue un rôle important dans son archivation, car elle est celle qui institue la « vérité historique » dans la mémoire religieuse, faisant ainsi force de loi. Il vaut donc la peine que nous nous y arrêtions un instant.

Le rôle des historiens dans l'archivation n'est pas à négliger et en ce sens, il s'apparente à celui des archontes. En effet, ce sont eux qui en « écrivant » l'histoire, font partie de ceux qui « consignent les archives ». Il est pertinent de présenter les principaux modèles du traitement de la religion dans lesquels s'inscrivent les historiens contemporains du Québec, post Révolution tranquille.

Selon Louis Rousseau, que nous suivrons ici pour présenter ces différents modèles historiographiques, le premier modèle « place la religion au cœur d'un grand conflit idéologique qui anticipe celui qui est en train de se résoudre à la fin des années 1960, celui qui oppose l'Église (le clergé), conservatrice et ultramontaine, aux laïcs libéraux en prise sur le tempo du progrès occidental[219] ». Il est à noter que ce sera d'ailleurs un

[219] Louis Rousseau, « Entre la quête des possibles et celle du fondement, le travail de la mémoire religieuse », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire : histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 325-326.

religieux du nom de Robert Sylvain qui introduira ce modèle historiographique[220]. Ce modèle situe donc l'histoire religieuse québécoise dans la perspective d'un combat entre les ultramontains, dont Mgr Bourget (archevêque de Montréal de 1840 à 1876) fut une des plus éminentes figures, contre les libéraux. « Ce modèle connaîtra un approfondissement structuralo-marxiste dans les années 1970 et une version fonctionnaliste assignant à la religion la fonction du *contrôle* […][221] » Il poursuit un peu plus loin en explicitant le modèle : « […] au premier acte du combat national finalisé par l'entrée dans la modernité, les méchants avaient gagné (armée et bourgeoisie britannique, Église-clergé), mais les bons venaient enfin aujourd'hui de sceller la victoire de la liberté populaire. Fin de la grande noirceur[222]. » Voilà donc le modèle historiographique dominant qui se situe dans le sillage de la Révolution tranquille et qui ne changera pas beaucoup dans les années 1970 et 1980, et l'histoire religieuse demeurera peu étudiée, avec peut-être une exception à ce modèle, note Rousseau, l'ouvrage sur le catholicisme de Jean Hamelin et Nicole Gagnon[223].

Les travaux de Hardy-Roy et Rousseau-Remiggi font apparaître un second modèle basé sur l'histoire des pratiques religieuses populaires plutôt que sur celle des idéologies ou de l'institution. Rousseau précise toutefois que la thématique de la religion populaire avait commencé à être abordée dès les années 1970 par le dominicain Benoit Lacroix[224].

Le milieu des années 1990 verra donc poindre un débat historiographique entre ces deux modèles, « un premier faisant apparaître le clergé en tant qu'agent principal et

---

[220] Rousseau fait référence ici à : Robert Sylvain, « Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français », *Recherches sociographiques*, 8, 1967, p. 275-297.

[221] Rousseau, « Entre la quête des possibles et celle du fondement, le travail de la mémoire religieuse », p. 326. Pour ce modèle, Rousseau réfère à l'ouvrage de Paul André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert, *Histoire du Québec contemporain*, 2T, Montréal, Boréal, 1989.

[222] Louis Rousseau, « Entre la quête des possibles et celle du fondement, le travail de la mémoire religieuse », p. 327.

[223] Voir Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Histoire du catholicisme québécois : le XX^e siècle*, Montréal, Boréal, 2T, 1984.

[224] Voir entre autres : Benoit Lacroix, *La religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 1986. Reprise de 28 articles, communications et préfaces publiés entre 1971 et 1985; « Typologie des sources », dans Benoit Lacroix et Madeleine Grammond, *Religion populaire au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985, p. 13-44.

déterminant dans l'exercice de son pouvoir de contrôle, le second faisant appel à une approche plus ethnohistorique souhaitant mettre en valeur des processus culturels impliquant autant le peuple que son clergé[225] ». Ce débat permettra ensuite l'émergence d'une nouvelle génération de chercheurs sur l'histoire religieuse québécoise. Rousseau énumère ensuite les principaux travaux de cette nouvelle génération « reconnus par les pairs[226] ».

Michael Gauvreau, que nous comparerons ici à Rousseau, dresse une autre grille des interprétations historiographiques. Dans son livre *Les origines de la Révolution tranquille,* il indique le fait qu'il existe deux principaux courants historiographiques concernant la Révolution tranquille, un courant « libéral orthodoxe » et un autre, « révisionniste ». Le courant « libéral orthodoxe » considère qu'il y a eu un conflit ou une confrontation entre l'Église catholique québécoise de l'après-guerre, considérée comme la gardienne des valeurs « traditionnelles » et antimodernes, et la modernisation de la province. Selon cette interprétation, le catholicisme des années 1950 serait en déclin, attaqué par les différentes idéologies de franges plus progressistes ou réformistes de la société (Cité libre, Faculté des sciences sociales de l'Université Laval). Dans les années 1960, le catholicisme est devenu de plus en plus impopulaire auprès de la classe montante, « partisans unanimes des idéaux laïques et technocratiques du progrès économique et de la modernisation politique[227] ».

---

[225] Rousseau, « Entre la quête des possibles et celle du fondement, le travail de la mémoire religieuse », p. 327.

[226] Patrice Groulx, *Pièges de la mémoire*. *Dollard des Ormeaux, les Amérindiens et nous*. Hull, Éditions Vent d'Ouest, 1998; Louis Rousseau et Frank Remiggi, *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*. Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1999; Olivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e- mi-XIX^e siècle).* Presses de l'Université Laval, 2000; Lucia Ferretti, *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain. Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930.* Montréal, Éditions du Boréal, 1992; Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe 1820-1875.* Sillery, Éditions du Septentrion, 1996; Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2002; Lucie Piché, « La Jeunesse ouvrière catholique féminine. Un lieu de formation sociale et d'action communautaire, 1931-1966 », R.H.A.F., vol. 52, n°4, 1999, p. 481-506; Lucia Ferretti, « L'Église, l'État et la formation professionnelle des adolescents sans soutien : le Patronage Saint-Charles de Trois-Rivières, 1937-1970 », R.H.A.F., vol. 56, n°3, 2003, p. 303-328; E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la «grande noirceur» : l'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille*, Sillery, Québec, Septentrion, 2002.

[227] Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008, p. 9.

L'approche « révisionniste » se développe dans les années 1970 et se préoccupe plutôt des structures et des processus économiques. Elle « trouve les vraies racines du Québec moderne au XIX^e^ siècle plutôt que dans la découverte soudaine, par les intellectuels, des réalités sociales de l'après-guerre[228] ». Cette seconde approche minimise donc la première, pour qui la Révolution tranquille dressait l'Église et l'État l'une contre l'autre, les catholiques plus conservateurs contre les nouvelles élites laïques[229].

On constate donc que les modèles historiographiques du catholicisme québécois et de la Révolution tranquille se recoupent, un premier modèle opposant un catholicisme conservateur contre les forces de la modernisation, et un second modèle « révisionniste » (ou le troisième modèle pour ce qui est de l'historiographie du catholicisme des années 1990) accordant davantage d'attention aux différentes dynamiques sociales. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il y ait une mémoire « noire » ou « honteuse » en ce qui concerne le catholicisme, compte tenu du premier modèle historiographique. Celui-ci précédant le second de plusieurs années, il a acquis une certaine notoriété et a grandement pénétré l'imaginaire collectif québécois. À cet effet, Rousseau donne d'ailleurs pour exemple que dans un document « précisant les grandes orientations » d'un projet sur l'histoire québécoise ayant lieu au Musée de la civilisation de Québec en 2002, une muséologue, Dominique Bilodeau, énonçait la mission du musée de corriger l'opinion commune sur la religion encore véhiculée aujourd'hui :

> Nos consultations des dernières années auprès des historiens révèlent combien l'historiographie des trois dernières décennies change la perspective sur le passé québécois. Par ailleurs, malgré les travaux publiés par les historiens et malgré l'enseignement scolaire les prenant en compte, le discours populaire sur l'histoire ne change pas. Les clichés perdurent : le Québec véhiculé est celui d'une société conquise et dominée, rurale et dévote, monolithique et peu entreprenante. L'aspect traditionnel et même,

[228] *Id.*

[229] *Ibid.*, p. 10.

> à plusieurs égards, victimaire du récit populaire est profondément ancré dans l'imaginaire[230].

Imaginaire national et mémoire honteuse

La question de l'imaginaire national et de la mémoire collective, considérée parfois comme étant « noire » ou « honteuse » s'inscrit dans la section sur l'archive, compte tenu de la dimension psychanalytique qu'on peut y trouver. Cette dimension se traduit par une référence à la « vérité historique » freudienne, c'est-à-dire à cette vague impression, presque fantasmagorique, laissée par un événement passé, mais qui diffère de la « vérité matérielle ». La mémoire collective québécoise, comme toute mémoire collective d'ailleurs, est de cet ordre. Cependant, le rôle joué par le catholicisme dans sa constitution est important en raison des mythes qu'il a pu engendrer et que l'institution ecclésiastique elle-même a pu mettre en avant, d'où l'intérêt de se pencher sur cette mémoire pour notre thèse sur le catholicisme au Québec.

Le sociologue et historien Gérard Bouchard a travaillé sur les imaginaires nationaux et la question des mythes collectifs, en particulier ceux du Québec. Pour lui, les mythes sont nécessaires pour solidifier le lien social. Cette réflexion n'est pas sans rappeler Émile Durkheim, dans son analyse du religieux, pour qui les mythes et les rites propres à la religion favorisent l'intégration de l'individu au groupe. Pour en revenir à Bouchard, celui-ci identifie les mythes anciens et les mythes modernes du Québec. Ce sont plutôt les mythes anciens qui sont imprégnés de catholicisme. Selon Bouchard, ces mythes sont : l'évangélisation des Amérindiens, la mission providentielle catholique française en Amérique, la survivance des Canadiens français. Les figures mythiques anciennes sont : Dollard des Ormeaux, les Saints Martyrs Canadiens, Jeanne Mance, ou encore Marie de l'Incarnation. On remarque tout de suite la proximité des anciens mythes et figures marquantes avec le catholicisme. Ces mythes ont été mis en avant par des membres du clergé catholique. Le catholicisme a pu fournir des mythes qui ont su inspirer le peuple, générer de la fiance, de la confiance, lui donner une identité et un sens.

[230] Rousseau, « Entre la quête des possibles et celle du fondement, le travail de la mémoire religieuse », p. 323.

En ce sens, on peut dire qu'il a pu contribuer à façonner un sentiment national ou identitaire.

Quant aux mythes modernes, ils sont pour leur part plutôt orientés autour de la Révolution tranquille, de la modernité, de la souveraineté, ou encore de l'américanité (au sens de continentalisation) qui lui sont associés. Quant aux figures mythiques : (Modernité) Nelligan, Saint-Denys Garneau, Borduas, le Refus global; (souveraineté) Lévesque, Miron, Godin, Bourgeault; (américanité) les coureurs des bois; on relit l'histoire et les héros en les voyant comme « *Américains* »[231].

L'analyse de Bouchard est intéressante, mais elle ne semble plus tenir compte de l'influence du catholicisme sur les mythes modernes. Or, si le catholicisme n'est plus créateur de mythes positifs en modernité, certains mythes négatifs en découlent. Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, grands spécialistes du catholicisme québécois, se sont penchés aussi sur les différents mythes entourant le catholicisme au Québec. Contrairement à Bouchard, qui semble chercher des mythes dans le but d'assurer une certaine cohésion sociale, il semble que l'analyse de Lemieux et Montminy vise plutôt à déconstruire les mythes reliés au catholicisme ou à carrément s'en défaire.

Selon ces derniers, il y a deux mythes tenaces dont il faudrait se défaire : le premier de ces mythes est que la modernité était inexistante ou inconnue avant l'avènement d'une bourgeoisie nationale; quant au second mythe, il consisterait en la croyance que la sécularité contemporaine indiquerait que l'Église est sans avenir et son présent, sans intérêt, la religion étant un phénomène dépassé[232]. Un autre mythe qui aurait été présent par le passé et même colporté par l'Église, mais qui se serait transformé par la suite, est celui de l'Église mystique, empreinte de sollicitude maternelle, mère toute-puissante. Ce mythe ferait maintenant place à l'image d'une Église marâtre, ou encore d'une mère castratrice[233].

---

[231] Gérard Bouchard, « Une crise de la conscience historique, Anciens et nouveaux mythes fondateurs dans l'imaginaire québécois », dans Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec: essais sur une sensibilité historique*, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 29-52.

[232] Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Les Éditions de l'IQRC, 2000, p. 22.

[233] *Ibid*., p. 6.

L'autre grand mythe est, bien sûr, celui de la Grande Noirceur :

> Dans le contexte idéologique québécois, l'idée de *grande noirceur* […] deviendra l'appréhension d'une réalité d'autant plus trouble que l'*aujourd'hui* est mal assuré. Dans le discours commun, l'*autrefois* deviendra ainsi de plus en plus mythique. À l'intérieur comme à l'extérieur des institutions catholiques, comme dans la culture populaire et, faut-il le dire, sous l'influence d'industries médiatiques davantage portées au spectaculaire qu'à la critique historique, il deviendra une sorte de nébuleuse de forces occultes[234].

Mais selon Lemieux et Montminy, à partir de la Révolution tranquille, l'identité québécoise est « émancipée de la matrice ecclésiastique » qui l'avait nourrie pendant un certain temps grâce à un « paradigme de la survivance ». L'imaginaire québécois en est affecté, et passe d'une vision d'un monde de « résistance » à une vision de « conquête »[235].

Dans un ouvrage sur la « mauvaise conscience des souverainistes québécois », le sociologue Jacques Beauchemin aborde la thématique du « refus de soi alimenté par le souvenir honteux d'un traditionalisme débilitant » et du néonationalisme fondé sur une « conscience malheureuse » de la trame historique québécoise[236].

La recherche de Beauchemin fait la démonstration que les intellectuels de l'époque vont s'attarder sur le « retard du Québec[237] », enfermé dans un obscurantisme traditionnaliste clériconationnaliste. Ce conservatisme, dont on fait remonter la genèse à l'ultramontanisme du XIX[e] siècle, serait responsable de l'antidémocratisme, l'autoritarisme, l'antisyndicalisme et l'anticommunisme.

Cette vision critique d'une société québécoise, jugée clériconationaliste et foncièrement conservatrice, commence dès les années 1950, avec la revue *Cité libre*, le

---

[234] *Ibid.*, p. 58.

[235] *Ibid.*, p. 54.

[236] Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB, 2002, p. 42.

[237] Il cite entre autres Paul Durocher et Paul-André Linteau, *Le retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français,* Trois-Rivières, Boréal Express, 1971.

journal *Le Devoir*, le département d'histoire de l'Université de Montréal et la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval[238]. Cette vision négative de la société fut véhiculée par des intellectuels tels qu'André J. Bélanger, Marcel Rioux, Fernand Dumont ou encore Fernand Ouellet, et même Pierre Elliot Trudeau.

Une citation de ce dernier est d'ailleurs très significative de l'esprit critique dans lequel se trouve ce courant de pensée :

> L'explication que je donne du manque d'esprit civique des Canadiens français ne doit pas faire oublier les causes religieuses de ce phénomène. Ceux-ci sont catholiques. Les nations catholiques n'ont pas toujours été favorables à la démocratie. En matière spirituelle, les catholiques sont autoritaires. Comme la ligne de démarcation entre le spirituel et le temporel peut être ténue et même confuse, ils n'ont souvent que peu d'inclination à chercher des solutions aux problèmes temporels par un moyen tel que le simple dénombrement des votes[239].

Fernand Dumont s'est lui aussi exprimé de manière critique à maints endroits sur le conservatisme de la société québécoise d'avant le Révolution tranquille. Et même dans des ouvrages plus tardifs, il maintenait une position critique :

> […] c'est la société elle-même qui était conservatrice. Elle l'était par le poids des contraintes extérieures, par sa structure, par la logique de son développement. À l'écart des grandes décisions économiques et politiques, repliée sur des coutumes qui la rassuraient sur sa différence et qui légitimaient ses élites dans leur fonctionnement d'intermédiaires, cette société trouvait sa pérennité dans sa culture[240].

Le coupable désigné pour expliquer ce traditionalisme de l'époque duplessiste et le « retard » du Québec fut bien sûr l'Église et le discours qu'elle tenait. En effet, l'Église aurait, selon la croyance, encouragé les Canadiens français à se tourner vers les

---

[238] Beauchemin fait référence ici à l'ouvrage suivant : Léon Dion, *Québec 1945-2000*, t. 1, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987.

[239] Pierre Elliot Trudeau, *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMV, 1967, p. 112. Cité dans : Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, p. 44.

[240] Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 329. Cité dans : Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, p. 46.

professions libérales et à causer un manque d'esprit du capitalisme, ce qui aurait expliqué le retard économique. L'autoritarisme et l'antidémocratisme seraient également causés par le traditionalisme de l'idéologie religieuse du catholicisme. Un autre mythe répandu est celui de l'État provincial québécois soumis au pouvoir de l'Église[241].

Des recherches plus récentes[242] ont remis en question cette lecture négative du passé québécois pour situer le Québec dans le contexte plus large de l'Amérique du Nord et ainsi minimiser l'écart qu'il aurait eu par rapport aux autres sociétés, démontrant ainsi que le Québec n'était pas toujours un cas singulier, même si on continue à véhiculer cette image noire de son passé. On ne peut non plus oublier que certaines de ces élites critiques du cléricionationalisme étaient elles-mêmes des catholiques engagées dans la mouvance personnaliste. Nous y reviendrons d'ailleurs un peu plus loin.

La colère antithéologique

Le politologue Gilles Labelle a écrit, il y a quelques années, un article dans lequel il proposait une interprétation fort intéressante de la Révolution tranquille, mais aussi de la situation postmoderne actuelle du Québec, notamment en ce qui concerne le religieux. Son interprétation vaut la peine que nous nous y arrêtions, l'analyse du religieux québécois étant indissociable du contexte sociopolitique.

Il faut toutefois préciser que Labelle s'intéresse, entre autres, aux questions théologico-politiques et aux fondements de la communauté politique. Selon lui, le Québec moderne aurait eu pour moment fondateur la Révolution tranquille. Toutefois, cette dernière aurait été incapable d'aboutir à une fondation réussie[243].

---

[241] Beauchemin indique que la thèse de l'État inféodé à l'Église sera soutenue par certains intellectuels; il donne pour exemples : Nicole Laurin-Frenette, *Production de l'État et formes de la nation,* Montréal, Nouvelle Optique, 1978; ou encore Fernand Ouellet, « La Révolution tranquille, tournant révolutionnaire? », dans Thomas S. Axworthy et Pierre Elliott Trudeau, *Les années Trudeau*, Montréal, Le Jour, 1990.

[242] Voir entre autre les travaux de Yvan Lamonde et Gérard Bouchard: Yvan Lamonde, *Ni avec eux ni sans eux, Québec,* Nuit blanche, 1996; Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dir.), *Québécois et Américains*, Montréal, Fides, 1995; Gérard Bouchard, *Nations et cultures du nouveau monde*, Montréal, Boréal, 2000; Yvan Lamonde, *Trajectoires de l'histoire du Québec*, Montréal, Fides, 2001.

[243] Gilles Labelle, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », dans Alain G. Gagnon, Jacques Palard et Bernard Gagnon (dir.), *Pluralisme culturel et identités régionales*

Le moment de la Révolution tranquille demeure toutefois un élément clé pour Labelle, car il croit qu'elle marque réellement une différence dans le rapport à l'histoire en établissant « un avant et un après ». Suivant Jacques Beauchemin, Labelle constate un « refus de soi » en raison d'une entreprise de liquidation de la « mémoire honteuse » imprégnée de catholicisme. Ces discours très critiques sur le catholicisme seraient, selon sa formulation, « l'expression d'une colère antithéologique » qui, étonnamment, perdure encore actuellement malgré le fait que l'Église n'ait plus beaucoup d'influence[244].

Poursuivant son analyse de la Révolution tranquille, il constate que cette dernière fut effectivement tranquille en raison du fait qu'elle n'a pas véritablement eu d'ennemi, d'opposition. Selon Labelle, et c'est ici que sa thèse devient particulièrement intéressante pour notre propos, les adversaires du parti catholique[245] lui ont tout de même opposé « ce qu'on pourrait appeler une "métaphysique de l'autonomie" », thèse d'inspiration gauchetienne[246]. En effet, pour Gauchet, la modernité constitue un changement dans les fondements du politique, ce dernier passant d'une métaphysique de l'hétéronomie, c'est-à-dire cherchant ses fondements dans un Autre transcendant, à un régime d'autonomie. Il s'agit alors d'appliquer cette théorie à la société québécoise et à l'interprétation que l'on fait de la Révolution tranquille. À la lumière de cette théorie, la Révolution tranquille ne chercherait pas son fondement dans un Autre, mais bien en elle-même. Et les « révolutionnaires », en s'antagonisant le « Parti catholique », représentant symbolique d'une transcendance, auraient rejeté cette transcendance pour plutôt s'ancrer dans un nouveau régime politique. Labelle écrira donc au sujet de la Révolution tranquille qu'elle est « […] un récit de fondation qui à la fois justifie la rupture avec le

au Canada et dans l'Europe des régions, Montréal/Bordeaux, Les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 338.

[244] *Ibid*., p. 343.

[245] L'expression « parti catholique » est employée par Labelle vraisemblablement pour désigner les acteurs sociaux de l'époque, plus conservateurs et attachés au catholicisme.

[246] Voir Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

passé honni et inscrit les événements dans une trame historique qui en fait le commencement d'une ère nouvelle[247] ».

Labelle propose ensuite quatre « matrices symboliques » qui soutiennent le récit de fondation de la Révolution tranquille se déployant sur « fond de colère antithéologique ». La première matrice symbolique est celle de la nature, de la terre et des habitants qui l'habitent, qui eux-mêmes se présentent comme des bâtisseurs, enracinés, mais ouverts à l'autre (récit esthétique)[248]. La seconde matrice est le récit temporel du Québec, c'est-à-dire la Conquête, l'échec des Rébellions, l'hiver de la survivance, et finalement la Grande Noirceur[249]. La troisième matrice se situe dans une perspective hégélienne, et Labelle la définit comme : « la réconciliation par l'État d'une humanité déchirée par les conflits inhérents à la société civile et appelée à la liberté. » On assiste alors à l'importance de l'avènement de la bureaucratie[250]. La dernière matrice s'inscrit dans une perspective marxiste. Elle se traduit par l'idée que seule une révolution sociale peut réconcilier l'Homme québécois avec lui-même, le sortir de son aliénation. Ce sont ces matrices qui ont donné un sens à la Révolution tranquille et le mouvement indépendantiste a pu et su en effectuer une synthèse[251].

Dans cette perspective indépendantiste, Labelle écrit que le Québec « […] doit trouver son aboutissement dans une appropriation par ses habitants à la fois de leur terre et d'eux-mêmes à travers une alliance tissée entre une bureaucratie d'État éclairée et émancipée de la tutelle fédérale et un peuple politiquement mobilisé[252] ». Cette synthèse censée représenter le *telos* de l'histoire du Québec aurait « augmenté » le commencement qu'incarnaient la Révolution tranquille et la liberté qui y est associée.

---

[247]Gilles Labelle, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », p. 345.

[248] *Ibid*., p. 347-348.

[249] *Ibid*., p. 348.

[250] *Ibid.,* p. 349.

[251] *Ibid*., p. 350.

[252] *Ibid*., p. 351.

Ces matrices se retrouvent en 1980 et en 1995 dans la « Déclaration de Souveraineté ». Cette déclaration au récit de désaliénation épouse la structure narrative du récit biblique : chute = conquête et hiver de la survivance, la rédemption se prépare lentement jusqu'à ce que la Révolution tranquille jette les fondements qui se concrétiseraient par l'indépendance : « La politique se trouve ici transfigurée en mystique ». Cette déclaration substitue donc à la référence catholique, un autre absolu avec une langue quasi sacralisée[253]. Mais après le deuxième échec référendaire, l'objet des débats devient le sens de la Révolution tranquille lui-même. Selon Labelle, le fait que le parti de l'hétéronomie (l'Église catholique) se soit dérobé au conflit a non pas atténué la colère antithéologique, mais au contraire, l'a approfondi. Il écrit à ce sujet : « Le ressentiment accumulé contre l'Église a fait que l'on s'est acharné à débusquer l'infâme par-delà le visage souriant d'un appareil ecclésiastique en déliquescence refusant obstinément de jouer un rôle contre-révolutionnaire[254]. »

Labelle se demande ensuite ce qui est resté de l'Église ou qui a pu la rappeler lorsqu'elle s'est retirée et qui pourrait rappeler la transcendance religieuse. Autrement dit, qu'est-ce qui « incarne non seulement la "hauteur" ou la "verticalité" qu'évoque la transcendance religieuse, mais, plus encore, l'hétéronomie, c'est-à-dire le principe d'une loi qui ait son fondement dans un ailleurs[255]? » Son hypothèse est que l'*institution*, en raison de son antériorité aux individus et en raison de l'autorité contraignante dont elle est investie, incarne cette transcendance. Ce que Labelle nomme le parti révolutionnaire, c'est-à-dire les acteurs politiques favorables au changement, aurait donc procédé à un *détournement* de la colère antithéologique, « de telle sorte que cette colère est devenue le moteur d'un combat pour l'établissement d'un tout nouveau rapport à l'institution fondé non plus sur la verticalité, la distance et l'interdit, mais plutôt sur l'horizontalité, la proximité et la permissivité[256] ».

---

[253] *Ibid.,* p. 353.

[254] *Ibid.,* p. 354.

[255] *Ibid*., p. 355.

[256] *Ibid*., p. 355.

L'éducation a été le premier lieu institutionnel qui a subi les conséquences de ce nouveau rapport avec les différentes réformes. La famille l'a également subi. Une autre dimension est l'« individu délié » qui n'est plus enraciné. En politique, l'importance actuelle accordée à la question de la représentativité est symptomatique de ce rapport anti-hiérarchique et anti-transcendant. En effet, les représentants doivent ressembler aux gouvernés afin de « s'assurer que les premiers n'ont aucune autorité qui leur soit propre[257] ».

Finalement, on peut écrire que pour Labelle, le rapport problématique de la mémoire collective québécoise, notamment en ce qui concerne le catholicisme, se situe dans le cadre d'une réaction antithéologique qui, concrètement, s'exprime par un refus de transcendance qui s'incarnerait dans un passé servant de fondement politique. À partir de la réflexion de Labelle, Rousseau fait un lien intéressant avec la psychanalyse, car il considère que « […] cette réaction forte (refoulement), caractéristique d'une génération qui aurait connu l'"avant", est également révélatrice d'une psyché commune (Jung) passée en "mode défense" face à une vision du monde qui basculait de ce qui était perçu comme l'immuable au monde de la relativité[258] ». Cependant, Rousseau ne pense pas que le Québec soit prisonnier de l'antimémoire, car, croit-il, « ce refoulement collectif » commence à se fissurer en raison de l'arrivée d'une nouvelle génération qui souhaite questionner le « refoulé » et ses « conditions d'apparition » et qui, pourrions-nous ajouter, ne connaît plus grand-chose de son passé religieux.

L'hypothèse de la colère antithéologique chez Labelle est pertinente pour comprendre la mémoire noire envers le catholicisme québécois. Cependant, cette colère à l'encontre du catholicisme, bien que présente chez certains, est peut-être exagérée pour ce qui est de l'ensemble de la société, d'une part, et, d'autre part, nous sommes d'accord avec Rousseau qui souligne que la nouvelle génération est peut-être en train de sortir de ce paradigme antithéologique et, ajouterions-nous, en même temps du catholicisme culturel. Néanmoins, elle expliquerait le rapport trouble (ou encore postmoderne, comme

[257] *Ibid*., p. 359.

[258] Rousseau, « Entre la quête des possibles et celle du fondement, le travail de la mémoire religieuse », p. 319.

nous le verrons plus loin) à l'institution catholique de bon nombre de Québécois. Peut-être pourrions-nous écrire, à la suite de Labelle, que la colère antithéologique s'est transformée peu à peu en colère anti-institutionnelle (éducation, famille, nation).

Mémoire heureuse ou positive

Pour faire suite au paragraphe précédent, nous sommes d'avis qu'en plus de cette mémoire noire tributaire d'une colère antithéologique, il existe également une mémoire heureuse ou positive à propos du catholicisme québécois. À notre connaissance, cette mémoire semble moins mentionnée dans les études sur le catholicisme et les analyses à son endroit. Les sociologues et les historiens se sont plutôt penchés sur la mémoire noire. Les mémoires envoyés aux deux commissions analysées dans notre thèse nous démontrent toutefois l'existence de cette mémoire positive. Les éléments s'y rapportant seront analysés ci-dessous à l'occasion de la construction de différents spectres[259].

Conclusion : le fondement mystique de l'autorité

En conclusion, l'archive produit un discours qui a la nature du spectre. En effet, en produisant un type de discours, elle rend visible un phénomène, elle lui procure un corps prothétique (les constructions discursives à son sujet par exemple) qui escamote ou camoufle et déforme une certaine réalité de ce qu'il aurait été ou fait dans le passé, des choses qui auraient été refoulées. Elle institutionnalise une « vérité historique ». L'archive est hantée par des spectres tout autant qu'elle en produit.

Il nous apparaît maintenant judicieux de terminer cette section en revenant sur un point important concernant l'archive, le fondement mystique de l'autorité. L'archive a bien « force de loi » au sens où elle devient une vérité généralement acceptée que l'on retrouve dans la mémoire collective, mais cette force de loi a un « fondement mystique », l'autorité, écrit aussi Derrida[260]. Or, cette autorité repose uniquement sur un acte de foi, de croyance, de confiance. Il y a donc une certaine « posture religieuse » dans le rapport

[259] On peut penser aux spectres culturel/identitaire, axiologique, théologique et, dans certains cas, politico-social. Voir la section suivante.

[260] Derrida, *Force de loi : Le « fondement mystique » de l'autorité*, p. 30.

à la loi et aux « vérités » que l'on tient pour indubitables dans le rapport à la mémoire collective et à l'histoire d'un peuple.

De plus, l'hypothèse de Labelle concernant la réaction antithéologique, qui s'exprime par un refus de l'autorité, peut être contextualisée conceptuellement au moyen de l'idée derridienne du fondement mystique de l'autorité. Derrida écrit bien que ce mystique est indéconstructible. Labelle, pour qui l'autorité constitue un fondement « théologique » des « moments fondateurs » en politique, autorité qui aurait été en partie liquidée avec la Révolution tranquille, explique en partie le rapport conflictuel avec le religieux actuel. En effet, la colère antithéologique se serait ensuite transformée en « colère anti-normative et anti-institutionnelle[261] », ayant donc des répercussions sur le rapport à l'institution catholique. Cependant, l'analyse derridienne a le mérite de montrer qu'il reste toujours quelques traces, aussi spectrales fussent-elles, de « postures religieuses » puisqu'il s'agit d'une structure anthropologique, et le rapport à la loi qu'impose la mémoire collective est de cet ordre. Si les institutions comme telles ne sont plus garantes d'autorité comme par le passé, il subsiste toujours divers types de discours, qui eux, demeurent instituants.

Les spectres du catholicisme québécois

Catholicisme et spectre

Nous croyons également pouvoir éclairer les positions par rapport au catholicisme grâce à la notion derridienne de « spectre ». Tout comme Derrida jouait avec l'expression « spectres de Marx », on peut faire de même et entendre « spectres du catholicisme québécois » de deux manières différentes : le catholicisme comme spectre qui hante le Québec, ou les spectres qui hantent le catholicisme au Québec.

D'une manière ou d'une autre, l'expression fait réfléchir. Si on part de la première interprétation, le(s) catholicisme(s) serai(en)t un(des) fantôme(s)[262] qui hanterai(en)t le

[261] Gilles Labelle, « La révolution tranquille interprétée à la lumière du "problème théologico-politique" », dans E-Martin Meunier (dir.), *Recherche sociographique. Catholicisme et laïcité au Québec*, Vol.52, nº 3, sept-déc 2011, p. 871.

[262] Nous ajoutons des pluriels pour souligner la complexité et la diversité du catholicisme. Nous continuerons au singulier par commodité, pour alléger la lecture.

Québec. Il aurait donc les caractéristiques du fantôme telles qu'énumérées précédemment : il n'est pas pleinement présent à soi, il devient constitutif de ce qu'il hante, et il est une projection qui escamote/camoufle/déforme.

En effet, le catholicisme québécois fait parfois figure de fantôme. Il est devenu beaucoup moins présent sur la scène politique ou sociale que par le passé et bon nombre de citoyens ont déserté les églises. Par conséquent, peu sont au courant de l'actualité de l'Église catholique québécoise, de ses actions ou de ses discours internes d'aujourd'hui, mis à part les bribes se trouvant relayées par les médias. Pourtant, des traces et des références sont révélatrices d'une certaine présence du catholicisme dans la société en général, lesquelles révèlent son importance passée. Par exemple, la subsistance de certaines pratiques – que l'on pourrait également associer à un certain type d'archive – telles que le baptême et le mariage[263]. Cette présence, quoique parfois évanescente et diffuse, nous apparaît très spectrale et ce spectre est en partie constituant de la société actuelle.

Pour certains, le catholicisme fait peur et est un mauvais souvenir qu'il faut oublier. Il représente quelque chose de disparu qui pourrait revenir sous sa forme passée ou sous une nouvelle forme, mais qui serait semblable à l'ancienne par sa manière d'être. Il est un spectre négatif. Un spectre éveille des souvenirs qui ne sont pas là tant que le spectre en tant que tel n'est pas présenté, désigné. En ce sens, il peut même servir de bouc émissaire[264]. Les souvenirs qu'éveillent les spectres font parfois peur et certains veulent s'en exorciser, ou à tout le moins, exorciser ce qu'il en reste, faire sortir le reste, s'en prémunir ou s'en immuniser. Ces souvenirs qui étaient refoulés remontent à la surface lorsqu'on évoque le spectre ou qu'on le présente. En voici un exemple éloquent :

[263] Au début des années 1990, Raymond Lemieux expliquait que le catholicisme culturel s'exprimait, entre autres, par une permanence de l'usage de certains rites catholiques tels que le baptême et le mariage. Voir : Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », p. 145-164. Toutefois, Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme observent une baisse du nombre de mariages au cours des dernières années au Québec. Voir É.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », dans E.-Martin Meunier (dir.), Recherche sociographique. Catholicisme et laïcité au Québec, Vol. 52, no3, sept.-déc. 2011, p. 683-729.

[264] À ce propos, on peut dire que plusieurs discours sur le catholicisme prennent celui-ci comme bouc émissaire, le meilleur exemple étant celui de l'explication du « retard du Québec » causé par le catholicisme.

> Les femmes ont des raisons particulières de redouter l'arrivée (ou le retour) en force du fondamentalisme religieux. Et les Québécoises qui ont longtemps subi le joug du catholicisme sont particulièrement sensibles sur ces questions (Confédération des syndicats nationaux, 2007, p. 14).

En voici un autre :

> Mais que faire devant des gens, tant à l'intérieur de notre propre religion que de traditions autres, qui présentent les mêmes signes que celle qui m'a infantilisé, m'a eunuquélisé, désérotisé, désexué, défamillérisé, déquébéquisé, culpabilisé, déplaisirisé, bref déshumanisé. Devant des leaders religieux qui brandissent leur livre sacré de manière apodictique, j'éprouve une grande tristesse à les entendre y puiser les mêmes doctrines dualisantes et étouffantes. Que faire? (Barrette, 2007, p. 6.)

Dans son analyse, Derrida présentait le spectre de manière plutôt neutre, ou négative, lorsqu'il s'agit de le conjurer. Cependant, il ne paraît pas tenir compte du fait que parfois, on fait appel au spectre pour qu'il revienne, lors des séances de spiritisme par exemple. Il arrive que dans certaines situations, ce soit justement parce qu'on refuse la perte, c'est-à-dire l'absence d'un être cher, qu'on fait appel à son spectre. Bien que le spectre ne soit jamais cet être pleinement présent à lui-même, conforme à son origine, il a quelque chose de positif pour celui qui l'appelle, bien que ce soit quelque chose de l'ordre du fantasme[265]. Il en va de même pour le catholicisme lorsque chez certains, celui-ci a parfois cette image positive qu'on aime se rappeler, et même carrément rappeler, parfois par réflexe immunitaire afin de contrer la différence, ou encore pour ce qu'on pense qu'il peut faire faire. Il constitue alors un spectre positif :

> Si la tendance se maintient, dans 50 ans, la société québécoise catholique serait noyée dans une mer musulmane. De là, l'importance vitale de garder jalousement nos valeurs et de les préserver. La langue française, vu la mer anglophone entourant le Québec, s'est vue protéger (sic) par la foi. Il en va de même de notre culture québécoise dont le catholicisme est une pierre angulaire. C'est cet esprit chrétien dont l'enseignement est amour, accueil, aide, pardon, partage, respect de l'autre, et c'est lui qui a formé la

[265] Est-il possible de faire revenir un revenant? Bien sûr, mais il revient en tant que revenant et ne peut guère plus être présent autrement, sinon sur la scène du fantasme…

> conscience collective des Québécois, qu'ils soient ou non pratiquants, et qui lui permet aujourd'hui de parler de tolérance (Malek, 2007, p. 7).

Si on analyse le catholicisme québécois d'un point de vue macroscopique, on pourra trouver deux choses. La première est que son spectre peut parfois être invisible, on ne le voit pas, mais il agit et fait agir. En ce sens, il est très subtil, c'est-à-dire qu'il ne sera pas mentionné ou que sa présence ne sera pas explicitement remarquée, mais il n'en sera pas moins constituant de certains gestes, mouvements ou structures sociales. La seconde chose consiste en ce que lorsqu'on le rend visible par certains discours, on lui procure un corps prothétique (les constructions discursives à son sujet par exemple) qui escamote ou camoufle une certaine réalité de ce qu'il aurait été ou fait dans le passé.

Catégories spectrales

À partir des réflexions derridiennes sur le spectre et dans le but de les appliquer au contexte québécois, on peut dégager trois sous-catégories du spectre au moyen desquelles analyser la situation du catholicisme québécois. Ces catégories ont toutes en commun les différentes caractéristiques établies plus haut. La distinction réside plutôt dans la réaction que le spectre suscitera chez ce qui est hanté. Ces catégories sont celles du spectre négatif, du spectre positif et du spectre invisible ou subtil.

Spectre négatif : le spectre négatif consiste en ce fantôme qui fait peur et que l'on tente de conjurer, de fuir en raison d'une image négative qu'il projette. Il est une trace de quelque chose qui remonte à la surface.

Spectre positif : le spectre positif consiste en ce fantôme dont on souhaite le retour en raison parfois d'une image positive, d'un lien significatif rompu, d'un passé idéalisé qu'il projette. Il est aussi une trace de quelque chose qui remonte à la surface.

Spectre invisible ou subtil : le spectre invisible est en partie constitutif, tout comme les deux autres types de spectre, mais demeure subtil, il n'est pas mentionné et est même parfois ignoré. Il peut aussi être enfoui dans l'inconscient.

Le catholicisme comme spectre(s)

Le spectre est toujours pluriel. L'expression « spectres du catholicisme québécois » peut s'entendre de différentes manières. Il y a d'abord les spectres catholiques qui hantent les Québécois, et ensuite il y a les spectres qui hantent le catholicisme québécois. Ce premier type de spectre peut prendre diverses formes, s'exprimer par divers avatars. Ces avatars sont les catégories ou thèmes avec lesquels on associe généralement le catholicisme. En d'autres mots, ce sont les différentes thématiques discursives auxquelles on associe le catholicisme lorsqu'on le mentionne, qu'on écrit à son sujet. Ces thématiques, telles que suggérées dans la première partie, sont les suivantes : la culture à laquelle l'identité est associée, les valeurs, le politique, le social et le religieux. Donc, il y aurait un spectre catholique identitaire et/ou culturel, un spectre catholique social et surtout politique, un spectre catholique axiologique et un spectre catholique théologique.

Spectre catholique identitaire/culturel

Avant les années 1960, et parfois encore aujourd'hui, le catholicisme se trouvait associé à l'identité québécoise, autrefois canadienne-française. Bien que le Québec « moderne » d'à partir des années 1960 ait pu se bâtir une identité civique, et qu'encore aujourd'hui, la laïcité soit vue par certains comme un élément possible de l'identité québécoise[266], on retrouve dans plusieurs discours des documents des commissions analysées plus haut cette référence au catholicisme comme composante de l'identité et de la culture[267]. On associe toutefois davantage le catholicisme à la culture qu'à l'identité comme telle. Ce spectre est généralement positif lorsqu'il est mentionné.

La place évanescente du catholicisme dans la composante de ces deux dimensions est bien de nature « spectrale », fantomatique. L'idée d'évanescence est pertinente dans

[266] On peut penser à la charte des valeurs/de la laïcité proposée par le Parti québécois.

[267] Voir *supra*, sections : Le catholicisme dans les études ayant influencé le Groupe de travail et le rapport Proulx; Le catholicisme dans les mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école; Le catholicisme dans le document de consultation et les mémoires de la commission Bouchard-Taylor; Le catholicisme dans les études commandées par la commission et dans le rapport Bouchard-Taylor.

la mesure où ce qui est évanescent est « ce qui disparaît au fur et à mesure », ce qui s'estompe. Dans les mémoires de la première commission, le catholicisme occupait une plus grande place sur le plan de l'identité et de la culture que dans la seconde, bien qu'encore présent dans cette dernière. On peut penser que le phénomène d'exculturation observé par Hervieu-Léger en France se produit également de plus en plus au Québec avec les nouvelles générations, encore que pour la sociologue, cette sortie du catholicisme du champ social français et des références culturelles soit assez radicale; nous y reviendrons[268]. Nous n'allons pas si loin toutefois, notre thèse étant qu'en dépit de l'évanescence, les archives conservent toujours des traces susceptibles de réanimer des spectres.

Catholicisme, identité et culture

Qu'en est-il de cette association entre catholicisme et identité? Il est vrai que le côté homogène et/ou organique de l'identité canadienne-française sera repris et même partiellement construit par l'Église catholique au Québec. Les canons de l'identité passaient par l'Église[269]. Le catholicisme est la « machine », au sens deleuzien, qui a longtemps entretenu le caractère national des Canadiens français, et l'Église, nous révèlent Lemieux et Montminy, sera le porte-drapeau d'une société à laquelle elle conférera une identité, ou « du moins une part majeure des mots pour la dire[270] ». De plus, cette dynamique identitaire reprise par l'Église, « se déploie beaucoup plus facilement en fonction des dangers qu'elle affronte, soit la protestantisation, l'anglicisation et la dissolution dans l'urbanité[271] ». L'historienne Lucia Ferretti, pour sa part, écrit que le peuple a pu reconnaître dans « la conception ultramontaine de la foi, de la religion et de la piété une invitation à souder, dans le champ symbolique, l'unité du

[268] Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

[269] On peut se référer à un article de Louis Rousseau qui traite du rapport de la Nation avec l'Église : Louis Rousseau, « La construction religieuse de la nation », dans Gilles Gagné (dir.), *Recherches sociographiques. Le Canada français, son temps, sa nature, son héritage,* XLVI, 3, 2005, p. 437-452.

[270] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 26.

[271] *Ibid*., p. 32.

peuple de Dieu et la solidarité du corps social[272] ». Elle ajoute un peu plus loin, qu'après l'échec des Patriotes, l'Église est l'instance qui apparaît capable de « rassembler dans une nouvelle configuration le sens de la vie collective : sa religion communautaire et démonstrative offre un étendard à la nation; sa théologie du rapprochement et sa charité organisée, une nouvelle morale des liens sociaux[273] ». Bref, l'Église catholique apparaît au tournant du XX^{e} siècle comme une Église nationale, « elle est le cadre et l'instrument principal qu'une population dominée s'est donnée pour l'accompagner dans la construction de son destin[274] ». Cet instrument a été employé de différentes façons par différents groupes. Quant au cadre, il a été lui aussi interprété de plusieurs manières.

Ce faisant, on pourrait reconnaître au catholicisme un caractère de supplément dans la création du lien social et de la confiance. Les discours moralisateurs du clergé concernant la « charité chrétienne » et la solidarité auraient aussi favorisé le lien social. En ce sens, on peut dire que le catholicisme a pu contribuer à la formation d'une identité nationale, d'abord canadienne-française, puis dans une mesure moindre par la suite, québécoise. Il faudrait toutefois nuancer cette unité, car la foi commune n'a jamais donné de pratiques communes et l'unité de la foi n'a jamais donné l'unité politique, puisque la religion n'engendre pas nécessairement des pratiques sociales unanimes. On peut penser à l'exemple de la danse dans les paroisses québécoises, la position des évêques pouvant varier et différer en fonction des circonstances[275]. Compte tenu de la diversité interne au catholicisme québécois et aux pratiques sociales qui s'en sont suivies, il apparaît quelque peu réducteur de faire du catholicisme le substrat de l'unité nationale, de la nation. Il nous apparaîtrait plus juste de le concevoir comme un « supplément », c'est-à-dire comme quelque chose qui a contribué à renforcer une identité commune, sans toutefois en être la matrice.

---

[272] Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999, p. 60.

[273] *Ibid*., p. 79.

[274] *Ibid*., p. 111.

[275] Lucien Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois. 2, Les XVIII^{e} et XIX^{e} siècles (1760-1839)/ dirigée par Nive Voisine,* Montréal, Boréal, 1989, p. 347-348.

D'ailleurs, comment l'Église concevait-elle la nation? Ferretti écrit que l'Église catholique québécoise dans son ensemble, s'entendait pour considérer la nation comme une « entité culturelle », une « [c]ommunauté sociologique caractérisée par l'unité de religion, de langue et de coutumes[276] ».

Du côté des herméneutiques positives des jeunes historiens, Éric Bédard, pour sa part, s'est penché sur deux figures religieuses qui ont tenté de conceptualiser cette nation : Mgr Laflèche et le chanoine Lionel Groulx. Mgr Laflèche (1818-1898), qui deviendra évêque de Trois-Rivières en 1870, sera un des chefs de file de l'ultramontanisme canadien-français. Allié de Mgr Bourget et admirateur de Pie IX, il est plutôt conservateur. On pourrait penser que son conservatisme défendait une vision ethnique de la nation. Or il n'en est rien. Tout comme le faisait le philosophe allemand Fichte[277], il défendait une conception culturelle de la nation. Cette conception laisse donc place aux nouveaux arrivants, pour peu que ces derniers s'approprient la foi, les mœurs et la langue. D'où l'importance de l'éducation comme facteur d'intégration : « l'éducation encore plus que la naissance fait la nationalité[278] », écrira-t-il. Laflèche ira même plus loin en donnant pour exemple que des Canadiens français ayant immigré aux États-Unis et ayant perdu leur langue, leur foi et leurs mœurs ne sont plus des Canadiens français, mais bien des Américains[279]. Il n'y a donc rien de biologique ou d'ethnique dans sa conception de la nation.

Pour ce qui est du chanoine Groulx (1878-1967), Bédard observe que l'étude de son œuvre pose problème compte tenu de son ampleur. On se rappellera qu'au début des années 1990, la pensée de Groulx faisait beaucoup parler d'elle, car on y débattait de son antisémitisme supposé[280]. Mais qu'en est-il de sa conception de la nation? À son époque,

---

[276] *Ibid*., p. 86.

[277] Johann Fichte, *Discours à la nation allemande* (*Reden an die deutsche Nation*, 1807-1808), trad. Alain Renaut, Paris, Imprimerie Nationale, 1992.

[278] Abbé L. Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, Montréal, Eusèbe Sénécal imprimeur-éditeur, 1866, p. 24. Cité dans Éric Bédard, *Recours aux sources. Essai sur notre rapport au passé,* Montréal, Boréal, 2011, p. 165.

[279] *Ibid*., p. 25. Cité dans Bédard, *Recours aux sources. Essai sur notre rapport au passé.* p. 166.

[280] Bédard, *Recours aux sources. Essai sur notre rapport au passé*, p. 167.

le mot *race* était souvent employé pour parler de la nation. Groulx en faisait autant. Dans certains de ses discours des années 1930, on remarque qu'il y a chez lui une certaine importance de l'hérédité biologique dans la définition du Canadien français. Cependant, l'hérédité n'était pas déterminante de manière absolue dans le caractère de la nation. Autrement, les Canadiens français ne seraient pas différents des Français. En fait, Groulx tient compte également de l'histoire, de la culture et de la territorialité. Pour lui, le Canadien français est : « […] un Français canadianisé. Un Français, d'origine et de culture, mais modifié, diversifié par trois cents ans d'existence, en un milieu géographique et historique original[281] ». Sa conception n'est donc pas exclusivement ethnique et fait place à des éléments d'histoire, de contexte et de culture.

Si la conception de ce qu'était la nation n'était pas toujours claire, il est toutefois certain que le catholicisme a joué un rôle important dans la formation de l'identité nationale. Il n'est donc pas surprenant de constater qu'il s'agit là de quelque chose qui est resté ancré dans la mémoire collective et que l'appartenance au catholicisme a pu subsister après la sécularisation et la laïcisation de la société.

La question patrimoniale et son spectre catholique

Le paysage québécois est marqué d'une architecture religieuse qui témoigne d'un passé où le catholicisme était important. En ce sens, l'architecture était liée à une forme de vie, et un spectre catholique apparaît sous un mode « monumental ». Depuis quelques années, la question du patrimoine religieux et, surtout, celle de sa conservation sont devenues importantes. La place du religieux dans la sphère publique se justifie d'ailleurs souvent au nom du patrimoine[282], ce qui nous fait dire que nous sommes rendus dans une phase patrimoniale du religieux. Un certain désir de conserver ce patrimoine hante certains discours sur le catholicisme d'aujourd'hui, tant dans certains mémoires que dans d'autres sphères de la société québécoise.

---

[281] Lionel Groulx, « Notre destin français », p. 190. Cité dans Bédard, *Recours aux sources. Essai sur notre rapport au passé.* p. 169.

[282] Par exemple, le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale du Québec. Voir : *Québec garde le crucifix*, 22 mai 2008, http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/003-reax-BT-politique.shtml, (consulté le 8 avril 2014).

Les raisons pour conserver ce patrimoine peuvent différer. Dans les mémoires des commissions analysées plus haut, nous avons vu que certains associent ce patrimoine à l'histoire et à l'identité québécoises. Il faudrait donc le préserver[283]. Selon nous, deux principales choses sont en jeu dans le patrimoine, la transmission d'un héritage, et le rapport au passé et à l'identité qui en est tributaire. À cet égard, le spectre apparaît moins comme un spectre religieux que comme un spectre culturel et lorsque ce n'est pas le cas, on lui fait la chasse. D'ailleurs, on parle davantage de patrimoine culturel que religieux[284]. Il y a une sécularisation de ce patrimoine. Il s'agit d'un indicateur de la sortie du catholicisme comme élément religieux de la vie des Québécois. Le rapport muséologique que l'on semble vouloir conférer au patrimoine a quelque chose de mort. C'est un peu comme si on gardait ce patrimoine comme une archive, un peu pour se rappeler comment la société avait pu vivre à une certaine époque. Mais ce qui est passé est mort, et lorsqu'il revient, c'est sous la forme d'un revenant, d'un spectre.

Le catholicisme culturel

L'importance du catholicisme dans la culture québécoise est souvent mentionnée. Il faut toutefois rappeler que cette importance semble un peu moins considérable dans les mémoires de la seconde commission que dans la première. Pour Lemieux, le catholicisme imprègne la culture par « sa capacité de structurer l'imaginaire ». De plus, il y a presque une association automatique entre religion et catholicisme chez les

[283] Nous référons à certains passages de mémoires résumés plus haut : Geneviève April souligne que « la culture reflète par les différents symboles présents, ses origines chrétiennes et catholiques » (April, 2007). Paulette Ménard-Favreau va plus loin en écrivant qu'enlever les signes religieux catholiques reviendrait à éradiquer l'histoire du Québec, car cette histoire est inscrite dans le catholicisme, et constitue un « patrimoine national » (Ménard-Favreau, 2007). Certains, comme Gérard Latulippe, proposent également que le patrimoine catholique devrait avoir certains avantages financiers puisqu'il fait réellement partie de notre culture » (Latulippe, 2007, p. 33). Voir *supra*, section : Le catholicisme dans le document de consultation et les mémoires de la commission Bouchard-Taylor.

[284] Pour un approfondissement des questions concernant le patrimoine religieux dans son rapport au culturel, on peut référer à : Laurier Turgeon (dir.), *Le patrimoine religieux, entre le cultuel et le culturel*. Sainte-Foy, Les Presse de l'Université Laval, 2005; ainsi qu'à Solange Lefebvre (dir.), *Le patrimoine religieux du Québec : éducation et transmission de sens*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.

Québécois dits de souche[285]. Il importe donc d'écrire un peu sur ce « catholicisme culturel », très bien analysé notamment par le sociologue Raymond Lemieux.

Dans un texte qui demeure une référence importante, il écrit que le catholicisme est le « référent axial de l'appropriation de la culture[286] ». Il entend par cette expression l'idée que les valeurs pérennes sont intégrées à la culture collective par le fait qu'elles se réfèrent aux valeurs prêchées par le catholicisme. Cette culture s'exprime à trois niveaux différents : les croyances et la quête spirituelle, l'expérience émotionnelle et les valeurs pérennes. Le champ des croyances des Québécois, considéré indépendamment de leurs appartenances confessionnelles, est désormais un chantier de recherche ouvert et profondément travaillé par toutes sortes d'influences exogènes. Lemieux nuance toutefois ce propos en écrivant que lorsqu'on parle de croyance, les *signifiants les* plus souvent utilisés demeurent toutefois ceux faisant partie du catholicisme, tels que Dieu, Jésus-Christ, Marie, les saints, la résurrection des corps, etc. Ils ne sont toutefois pas exclusifs et d'autres signifiants de provenance exogènes peuvent s'y greffer[287]. Cette culture catholique se caractérise également par une certaine mobilité qui renvoie l'institution au relatif et à l'aléatoire. L'expérience personnelle des gens se sert de l'institution sans s'y assujettir pour s'alimenter de ses traditions et les réinterpréter à sa manière[288].

Lemieux fournit une explication possible de cette mutation du catholicisme. Au Québec, les années 1960 et 1970 ont vu de nouvelles manières de vivre le catholicisme; il s'agit des mouvements catéchétiques, communautaires et charismatiques. Selon lui, ces mouvements ont contribué à faire éclater les frontières de l'institution catholique. En effet, ces mouvements incorporent des pratiques qui étaient jusque-là marginales (« lectures bibliques, partages affectifs, appropriation du corps, émotion, voire extase »). Ce catholicisme « éclaté » s'inspire donc autant « de traditions exogènes qu'endogènes ».

---

[285] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 95.

[286] Lemieux, « Le catholicisme québécois, une question de culture », p. 159.

[287] *Ibid*., p. 161.

[288] *Ibid*., p. 163.

Ce qui est particulier à ces pratiques est que tout en restant fidèles à l'Église, elles échappent aux clercs : « Autrement dit, au moment historique où s'instaure une problématique de sortie du catholicisme institutionnel, émergent de nouvelles appropriations de ce dernier. » Ces différentes appropriations, poursuit Lemieux, rendent « poreuses les frontières instituées », créant du même coup des identités religieuses davantage fluides que cristallisées. C'est par elles, désormais, que le catholicisme s'inscrira dans la culture :

> Essentiellement religion populaire, la culture catholique des Québécois se manifeste comme quête spirituelle, expérience émotionnelle et affirmation de valeurs pérennes. Elle se pratique souvent comme une religion indifférente aux normes ecclésiales, sans référence communautaire concrète, voire sans Église. Cette culture catholique ne peut cependant pas être réduite à un épiphénomène social. Elle représente un axe d'appropriation structurelle de la culture québécoise en inscrivant dans cette dernière un ensemble de transactions vitales entre la construction d'identité personnelle et l'histoire[289].

Dans un autre article écrit en collaboration avec Jean-Paul Montminy[290], il affirme que le catholicisme au Québec « est une *question de culture* avant même d'être une question proprement ecclésiale. Il est une *institution culturelle* avant d'être une institution ecclésiastique. » D'où la nécessité de faire la différence entre « catholicisme culturel » et « catholicisme institutionnel ». Le catholicisme serait alors considéré comme la « culture primordiale » des Québécois, et ce, malgré le phénomène actuel d'individualisation de la religion. En dépit de ce phénomène d'individualisation, une majorité de Québécois garde le catholicisme comme « référence identificatoire ». Lemieux et Montminy rappellent que cette identification s'exprime par une certaine continuité quant à l'utilisation des rituels de passage qui sont proposés par l'Église (tels que le baptême, le mariage ou les funérailles) par une majorité de Québécois. Bref, le catholicisme apparaît comme une « matrice culturelle », ce qui signifie qu'il a influencé

[289] *Ibid*., p. 162.

[290] Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », dans Gérard Daigle et Guy Rocher (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992, p. 575-606.

le mode de pensée des Québécois dans différentes sphères (politique, sociale, scientifique) tout en fournissant un cadre de référence identitaire obligé[291].

Ailleurs, Lemieux et Montminy écrivent que la désaffection, c'est-à-dire le phénomène de baisse de la pratique religieuse, n'est pas nécessairement le signe d'un rejet du catholicisme. Il y a toujours une appartenance au catholicisme, d'ailleurs attestée par les statistiques, mais cette appartenance est sans engagement conséquent et n'encadre plus la vie quotidienne. Ce type d'appartenance ne concerne plus que « les choix qui marquent l'existence et encore, bien souvent, de façon superficielle, sans plus d'intériorisation qu'à l'époque du catholicisme de masse[292]. » Le catholicisme culturel demeure une « référence de dernière ligne. Mais cette référence identitaire n'influence pas nécessairement la conduite de la vie quotidienne, où bien d'autres références ont pris le relais[293]. » Ainsi que le formule André Charron, qui lui-même s'inspire de la typologie des types de regroupements de Fernand Dumont[294], le catholicisme québécois apparaît sous les traits d'un catholicisme de « référence », et fait ainsi partie d'une identité collective, ayant un patrimoine collectif et une origine commune. À cela s'opposerait un catholicisme d'« appartenance » qui se traduirait par une appartenance à une communauté dont les pratiques et les croyances proposées par l'institution sont partagées par le groupe[295].

Quelques années plus tard, dans une analyse de la sécularisation, Lemieux[296] essaie de comprendre jusqu'à quel point les sociétés sécularisées comme le Québec le sont en fait réellement. En s'inspirant de Durkheim, il émet l'idée que la société conserve tout de même une certaine cosmologie sacrale tout en se voulant séculière et autonome par

---

[291] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 17.

[292] *Ibid.*, p. 69.

[293] *Ibid.,* p. 87.

[294] Voir Fernand Dumont, « Note sur la notion de communauté », Communauté chrétienne, 155-156 (septembre-décembre), 1982, p. 353-357.

[295] André Charon, « Catholicisme culturel et identité chrétienne », dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité*, p. 168.

[296] Raymond Lemieux, « Sécularité religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique* (n° 33), 1999.

rapport au religieux présent dans la société. Plus récemment, le constat de Lemieux concernant le catholicisme culturel semble changer quelque peu. Il écrit d'ailleurs à ce sujet : « si la tendance se maintient, la *culture catholique* s'étiolera vraisemblablement encore dans la *culture commune* des Québécois. La familiarité avec les rites, les idéaux, les mots d'ordre moraux et les doctrines catholiques risque aussi de devenir peau de chagrin[297]. » Il fait ensuite la remarque que les institutions religieuses ne peuvent plus encadrer la pensée comme autrefois pour la simple raison qu'elles n'en ont plus les moyens, car « [l]es frontières d'appartenance sont poreuses[298] ». Dans un article publié en 2008, il conclut à la rupture des nouvelles générations par rapport à leurs racines religieuses. Quant à la société québécoise en général, elle serait devenue « postcatholique[299] ».

Permanence du catholicisme culturel?

Danièle Hervieu-Léger faisait un constat semblable pour la société française[300]. Le catholicisme ne fait plus partie des références communes de l'univers culturel français. Tout ce qui se présente comme mémoire ou référence collective est bouleversé par la personnalisation du croire, l'affirmation d'un pluralisme religieux et la multiplication des pratiques religieuses. Les valeurs, le personnel et les représentations du catholicisme sont en train de sortir du champ social. Bref, le catholicisme est en pleine « exculturation ». Le concept d'exculturation désigne chez Hervieu-Léger : « la déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établi en profondeur entre les représentations partagées [d'un peuple ou d'une nation] et la culture catholique[301]. »

Cette analyse a servi d'interrogation à une étude récente sur le catholicisme québécois et canadien effectuée par trois sociologues : Martin Meunier, Jean-François

---

[297] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 96-97.

[298] *Ibid*., p. 104.

[299] Raymond Lemieux, « Penser la religion au Québec », *Globe. Revue internationale d'études québécoises,* vol. 10/2 (vol. 11/1), 2008.

[300] Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

[301] *Ibid*., p. 97.

Laniel et Jean-Christophe Demers[302]. Ces derniers ont enquêté dans toutes les paroisses canadiennes afin d'obtenir les statistiques concernant le nombre de baptêmes et de mariages qui se pratiquent encore de nos jours. Comparativement aux générations précédentes, on remarque chez les jeunes de la génération Y (nés entre 1975 et 1990) une baisse marquée du nombre de mariages au profit de l'union libre. Quant à l'usage du rite du baptême, il diminue, mais dans une moins grande mesure. Or, c'était justement l'usage courant de ces rites qui poussait Raymond Lemieux à postuler l'existence d'un catholicisme culturel. Donc, si ces sociologues ne concluent par encore à la fin du catholicisme culturel au Québec, les conclusions de leur recherche pointe toutefois vers une exculturation de ce dernier.

Spectres catholiques sociopolitiques

Pour sa part, le spectre catholique social correspond à l'influence sociale qu'a eue le catholicisme sur les différentes sphères de la société québécoise. En effet, historiquement, le catholicisme a joué un rôle social important par sa prégnance et sa pénétration de la société. On n'a qu'à penser aux institutions scolaires ou hospitalières qui étaient confiées à des communautés religieuses catholiques et qui ont marqué plusieurs générations de Québécois. Le souvenir de cette influence sociale se retrouve dans les discours sur le catholicisme que nous avons retrouvés dans les mémoires[303]. Le spectre du rôle social est généralement positif pour ceux qui l'invoquent et qui se rappellent les soins ou l'éducation prodigués par les communautés religieuses, mais il est parfois négatif et il peut aussi être subtil. Comme nous le verrons plus loin, sur le plan social, le catholicisme a pu influencer certains comportements sociaux en tant que « supplément[304] ».

---

[302] Meunier, Laniel et Demers, « Permanence et recomposition de la religion culturelle. Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005) », p. 79-128.

[303] Voir *supra*, sections : Le catholicisme dans les mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école; Le catholicisme dans le document de consultation et les mémoires de la commission Bouchard-Taylor.

[304] Voir *infra*, section : Le Québec, les commissions et le catholicisme archivo-spectral.

On attribue souvent un rôle politique à l'Église catholique québécoise, qui se serait traduit par un encadrement du politique de la part de l'Église. Plus précisément, il y aurait domination par l'Église sur les gouvernements civils. Ce « joug[305] » aurait alors pris fin lors de « l'accession du Québec à la modernité », soit lors de la Révolution tranquille. Si l'Église a pu jouer un rôle politique, l'importance qu'on lui accorde dans les discours est peut-être exagérée, et la manière dont on la conçoit, erronée. Quoi qu'il en soit, le mythe d'une Église politique omnipuissante est encore très présent dans l'imaginaire québécois et c'est pourquoi certains redoutent un retour d'une influence religieuse sur le politique. Ce spectre est généralement négatif pour cette raison. Tout comme pour le spectre social, le spectre politique peut être subtil en ce qu'il n'est pas toujours mentionné, mais conditionne ou influence certains comportements ou pratiques politiques.

Pouvoir et contrôle social

Il serait utile ici d'évoquer brièvement les travaux de Michel Foucault concernant le pouvoir et le contrôle social, car ils peuvent apporter un éclairage supplémentaire à l'analyse derridienne du pouvoir que nous retrouvons dans l'ouvrage *Force de loi*. Ils permettent de complexifier l'analyse du catholicisme dans son rôle politique et de penser autrement le mythe collectif généralement établi de l'Église politiquement omnipuissante.

Pour Foucault, le pouvoir n'a pas d'essence en tant que telle[306]. Il est partout, diffus, évanescent, sans unité et a pour caractéristique d'être immanent et non pas transcendant. Le pouvoir se conçoit donc comme un réseau de force. Il n'y a pas de méta-pouvoir. Il n'est pas localisable, mais se définit par une multi-localité. Personne ne peut donc s'en emparer en totalité. Il est « réparti à travers la multitude des sujets-objets en relation qui forme la société. Cependant, il existe des lieux de plus grande densité de

[305] Ce terme est retrouvé dans plusieurs mémoires pour désigner le pouvoir de l'Église catholique sur la société québécoise.

[306] Voir Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

pouvoir (identifiés par Foucault comme l'école, la prison ou les hôpitaux)[307]. » C'est ce qu'il appelle « micro-pouvoir ». De plus, « [c]haque lieu de pouvoir a une certaine autonomie qui excède un appareil d'État même quand il le sert[308] ». Le pouvoir est conçu comme quelque chose de productif plutôt que répressif.

La philosophie politique de Foucault s'enrichit d'un concept fort intéressant : celui de la biopolitique. Ce terme désigne la manière dont le pouvoir s'exerce sur l'ensemble des vivants (la population) par un ensemble de procédés disciplinaires ayant trait à la vie, tels que la gestion de la santé, de l'hygiène, de la sexualité, etc. Ces dernières deviennent alors des enjeux politiques et l'objectif de la biopolitique devient donc de gouverner la vie.

Cette notion de biopolitique[309] s'inscrit dans la logique de la théorie du contrôle social conceptualisé par Foucault. L'idée du contrôle désigne les mécanismes de surveillance apparaissant au XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, qui ont pour fonction de corriger et de prévenir la déviance plutôt que de la punir. « Le contrôle est essentiellement une économie du pouvoir qui gère la société en fonction de modèles normatifs globaux intégrés dans un appareil d'État centralisé[310]. » Le contrôle se traduit aussi par un procédé capillaire qui consiste « à mettre en place un système d'individualisation qui s'attache à modeler chaque individu et à en gérer l'existence[311] ». Finalement, le contrôle doit être distingué de la discipline chez Foucault, alors que le premier correspond à une intériorisation de la norme, la seconde correspond à un ensemble de techniques de coercition s'exerçant selon un « quadrillage systématique du temps, de l'espace et du mouvement des individus[312] ».

---

[307] Hottois, *De la renaissance à la postmodernité : Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, p. 380.

[308] Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 34.

[309] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

[310] Deleuze, *Foucault*. p. 26.

[311] *Ibid*., p. 26.

[312] *Ibid*., p. 33.

Catholicisme et pouvoir[313]

Le thème du pouvoir de l'Église revient souvent hanter les discours des Québécois sur le catholicisme. Plusieurs mentionnent le pouvoir clérical et craignent son retour. Comment penser ce pouvoir? Depuis la conquête, il existe une séparation *de facto* entre l'Église et l'État. Le pouvoir, à l'origine, dans la société canadienne-française après la Conquête, était assumé en partie par le régime britannique qui avait vaincu militairement la France au Canada et dont la prise de possession fut confirmée par le traité de Paris de 1763[314]. Le Canada de cette époque ayant laissé peu d'institutions, l'Église catholique était celle qui était alors la mieux établie, bien qu'elle-même n'était pas particulièrement bien organisée, avec un clergé peu nombreux et très dispersé sur un territoire immense. Elle a donc joué le rôle de porte-parole des Canadiens français face au nouveau régime britannique; ce faisant, elle jouait donc un rôle politique. Il faut rappeler cependant que l'Angleterre avait pour religion officielle l'anglicanisme et que pour cette raison, l'Église catholique ne pouvait prétendre à devenir l'Église d'État du Canada. Par souci de pragmatisme, le régime britannique s'est montré conciliant avec l'Église catholique canadienne, sans toutefois accorder de statut officiel à aucune Église[315].

S'il est vrai que l'Église, après 1840, devint une institution organisatrice d'un peuple et d'une société, ayant un pouvoir indéniable avec un clergé bien structuré et plus nombreux, son pouvoir n'était pas absolu, loin de là, et il subsistait une certaine séparation entre elle et l'État. Et ce, en dépit du fait qu'un certain ultramontanisme ait pu rêver d'un pouvoir sur le politique et sur les consciences des baptisés, ce pouvoir n'en demeurait pas moins limité, en particulier sur le politique[316].

---

[313] Dans ses analyses sur les institutions de pouvoir, telles que la clinique, la caserne, la prison, Foucault croit ces modèles inspirés du modèle monacal; il s'agit donc là d'un spectre catholique. Cela n'est pas sans intérêts et l'on trouve là un exemple d'un énoncé qui a déjà été dit ailleurs, chez Carl Schmitt par exemple, pour qui le fonctionnement des institutions socio-politiques est en partie le produit d'un « religieux » qui l'a précédé. Voir Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1969.

[314] Voir Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde : le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 39-68.

[315] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 19-27.

[316] *Ibid*., p. 36.

La théorie foucaldienne du pouvoir considérant ce dernier comme évanescent – et donc disséminé un peu partout avec des concentrations plus grandes à certains endroits appelées micro-pouvoirs – peut déconstruire certains discours des mémoires qui présentent l'Église catholique comme une institution politique contrôlant l'ensemble de la société. Dans les discours sur le catholicisme, on rencontre souvent l'idée que le pouvoir se retrouve concentré au sein d'une institution, celle de l'Église catholique. Nous pourrions qualifier autrement cette constatation en écrivant qu'elle est l'expression du fantasme d'un Léviathan, une expression employée par Hobbes pour décrire un état totalitaire[317]. Cela ne nous semble pas tout à fait exact et cette conception du pouvoir de l'Église se déconstruit.

Une première analyse de ce qu'a pu être l'Église catholique avant la Révolution tranquille s'inscrirait dans cette idée de micro-pouvoir. L'Église, sans exercer une emprise unilatérale sur le Québec ou le Canada français, avait un certain pouvoir qui était loin d'être absolu. À un autre niveau, on peut déconstruire l'idée même d'Église, non seulement en pointant les différentes communautés religieuses qui divergeaient d'opinions, mais également les évêques qui ne tenaient pas tous les mêmes positions. C'est la conception rhizomique de l'Église. Ainsi, Mgr Bourget, archevêque de Montréal, ou encore Mgr Laflèche, archevêque de Trois-Rivières, étaient plutôt ultramontains et tenaient donc une position plus conservatrice, contrairement à Mgr Taschereau, archevêque de Québec, qui s'inscrivait beaucoup plus dans le courant du catholicisme libéral[318]. Il y aura donc toujours une pluralité de courants catholiques, chacun étant un micro-pouvoir en soi, mais seulement certains seront conservés par la mémoire de franges de la population, et pas les plus positifs.

De plus, si on se penche sur la société de l'époque, on observe qu'il y avait différents acteurs socio-politico-économiques exerçant du pouvoir : les seigneurs, les nouvelles compagnies marchandes, le régime politique et bien sûr l'Église catholique,

[317] Voir Thomas Hobbes, *Léviathan*, Anjou; Québec, CEC, 2009.

[318] Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique québécoise*, p. 86-88.

puis les Églises protestantes après la Conquête[319]. On peut dire qu'en ce sens, la société aussi s'explique davantage par la figure du rhizome, composé de micro-pouvoir, que de l'arbre-racine.

Après les troubles de 1837-1838, l'Église catholique gagna en importance pour ce qui est de son rôle et de son influence sociaux. On ne peut passer à côté du fait que ce sont les communautés religieuses catholiques qui prendront en charge l'éducation et la santé de la population canadienne-française d'alors. L'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867 viendra d'ailleurs confirmer l'Église dans ces champs d'activités. Cette prépondérance durera jusque dans les années 1950 et sera marquante pour la société canadienne-française, puis québécoise.

Le clergé était chargé de l'enseignement scolaire et les cours de catéchisme étant obligatoires, le peuple était mis en contact très tôt avec la religion. De plus, la société d'alors étant principalement rurale et agraire, le rôle du curé (bien souvent l'homme le plus instruit de sa paroisse avec l'avocat et le médecin) dans les villages était prépondérant et celui-ci s'assurait en quelque sorte de maintenir l'équilibre de la société, d'où certaines ingérences de sa part dans la vie de ses ouailles[320]. Cette image dominante du catholicisme était le propre de la société rurale, mais elle diffère de celle du catholicisme urbain, qui semble avoir été oubliée par la mémoire collective, du moins telle qu'elle s'exprime dans les discours que nous avons lus sur le catholicisme. Lemieux et Montminy nous révèlent toutefois que l'efficacité et l'encadrement de l'Église relèvent davantage du mythe en raison de l'isolement et de la mobilité des populations rurales, et de la confrontation dans les villes avec des modèles culturels étrangers. Les différentes campagnes de prédications de la tempérance au XIX^{e} siècle sont des exemples d'entreprises de la part de l'Église pour affermir un pouvoir qui lui échappe[321].

Cette « infiltration » du catholicisme dans la société ne pouvait que laisser des traces marquantes et remarquées. La culture, selon l'anthropologue américain Clifford

[319] Pour une analyse plus complète des acteurs sociaux en Nouvelle-France et sous le régime britannique, on peut référer à Jacques Lacoursière, *Histoire populaire du Québec*, Québec, Septentrion, 5T, 2013.

[320] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 34.

[321] *Ibid*., p. 33.

Geertz, est une « structure de sens socialement établie[322] ». Cette prépondérance du catholicisme s'est donc inscrite dans la culture québécoise au sens où Geertz l'entend, c'est-à-dire que les symboles du catholicisme sont devenus les symboles signifiants pour la société québécoise. Ces symboles, aussi divers soient-ils, façonnent la culture et contribuent à forger les conditions du discours, c'est-à-dire des normes instituantes. En effet, les discours et les normes sociales qui en découlent prennent forme à travers le prisme du catholicisme. Cette culture catholique semble s'étioler, et ce qu'il en reste est de plus en plus de l'ordre du spectre[323]. Mais n'oublions pas que d'en faire un spectre n'implique pas qu'elle disparaisse purement et simplement.

Intériorisation des normes

L'Église catholique, en tant qu'institution exerçant un micro-pouvoir, a contribué à instaurer des normes sociales qui furent, à une certaine période de l'histoire, adoptées par une majorité de Québécois. Ces normes « imposées » sont parfois, dans les discours des mémoires, associées à une forme d'aliénation. On peut s'inspirer de la théorie foucaldienne d'intériorisation des normes, catholiques dans ce cas-ci, pour expliquer le comportement religieux de l'époque au Québec et, de manière générale, les comportements de masse, en rapport à la religion ou à d'autres types de comportements normatifs en société[324].

La notion de norme est liée à la discipline. Foucault analyse cette thématique dans ses travaux sur la clinique et la médecine[325]. Selon lui, on assiste à une transposition du modèle médical précis au monde social qui finit par gérer la société à travers différents mécanismes apparentés au monde médical. On finit par appliquer la distinction entre le

[322] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 9.

[323] Concernant l'étiolement de la culture catholique, nous nous permettons de faire référence à nouveau aux travaux de Meunier et de ses collaborateurs : Meunier, Laniel et Demers, « Permanence et recomposition de la religion culturelle. Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005) », p. 79-128; Meunier et Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », p. 683-729.

[324] On peut également appliquer cette théorie aux discours majoritaires d'aujourd'hui qui deviennent normatifs.

[325] Voir Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

normal et le pathologique à toute la société entière. La pensée médicale qui repose sur la norme finit par s'appliquer partout et fait émerger une série de bio-pouvoirs qui s'appliquent sur les individus et sur les collectivités. La norme devient configurante du pouvoir[326].

L'intériorisation de la norme qui consiste en une assimilation chez l'individu des normes sociales qui lui sont extérieures est un phénomène qu'on peut lier au catholicisme québécois. Mais cette intériorisation ne doit pas être conçue comme une forme d'aliénation ou de soumission à quelque chose d'extérieur à soi qui exerce sa volonté propre et répressive car, faut-il le rappeler, Foucault ne pense pas le pouvoir en termes de répression ou d'oppression, mais bien de production, en lien avec le contrôle social, sur lequel nous reviendrons plus loin.

De plus, cette idée d'intériorisation de la norme appliquée au cas du catholicisme s'applique non seulement au peuple, mais aussi aux membres du clergé. En effet, les curés avaient eux aussi intériorisé les normes autant que les pénitents. Le curé était alors un fonctionnaire de la religion qui appliquait les règles à des gens qui reconnaissaient ces règles, qui les avaient intériorisées. Les discours des mémoires font souvent la dissociation entre le peuple et l'institution catholique, mais cette dernière aussi était composée d'individus provenant du peuple.

Par ailleurs, on pourrait aussi remettre en question la profondeur de l'intériorisation des normes, cela expliquerait alors pourquoi la société a pu aussi rapidement se séculariser et ne garder du catholicisme qu'une culture se traduisant par la persistance de rites de passage pour les moments marquants de la vie (baptême, mariage, funérailles).

Contrôle social

Il subsiste dans les mémoires un spectre de « crainte du pouvoir sur les consciences » et de contrôle. D'ailleurs, selon Lemieux et Montminy :

> […] la « culture catholique » se caractérise par son organisation de la pensée, sa capacité de contrôle des attitudes et des comportements, ainsi

[326] *Ibid.*, p. 73-75.

> que par les réseaux de diffusion de sa pensée. En tout cela, elle vise l'encadrement des fidèles. […] Le « croire » catholique ne touche pas seulement des idées sur l'au-delà, la Rédemption ou la vie de Jésus, mais il concerne aussi la conduite de la vie personnelle du croyant dans le monde. Or, à ce niveau d'encadrement, la rupture des années soixante brise les acquis[327].

À ce propos, on peut penser qu'il est probable que certains acteurs de la société d'avant la Révolution tranquille aient pu voir dans le catholicisme un moyen d'assurer un contrôle social indépendamment de la foi qu'avaient pu avoir les gens. Gagnon et Hardy, inspirés des théories du contrôle social de Foucault, ont analysé le catholicisme sous cet angle. Selon eux, la petite bourgeoisie traditionnelle du Québec aurait reconnu au catholicisme une fonction de contrôle, et même de vertus disciplinaires, une sorte d'« opium », pour paraphraser Marx, qui serait remplacé aujourd'hui par le sport ou la télévision[328]. Ils donnent d'ailleurs pour exemple, un magistrat du Québec se portant à la défense des communautés religieuses en 1929 et qui disait :

> Quant aux ordres mendiants, leur utilité n'est pas moindre, au contraire; mais elle n'est pas évidemment d'ordre matériel ou économique. Cependant, s'ils ne rapportent pas d'argent, on peut dire qu'ils en assurent la jouissance à ceux qui le possèdent. Ils restent en contact avec les pauvres et la sympathie qui s'établit entre eux ne peut que contribuer à la paix sociale[329] .

Ils soutiennent également la thèse que « [l]'homme en situation de domination a ainsi pu calmer sa condition aliénante grâce au message religieux et à ses promesses de bonheur éternel[330] ». Ils poursuivent ailleurs en écrivant que le catholicisme a sûrement contribué à maintenir au Québec la paix sociale et nationale. En ce sens, Raymond Lemieux écrivait que la question de l'encadrement par l'Église des comportements sexuels et du contrôle de la famille était souvent considérée de nos jours, de manière

---

[327] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 63.

[328] Serge Gagnon et René Hardy, *L'Église et le village au Québec*, Montréal, Leméac, 1979, p. 29-30.

[329] *Semaine sociale du Canada*, année 1929, p.167. Cité par Gagnon et Hardy, *L'Église et le village au Québec*, p. 29.

[330] *Ibid*., p. 30.

anachronique, comme étant contrôlante, voire répressive, alors qu'il faut plutôt voir ce contrôle comme un moyen de faire fonctionner une société dont la survie dépend de la famille, considérée comme une richesse garantissant la prospérité. En ce sens, l'Église n'aurait véhiculé qu'une « morale de sens commun ». Il y avait des impératifs sociaux[331].

La sécularisation de la société québécoise

Ces explications du pouvoir, du contrôle social et de l'intériorisation des normes peuvent aider à comprendre la sécularisation rapide du Québec durant les années 1960. D'ailleurs, pour expliquer ce phénomène, Dumont écrit que le contrôle social de l'Église d'après 1840, « n'a pas atteint, dans bien des cas, le fond des consciences et même des comportements. De sorte que, depuis 1960, on n'assiste pas à une nouvelle orientation, mais, pour une large part, à la levée de la censure, comme dirait un psychanalyste[332] ». En d'autres mots, ce que le contrôle social de l'époque pouvait cacher est remonté en surface.

Gilles Labelle cite pour sa part des acteurs de l'époque, soit le philosophe Jacques Lavigne ou l'essayiste Gilles Leclerc, selon qui les pratiques religieuses et la rhétorique y étant associée dans le Québec pré-Révolution tranquille « paraissent si superficielles et si peu authentiques qu'il serait insensé de qualifier la société québécoise de "société chrétienne". C'est plutôt d'une "société cléricalisée" dont il faudrait parler, c'est-à-dire d'une société où l'Église bénéficie d'une présence forte[333] ». Cette présence se serait alors retrouvée dans divers domaines et institutions, tels que l'éducation et les hôpitaux.

---

[331] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 34.

[332] Fernand Dumont, « Discussions sur le texte de Raymond Lemieux : La pratique religieuse des Québécois au XIXe siècle », dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord,* p. 34.

[333] Gilles Labelle, « Présence du "problème théologico-politique" dans la pensée de la Révolution tranquille : Pierre Vadeboncoeur, l'"autorité du peuple" et la "re-spiritualisation" de la société québécoise », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire : histoire, filiation, nation et religion*, p. 280. Voir également Jacques Lavigne, « Notre vie intellectuelle est-elle authentique? (1956) », dans Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui*, Trois-Rivières, Éditions du bien public, 1985, p. 93-100; Gilles Leclerc*, Journal d'un inquisiteur*, Montréal, Éditions de l'Aube, 1960, (réédité chez Lux en 2002).

Elle n'aurait toutefois pas « pénétré en profondeur les esprits et circonscrit les mœurs[334] ».

Gagnon et Hardy, se basant sur leur étude de la religion populaire au Québec, expliquent le recul de la pratique religieuse par le fait que la religion était « utilitaire » en ce sens que les paysans invoquaient Dieu ou les saints pour que la nature soit clémente afin d'obtenir de bonnes récoltes. Donc, lorsque les conditions de vie ont changé grâce à la technologie, la religion a perdu sa fonction. Mais cette religion ne correspondrait pas vraiment à celle du christianisme, mais plutôt à une « religion magique » pour ce qui est des différentes pratiques religieuses populaires frôlant la superstition, qui consiste à mélanger des croyances orthodoxes avec des rites « magiques » dans le but de contrôler les éléments naturels[335]. Plus loin, ils citent Émile Pin qui écrit à propos de la baisse de la pratique religieuse des Québécois : « Si leur pratique religieuse avait pour fonction de se concilier la nature, faut-il s'étonner que le jour où ils se transforment en ouvriers, en artisans et employés opérant dans un monde technique, ils délaissent les pratiques devenues sans fonction[336]. »

Spectre catholique axiologique

Le spectre catholique axiologique concerne les valeurs. L'importance des valeurs catholiques revient souvent dans les discours sur le catholicisme que l'on retrouve dans les mémoires des deux commissions[337]. Plusieurs associent les valeurs pérennes au catholicisme et considèrent ce dernier comme étant leur source. Ce serait en effet le catholicisme qui aurait transmis les valeurs humanistes aux Québécois. Cela faisait d'ailleurs écrire à Lemieux et Montminy que le catholicisme culturel était « le référent

---

[334] *Id.*

[335] Gagnon et Hardy, *L'Église et le village au Québec,* p. 32-33.

[336] Émile Pin, « Les motivations des conduites religieuses et le passage d'une civilisation pré-technique à une civilisation technique », dans *Social Compass*, vol. XIII, nº 1, p. 1966, p. 28. Cité par Gagnon et Hardy, *L'Église et le village au Québec*, p. 33.

[337] Voir *supra*, sections : Le catholicisme dans les mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école; Le catholicisme dans le document de consultation et les mémoires de la commission Bouchard-Taylor.

axial de l'appropriation de la culture », les valeurs pérennes étant spontanément reliées au catholicisme. Ce spectre est généralement positif.

Selon la logique du supplément étudiée ci-dessus, le catholicisme, voire même le christianisme, a servi en quelque sorte de courroie de transmission entre le monde gréco-latin et la modernité, mais en même temps, il a ajouté des éléments et marqué à sa manière la société passée et actuelle. À cet égard, les collèges classiques au Québec ont offert une formation « catholique » avec la conviction que les classiques ouvraient à une certaine culture empreinte de valeurs « pérennes »[338]. Certes, les collèges classiques ont transmis une culture et des valeurs. Mais ont-ils transmis le catholicisme dans sa spécificité théologique comme telle? Peut-être pas tant que cela, d'où la sécularisation des années 1960 et la progressive exculturation du catholicisme.

Bien que ce ne soit pas explicite à la lecture des mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école, on peut émettre l'hypothèse que certains parents en faveur du système confessionnel sont nostalgiques de cette transmission des valeurs telle que les collèges classiques l'avaient fait. Il y aurait toutefois une recherche à effectuer afin de découvrir quels étaient les discours de l'État sur les valeurs qu'il proposait aux écoles publiques. À notre époque, l'État use de cette thématique en parlant allègrement des valeurs québécoises « communes », souhaitant faire de l'école publique son lieu privilégié de transmission. Il y a eu une progressive séparation entre le catholicisme et l'humanisme au Québec, le dernier ayant été récupéré par le premier pendant longtemps, ce qui a forcé le contenu éthique à se forger indépendamment du religieux. Nous avons d'ailleurs pu assister à la conclusion de cette séparation à l'occasion du débat sur la place de la religion à l'école et de la formation du nouveau programme d'éthique et de culture religieuse[339].

---

[338] Pour plus de renseignements sur les collèges classiques, on peut se référer à : Claude Galarneau, *Les collèges classiques au Canada français*, Montréal, Fides, 1978; Nicole Gagnon, « L'idéologie humaniste dans la revue L'Enseignement secondaire », *Recherches sociographiques*, Volume 4, numéro 2, 1963, p. 167-200; Louis Levasseur, « L'enseignement dans les collèges classiques au XXe siècle : une vision du monde en difficile harmonie avec la modernisation de la société québécoise », *Revue d'histoire de l'éducation*, *14*((2).

[339] Cependant, les résultats d'une étude parue récemment dans le journal *Le Devoir* dénotent une nette croissance du nombre d'écoles privées catholiques au Québec. Lisa-Marie Gervais, « La popularité des écoles catholiques explose », *Le Devoir*, 25 mai 2012,

Spectre catholique théologique

De tous les spectres catholiques, il s'agit de celui qui revient le moins souvent dans les mémoires de la seconde commission, mais qui était encore présent dans ceux de la première[340]. Il semble en effet que les gens reconnaissent volontiers le catholicisme comme une composante davantage identitaire ou axiologique que théologique ou religieuse, c'est-à-dire comme un dispositif qui donne du sens, ou comme choix possible dans une perspective de cheminement spirituel ou de croissance personnelle. On peut penser qu'une des raisons pour laquelle le catholicisme apparaît si peu comme quelque chose de religieux ou théologique, mais plutôt culturel, vient du fait que, ainsi que l'écrivent Lemieux et Montminy : « les consciences fondues dans un catholicisme de masse sont bien souvent restées sous-alimentées, vivant une religion de conformité bien plus qu'un christianisme de conviction[341] ». Lorsqu'il est mentionné toutefois, ce spectre est positif.

Catholicisme et mort de Dieu

Le christianisme serait, selon Gauchet, la religion de la sortie de la religion[342]. Dans *Foi et savoir*, Derrida démontre, à partir de Kant, que le christianisme est cette religion de la « mort de Dieu », paraphrasant ainsi Nietzsche. Ce sont deux manières de décrire le même phénomène, c'est-à-dire celui de l'évacuation de la dimension du sacré dans la religion, qui fait en sorte que celle-ci devient autre chose, mais n'est plus à proprement parler du religieux au sens où l'entendait, par exemple, quelqu'un comme Rudolph Otto[343], qui met le sacré au cœur de son analyse du religieux.

---

http://www.ledevoir.com/societe/education/379085/la-popularite-des-ecoles-catholiques-explose, (consulté le 25 mai 2013).

[340] Voir *supra*, sections : Le catholicisme dans les mémoires de la Commission de l'éducation sur la place de la religion à l'école; Le catholicisme dans le document de consultation et les mémoires de la commission Bouchard-Taylor.

[341] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 35-36.

[342] Voir *Le désenchantement du monde*, de Marcel Gauchet, cité plus haut.

[343] Voir Rudolf Otto, *Le sacré*, Payot, Petite Bibliothèque, 1995.

Il ne faut donc pas s'étonner si, dans les mémoires et dans les discours analysés sur le catholicisme, la référence à proprement parler religieuse ou théologique est moins répandue que la référence culturelle ou axiologique du catholicisme. En fait, cette dimension est bien souvent évacuée dans les discours sur le catholicisme. Cela n'est pas sans rappeler la critique des personnalistes à l'endroit des pratiques routinières d'un catholicisme sous-alimenté des années de l'après-guerre au Québec[344].

Il a été fait du catholicisme au Québec quelque chose de foncièrement social et culturel au détriment du religieux ou spirituel. Est-ce que le rôle politico-social de l'Église catholique québécoise au cours des siècles derniers, de par son importance, aurait eu pour effet de miner la dimension religieuse, engendrant ainsi toujours un peu de cette « mort de Dieu »[345]? Est-ce que les spectres d'un catholicisme sociopolitique, ou encore culturel, seraient tellement puissants qu'ils oblitéreraient les spectres d'un catholicisme théologique et inciteraient les Québécois à la recherche de sens à aller puiser ailleurs, non pas parce qu'ils se défient de ces spectres catholiques, mais tout simplement parce que l'association dans l'imaginaire collectif entre catholicisme et culture/pouvoir sociopolitique est trop forte?

Les spectres des catholicismes québécois

Le catholicisme peut donc notamment être considéré comme spectre. Mais lorsqu'on se met à l'analyser davantage, le catholicisme québécois devient quelque chose de beaucoup moins monolithique et prend divers visages; il devient pluriel en quelque sorte. Cette multiplicité de visages, ou ce « pluralisme interne » au catholicisme fait alors place à une multiplicité de spectres.

La seconde manière d'entendre « spectres du catholicisme » – qui peut fournir une autre piste de réflexion possible à partir de l'idée de spectre – exprime bien ce pluralisme interne du catholicisme. Elle se pencherait sur les éléments qui « hantent » le

[344] Gauvreau, *Les racines catholiques de la Révolution tranquille,* p. 67.

[345] Cette expression est comprise ici comme étant le fait que Dieu (et incidemment le christianisme) ne constitue plus le fondement moral ou cosmique, remettant ainsi en question la conception du monde et des valeurs établies, ce qui mène à un certain nihilisme. Cette expression a donné lieu à différentes interprétations. Par exemple, on peut se référer à Didier Frank, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Épiméthée, 1998.

catholicisme québécois actuel en tant que tel, en recherchant ce qui le « possède », lui fait peur, et qu'il cherche à conjurer, ou encore à rappeler. Il y a donc hantise à un autre niveau. Mais comme ces fantômes hantent le catholicisme et que lui-même hante les Québécois, ils ont donc également une influence sur ces derniers et sur la structure d'une partie de l'imaginaire québécois, d'où l'intérêt de les analyser. Ces spectres qui hantent le catholicisme québécois peuvent être multiples. Un exemple hypothétique illustrant cette situation serait l'existence de certains groupes catholiques plus conservateurs, hantés par le spectre de la modernité dont ils chercheraient à s'immuniser. Ces mêmes groupes seraient également hantés par une image d'un passé catholique d'avant 1960, une période considérée comme un âge d'or. Ce discours d'un âge d'or, peut-être en partie imaginé, serait un autre exemple d'impressions correspondant à une « vérité historique » de l'événement passé catholique, ou encore d'un corps prothétique conféré au catholicisme.

En fonction des discours retrouvés dans les mémoires, les études et les rapports, nous avons reconstitué une série de spectres que nous croyons être une source possible des éléments du catholicisme présents dans l'imaginaire québécois. Il serait possible d'en ajouter d'autres, mais ceux-ci nous apparaissent plus représentatifs. Nous pensons qu'il y en a six principaux qui ont influencé le catholicisme québécois et qui continuent de le faire : le tridentinisme et ce que l'on appelle l'éthique post-tridentine; le jansénisme; le liguorisme; l'ultramontanisme, auquel nous associons le Concile Vatican I; le personnalisme, auquel nous associons également un Concile, Vatican II; et le spectre de la Grande Noirceur.

Le Tridentinisme (ou système tridentin) et la vision éthique post-tridentine

Le tridentinisme (ou système tridentin)

Puisque, d'un point de vue sociologique, l'Église catholique est une organisation transnationale ayant son centre à Rome, il faut tenir compte des changements qui peuvent provenir de Rome, puisque ceux-ci sont susceptibles d'occasionner des transformations chez les Églises locales, telles que l'Église catholique québécoise. Un des Conciles à avoir particulièrement marqué l'histoire du catholicisme est celui qui eut lieu dans la

ville italienne de Trente, d'où l'expression « tridentinisme » qui réfère à ce Concile et dont nous verrons la signification plus loin.

Ce Concile a eu lieu de 1545 à 1563. Il revêt une importance majeure, à un tel point que dans l'historiographie, il joue le rôle de « matrice symbolique d'une Église renouvelée et "différente" de celle des quinze premiers siècles[346]. » Le Concile en lui-même était destiné à repousser la montée du protestantisme, à l'endiguer, voire à réintégrer les protestants au sein de l'Église. Mais à la fin du Concile, ce dernier objectif apparaissait impossible, le protestantisme étant devenu un monde en soi. Le Concile se penchera sur deux éléments capitaux : d'une part, la sauvegarde de la doctrine traditionnelle et d'autre part, une réforme morale et institutionnelle qui était depuis longtemps attendue.

Selon l'historien Giuseppe Alberigo, il faut bien distinguer le Concile de la période qui le suivra, qui en fera presque un mythe, et de l'orientation que prendra l'Église après le Concile, dans son application. Alberigo écrit que :

> Devant la disproportion existant entre l'œuvre, pourtant vaste du Concile et l'immense complexité des nouveaux problèmes que l'Église était appelée à résoudre, Rome dut prendre un choix décisif. La fidélité était au Concile pour tous hors de discussion, on pouvait, en s'inspirant de l'esprit même du Concile, poursuivre le renouvellement de l'Église à travers une application du Concile qui en comblât les lacunes[347].

Alberigo poursuit et affirme que la « réalisation romaine » du Concile prendra une autre voie. En effet :

> Le corps des décisions conciliaires fut présenté comme exhaustif, complet et définitif; il devait constituer un code inépuisable de prescriptions pour toutes les nécessités, il était élevé à la dignité de canon décisif auquel il fallait se référer pour tous les besoins de la vie chrétienne. De cette manière, tandis que d'un côté on confirmait de façon intransigeante l'autorité du Concile, en l'isolant toujours plus de la féconde tradition précédente, on s'orientait d'autre part vers une interprétation toujours plus libre et plus large des décisions, tant dogmatiques que disciplinaires, en les intégrant

[346] Guiseppe Alberigo, « Du Concile de Trente au tridentinisme », *Irenikon,* vol. 54, nº 2, 1981, p. 193.

[347] Guiseppe Alberigo, « Vues nouvelles sur le Concile de Trente, à l'occasion du centenaire », *Concilium* 7, 1965, p. 71.

> selon des principes et des perspectives souvent différentes et parfois même opposés à ceux dont le Concile s'était inspiré[348].

Durant les siècles qui suivront, le Concile de Trente verra son prestige augmenter, tout comme son autorité. Les papes des siècles suivants encourageront l'Église à voir la règle ultime de la foi dans ce Concile. Le Concile de Trente deviendra la référence, au détriment des sources antérieures. Les conséquences de l'après Trente, selon Alberigo, sont que l'Église acquiert une cohésion inédite, le système ecclésial étant encadré par les décisions tridentines.

Alberigo a déterminé quatre principales caractéristiques du tridentinisme. La première de ces caractéristiques correspond à :

> […] une ecclésiologie statique, en position de défense, centrée sur la dimension « sociétaire » de l'Église, au détriment de la dimension plus intérieure qui relève du « mystère ». Dans cette perspective, on attribua une fonction maîtresse aux exigences de la structure canonique et à la défense de la foi traditionnelle en recourant à la controverse et à la répression[349].

La seconde caractéristique est la place qu'occupe l'Écriture sainte. La pratique qui découlera du Concile sera d'user des deux Testaments avec méfiance et restriction, surtout l'Ancien. La liturgie, étant privée d'alimentation biblique, se concentrera alors sur l'Eucharistie. On peut toutefois nuancer cette affirmation en disant que l'Écriture demeure importante, mais n'a pas la place accordée dans le protestantisme, pour qui l'Écriture est l'autorité ultime, selon le principe de la *Sola Scriptura*.

La troisième caractéristique concerne la structure ecclésiastique. Cette dernière fut revigorée, car l'accent fut mis sur l'aspect hiérarchique et non pas communautaire. À partir de ce moment, l'Église apparaît comme une organisation verticale, avec une séparation inédite entre fidèles et hiérarchie. De plus, la « conduite de l'Église est assumée d'une manière toujours plus exclusive et directe par l'évêque de Rome, à travers

---

[348] *Id.*

[349] Alberigo, « Du Concile de Trente au tridentinisme » p. 206.

une série de réformes de structure effectuées ou complétées dans les années qui suivirent le Concile[350] ».

Le dernier élément du tridentinisme concerne les rapports entre l'Église et le monde. Ce fut d'abord un rapport de résistance, puis de retrait ou d'incommunicabilité. De plus, l'Église ne put, malgré son élan missionnaire dans les différentes parties du monde, élargir substantiellement son horizon « européen », considéré comme un danger pour le *statu quo*. Alberigo cite pour exemple, la controverse sur les rites chinois et celle sur l'État chrétien en Amérique du Sud[351].

Pour résumer les principaux aspects du tridentinisme[352], lorsqu'on l'abstrait du contexte théologique et juridique dans lequel il s'est inscrit, on remarque une centralisation accrue dans une instance dirigeante ayant un certain pouvoir[353]. Or, toute centralisation implique forcément un désir d'unité, une certaine prépondérance d'un gouvernement « fort », et une homogénéisation des pratiques, rendant problématique tout ce qui a trait à la différence.

L'éthique post-tridentine

L'éthique post-tridentine s'inscrit donc dans le sillage du tridentinisme. Meunier définit l'éthique post-tridentine par trois caractéristiques. La première est l'« *insistance sur la condition pécheresse de l'homme* ». Cette notion inclut l'idée de culpabilité et de la chute de l'homme que peuvent toutefois racheter la piété et les bonnes œuvres. La seconde caractéristique est l'« affirmation de l'*existence d'un ordre naturel* ». Cet ordre est considéré comme étant la portion visible de l'ordre éternel créé par Dieu. Finalement, la troisième caractéristique se traduit par le « *monopole du clergé sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle »,* l'Église étant la médiation par laquelle on peut atteindre

[350] *Ibid*., p. 208.

[351] Alberigo, « Vues nouvelles sur le Concile de Trente, à l'occasion du centenaire », p. 78.

[352] Pour une plus longue explication du tridentinisme, voir le chapitre 5 : Archélogie et catholicisme québécois.

[353] Un pouvoir qui n'était pas absolu et qui était fantasmé à certains égards.

Dieu. Au final, l'éthique post-tridentine présente une vision du christianisme assez sombre où le Dieu d'amour fait davantage place à l'image d'un Dieu vengeur[354].

Le jansénisme

Le second spectre est celui du jansénisme qui a marqué, par son aspect ascétique et sa vision moralisatrice, le catholicisme québécois. Le jansénisme s'inscrit dans l'esprit de la Contre-Réforme qui visait justement à réformer la morale catholique, du moins, dans la manière dont elle était mise en pratique. Si le jansénisme s'est opposé à l'ultramontanisme sur le plan sociopolitique, il a marqué la spiritualité catholique en Nouvelle-France, plus particulièrement sur le plan de la morale.

Le jansénisme est un mouvement religieux dont l'initiateur est Cornelius Jansen (1585-1638). Sur le plan théologique, il prône un retour à Saint Augustin et adhère à l'idée de prédestination en lien avec la grâce divine. Sur le plan moral, le jansénisme se caractérise par des exigences austères et strictes[355]. À la suite de diverses condamnations de la part de Rome, il adoptera une attitude moraliste tout en s'opposant au laxisme, qu'il reproche d'ailleurs souvent aux Jésuites. Cependant, son rigorisme moral et ascétique sera repris par Mgr de Saint-Vallier (second évêque de Québec, de 1688-1727) et ses successeurs puisqu'ils puisent à la même source augustinienne, et sera déterminant à ce niveau. En effet, le programme spirituel de Mgr Saint-Vallier était très rigide et austère. Dans son catéchisme, on pouvait lire qu'il fallait « travailler à son salut avec crainte et tremblement » tout en se rappelant le faible nombre des élus et les châtiments de l'enfer. Dès le début de la colonie, le clergé a donc tendance à s'élever contre le péché[356]. La morale janséniste se perpétuera par la suite et laissera un souvenir triste que l'on retrouve encore dans l'imaginaire québécois et qui n'est pas sans ressemblances avec cette éthique post-tridentine mentionnée plus haut.

---

[354] E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste : modernité et catholicisme au XXe siècle*, Montréal, Fides, 2007, p. 27.

[355] Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'église catholique*, p. 198.

[356] *Ibid*., p. 25.

Le liguorisme

Le liguorisme désigne le courant spirituel reposant sur la théologie morale d'Alphonse de Liguori (1696-1787), fondateur de la communauté des Rédemptoristes, canonisé par l'Église en 1839 et déclaré docteur de l'Église en 1871. L'historien français Philippe Boutry s'est penché sur ce courant. Voici ce qu'il écrit à son sujet :

> À travers le liguorisme se réalise une *révolution copernicienne,* d'ordre sacramentel : alors que les doctrines rigoristes, en exaltant la sainteté du sacrement de pénitence et de la réception de l'eucharistie, en insistant sur l'indignité du pécheur, organisaient la pratique des confesseurs en fonction d'une haute conception et des exigences morales et spirituelles du rite en lui-même, dans les années 1830-1850, c'est le pénitent qui est désormais au centre de la pratique confessionnelle. La confession est pour les hommes et non point les hommes pour la confession […][357].

Selon lui, un des aspects de la théologie liguorienne est de ne pas contrarier ou désespérer le pécheur (dans les limites que permettent les lois de l'Église, bien évidemment). La confession ne doit pas être, selon cette théologie, un sacrement d'exclusion. En ce sens, le liguorisme est plus pastoral que théologique[358]. Il poursuit :

> La *charité* du confesseur qu'exalte la doctrine liguorienne n'est autre que ce désir de rapprocher le pénitent du sacrement en gommant ou en adoucissant les préalables, les principes, les écueils et les sévérités du rigorisme gallican […] En ce sens, le renouvellement de la morale des confesseurs constitue une *humanisation* du sacrement en direction des fidèles […][359].

Dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, il y eut un renouveau religieux au Québec[360] qui fut concomitant à une large diffusion du liguorisme, ce qui put favoriser

---

[357] Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, les Éditions du Cerf, 1986, p. 419.

[358] *Ibid*., p. 417.

[359] *Ibid.*, p. 418.

[360] À propos de ce renouveau, on peut référer aux travaux de René Hardy, entre autres : « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, n° 2, 1994, p. 187-212; ou encore, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec*, 1830-1930, Montréal, Boréal, 1999.

en partie la reprise de la pratique religieuse en raison d'un adoucissement des prescriptions catholiques de la communion et de la pénitence. En effet, le liguorisme proposait une nouvelle conception de la communion et de la confession par une plus grande mansuétude envers le pénitent et une compréhension des sacrements comme étant une « nourriture spirituelle » pour l'âme. De plus, on tend à faire disparaître le délai d'absolution, pratique courante à l'époque[361]. En outre, l'adhésion à la théologie morale d'Alphonse de Liguori fut un élément clé de la montée de l'ultramontanisme[362].

L'ultramontanisme et le Concile Vatican I

L'ultramontanisme est une doctrine qui apparaît à la fin du XVIII[e] siècle et qui connaîtra son apogée dans la seconde moitié du XIX[e] siècle. Elle se caractérise par un rejet de la modernité et considère que la société religieuse doit primer sur la société civile. De plus, l'attachement au pape comme référence politique et à la croyance en son infaillibilité théologique en viendra à constituer le cœur de sa doctrine ou à en être le symbole. Sur un autre plan, l'ultramontanisme recèle « un principe d'universalité dont se réclame l'institution catholique[363] ».

Au Canada et plus spécialement au Québec, l'ultramontanisme s'implantera vers les années 1820-1830. Ce sera d'abord Mgr Lartigue, premier évêque de Montréal, qui sera la tête d'affiche du mouvement. Ce dernier luttera d'ailleurs pour la suprématie de l'Église en matière d'éducation[364] et pour la liberté de l'Église de manière générale, en plus de s'opposer au gallicanisme. Son successeur comme évêque de Montréal, Mgr Bourget, prendra la relève dans la lutte en faveur de l'ultramontanisme et fera triompher ce dernier dans différents domaines, allant de la théologie au politico-religieux, en passant par l'éducation. Vers 1860, l'ultramontanisme devient dominant un peu partout au Canada grâce à Mgr Bourget. Mgr Laflèche, évêque de Trois-Rivières, prendra la

---

[361] Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, p. 61-62.

[362] Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois, Réveil et consolidation (1840-1898),* Boréal, t. 2, p. 40-41.

[363] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 36.

[364] Lucien Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois. Les XVIIIe et XIXe siècles. Les années difficiles (1760-1839)*, Nive Voisine (dir.), Montréal, Boréal, 1989, t. 1, p. 213.

relève par la suite. De manière plus précise, ces ultramontains qui font partie de la frange la plus extrémiste de cette orientation avaient, entre autres, pour objectifs l'application des principes ultramontains au domaine de l'éducation ainsi que des lois afin de les rendre conformes au droit canonique. Une certaine surveillance de la législation civile par l'épiscopat était donc recherchée. L'enseignement ultramontain sera dominant dans les petits et les grands séminaires jusque dans les années 1950[365]. L'équipée de zouaves envoyée défendre les États pontificaux contre les troupes de Garibaldi témoigne du succès de l'ultramontanisme[366].

Un de ces changements en haut lieu est provenu du Concile Vatican I. Réuni en 1869 par le pape Pie IX, il prend fin abruptement en 1870, lorsque la ville de Rome, dernière possession territoriale du pape, est prise par les troupes du roi d'Italie, Victor-Emmanuel II[367]. Ce Concile survient à l'époque de l'ultramontanisme, une époque qui assiste aussi à l'émergence de philosophies très critiques de la religion (marxisme, positivisme)[368] et de la remise en question du pouvoir politique du pape. Ce bref Concile, n'ayant pas eu le temps de se pencher sur de nombreux sujets, affirmera tout de même la primauté universelle du pape et proclamera le dogme de l'infaillibilité pontificale.

Le souvenir de cette philosophie ultramontaine et les caractéristiques s'y rapportant se retrouvent dans certains des discours sur le catholicisme et sur ce qu'on en a retenu, en particulier dans les discours relatifs à la « Grande Noirceur »[369] et à l'emprise de l'Église sur le social et sur les institutions politiques.

---

[365] Pour une description plus exhaustive de l'ultramontanisme, voir : Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois. Réveil et consolidation, 1840-1848*, Montréal, Boréal, t. 2. 1991.

[366] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 36.

[367] Il s'agit de l'époque du « Risorgimento », c'est-à-dire de l'unification des États italiens.

[368] Les auteurs de ces courants étant Karl Marx (1818-1883) pour le premier et Auguste Comte (1798-1857) pour le second.

[369] On a pour exemples certains extraits mentionnées plus haut (supra, p. : « L'Église couchait avec l'État québécois » (Talbot, 2007); « L'emprise de l'Église sur le politique et les individus était néfaste » (Codère, 2007, p.8); Selon Anis Assabgui, l'Église s'est substituée aux instances politiques et s'est ingérée dans le politique (Assabgui, 2007, p.2); Pour Frédéric Isaya, il y a eu une « association entre le clergé et les institutions publiques » et un « asservissement de la population » (Isaya, 2007).

Le spectre de la modernité, l'éthique personnaliste et le Concile Vatican II

Un autre spectre qui se retrouve non seulement dans le contenu de certains discours sur le catholicisme, mais également à la source de certaines visions sur le catholicisme, est celui de l'« éthique personnaliste ».

Le personnalisme s'inscrit dans la mouvance de l'Action catholique. Ce courant du catholicisme, qui naquit durant la première moitié du XX^{e} siècle, visait à répondre aux problèmes sociaux que pouvaient éprouver les moins nantis de la société. En ce sens, l'Action catholique était une réponse religieuse, une autre alternative aux problématiques soulevées par le marxisme et le socialisme relativement aux conséquences de l'essor du libéralisme économique sur les plus pauvres de la société.

Le personnalisme prône un appel à l'engagement du chrétien. Son éthique est centrée sur la personne, sur la conversion de cette dernière à la tradition chrétienne. Le personnalisme se veut une réaction aux idéologies de l'époque, les totalitarismes tels que le marxisme et le fascisme d'un côté, et le libéralisme de l'autre, idéologies qui sont aliénantes pour l'homme et souvent matérialistes. Il accorde une grande importance à la dimension spirituelle dans l'action sociale. Selon Martin Meunier et Jean-Philippe. Warren, le personnalisme se caractérise par un réalisme, lequel vise à saisir les besoins de l'« homme concret »; par un rejet de toute pensée déterministe; et enfin par l'espoir d'un nouveau socialisme orienté vers l'épanouissement spirituel plutôt que strictement matériel[370]. Les figures marquantes du personnalisme furent d'abord françaises : Gabriel Marcel, Charles Péguy, Jacques Maritain, Georges Bernanos et, surtout, Emmanuel Mounier, fondateur de la revue *Esprit* qui aura une grande influence sur la génération d'après-guerre du Québec. Au Québec, différents intellectuels qui marqueront la Révolution tranquille seront influencés par ces écrivains personnalistes : Fernand Dumont, Jean Marchand, Gérard Pelletier, Pierre Vadeboncoeur, Jacques Grand'Maison.

Vatican II exercera également une influence qui est encore « palpable » dans les discours sur le catholicisme d'aujourd'hui. Un peu comme pour Vatican I qui s'inscrivait

[370] Meunier et Warren, *Sortir de la «Grande noirceur». L'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille*, p. 69.

dans le contexte de l'ultramontanisme, de la lutte du pape contre la sécularisation ambiante et de la guerre pour conserver les États pontificaux, Vatican II n'est pas étranger au contexte du personnalisme, lequel traduisait entre autres une volonté de réformer la manière dont les chrétiens devaient agir dans le monde dans le contexte de la modernité. Vatican II effectuera donc un *aggiornamento*, c'est-à-dire une mise à jour du catholicisme en contexte moderne. Le Concile, entamé en 1962 par le pape Jean XXIII, se clôturera en 1965. Le Concile sera perçu comme insufflant un vent de libéralité au sein de l'Église catholique. En effet, l'Église était auparavant plutôt conçue de manière pyramidale, c'est-à-dire avec un monarque de droit absolu divin à sa tête, infaillible en matière de dogme, avec un gouvernement central fort incarné par la Curie romaine. Mais Vatican II mettra en avant une vision de « collégialité épiscopale » où le pape exerce une primauté sur les autres évêques, également vicaires du Christ[371]. Autre changement capital, l'Église ne concerne plus seulement les ecclésiastiques, elle inclut l'ensemble des baptisés, donc tous les laïcs[372]. De plus, une ouverture est faite envers les autres traditions chrétiennes et les autres religions.

Cette nouvelle réalité ne tarde pas à se faire sentir, car le cardinal Léger sera un promoteur de l'aggiornamento et l'Église québécoise adoptera les orientations de Vatican II. À partir de ce moment, la vision post-tridentine qui était plutôt sombre fait alors place à une vision beaucoup plus positive. Plutôt que de parler du péché, l'accent est mis sur la grâce. Les rites sont allégés, tout comme le jeûne et l'abstinence[373]. Mais cela arrive alors que se construit le mythe de la Grande Noirceur, que le catholicisme rural québécois s'étiole et perd de son poids, alors que les « élites » ne sont souvent déjà plus très catholiques. Cela aura des conséquences sur la mémoire collective. De plus, ce changement drastique accentue la perception d'un passé catholique plus rigoriste et contribue ainsi à renforcer la mémoire négative à son égard, ravivant du même coup ce que nous appelons des spectres négatifs.

---

[371] Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, p. 155.

[372] *Ibid.*, p. 156.

[373] *Ibid*., p. 159.

Le spectre de la Grande Noirceur

Nous avons vu un peu plus haut qu'une « mémoire honteuse » s'était construite à partir des années 1950 et durant la Révolution tranquille. Cette « mémoire honteuse » est étroitement associée à la Grande Noirceur et se retrouve très souvent dans les mémoires analysés des commissions. Si certains des auteurs de cette mémoire ont pu provenir de milieux anticléricaux, voire anticatholiques[374], les catholiques personnalistes ne semblent pas étrangers non plus à la construction de cette mémoire et de la perception négative envers l'Église catholique de la Grande Noirceur qui en découle. Cette dernière est encore fortement présente et demeure un spectre récurrent. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous choisissons de traiter de la Grande Noirceur dans la section sur les spectres catholiques.

Selon Meunier et Warren, les prêtres défroqués Charles Lambert et Roméo Bouchard comparaient le Québec des années 1950 « à un immense monastère dans lequel les hommes vivaient le corps et l'esprit immolés à Dieu, leur condition charnelle s'effaçant au profit d'une spiritualité froide ». Ils poursuivaient en critiquant le fait que la foi « s'anémiait » pour laisser place à du « sentimentalisme aux allures de mascarades[375] ». Pour beaucoup de jeunes Canadiens-français de l'après-guerre imprégnés de personnalisme, la société canadienne-française incarnait un « bastion de cléricalisme » qui entretenait une « morale d'enfants, de femmes et de vieillards ». L'objectif de ces catholiques sera alors d'effectuer une rupture avec cette morale et de faire entrer le Québec dans la Modernité. Il s'agissait, selon Guy Cormier, un des cofondateurs de *Cité libre*, d'un « anticléricalisme de l'intérieur[376] ».

La révolution spirituelle mise en avant par les adeptes du personnalisme contestait le cléricalisme de l'époque, tel qu'il se vivait. Au final, ces intellectuels remettront donc

[374] On peut penser ici au manifeste du *Refus global*, dont l'auteur est l'artiste Paul-Émile Borduas, qui parut en 1948. Le manifeste était très critique de l'Église catholique et remettait en question les valeurs traditionnelles de la société québécoise.

[375] Meunier et Warren, *Sortir de la «Grande noirceur»*, p. 129.

[376] *Ibid*., p. 130.

en question l'institution cléricale de leur époque au nom de leur foi chrétienne et des principes évangéliques qui en découlent. Voici d'ailleurs un passage éloquent d'un de ces intellectuels, Guy Cormier :

> Nous voulons d'un Québec chrétien, mais chrétien par le dedans – ce qui est bien plus difficile – et non d'un État politico-religieux qui brime les consciences et caricature, aux yeux des voisins et de ses propres enfants, un catholicisme qui transcende l'histoire et les régimes politiques[377].

Meunier et Warren donnent ensuite l'exemple de deux abbés, Gérard Dion et Louis O'Neill, qui critiquent fortement le régime duplessiste, en particulier lors de l'élection de 1956. Pour l'occasion, ils feront d'ailleurs paraître un livre, *Le Chrétien et les élections*, dans lequel ils invitent également les chrétiens à voter selon l'intérêt de tous et à rejeter les pratiques politiques immorales. Concernant leur critique du cléricalisme, ces abbés vont jusqu'à rendre responsable le clergé de la dépravation politico-religieuse et morale du Canada français :

> Le cléricalisme est un mal et on ne peut l'approuver. Il nuit à l'Église, trouble l'harmonie au sein de la communauté ecclésiale et détourne les clercs de leurs devoirs spirituels. Il nuit à l'État en lui fournissant un prétexte pour ne pas prendre ses responsabilités dans des domaines qui lui appartiennent. Bannir le cléricalisme, c'est servir l'Église. C'est favoriser la communication du Message évangélique, qui ne manque pas d'être obscurci lorsque la défense d'intérêts purement temporels occupe le premier plan[378].

Quelques années plus tard, un autre religieux, le frère Jean-Paul Desbiens, dans *Les Insolences du frère Untel,* déplorait lui aussi l'apparent retard du Canada français sur le reste du monde moderne. Plus particulièrement concernant le catholicisme, il faisait le constat suivant : « à une autorité crispée correspond un peuple qui a perdu le sens, jusqu'au goût de la liberté. Encore une fois, cela n'est pas attribuable au catholicisme comme doctrine, mais au catholicisme petitement et sécuritairement

[377] Guy Cormier, « Un Québec sans mensonges », *Cité libre*, vol. 1, nº 1, juin 1950, p. 36.

[378] Gérard Dion et Louis O'Neill, *Le Chrétiens et les élections*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1960, p. 39. Cité dans Meunier et Warren, *Sortir de la « Grande noirceur »*, p. 135.

vécu[379]. » Ici encore, on observe une critique du catholicisme tel qu'il était vécu à l'époque. Il faut toutefois ajouter à cela que le frère Untel souhaitait une redécouverte des valeurs chrétiennes afin d'éviter la « désaffection » des Canadiens français vis-à-vis du catholicisme, qu'il voyait déjà poindre à l'horizon.

Les personnalistes étaient eux-mêmes hantés pas le spectre d'un catholicisme post-tridentin auquel on pourrait ajouter un esprit de conformisme, dont ils voulaient expurger le Québec de l'après-guerre. Ce faisant, ils ont contribué à en archiver l'image d'une « Grande Noirceur », qui fut alors transmise et finit par faire « force de loi ». Par ailleurs, ils oubliaient qu'eux-mêmes représentaient un courant catholique fort différent qui coexistait avec l'autre, à la même époque, et qu'ainsi, déjà, le catholicisme québécois n'était pas homogène.

Il apparaît donc paradoxal, mais judicieux, d'écrire que finalement, des catholiques convaincus et sincères auront favorisé la sortie du catholicisme de la société québécoise en contribuant à le discréditer en en véhiculant une image négative contre laquelle il fallait se battre, disaient-ils, et contre laquelle ils se seront battus eux-mêmes durant les années de l'après-guerre et de la Révolution tranquille. Meunier fait ce constat dans un autre article :

> […] pour plusieurs intellectuels catholiques de l'après-guerre, l'épuration de la forme semblait nécessaire au triomphe du sentiment religieux, L'enjeu mémoriel de ce renouveau catholique des années 1950-1960 touchait davantage le rapport à l'authentique tradition chrétienne qu'aux traditions contingentes qui ont marqué la genèse du Québec contemporain. En cela, dans leur opposition tradition/modernité, comme dans leur récit « Grande Noirceur/Révolution tranquille », les militants catholiques (du moins les plus progressistes d'entre eux) ont contribué (parfois involontairement) à accentuer la réaction antithéologique et à diffuser au sein de la société québécoise une « mémoire honteuse » […][380].

[379] *Ibid.,* p. 137.

[380] E.-Martin Meunier, « Mémoire et religion dans le Québec contemporain », dans Meunier et Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire : histoire, filiation, nation et religion*, p. 340-341.

Catholicisme et auto-immunité

On peut faire un lien avec le concept d'auto-immunité chez Derrida. Le catholicisme, dans son expression personnaliste, s'est en quelque sorte attaqué au catholicisme, du moins à une de ses représentations, et ce, dans le but de le réformer.

En effet, l'élitisme spirituel des personnalistes a contribué à forger une image négative du catholicisme tel qu'il a pu s'exprimer par la religiosité populaire de l'époque. Cette vision des personnalistes aura contribué à faire de cette image un spectre négatif. On l'a vu plus haut, la religion populaire de l'époque était mal vue des élites personnalistes, qui considéraient ce type de piété comme une « morale d'enfants, de femmes et de vieillards ». Fernand Dumont non plus n'était pas tendre à l'égard de ce type de catholicisme. D'ailleurs, il le considérait comme un catholicisme de conformisme plutôt que de conviction et critiquait l'Église en écrivant : « L'Église a colonisé les consciences, elle ne les a pas défrichées[381]. » Lemieux fait d'ailleurs un peu le même constat lorsqu'il écrit : « […] les consciences fondues dans un catholicisme de masse sont bien souvent restées sous-alimentées, vivant une religion de conformité bien plus qu'un christianisme de conviction[382]. » Nous pensons que la critique des personnalistes concernant ce type de religiosité aura pour effet de contribuer à discréditer le catholicisme dans son ensemble, l'imaginaire populaire (lorsqu'il s'exprime par un spectre négatif) ne retenant que la vision négative du catholicisme populaire, transmise pas des personnalistes et la généralisant à l'ensemble du catholicisme québécois.

Conclusion

Pour conclure ce chapitre, rappelons que nous avons employé notre grille heuristique, que nous désignons par le néologisme « archélogie » – le terme *arkhé* analysé par Derrida renvoyant à des principes d'origine et de commandement, principes que nous avons employés comme lignes directrices de notre cadre analytique – afin d'analyser et de penser le catholicisme autrement. Nous avons d'abord remis en question

[381] Cité dans Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 53.

[382] Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 35-36. On peut aussi se référer à l'ouvrage de Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, lequel dresse un bilan du rôle qu'ont joué les intellectuels personnalistes dans la critique du catholicisme institutionnel.

la manière de considérer le catholicisme comme une matrice pour le considérer plutôt comme un « supplément » dont des traces sont encore visibles. Nous avons également fait un lien avec l'idée de différ*a*nce derridienne. Mais le cœur de l'analyse a résidé dans la manière dont nous avons employé les notions derridiennes d'archive et de spectre. L'archive étant la manière de consigner le catholicisme, certaines choses sont consignées, d'autres oubliées, présentant ainsi une vision de ce dernier différée de son origine comme telle. Toutefois, la consignation engendre différents spectres qui projettent des images du catholicisme, mais qui le hantent également dans son rapport à lui-même et à la société québécoise. C'est ce catholicisme archivé et fantomatique que nous avons appelé le « catholicisme archivo-spectral ».

L'archivo-spectralité est donc le concept qui désigne le rapport « passé » ou « mémoriel » à l'endroit du catholicisme. Il vise à tenir compte de la pluralité des catholicismes archivés, exprimés par les spectres et présents dans l'imaginaire collectif. Le concept est pertinent en ce qu'il s'applique à l'ensemble d'une société marquée par le catholicisme, et non pas seulement à l'endroit de ceux qui s'insèrent dans un « catholicisme culturel ». De plus, il peut s'appliquer également à des individus qui sont en phase d'« exculturation » à l'endroit du catholicisme, à savoir : des anticléricaux/antireligieux, ou encore les nouvelles générations qui ont été peu, voire pas du tout, élevées dans le catholicisme mais qui ont tout de même un rapport envers ce dernier, sans que ce soit un rapport identitaire, d'appartenance ou de référence. La société québécoise qualifiée de « postcatholique » par Lemieux s'inscrit dans cette perspective d'archivo-spectralité.

Chapitre 6 : Catholicisme au Québec. Immunopolitique et diversité

Le religieux peut prendre des dimensions politiques et sociales, comme nous l'avons vu. Le catholicisme a d'ailleurs joué différents rôles à ce niveau. Les mémoires des commissions nous ont aussi montré que ces rôles sont encore présents dans l'imaginaire populaire de bien des Québécois et qu'ils continuent même parfois de les hanter. Se peut-il que ces spectres continuent d'avoir actuellement des répercussions sur le plan social ou politique, plus particulièrement dans le rapport à la diversité? De quelle manière?

À cet égard, pour nous pencher sur ces questions, le contexte québécois nous offre un cas particulier en Amérique du Nord compte tenu de sa population, qui est plus homogène qu'ailleurs, et de ses racines, en majorité françaises et catholiques romaines. Il y a trois principales caractéristiques de la société québécoise francophone :

> […] une culture socio-religieuse centralisatrice, rattachée au catholicisme, qui uniformise les pratiques religieuses et porte en elle une certaine conception de la « visibilité » et de l'affirmation religieuse, laissant peu de place à la diversité. […] on trouve les éléments d'une culture laïque de type républicain tout aussi uniformisatrice, amplifiée par les récents débats en France autour de la Commission Stasi et le port du hidjab dans les institutions publiques. Enfin, on assiste à une opposition d'une portion de la majorité socio-religieuse historique à la préférence juridique pour les droits individuels, alors que les droits collectifs n'ont guère de place dans la jurisprudence canadienne […][383].

Ce chapitre se penchera sur ces caractéristiques. Notre hypothèse est que de manière générale, le fonctionnement administratif du catholicisme dans sa version « tridentiniste » (définie par son caractère unitaire, holiste et organiciste) favorise l'émergence de ce que le philosophe Roberto Esposito appelle le « paradigme immunitaire[384] ». En effet, la vision politique de ce type de catholicisme présente la communauté politique comme un tout. Elle exacerbe alors le désir d'unité qui est

---

[383] Solange Lefebvre, « Le Canada et le Québec confrontés à la diversité ethno-religieuse », *Hermès : L'épreuve de la diversité culturelle*, nº 51. Paris, CNRS, 2008, p. 173.

[384] Voir Roberto Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010.

toujours présent dans la communauté. Une telle vision de la communauté rend suspect tout élément hétéroclite dans le système communautaire, remettant en cause l'intégrité de ce système. Elle forme une culture sur le modèle de l'unité et de la centralisation, allant à l'encontre d'une vision pluraliste et décentralisée. Surgit alors un besoin de protection, d'immunité, d'immunisation! Il est donc possible de concevoir qu'une société ayant autant été marquée par un catholicisme de type tridentin et, à partir du dernier quart du XIX^{e} siècle, par un ultramontanisme certain, telle que le Québec, puisse continuer à être hantée, malgré la sécularisation et la laïcisation de ses institutions, par des « spectres » de ce catholicisme.

La première partie de ce chapitre expliquera ce qu'est l'immunopolitique et quel rapport elle entretient avec l'idée de « communauté ». Pour ce faire, nous nous baserons sur le travail d'Esposito qui lui-même conceptualise la communauté à partir de notions derridiennes. La seconde partie présentera des éléments sociologiques propres aux sociétés catholiques, qui nous aideront à éclairer, dans la dernière partie, la situation du Québec, telle que présentée par les deux commissions, dans son rapport à la diversité, au catholicisme archivo-spectral et à l'immunopolitique.

L'Immunopolitique : Une perspective derridienne de la communauté

Identité et culture

Ainsi que nous l'avons exposé dans le cadre heuristique établi plus haut[385], lorsqu'on adopte une perspective derridienne, l'identité ou la culture sont des notions qui se déconstruisent. L'identité demeure quelque chose de médiatisé par des signes, elle est quelque chose de différé et de marqué par l'absence. Il en va de même pour la culture qui consiste en une « non-identité à soi » ou encore en une « différence d'avec soi ». Ce paradigme de la différ*a*nce marque une conceptualisation de la communauté politique qui ne pourra se penser sur un registre d'une métaphysique de la présence, ni sur une identité « pleine ». Elle sera plutôt évanescente, comme nous le verrons plus bas.

[385] Voir *supra,* section : Identité, sujet et culture.

Les deux sources de la religion et la communauté

L'analyse de Derrida dans *Foi et savoir* suggère que le politique et la religion ont des points communs dans leur structure. En effet, tous les deux ont une dimension sociale marquée par la *fides*, la fiance, la confiance. De plus, tous les deux peuvent se penser dans une économie de l'intégrité, de l'indemne et de l'immun. Aussi, dans *Force de loi*, Derrida établit que la loi tire son autorité d'un *fondement mystique* sur lequel il n'y a pas grand-chose à dire sinon qu'il est, tout comme la foi, indéconstructible. Les analyses et les concepts tirés de *Foi et savoir* et de *Force de loi* seront utiles pour penser la communauté, et subséquemment, le rapport que peut avoir le religieux[386].

Esposito est un auteur postmoderne, un penseur de la communauté et de l'immunité s'inscrivant dans la lignée de Derrida[387]. Il a travaillé le politique et plus spécifiquement l'idée de communauté à partir de notions derridiennes telles que celles tirées des écrits mentionnés ci-haut. Nous nous en inspirerons pour comprendre ce qu'est le « paradigme immunitaire », appelé aussi « immunopolitique » (terme emprunté à Frédéric Neyrat[388]), lequel caractériserait la politique actuelle selon lui.

Immunopolitique

Le terme immunopolitique provient de deux mots : immunité et politique. Il désigne un nouveau paradigme politique. Selon Esposito, la modernité serait le moment historique d'immunisation politique[389], c'est-à-dire de dispositifs ou de mécanismes de défense contre des « agents pathogènes » menaçant l'intégrité de la communauté politique. De plus, « l'immunité [serait] une réaction à la communauté[390] ». Le concept d'immunité tel qu'analysé par Esposito est donc étroitement relié à celui de

---

[386] *Id.*

[387] Il y a bien sûr *Foi et savoir*, que nous avons analysé précédemment. Mais on peut aussi trouver d'autres analyses du politique dans : *Voyous,* Paris, Galilée, 2003; ou encore : *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York avec Jürgen Habermas,* Paris, Galilée, 2004.

[388] Frédéric Neyrat « Naissance de l'immunopolitique », dans Roberto Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p. 5-23.

[389] *Ibid*., p. 13.

[390] Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, p.11.

« communauté » puisque l'immunité en politique ne peut avoir de sens qu'avec la communauté ou, du moins, avec une certaine manière d'envisager *de* la « communauté ». C'est pourquoi nous nous arrêterons d'abord sur l'idée de communauté pour ensuite être à même de comprendre celle d'immunité. Cela nous amènera, à partir de certains passages des mémoires des commissions, à voir en quoi le catholicisme archivo-spectral, par ses différents spectres, continue d'influencer la société québécoise dans son rapport à la diversité.

Esposito commence son analyse de la communauté en puisant dans l'étymologie du mot. Le mot « communauté » provient du latin « cum » (avec) et « munus » (tâche, devoir, loi, don à faire). Les membres de la communauté sont donc liés ensemble (« cum ») par un « munus » un devoir, une tâche ou une loi commune. Cette loi commune caractérisant les membres de la communauté est « cette obligation du don, […] cette loi du souci de l'autre[391] ».

Esposito poursuit en écrivant que la « […] communauté nous est nécessaire parce qu'elle est le lieu même – ou mieux, le présupposé transcendantal – de notre existence, puisque depuis toujours nous existons en commun[392] ». Cependant – et c'est là toute la thèse d'Esposito – la communauté, bien que nécessaire, demeure impossible. La « communauté ne s'est jamais réalisée, mais elle n'est pas réalisable[393] ». Selon lui, elle est « un manque de Soi, d'unité, d'Un. » Elle est « commune-ôtée » écrit-il aussi, au sens où elle est impossible, son unité ontologique étant de l'ordre de l'utopie. En fait, « le Soi de la communauté n'a jamais eu lieu et n'aura jamais lieu ». La communauté n'est pas la « Res », c'est-à-dire la « Chose », mais son manque[394]. À cela, on peut également ajouter que « la communauté ne sera jamais pleine, présente à elle-même, absolue, divine, pure, naturelle[395] ». Esposito poursuit : « La *communitas* est bien loin de produire

[391] *Ibid*., p. 132.

[392] *Ibid*., p. 28.

[393] *Id*.

[394] *Ibid.,* p. 54-55.

[395] *Ibid.,* p. 13.

des effets d'appartenance commune, de mise en commun, de communion[396]. » Neyrat a raison d'écrire, avec des accents derridiens, qu'il y a un mouvement « d'exil originaire dans la communauté[397] » chez Esposito. La communauté a ceci de commun avec le nihilisme : le rien[398].

Esposito reformule autrement l'idée de communauté :

> La communauté n'est que la frontière et le passage entre cette immense ruine du sens et la nécessité que toute singularité, tout événement, tout éclat d'existence, aient un sens en eux-mêmes. Elle renvoie au caractère, singulier et pluriel, d'une existence libre de tout sens… Et c'est ce rien en commun qu'est le monde qui nous met dans la condition commune d'être exposé à la plus dure absence de sens et simultanément à l'ouverture d'un sens encore impensé[399].

Le phantasme de l'Un dans la communauté – comme dans celle conceptualisée par Rousseau, ou encore par Carl Schmitt, pour qui l'identité de chacun doit correspondre à celle de tous et inversement – est dangereux, car une dérive totalitaire est possible. Il y a alors une « réduction de la multitude à l'un[400] ». Esposito revient d'ailleurs plus loin à ce sujet :

> […] la communauté n'est pas identifiable à elle-même – ni avec sa propre totalité ni avec elle-même comme totalité – sinon sous une forme totalitaire justement. Et qu'a été le totalitarisme du XXe siècle sinon l'illusion –

---

[396] *Ibid*., p. 76. Cette déclaration soulève quelques questions sur la faisabilité de la communauté.

[397] Neyrat, « Naissance de l'immunopolitique », p.11. Il faut faire attention avec cette formulation de « l'exil originaire », tout comme avec l'« ôtée », car Neyrat semble rejouer un vieux schème de paradis perdu ici. Il faut bien comprendre la présence de la communauté « hantée » sur un registre de fantasme\littéraire assumé ou non\mythes fondateur, avec le risque d'utopie eschatologique. Quel est le statut théorique de la communauté si Esposito dit qu'elle n'a jamais eu lieu et n'aura jamais lieu? Est-ce l'ordre du nécessaire théorique, pratique ou signifiant?

[398] *Ibid*., p. 72. On peut penser ce rapport au nihilisme au sens où il manquerait quelque chose pour que la communauté soit. Ce type très fort de formulation permet de montrer que ce qui passe pour une communauté n'est jamais la communauté attendue, dans son intégralité. Il y aura toujours un espace pour un devoir, une tâche.

[399] *Ibid*., p. 91.

[400] *Ibid.,* p. 33.

> l'illusion forcenée – d'identifier la communauté à elle et ainsi de l'accomplir[401]?

Le fait que la communauté ne permette pas cette identité stable et close finit par provoquer « la pulsion immunitaire ». En réponse à cela, le libéralisme – dont la conception de l'individu est d'ailleurs « le résultat de ce processus d'immunisation », car tous les droits dont l'individu est le détenteur visent à le protéger de l'Autre – se fera l'avocat d'une « communauté non pas comme le lieu de l'identité, de l'appartenance, de l'appropriation, mais, au contraire, de la pluralité, de la différence, de l'altérité[402] », bref d'une communauté d'individus distincts[403].

L'analyse de la communauté nous permet alors de glisser vers la question de l'immunité à proprement parler, laquelle comporte une dialectique à souligner. Le terme « immunité » provient aussi du mot latin « munus » lequel a deux sens distincts qui toutefois se rejoignent. Le vocable qui, originellement, provenait du Moyen Âge était d'abord lié au monde juridique et désignait une dispense de charge, une sorte de prérogative accordée à certaines personnes. Puis, en politique, le terme a fini par désigner une sorte d'inviolabilité, notamment dans le monde de la diplomatie. Finalement, il a été récupéré en biologie pour désigner la propriété d'un organisme, « d'être réfractaire à certains agents pathogènes[404] » que l'on appelle antigènes, lesquels lorsqu'ils sont confrontés au système immunitaire amèneront ce dernier à produire des anticorps afin de protéger l'organisme. Le système immunitaire vise à protéger l'indemnité d'un corps. Dans tous les cas, l'idée signifiée par le mot immunité correspond à une protection ou à une « mise à l'écart » par un organisme d'une situation risquée (à prendre ici dans un sens large), d'un « danger ».

Selon Esposito, l'« immunitas » est l'opposé de « communitas ». Il faut noter que les deux termes ont la même racine, « munus », qui signifie « don », « devoir »,

---

[401] *Ibid*., p. 15.

[402] *Ibid*., p. 127.

[403] On peut y voir une certaine contradiction interne au libéralisme alors que se protéger de l'Autre sur le plan individuel revient à prôner la pluralité au niveau communautaire.

[404] Dictionnaire *Le petit Robert*, p. 964.

« obligation ». Celui qui est immunisé est celui qui est exempt de ces obligations et du danger. Il y a toutefois ici une dialectique à souligner. C'est la communauté qui peut reconnaître à quelque un de l'« immunité », pour un temps ou pour une fonction. De plus, c'est la communauté qui peut déclarer ou réclamer de l'immunité contre une série de choses provenant de l'intérieur même de la communauté afin de travailler à l'avenir de la communauté. Le « dispositif immunitaire » s'est étendu dans tous les aspects et les discours de l'ère contemporaine, et les sociétés et collectivités, au nom de leur autoprotection et de leur conservation, sont tombées dans une logique immunitaire, dans les deux sens du terme qui d'ailleurs finissent par se rejoindre dans l'idée de mise à l'écart, et ont employé les discours y correspondants[405].

Lorsqu'on arrive à un certain point, croit Esposito, l'immunité, censée protéger la vie devient suicidaire. Il s'agit ici de la logique de l'auto-immunité (concept par ailleurs mis en avant par Derrida dans ses analyses politiques[406], de qui Esposito s'inspire ici). Pour sa part, Derrida puise dans le vocabulaire de la biologie lorsqu'il fait référence au processus d'auto-immunisation, qui « consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son auto-protection en détruisant ses propres défenses immunitaires[407] ». Actuellement, en médecine, on emploie de plus en plus les immunodépresseurs afin de réduire les mécanismes de rejet, lors de greffes d'organes par exemple. Derrida retient cette logique de l'auto-immunisation[408]. Il s'agit en quelque sorte, d'un « paradoxe suicidaire[409] ». Esposito souscrit à cette thèse derridienne et ajoute que ce qui protège le vivant est également ce qui empêche son développement. Les

[405] En effet, d'un point de vue philosophique, l'idée de *munus* ou du don qui est comprise dans la communauté dépasse la simple question identitaire et renvoie aux liens et au sens de la communauté. L'immunité peut alors être prise dans un autre sens : celui qui est dans la communauté mais est exempt du « don » présent dans cette dernière. Surgit alors la question de l'intégration. De plus, ainsi que le souligne Derrida dans *Foi et savoir*, l'idée d'immunité renvoie également à l'indemne, et donc au sacré. On pourrait donc faire certains liens entre la religion et la politique à partir du concept d'immunité. Plusieurs pistes de réflexion sont possibles à partir de ce concept.

[406] Voir, entre autres, Jacques Derrida et son ouvrage *Foi et savoir*, cité plus haut.

[407] Derrida, *Foi et savoir*, p. 69.

[408] Poché, *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, p. 82.

[409] *Ibid*., p. 83.

systèmes immunitaires sont nécessaires à la protection de tout corps social, mais parfois, lorsque leur développement devient démesuré, ils mettent en danger la survie même de ce qu'ils sont censés protéger[410].

Esposito nous amène alors à un autre aspect de l'immunité. « Si la communauté est notre « dehors », l'en-dehors-de-nous, l'immunisation, en rompant tout contact avec l'extérieur, est ce qui nous ramène à l'intérieur de nous-mêmes[411]. » Par la suite, il renvoie à la théorie de Niklas Luhmann[412] sur l'immunité. Selon cette théorie, l'immunité ne concerne pas nécessairement l'extériorité de l'organisme. Parfois, le processus immunitaire peut également être interne à l'organisme. En effet, ce dernier peut en arriver à ne plus distinguer les composantes qui lui sont propres de celles qui proviennent de l'extérieur. On passe donc d'une défense vis-à-vis de l'extérieur à un mécanisme « d'autorégulation interne ». Cela a pour effet de remettre en question le rôle de l'antigène dans la fabrication d'anticorps. Autrement dit, cela pose la question visant à savoir en quoi le système a déjà des mécanismes internes comprenant des anticorps qui préexistent à la rencontre de l'antigène[413].

Selon notre interprétation de la théorie immunitaire, on peut aussi à l'occasion mettre en relation la question immunitaire avec le mécanisme de défense que la psychanalyse appelle « introjection ». L'introjection consiste « en l'assimilation d'un moi étranger dont la conséquence est que le premier se comporte comme l'autre à certains points de vue, qu'il imite, en quelque sorte, et qu'il accueille en lui-même sans s'en rendre compte. L'autre représente ce que le sujet voudrait être[414]. » Appliqué à la politique, le principe d'introjection correspondrait surtout à la première partie; quant au désir d'être l'autre, l'idée d'immunité vise justement à rejeter cette option. Dans cet ordre d'idées,

---

[410] Derrida donne pour exemple, dans *Le concept du 11 septembre,* les sociétés occidentales démocratiques, qui, en cherchant à se préserver de la menace terroriste, en arrivent à empiéter sur les libertés démocratiques.

[411] Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique*. p. 102.

[412] *Id*.

[413] *Ibid*., p. 104.

[414] Estelle M. Morin, *Psychologies au travail*, Montréal, Gaëtan Morin, 1996, p. 253.

on pourrait alors parler d'introjection « contrôlée », c'est-à-dire d'une récupération volontaire par un État ou une communauté de quelque chose qui vient de l'Autre, de l'Extérieur, qu'on ne peut rejeter, et qu'on finit par intégrer à sa structure communautaire, mais à sa manière, afin de permettre à la communauté de se croire sauvée, de se sauver. On pourrait aussi employer la métaphore, afin de rester dans le domaine de la virologie, d'inoculation, c'est-à-dire de l'introduction d'un agent pathogène dans un but thérapeutique[415]. Cette présence de l'Autre dans la communauté est de nature spectrale.

Immunité et société politique contemporaine

Le terme immunité est employé pour parler de certains réflexes sociologiques ou politiques en raison de l'analogie avec le monde biomédical qui en découle et qui débouche sur l'idée d'auto-immunité. En outre, le lien étymologique commun qu'ont « immunité » et « communauté » fait en sorte que les deux sont intimement liés. L'immunité nous paraît appropriée pour penser la « nature » de la communauté, car la question de cette dernière ne se résume pas qu'à celle de l'identité, mais est beaucoup plus large.

Appliquée à un contexte politique, cette théorie de l'immunité nous amène à réfléchir à la manière dont certains États ou communautés politiques ont traité ou traitent des minorités qui ou bien vivent en leur sein depuis longtemps ou viennent de s'y établir récemment. Un exemple donné par Esposito et illustrant le premier cas est celui de l'Allemagne nazie qui traitait les Juifs de manière discriminatoire afin d'éviter la contamination de la race aryenne. Pourtant, les Juifs étaient établis en Allemagne depuis plusieurs siècles et un grand nombre étaient intégrés à la communauté politique allemande dans son ensemble. Ce n'est donc pas un élément provenant de l'extérieur de la communauté politique comme telle qui a enclenché le processus immunitaire en question.

Le second cas se rapprocherait davantage de la situation québécoise (il s'agit ici de notre analyse à partir des idées derridiennes reprises par Esposito), la question de

[415] Cela diffère de l'utilisation qu'en fait Roland Barthes, pour qui l'inoculation est un outil rhétorique.

l'immigration s'inscrivant par excellence dans le paradigme immunitaire. La peur de l'immigration (antigène) considérée comme un possible danger pour la communauté, pour l'identité et l'être en commun de cette dernière en raison d'une contamination renvoie à la question immunitaire[416]. Elle met alors en branle toute une logique immunitaire pour se préserver (la production d'anticorps, par exemple, la mise en valeur de la laïcité, du catholicisme ou encore des « valeurs québécoises[417] »). Selon Esposito, la préoccupation de l'autoprotection a toujours été présente, mais elle se serait accentuée à notre époque. La mondialisation n'est pas étrangère à ce phénomène[418].

Nous ajouterions également que l'idée d'immunité appliquée à la société ne touche pas que le corps social dans son ensemble, mais touche les sous-groupes de la société qui le composent. Un des problèmes du multiculturalisme est qu'il peut mener à des réactions immunitaires de la part des différents groupes culturels présents dans un État puisqu'il met de l'avant les différences et le besoin de reconnaissance multi-identitaires, pouvant ainsi engendrer une ghettoïsation de groupes à l'intérieur de la société, voire une fragmentation du tissu social, remettant en question le vivre-ensemble et la communauté comme telle[419].

Pour conclure cette section, rappelons que les considérations philosophiques qui accompagnent toute conceptualisation d'une communauté impliquent une référence à l'indemne, à l'immunité. Plus les liens d'une communauté sont renforcés, plus le désir d'immunité risquera d'en être alimenté. Le catholicisme peut-il renforcer ces liens et incidemment le besoin d'immunité?

---

[416] Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique,* p. 133.

[417] Cela avait aussi joué, dans les années 1930, avec la peur de l'américanisation : ce n'était pas l'immigration de personnes mais la migration d'idées qui était en jeu. Mais là aussi, il s'agissait de se préserver, de se prémunir contre un agent étranger. Voir Marcolin Antonio Lamarche, *Notre américanisation : enquête de la Revue Dominicaine (1936)*, Montréal, Œuvre de presse dominicaine, 1937.

[418] Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique,* p. 134.

[419] Cette réflexion sur l'immunité n'est pas sans soulever quelques préoccupations envers des modèles politiques davantage axés sur le multiculturalisme ou encore le communautarisme qui, tout comme pour les modèles républicains, sont menacés par des dérives immunitaires.

Quelques considérations sociologiques sur les pays catholiques

Afin d'éclairer la dynamique sociale de pays catholiques, arrêtons-nous à l'analyse de quelques sociologues. Parmi ceux-ci, David Martin et Françoise Champion ont tous les deux apporté une contribution pertinente sur cette thématique, car leurs travaux illustrent des différences sociologiques entre sociétés catholiques (qui selon nous s'inscrivent dans une logique propre au tridentinisme[420]) et protestantes. En effet, les dynamiques relatives à la diversité religieuse des pays à majorité catholique se différencient à celles des pays protestants où coexistent différentes dénominations. Selon David Martin, là où il y a une culture catholique ayant une base territoriale dans une société protestante, cette société catholique sera plus clairement délimitée et unie, contrairement aux cultures protestantes qui, pour différentes raisons, ont une moins grande connexion organique[421]. De plus, ces mêmes sociétés catholiques forment une sous-culture qui définit une identité, parfois en réaction à un État ou à des élites non catholiques[422]. Aussi, le fait d'avoir une base territoriale donne l'impression de former une sous-société complète[423].

Quant à Françoise Champion, qui analyse le rapport des Églises et des États, elle remarque qu'il y a « *deux logiques idéales-typiques différentes en pays de tradition catholique dominante et en pays de tradition protestante dominante*[424] » : les Églises protestantes se comportent plutôt comme des institutions s'inscrivant dans l'État alors que l'Église catholique a davantage une pensée « de prise en charge globale de la vie

[420] Bien que ni Martin ni Champion ne parlent du tridentinisme, les éléments auxquels ils associent le catholicisme lui correspondent davantage qu'au catholicisme du Moyen âge qui était davantage diversifié et décentralisé. Il serait d'ailleurs intéressant de développer ces différences mais là n'est pas le propos de ce chapitre.

[421] Voir également Solange Lefebvre qui réfère aux mêmes auteurs : Lefebvre, « Le Canada et le Québec confrontés à la diversité ethno-religieuse », p. 173.

[422] David Martin, « Canada in comparative perspective », dans Lyon, D., Van Die, M. (dir.), *Rethinking Church, State and Modernity*, Toronto University Press, 2000, p. 24.

[423] *Ibid*., p. 25.

[424] Françoise Champion, « Les rapports Église-État dans les pays de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », dans *Social Compass* 40(4), 1993, p. 591.

sociale, et s'avère à ce titre un pouvoir rival de l'État[425] ». Il y a alors chez l'Église catholique, une certaine conception d'elle-même comme étant « une organisation holiste, strictement hiérarchique, monolithique », ce qui contraste avec le protestantisme.

Cette réflexion de Champion n'est pas sans lien non plus avec ce qu'observe José Casanova, qui réfère et adhère à la thèse de Martin. En effet, Casanova écrit que dans le modèle latin, catholique et français de sécularisation, la religion est souvent « une question politique » menant à une « confrontation entre un ethos séculaire et un ethos religieux ». Autrement dit, cette prise en charge de la société par l'Église, parallèle à celle de l'État, mène à une lutte de pouvoir entre deux rivaux, d'où la « question politique », remettant ainsi en question la manière d'être exclusivement religieuse à laquelle l'Église est sensée être appelée, pour se cantonner également dans une position non religieuse ou séculaire, c'est-à-dire politico-sociale.

Ces répercussions du catholicisme sur les différentes sociétés qui en ont été marquées, tel que le Québec par exemple, sont des traces, des restes du catholicisme majoritaire dont nous avons élaboré quelques caractéristiques précédemment. Cette influence encore actuelle du catholicisme, nous l'avons qualifiée, à la suite de Derrida, de « spectrale », notion que nous avons élaborée plus haut.

Jacques Palard fait un peu la même analyse à propos du catholicisme québécois[426]. Selon lui, la « matrice catholique » a laissé des marques dans la culture politique québécoise. Si nous préférons penser le catholicisme comme étant de l'ordre du supplément spectral plutôt que de la matrice[427], nous conservons tout de même les trois dimensions ou caractéristiques précises et identifiées par Palard, que nous considérons comme d'autres types de spectres catholiques : la centralité étatique, la référence à la communauté et l'éthique de la solidarité.

---

[425] *Ibid.*, p. 592.

[426] Jacques Palard, « Religion et politique au Québec. Entre distance et mémoire », dans Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin (dir.), *Valeurs de sociétés. Préférences politiques et références culturelles au Canada,* Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 22-48.

[427] Voir *supra*, section : Le catholicisme comme supplément.

En effet, selon Palard, l'État serait le « légataire d'une Église catholique qui a été elle-même une instance centrale de la société en ce qu'elle a fortement contribué à en forger la conscience et à la doter de cadres institutionnels[428] ». Il s'inspire ici des travaux de Bernard Badie et Pierre Birnbaum, qui mettent « en exergue le substrat religieux de la construction étatique » en fonction des différentes traditions religieuses. Selon ces derniers, la distinction théologique entre l'*auctoritas* papale et la *potestas* royale :

> […] servit incontestablement de fondement à l'idée d'un État autonome et spécialisé, distinct de la société civile; la bureaucratie religieuse qui ne pouvait qu'inciter l'État à s'organiser dans son propre champ d'action. (…) L'extension de l'État occidental, l'essor de sa propre bureaucratie et le développement de ses interventions sont directement liés au poids et à l'action de l'Église romaine. Ce phénomène a été cependant beaucoup moins affirmé au sein des sociétés qui ont été exposées à la Réforme. En conduisant à une régression des bureaucraties religieuses, à une individualisation des pratiques spirituelles et en brisant tout lien avec Rome, les Églises réformées se sont en effet très vite trouvées aux côtés des princes pour contribuer à la formation d'un sentiment national, sans pour autant leur opposer une bureaucratie rivale[429].

Un peu plus loin, Palard reprend à son compte les résultats d'un sondage effectué par le Groupe de recherche sur l'américanité constitué en 1997. Ce sondage révèle un attachement à l'État-providence, conçu bien sûr comme un gouvernement qui intervient beaucoup, tant sur le plan social que comme agent protecteur ou émancipateur[430]. Puis, il réfère à Leslie S Laczko, lequel a fait une comparaison avec d'autres sociétés, telles que la Pologne, l'Italie et les Philippines, permettant ainsi de faire une corrélation significative et aidant à comprendre l'influence religieuse sur les structures étatiques. Cela lui fait conclure que :

> […] le rôle historique des Églises au Canada et particulièrement au Québec invite à l'établissement d'un parallèle avec le modèle corporatiste catholique européen […] selon lequel l'État-providence doit des

[428] *Ibid.,* p. 38.

[429] Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'État,* Paris, Grasset, 1979, p. 162-163. Cité dans Palard, « Religion et politique au Québec. Entre distance et mémoire », p. 38-39.

[430] *Ibid*., p. 39.

> particularités à la présence d'institutions religieuses établies, et à leur type de collaboration historique avec l'État[431].

En d'autres mots, il y aurait eu une substitution d'une instance dominante, l'Église, par une autre, l'État, les structures changeant mais le système demeurant relativement homologue[432].

La référence à la communauté serait également importante et caractéristique de la société québécoise. Elle se traduirait par une « *préférence* pour une définition et une défense *collectives* des droits[433] ». En effet, pour soutenir une telle thèse, il emploie l'ouvrage de Gilles Bourque et Jules Duchastel qui, analysant les débats constitutionnels canadiens du dernier siècle, soulignent que :

> […] les francophones du Québec constituent une communauté particulière dont la référence a rompu les amarres avec une représentation pancanadienne. […] S'est affirmée, parmi les francophones, l'identification à une communauté nationale particulière se rapportant de façon prédominante, à l'État du Québec et, dans l'espace, au territoire québécois[434].

Toujours selon leur analyse, cela va à l'encontre de la Charte canadienne, inspirée d'une « perspective néo-individualiste ». Bref, pour Palard, le passé religieux des Québécois paraît :

> […] constituer un cadre majeur de formation de son imaginaire national : matrice de la mémoire collective, il fournit des repères, oriente la quête de sens, dicte certaines attentes prioritaires, contribue à dégager les enjeux

[431] *Ibid*., p. 40.

[432] *Ibid*., p. 41.

[433] *Ibid.,* p. 43.

[434] Gilles Bourque et Jules Duchastel, *L'identité fragmentée. Nation et citoyenneté dans les débats constitutionnels canadiens 1941-1992*, Montréal, Fides, 1996, p. 313. Cité dans Pallard, « Religion et politique au Québec. Entre distance et mémoire », p.43. On peut faire un lien ici avec la thèse de Champion mentionnée un peu plus haut.

> sociaux et politiques, définit les « raisons communes » du vivre ensemble et désigne – parfois- l'horizon du métasocial[435].

Le troisième élément selon Palard est celui de l'éthique de la solidarité et de la compassion. Reprenant à son compte l'analyse de René Lachapelle, la culture québécoise demeurerait profondément « judéo-chrétienne », tant pour les structures sociales que sur le plan des valeurs, et le syndicalisme, l'action communautaire ou le mouvement coopératif auraient alors pris la relève de la « vie de paroisse ». L'entraide, la justice sociale et la dignité de la personne seraient des indices d'une « spiritualité de la solidarité[436] ». Selon notre terminologie, nous y verrions un spectre axiologique. Bref, bon nombre d'études établissent des relations profondes entre le catholicisme majoritaire et diverses caractéristiques d'une société.

Le Québec, les commissions et le catholicisme archivo-spectral

Nous croyons qu'il y a quelque chose de propre au catholicisme archivo-spectral dans cette centralisation fantasmée du politique, laquelle se traduit par un désir d'unité, d'un gouvernement « fort » et d'un besoin d'assurer une certaine immunité à la communauté. Notre hypothèse est la suivante : de manière générale, le catholicisme archivo-spectral (en particulier par son spectre du tridentinisme, mais conjugué à d'autres spectres, tels que le jansénisme, le liguorisme, l'ultramontanisme, etc.) hante le Québec à la manière d'un « supplément » dans son rapport à la diversité. Ce rôle de supplément ayant pour effet de favoriser la création d'une « connexion organique » et d'un rapport immunitaire. Cette hantise a alors alimenté un réflexe sociopolitique qui a particulièrement influencé certaines sociétés catholiques, dont le Québec.

Nous pourrions ajouter que cette centralisation et cette homogénéisation de la pensée et des pratiques catholiques, particulièrement alimentées par le spectre du tridentinisme, se sont trouvées renforcées au Québec, compte tenu de la faible densité de sa population, relativement homogène d'ailleurs, du nombre restreint de centres

---

[435] *Ibid*., p. 44-45.

[436] Nous avons d'ailleurs analysé l'impact du catholicisme dans la création du lien social. Voir *supra,* section : Les deux sources de la religion et le catholicisme.

intellectuels jusqu'au XX^e siècle, et surtout du « triomphe » de l'ultramontanisme dans la seconde partie du XIX^e siècle, dont l'envoi de zouaves pontificaux à Rome constitue le meilleur exemple[437].

Les commissions

De manière générale, qu'en est-il du rapport des Québécois à la diversité et au paradigme immunitaire dans les mémoires des commissions? Il faut tout d'abord rappeler que les deux commissions se sont déroulées dans deux contextes différents. La commission de l'éducation a eu lieu durant une période relativement tranquille, où la diversité était numériquement moins importante, comparativement à la commission Bouchard-Taylor, qui a eu lieu durant une période de crise, celle des « accommodements raisonnables », et qui a été beaucoup plus médiatisée que la première. De plus, on ne peut négliger l'impact qu'ont eu les attentats du 11 septembre 2001, lesquels ont accentué le rapport de méfiance, spécialement envers l'islam.

On remarque toute de suite une différence dans le rapport à la diversité d'une commission à l'autre. Alors que peu de mémoires se situaient dans un paradigme immunitaire dans le cadre de la première commission, la plupart démontrant au contraire une grande ouverture à la diversité, il y en a eu plusieurs dans la seconde. Ce constat nous démontre que les réactions immunitaires varient en fonction des circonstances (Bouchard-Taylor survient 6 ans après le 11 septembre 2001) et ressurgissent en force en temps de crise lorsque, par exemple, on croit l'identité collective menacée, ce qui n'était pas le cas lors de la première commission, mais qui l'était davantage lors de la seconde.

À partir des mémoires, il est bien sûr difficile de tirer une théorie apodictique sur la mentalité des Québécois (en particulier ceux d'origine canadienne-française) dans leur rapport à la diversité. Toutefois, certains mémoires donnent à penser qu'il est en effet possible que bon nombre de Québécois, plus méfiants face à la diversité et à l'immigration, se situent dans un paradigme immunitaire du type décrit par Esposito. De plus, certains sondages parus dans les journaux démontrent aussi une certaine réticence

[437] Voir *supra,* section : L'ultramontanisme et le Concile Vatican I.

envers les accommodements de nature religieuse, ce qui constitue un indice supplémentaire[438].

L'immunité consiste en une protection contre (ou en un rejet de) quelque chose d'extérieur, en une mise à l'écart. Le paradigme immunitaire dans son rapport avec le catholicisme dans lequel se trouve le Québec se traduit de deux manières différentes. Dans certains mémoires, le catholicisme a parfois cette image positive qu'on aime se rappeler ou même rappeler afin d'assurer l'identité québécoise. On peut y voir une manière par laquelle s'exprime le paradigme immunitaire. En effet, dans cette situation, la diversité est perçue comme quelque chose qui menace l'intégrité de l'identité québécoise, d'où la référence à l'idée de préservation, donc d'immunité. Cependant, dans ce cas-ci, le catholicisme est considéré de manière positive, il est un spectre positif invoqué pour protéger une identité considérée comme étant originaire, c'est-à-dire l'identité québécoise, mais cette identité est considérée comme étant menacée par la différence et la diversité en général. Le catholicisme est alors considéré comme une référence historique et culturelle clé de l'identité québécoise qui pourrait être menacée par un nouvel Autre, incarné par la diversité contemporaine. Voici quelques exemples provenant des mémoires des commissions, mais que nous n'avons pas cités aux chapitres un et deux, d'où la raison pour laquelle nous les écrirons ici :

> Si la tendance se maintient, dans 50 ans, la société québécoise catholique serait noyée dans une mer musulmane. De là, l'importance vitale de garder jalousement nos valeurs et de les préserver. La langue française, vu la mer anglophone entourant le Québec, s'est vue protéger par la loi. Il en va de même de notre culture québécoise dont le catholicisme est une pierre angulaire. C'est cet esprit chrétien dont l'enseignement est amour, accueil, aide, pardon, partage, respect de l'autre, et qui a formé la conscience

[438] Un sondage Léger Marketing révélait en février 2010 que 75 % des Québécois sondés trouvaient le gouvernement « trop accommodant » pour les demandes de nature religieuse. Ce sondage fait d'ailleurs écho à un autre, effectué trois ans plus tôt, lors de la « crise » des accommodements raisonnables, lequel révélait que 83 % des sondés s'opposaient aux accommodements. Voir : Alec Castonguay, « Sondage Léger Marketing-Le Devoir, « Le gouvernement Charest trop "accommodant" », *Le Devoir*, 18 février 2010, http://www.ledevoir.com/politique/quebec/283350/sondage-leger-marketing-le-devoir-le-gouvernement-charest-trop-accommodant. (Consulté le 12 juin 2012). Pour davantage de renseignements sur les sondages, voir également le rapport nº 6 de la Commission Bouchard-Taylor : Magali Girard, *Résumé des résultats de sondage portant sur la perception des Québécois relativement aux accommodements raisonnables, à l'immigration, aux communautés culturelles et à l'identité*, Montréal, 2008.

> collective des québécois (sic), qu'ils soient ou non pratiquants, et qui lui permet aujourd'hui de parler de tolérance (Association de la Communauté copte orthodoxe du grand Montréal, 2007).

> Je suis partiellement d'accord à (sic) la laïcité des institutions publiques, mais les symboles religieux catholiques sont plus que religieux. Ils sont identitaires et ils doivent être protégés. Même si je ne suis pas pratiquant, je tiens beaucoup à la fête de noël (sic) et les crucifix exposés dans certaines institutions publiques me rappellent mon passé et d'où je viens. De plus, je vois mal comment l'exposition de ces symboles chers à la majorité québécoise peut porter préjudice aux minorités non catholiques d'autant plus que les nouveaux arrivants devraient savoir qu'ils viennent s'installer dans une société à majorité chrétienne (Langlois, 2007, p. 4).

> […] la nation québécoise ne reposant plus ou du moins presque plus sur les principes et coutumes de la religion catholique; elle se voit aujourd'hui heurtée par les pratiques religieuses des nouvelles communautés qui s'établissent sur son territoire et tout particulièrement dans sa métropole (Emery, 2007, p. 9-10).

Dans d'autres mémoires, le catholicisme fait peur et est un mauvais souvenir qu'il faut oublier pour différentes raisons dont il aurait été la cause : l'existence de l'inégalité entre les hommes et les femmes, l'obscurantisme, l'atteinte à la liberté, etc. Il représente quelque chose de disparu qui pourrait revenir sous sa forme passée ou sous une nouvelle forme, à comprendre ici comme la nouvelle diversité religieuse, mais qui serait semblable à l'ancienne par sa manière d'être et de penser. Pour ces mémoires, il faudrait donc se protéger désormais de cette nouvelle diversité jugée trop semblable au catholicisme, compte tenu de la réalité actuelle et des valeurs prônées. C'est le spectre négatif du catholicisme, celui qui fait peur et que l'on veut exorciser, que l'on veut conjurer. Il est intéressant de remarquer que le rapport à l'histoire est l'opposé de celui du rapport immunitaire mentionné plus haut. En voici quelques exemples :

> Bref, il y a autant à craindre d'un intégrisme musulman que d'un intégrisme catholique dont nous sommes à peine sortis : que l'on pense au droit de vote des femmes acquis en 1940 au Québec, au droit à l'avortement qui suscite encore une forte opposition et à l'égalité salariale laquelle n'est pas acquise (Solignac, 2007, p. 12).

> Évidemment, l'islam ne fait pas mieux que l'église (sic) catholique et pour promouvoir l'égalité entre les sexes [...] Ce ne sont pas les statuts religieux ou les croyances religieuses qui sont réfutées ici, mais plutôt les résultantes de l'application systématique d'une tolérance aveugle dans notre société qui a chèrement payé sa libération des carcans que la religion catholique avait réussi à lui imposer. Il faut se souvenir que c'est grâce à la laïcité de l'État que des femmes de toutes confessions, musulmanes et juives comprises, peuvent étudier dans le Québec d'aujourd'hui et accéder à des sphères autrefois réservées aux hommes. Puisque la femme, selon la position catholique d'alors, avait un rôle bien arrêté de pourvoyeuse d'enfants et de ménagère au foyer, quel besoin alors d'étudier? J'entends beaucoup critiquer la laïcité à deux tranchants du Québec et des Québécois. Encore faut-il préciser que lorsqu'il s'agit de racisme ou d'intolérance, curieusement, seuls les québécois (sic) dits de « souche » sont pointés du doigt. On nous reproche de ne faire de la place qu'à certains symboles religieux dont la croix, entre autres choses, et on critique notre intolérance face au kirpan par exemple (c'est une arme blanche faut-il le rappeler à notre gros bon sens?); face au voile (elles se sont battues les femmes du Québec de toutes origines, afin de s'extirper du rôle de « mère gardienne de la vertu » qui leur était accolé par la religion catholique) ; faudrait-il revenir 50 ans en arrière? (Brais, 2007, p. 11.)

> En regardant la manière dont l'Église catholique a géré son pouvoir avant la Révolution Tranquille (sic), il est certes compréhensible de voir pourquoi le Québec a rejeté toute forme de présence religieuse au sein de la vie publique (Chevalier, 2007, p. 6).

> Pourtant, je ne me sens pas menacée dans mon avenir quand j'ai croisé des femmes en sari. Oui je me sens menacée quand je rencontre des femmes habillées à la mode musulmane, parce que ça me dit que les intégristes musulmans aussi sont **présents**, ici au Québec, et ils n'ont pas l'habitude de se gêner. Les costumes religieux d'il y a 100 ans passaient un message semblable, c'était l'intégrisme catholique et on y a mis fin (Provost, 2007, p. 34).

On remarque ici que le rapport à l'histoire québécoise est à l'opposé de celui du rapport immunitaire mentionné précédemment puisque dans le premier cas, le catholicisme est positif, tout comme l'histoire qui y est associée, alors que dans le second, tout est négatif. Cependant, ces deux conceptions divergentes du catholicisme, et incidemment de l'histoire québécoise, engendrent tout de même une réaction immunitaire face à la diversité.

Si on poursuit l'analyse de ce spectre négatif, la perception négative de la diversité associée au catholicisme d'avant la Révolution tranquille correspond à un autre type de paradigme immunitaire. Dans ce cas-ci, le catholicisme est ce qui semble être visé à travers la nouvelle diversité. Nous pouvons faire un lien avec une certaine vision de l'histoire québécoise et plus particulièrement du passé clérico-nationaliste auquel plusieurs Québécois réfèrent de manière très négative tout en cherchant à s'en débarrasser. Il s'agit de la « vulgate de la Grande Noirceur[439] ». En fait, le rapport au passé catholique des Québécois, spécialement ceux d'origine canadienne-française, est ce qui est en jeu ici.

Dans ce cas-ci, on a un exemple de rapport auto-immunitaire. En effet, tout comme dans le premier cas immunitaire, on cherche à se préserver de l'Autre, considéré comme une menace aux valeurs québécoises et à l'identité du Québec moderne. Contrairement au premier cas cependant, cette réaction par rapport au passé dénote une réaction immunitaire par rapport à ce dernier qui menacerait également la modernité québécoise. Selon les adeptes de la vulgate de la Grande Noirceur, le Québec moderne commence en 1960. Le passé clérico-nationaliste est vu comme quelque chose de négatif dont il faut s'expurger. De plus, le Québec moderne base son identité sur des valeurs communes plutôt que sur une ethnicité telle que pouvait le concevoir une intelligentsia clérico-nationaliste, du moins selon une certaine interprétation de l'histoire. La dimension immunitaire cherche à se préserver de ces relents du passé clérico-catholique qui pourraient venir contaminer le Québec d'aujourd'hui. Le rapport auto-immunitaire s'illustre donc par le spectre catholique qui pousse à rechercher la préservation de l'unité telle que vécue par un Québec moderne et laïque contre le catholicisme du passé.

Tridentinisme : politiques publiques pluralistes, immunité et inoculation

Il existe un autre type de posture immunitaire, peut-être également tributaire d'un spectre catholique tridentin; il s'agit ici des politiques gouvernementales d'intégration. En effet, on peut interpréter les discours sur l'interculturalisme, c'est-à-dire d'intégration

[439] Cette expression est empruntée à l'historien Éric Bédard dans son ouvrage *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*, cité plus haut.

d'éléments en provenance de cultures exogènes au groupe majoritaire, comme une stratégie d'immunisation s'apparentant à ce que nous appelions de l'introjection contrôlée ou de l'inoculation. La communauté politique fait inévitablement face à des nouveaux éléments « menaçant » l'indemnité de la communauté; la communauté ou l'État s'arrange alors pour récupérer cette diversité afin de mieux la contrôler. Le rapport Bouchard-Taylor est d'ailleurs clair à ce sujet, l'interculturalisme est une stratégie qui vise à mieux intégrer la nouvelle diversité (BT, p. 118-122). Dans un ouvrage plus récent, Bouchard analyse davantage le modèle de l'interculturalisme et écrit que l'interculturalisme, entre autres, « incarne une conception ou une philosophie générale des rapports ethnoculturels qui s'exprime dans des orientations, des politiques et des programmes dont la responsabilité incombe à l'État et aux grandes institutions d'une société ou d'une nation[440] ». Mais cette stratégie vise à protéger la communauté (d'où le rapport à l'immunité) et sa cohésion (tridentinisme). Il y a donc là un appel à quelque chose de « centralisateur ». Le spectre catholique tridentin peut être perçu, pour sa part, par cette manière centralisatrice d'orchestrer la gestion de la diversité.

Communauté et immunité

Pour faire suite à l'analyse de la communauté telle qu'elle a été faite en début de chapitre, on peut faire un lien avec la compréhension de la communauté qu'ont les tenants de ces deux types de discours immunitaires. Bien qu'ils aient un point en commun, ces deux types de discours représentent deux visions de la communauté.

En effet, tous les deux se situent dans la logique de l'Un, où l'identité de tous doit correspondre à celle de la communauté. Cependant, les tenants du premier type de discours ont une vision identitaire de la communauté basée sur la culture et l'histoire dont le catholicisme fait intrinsèquement partie. Il y a d'ailleurs là l'exemple d'un spectre catholique identitaire. Ce sont ces composantes qui constituent le cœur de la communauté, et donc de l'identité. Il s'agit là d'une vision très moderne de la communauté. Dans les mémoires analysés qui correspondent à cette vision, ce sont ceux

[440] Gérard Bouchard, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois,* Montréal, Boréal, 2012, p. 50.

qui semblent accorder une importance au catholicisme et qui le voient comme une manière de se protéger.

Les tenants du second type de discours, ceux qui sont plus réfractaires à l'héritage catholique, cherchent à baser la communauté sur des valeurs de base communes et universelles. Cette seconde manière se situe davantage dans une logique propre à une vision postmoderne de la communauté, car en universalisant les critères d'appartenance à l'identité commune, qui deviennent alors très abstraits, elle veut laisser davantage de place à une « société des identités » particulières[441] et se rapproche de la vision de la communauté telle qu'Esposito la décrit, c'est-à-dire une communauté basée sur un rien, un vide. Cependant, la peur que les identités religieuses puissent menacer aussi ces valeurs communes de la communauté illustre, tout comme dans le premier cas d'ailleurs, le fait qu'on ne parvienne jamais complètement à évacuer le spectre catholique véhiculant le fantasme de l'Un et de l'unité organiciste, ni en modernité ni en postmodernité. On peut également voir dans ce type de communauté un autre fantasme de l'un, de l'unité, se battant contre un autre rapport à l'unité tout aussi fantasmagorique, mais à un autre niveau. S'agit-il là d'un spectre catholique subtil? Ou encore d'un « fantasme anthropologique », c'est-à-dire un fantasme qui serait le propre de l'être humain et qui consisterait en une recherche constante de soi-même en autrui?

Conclusion

Le catholicisme archivo-spectral comprend tous les spectres analysés. Mais de ces spectres, il nous semble justifié de signaler l'importance particulière du spectre du tridentinisme, compte tenu de l'influence qu'il apporte par rapport au mode de gestion centralisateur et plutôt réfractaire à la différence. Il est possible que ce tridentinisme ait pu marquer l'inconscient de certaines collectivités, ou individus, dans leur fantasme de cohésion sociale et de limitation de la visibilité de signes témoignant de la diversité. Si le concept du tridentinisme n'est qu'un appareil heuristique visant à faire ressortir quelques caractéristiques d'un certain catholicisme, il appert que le catholicisme archivo-spectral, que ce soit dans sa version tridentiniste ou autre, continue, lui, de hanter

[441] Voir Jacques Beauchemin, *La société des identités*, *Éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont, Éditions Athéna, 2007. Nous reviendrons plus loin en note sur la société des identités.

les Québécois dans leur rapport à la diversité, l'une des manifestations de cette hantise pouvant être le réflexe immunitaire bien souvent illustré par des discours que l'on retrouve principalement dans certains mémoires de la commission Bouchard-Taylor. Il faut toutefois rappeler que le réflexe immunitaire varie en fonction des circonstances.

On doit également souligner la présence de la structure anthropologique composée des deux sources de la religion, la fiance et l'immun. Ces deux sources, qui ne concernent pas exclusivement la religion, se retrouvent toutefois toutes les deux liées d'une manière particulière au catholicisme. Le catholicisme, dans sa version tridentiniste ou autre, a pu favoriser, en tant que supplément, la création de lien social, de la fiance (l'éthique de solidarité décrite par Palard par exemple), mais aussi, paradoxalement, de l'immunité face à ce qui lui est différent. À cet égard, le catholicisme s'inscrirait dans le registre du *Foi et savoir* de Derrida qui, on le rappelle, mettait de l'avant entre autres les idées de fiance et d'immunité. Le cadre heuristique employé ici permet donc de faire ressortir certains éléments du catholicisme et de les articuler de manière différente que ce qui est fait habituellement.

Chapitre 7 : Catholicisme archivo-spectral et postmodernité

Depuis quelques années, on parle d'un « retour du religieux ». Ce retour du religieux serait, selon Georges Corm[442], devenu la clé pour comprendre les bouleversements de notre monde postmoderne[443]. Selon nous, la situation postmoderne du Québec, et de plusieurs autres régions occidentales, se distinguerait non par un retour du religieux, celui-ci n'étant jamais parti ou n'ayant jamais quitté la société, mais par une transformation de ce dernier, surtout une transformation de la fonction des religions à caractère historique et établies de longue date, telles que le catholicisme et certaines Églises protestantes. La présente thèse a cherché à étayer le fait que ces transformations prennent entre autres les formes d'archives et de spectres. D'ailleurs, la première partie se penche dans le détail sur deux commissions publiques illustrant le fait que le religieux demeure d'actualité malgré la sécularisation de certains niveaux de la société.

Dans le cadre du dernier chapitre de cette thèse, il importe de situer le thème de la mémoire en regard de certaines thèses post-modernes. La première partie de ce chapitre présentera quelques considérations générales sur la postmodernité dans une optique derridienne. Puis, nous nous pencherons sur le catholicisme archivo-spectral dans son rapport à la postmodernité. Il sera d'abord question de la multiplication des mémoires ou des spectres québécois sur le catholicisme. Par la suite, nous creuserons cette idée d'un « moment mémoire » caractéristique de la postmodernité, de même que la thématique du deuil inachevé à propos du catholicisme archivo-spectral. Finalement, nous terminerons avec le thème de la colère antithéologique dans un Québec postmoderne.

---

[442] Voir Georges Corm, *La question religieuse au XXIe siècle*, Paris, Éditions de la Découverte, 2006.

[443] Le terme « postmodernité » désigne un type de société alors que le terme « postmodernisme » réfère à un courant intellectuel. Toutefois, les deux demeurent associés d'une étroite façon, s'influençant mutuellement. Voir : James K. A. Smith, *Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, Grand Rapids : Baker Academic, 2006; on peut dire aussi qu'il y a une codépendance entre les deux et que la compréhension intellectuelle du premier se fait par l'analyse du second.

Considérations générales sur la postmodernité religieuse

Avant de creuser plus en détail le rapport du catholicisme archivo-spectral à la postmodernité, commençons avec quelques considérations générales émises par Derrida sur la religiosité contemporaine et que nous considérons comme étant postmodernes puisqu'elles font partie de l'époque actuelle et qu'à notre avis, elles marquent une rupture par rapport au type de religiosité qu'il pouvait y avoir il y environ 35 ans[444].

Dans *Foi et savoir*, Derrida définit la *mondialatinisation* comme une « alliance étrange du christianisme comme expérience de la mort de Dieu et du capitalisme télé-techno-scientifique ». Il emploie l'expression « télé-techno-scientifique » pour désigner un conglomérat d'expressions contemporaines renvoyant à la technique et à la science (les nouvelles technologies – internet, l'audiovisuel, les médias, les moyens de communication). Quant à la « mort de Dieu », il s'agit bien sûr d'une référence à Nietzsche pour qui cette expression désignait le fait que Dieu (et incidemment le christianisme) ne constituait plus le fondement moral ou cosmique, remettant ainsi en question la conception du monde et des valeurs établies et, ce faisant, menant à un certain nihilisme.

Cette remise en question du rôle structurant de la religion, concept lié au monde latin, fait de cette dernière quelque chose de privé qui se jumelle à tout un artifice de techniques, le télé-techno-scientifique, pour agir sur et dans le monde. Or, ce phénomène se trouve mondialisé, d'où une *mondialatinisation*. Le religieux, écrit Derrida, « produit, épouse, exploite le capital et le savoir de la télé-médiatisation : ni les voyages et la spectacularisation mondiale du pape, ni les dimensions interétatiques de l'"affaire Rushdie", ni le terrorisme planétaire ne seraient possibles[445] » sans elle. Les religions s'inscrivent dans la logique de la télé-techno-science, ce qui a en même temps pour effet de les transformer. La télé-techno-science modifie notamment la production de

[444] Évidemment, une périodisation historique est toujours problématique. Nous fournissons une date approximative qui correspond en gros avec le « retour du religieux » et l'arrivée des technologies informatique et internet.

[445] Derrida, *Foi et savoir*, p. 71.

l'archivation du phénomène religieux, transformant les perceptions et les expériences de ce dernier.

De plus, la dimension spectrale que Derrida nomme aussi l'hantologie est caractéristique de l'époque actuelle en ce qu'elle est associée aux médias et à la télé-techno-science. En effet, l'*effet de spectre* est une projection, et la télé-techno-science est maîtresse de projections et d'images qui archivent (photographies, cinéma, techniques médiatiques, etc.). Cette *tekhnè* de l'image fait croire qu'on voit une figure, alors qu'il n'en est rien; il ne s'agit que d'une projection qui escamote la chose même, nous fait fantasmer sur la chose sans nous y donner accès. Il y a toujours eu des images qui, par le passé, ont pu agir à titre de spectres, mais le propre de l'époque actuelle est de posséder des moyens modernes (ou postmodernes) qui démultiplient les images spectrales. Nous considérons cette télé-techno-science appliquée au religieux comme étant postmoderne.

Notre analyse des discours sur le catholicisme dans les mémoires nous a permis de constater une certaine « mort de Dieu » au sens explicité plus haut. Cette idée de mort n'est pas sans lien avec l'idée de spectre, celui-ci étant mort et vivant à la fois.

Est-ce que la télé-techno-science mentionnée par Derrida a également un impact? Nous le croyons. La formation et la tenue même de commissions avec tous les moyens modernes dont elles disposent ont un impact sur la manière d'archiver le religieux; elles sont donc susceptibles d'avoir un impact sur les transformations socioreligieuses. La transformation du religieux en quelque chose de patrimonial (se référant donc à quelque chose de passé, de mort) de même que les artifices employés pour commémorer la religion ainsi que l'argent investi dans la conservation du patrimoine et dans le marketing destiné à le vendre au tourisme[446], constituent un autre exemple de cette alliance de la mort de Dieu et du capitalisme télé-techno-scientifique propre à la *mondialatinisation.* Le catholicisme s'en trouve autrement archivé et les images spectrales en découlant sont multipliées. Mais de manière plus précise, qu'en est-il de l'archivo-spectralité du catholicisme?

[446] Nous reviendrons plus en détails sur cet aspect dans les sections suivantes.

L'archivo-spectral et la multiplication des mémoires sur le catholicisme

Les notions d'archive et de spectre pourraient s'appliquer à différents phénomènes politiques, sociaux ou autres qui ont marqué les époques de l'histoire de l'humanité dans lesquelles ils se sont déroulés. L'archive et le spectre trouvent toutefois un sens postmoderne dans le rapport particulier de Québécois au catholicisme archivo-spectral, participant ainsi à la postmodernité religieuse québécoise. En quoi? À l'heure actuelle, le traitement qui est souvent accordé au catholicisme au Québec par des milieux diversifiés se traduit par des références à l'influence historique et culturelle passée du catholicisme de cette province. Ces références à la culture et à l'histoire comme instances structurantes des discours et/ou parfois des identités au lieu de l'institution comme par le passé, sont souvent invoquées pour expliquer le rapport actuel des Québécois au religieux et constituent, tel que nous le verrons dans la prochaine section, un aspect mis en avant en postmodernité[447]. Il apparaît pertinent, pour toutes ces raisons, de formuler l'hypothèse d'un catholicisme archivo-spectral postmoderne.

Il faut aussi mentionner que la pluralité de spectres catholiques que nous avons pu identifier dans les mémoires analysés illustre le fait qu'il y a une diversité d'éléments retenus par certains acteurs de la société, alors que d'autres acteurs retiennent autre chose du catholicisme. Les mémoires (au sens de souvenirs) du catholicisme sont donc plurielles, engendrant ainsi divers spectres. Cette multiplication des spectres catholiques incarnée par la multiplication des mémoires correspond à une multiplication de petits récits, qui n'est pas sans rappeler la thèse de Jean-François Lyotard à propos de la postmodernité. Dans son ouvrage *La condition postmoderne,* Lyotard écrit : « En simplifiant à l'extrême, on tient pour "postmoderne" l'incrédulité à l'égard des métarécits[448] ». Le métarécit est un grand récit, une histoire ou une représentation générale et fondamentale dont on admet qu'elle détient le sens ultime et la justification dernière, ce à quoi les hommes adhèrent. Ce qui aurait caractérisé la modernité serait en

[447] Nous caractérisons la postmodernité comme comportant un « moment mémoire ». Voir la section qui suit.

[448] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 7.

fait deux métarécits : celui de l'émancipation du sujet rationnel et celui de l'histoire de l'esprit universel. L'histoire de l'Idée sur la voie de l'Esprit absolu chez Hegel est un exemple de métarécit. Cependant, à l'ère postmoderne, ce seraient plutôt les « petits récits », multiples, éclatés et fragmentés, qui domineraient.

Ce thème a d'ailleurs été abordé par Ménard et Paquette[449], qui reprennent la théorie de l'abandon des métarécits de Lyotard en l'appliquant au Québec. Mais à cet aspect, ils ajoutent celui de la religiosité élaborée comme un « bricolage » hétéroclite poussé plus que jamais auparavant, et valorisé pour lui-même. Il semble que cela soit en effet confirmé par les études de Bibby, selon qui la religion à la carte serait causée par la difficulté de l'Église catholique à rejoindre les divers intérêts et besoins des Québécois[450].

Plus haut, nous avons analysé l'idée de Lemieux sur le catholicisme culturel encore présent au Québec, mais différant fortement toutefois du catholicisme institutionnel[451]. Les discours des mémoires que nous avons analysés démontrent d'ailleurs qu'il reste encore du catholicisme dans la culture, de manière spectrale. Lemieux a lui aussi réfléchi à la condition religieuse postmoderne québécoise, en lien avec une autre question. Il écrit qu'en régime postmoderne, le sujet est fuyant[452], avec une identité évanescente. En raison du marché du sens (auquel participe la diversité religieuse croissante) qui a cours actuellement, le sujet serait sans cesse déstabilisé par les fluctuations de son rapport à l'altérité. La culture de masse dans laquelle nous nous trouvons multiplie les représentations offertes au sujet. Ces représentations sont censées satisfaire le sujet dans ses désirs. Selon Lemieux, c'est justement là où on peut voir un dépassement de la modernité, ou une postmodernité : « Le sujet, circulant sans se lasser sur le marché du

[449] Guy Ménard et Ève Paquette (dir.), « Postmodernité et religion », *Religiologiques*, Montréal, vol. 19, 1999.

[450] Bibby, « La religion à la carte. Un problème d'offre, de demande ou des deux? Penser la religion au Québec », p. 131.

[451] Lemieux, « Le catholicisme québécois: une question de culture », p. 145-164.

[452] Raymond Lemieux, « Histoire de vie et postmodernité religieuse », dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique*, Québec Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1992, p. 223.

sens, cherchant des réponses satisfaisantes à ses questions, est amené à faire l'apprentissage de la relativité de chacune des réponses qui lui sont offertes. Il est donc inéluctablement renvoyé à ses limites[453]. » Mais cette nouvelle réalité du sujet fait en sorte qu'il y aurait une crise non pas du croire, mais bien du « croire ensemble ». Notre hypothèse est que cette multiplication spectrale de mémoires du catholicisme constitue un facteur participant de cette caractéristique postmoderne qu'est la crise du « croire ensemble[454] », dans le cas qui préoccupe, le « croire ensemble » catholique, et qu'incidemment, elle a un impact sur la baisse de la pratique religieuse catholique au Québec. Ce catholicisme archivo-spectral est postmoderne en ce sens qu'il ne parvient plus à unir comme par le passé les Québécois au sein de l'institution catholique. Paradoxalement cependant, la transformation du catholicisme en archive ou spectre peut signifier une recherche d'unité, par exemple dans la manière de traiter la diversité et de vouloir la minimiser ou l'oblitérer[455]. Elle peut aussi se retrouver chez certains citoyens ou groupes plus conservateurs sous un mode nostalgique d'un croire ensemble perdu.

Le « moment mémoire » et la « patrimonalisation » du catholicisme

Les énoncés sur le catholicisme qui sont associés à l'histoire québécoise et à ses implications sur le plan social (patrimoine, culture et identité), d'où les mentions sur son historicité et ses valeurs qui lui sont reliées, sont ce qui ressort le plus des mémoires analysés sur la situation québécoise. La très faible quantité d'énoncés qui considéraient le catholicisme d'un point de vue purement religieux semble illustrer une tendance forte, celle de l'évacuation de la dimension sacrale du catholicisme pour n'en conserver que la dimension culturelle. Cette « transformation » du catholicisme par rapport à son origine correspond également à la nature du spectre, qui est de différer de son origine en raison de la manière dont les archives sont constituées.

---

[453] *Ibid*., p. 224.

[454] Raymond Lemieux, « Le dynamisme religieux des cultures francophones : ouverture ou repli? » dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord,* Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 30.

[455] Par exemple, l'impact que peut avoir le spectre du tridentinisme (voir *supra*, section : Tridentinisme : politiques publliques pluralistes, immunité et innoculation).

Mais ce réflexe de « patrimonialiser » ou de « culturaliser » le catholicisme nous amène à nous pencher sur le « moment mémoire[456] », symptôme du « présentisme contemporain », deux caractéristiques de l'époque postmoderne. Selon le politologue Daniel Tanguay, la chute du mur de Berlin et la crise écologique ont été deux événements qui ont marqué la « sensibilité à l'égard de l'avenir[457] ». Ces deux événements spécifiques marquent la crise des idéologies et la perte de la croyance dans le progrès scientifique (on reconnaît là des aspects de la postmodernité). Ils mènent alors à ce que Krzysztof Pomian appelle une « crise de l'avenir ». Cette crise amène une transformation du régime d'historicité moderne qui s'effrite. Pour Tanguay, l'invasion depuis les années 1980 du recours à la mémoire est un « symptôme de la crise de l'avenir ». Il écrit d'ailleurs à ce propos : « À l'affaissement de l'horizon futurologique correspond un vif sentiment de vertige provoqué par l'accélération du temps et de l'histoire[458]. » Les victimes de cette accélération de l'histoire sont les institutions telles que l'État, l'Église et la famille. Thèse intéressante compte tenu du cynisme ambiant sur la politique, de l'éclatement de la famille et d'un certain anticléricalisme qui perdure dans la société actuelle. Cette thèse rejoint d'ailleurs celle de Labelle concernant la colère antithéologique lors de la Révolution tranquille, laquelle s'est transformée en colère anti-institutionnelle, s'exprimant spécifiquement dans le domaine de l'éducation, de la famille, et de la nation[459]. Plus loin dans son texte, Tanguay fait le constat suivant sur la période historique actuelle : « Notre époque est celle des mémoires identitaires à la carte[460]. » On peut faire ici un lien avec la « société des identités », c'est-à-dire avec la

[456] L'expression est de Pierre Nora.

[457] Daniel Tanguay, « Introduction », dans Meunier et Thériault (dir.) *Les impasses de la mémoire, Histoire, filiation, nation et religion*, p. 15.

[458] *Ibid.,* p. 19.

[459] Gille Labelle, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec », dans Jaques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (dir.), *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 354-364.

[460] Tanguay, « Introduction », p. 20.

multiplication des groupes identitaires et des mémoires qu'ils se construisent et à partir desquelles ils fondent leur identité[461].

La prépondérance des références culturelles et patrimoniales serait due à la transformation du régime d'historicité, lequel a changé lorsque la société a quitté la modernité pour entrer dans la postmodernité. En effet, « [l]'élan mémoriel, commémorationnel et patrimonial qui traverse notre société est donc l'un des effets de l'accélération de l'histoire[462] ». Puisque tout change rapidement à notre époque, que l'histoire s'accélère, le passé devient de plus en plus étranger aux gens de la postmodernité. Cette accélération des changements sociaux fait en sorte que « nous cherchons à reconstruire et à conserver les traces du passé révolu à l'aide de moyens d'archivage, de stockage, d'accumulation des données historiques de plus en plus sophistiquées et aussi grâce à des mises en scène élaborées du passé[463] ». Ces mises en scène peuvent être des cérémonies, des monuments ou encore des expositions. Il poursuit ensuite en écrivant que les sociétés actuelles « recréent un passé virtuel qui obéit au rythme des commémorations et des célébrations du devoir de mémoire[464] ».

Tanguay s'inspire d'Herman Lübbe, lequel a été un des premiers à attirer l'attention sur la « muséification de l'espace public ». Cette muséification (ou folklorisation) serait le fruit d'un effet de compensation; alors que les marques du passé disparaissent de plus en plus, une tendance à muséifier les traces du passé se dessinerait. Ce « moment mémoire » selon Tanguay, contribue à aggraver la crise du rapport au passé

[461] À ce propos, la place de l'identité dans la société actuelle mérite qu'on s'y arrête. En effet, les questions de reconnaissance identitaire occupent une place dans les débats publics (par exemple la reconnaissance du droit des homosexuels de se marier ou d'adopter) et on assiste à la multiplication des groupes identitaires ayant chacun leurs revendications. C'est ce que le sociologue Jacques Beauchemin appelle la « société des identités ». Cette situation serait le résultat de la « société providentialiste », caractéristique des années de l'après-guerre (et, pourrait-on ajouter, des trente glorieuses), qui mit en avant le principe de l'égalité sociale. Beauchemin pense que les forces émancipatrices de la modernité qui ont eu pour résultat cette « reconnaissance des intérêts corporatistes » mènent à une « désocialisation », caractéristique de la société postmoderne actuelle. Cette société des identités cache l'individualisme de la modernité poussé à son comble. Voir Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, cité plus haut.

[462] Tanguay, « Introduction », p. 20.

[463] *Ibid*., p. 21.

[464] *Id.*

et au futur, car ce recours à la mémoire ne permet pas un « rapport vivant au passé ». Cette difficulté dans le rapport au passé ou à l'avenir, qui correspond à un changement de régime d'historicité postmoderne, fait en sorte que l'époque actuelle se situe dans un « présent perpétuel » que l'on peut appeler aussi « présentisme[465] ». Ce présentisme serait nourri par la société de consommation ainsi que par le développement des technologies de communication qui transforment très rapidement la société actuelle. Ce présentisme influence la manière de reconstruire le passé à partir du présent, et donc l'opération historiographique, ou archivale, pour reprendre l'une de nos catégories. Tanguay conclut : « Partis en quête d'un passé pouvant nourrir et orienter notre méditation sur le temps présent, nous nous retrouvons plutôt avec un passé mobile et fluide qui dépend toujours des catégories qui appartiennent à part entière au temps présent[466]. »

Bref, l'évacuation de la dimension sacrale du catholicisme fait en sorte de patrimonialiser ce dernier et de concrétiser le « moment mémoire ». Le régime d'historicité se trouve donc transformé en postmodernité et mène parfois à des réactions antithéologiques qui ont des répercussions sur notre rapport aux religions historiques, dont le catholicisme.

Le deuil inachevé et les spectres catholiques négatifs et positifs

Mais le spectre, c'est aussi la *revenance*, c'est-à-dire le fantôme qui revient hanter. En ce sens, il est quelque chose de mort qui incite au deuil, mais sa revenance fait en sorte de rendre impossible ce deuil, tout comme la liquidation de ses traces qui demeurent. À ce niveau, la période actuelle voit une multiplication de discours publics sur le religieux qui légitiment ce dernier en faisant appel à sa dimension patrimoniale ou culturelle, et qui cherchent à le commémorer de maintes façons. On peut interpréter ces phénomènes comme relevant de l'impossibilité de faire le deuil du religieux (ou du catholicisme pour ce qui est du Québec) faisant ainsi en sorte de consacrer le « moment

[465] *Ibid*., p. 22.

[466] *Ibid*., p. 23.

mémoire ». Mais ce « moment mémoire » structuré par l'archive et le spectre a aussi un impact sur le rapport à l'institution tel que décrit par l'idée de « colère antithéologique ».

Nous inspirant ici de Jacob Rogozinski, lui-même employant l'œuvre de Derrida dans son analyse du deuil, il nous apparaît pertinent de nous pencher sur cette thématique. En effet, le spectre catholique dans sa version patrimoniale (généralement positive) puisqu'il est un spectre, c'est-à-dire un fantôme, a quelque chose de mort. Or, qui dit mort dit deuil. La question du deuil doit donc être mise en relation avec les commémorations qui ont cours dans le « moment mémoire ». Des questions viennent alors à l'esprit : « comment faire son deuil sans effacer du même coup celui dont on fait le deuil, sans l'oublier dans le geste même qui devait l'arracher à l'oubli? » Est-ce qu'on doit en faire son deuil? Certains discours sur le catholicisme semblent justement ne pas vouloir le faire. Évidemment, on ne parle pas ici de faire le deuil du catholicisme au sens où celui-ci devrait disparaître complètement du Québec, mais c'est plutôt de sa place structurante au niveau social dont il s'agit de faire le deuil, ce qui n'est pas évident pour tous (dans les mémoires analysés en tout cas).

Mais il faut effectuer une nuance entre faire le deuil et porter le deuil. Le premier consiste à en finir afin de surmonter la douleur alors que le second consiste à préserver et à remémorer. Mais même dans cette seconde voie, lorsqu'on porte le deuil, c'est toujours pour éventuellement se détacher, dépasser ce qui est mort afin de l'intérioriser pour le transformer en quelque chose de positif. Pour Freud, le deuil réussi n'était-il pas justement « de rompre tout lien avec l'objet anéanti »? Le problème demeure toutefois qu'on ne peut faire le deuil d'un fantôme, car celui-ci est un revenant, il revient constamment. En ce sens, il résiste et échappe au deuil, en n'étant « ni intégré, ni rejeté ». Mais en même temps, écrit Rogozinski, le spectre, lorsqu'il revient, « efface toute singularité », il devient une « trace de trace ». Comme nous l'écrivions ailleurs, le spectre escamote. « Faire d'un mort un fantôme, le faire revenir comme fantôme, c'est le vouer au plus profond oubli et il n'y a pas de meilleure manière d'outrager sa mémoire[467]. » Rogozinski poursuit ensuite : « Si le travail du deuil implique toujours un oubli, un

[467] Jacob Rogozinski, « Comment (ne pas) faire son deuil », *Derrida en Castellano,* s.d. http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/rogonzinski.htm, (consulté le 27 mars 2013).

effacement de la singularité, le deuil du deuil promet au contraire d'en garder une trace, de rendre justice à la singularité anéantie. » La manière de rendre justice à cette « singularité anéantie », ou encore ce qui résiste à l'oubli, conclut-il, c'est d'en souligner les apories, les questionnements que soulève cette perte de la singularité de la trace, du spectre[468].

Il en va ainsi du catholicisme québécois actuel, pour un bon nombre de personnes. On le commémore en le patrimonialisant, comme si on essayait d'en faire le deuil. Mais son spectre revient à différents endroits et de différentes manières, oblitérant la singularité qu'il a pu être et rendant impossible son deuil, de sorte que l'on reste toujours pris par lui, et avec lui. Le rapport paradoxal des Québécois envers le catholicisme structurant la société trouve donc ici une explication, l'impossibilité d'en faire le deuil fait qu'il n'est ni intégré ni rejeté. C'est peut-être pour cela qu'on constate dans les mémoires des commissions une répartition assez égale entre les perceptions positives et négatives du catholicisme. Les mémoires nous montrent également que chez les plus nostalgiques du catholicisme, certains sont incapables d'en faire le deuil. Les plus critiques semblent avoir le même problème, un peu comme ceux qui sont victimes d'une agression de la part de quelqu'un; ils ne réussissent pas à « rompre le lien ». Devant cela, on peut préconiser, à la suite de Rogozinski, de faire un « deuil du deuil », c'est-à-dire de rendre justice à la « singularité anéantie » en soulignant ses apories.

Colère antithéologique et mémoire dans le monde postmoderne

La thématique de la colère antithéologique doit aussi être considérée en postmodernité puisqu'elle contribue à remettre en question la place de l'institution et le rapport à l'autorité qui lui est implicite, autre composante de la société postmoderne « opérationnelle-décisionnelle[469] ». Évidemment, on ne peut faire l'économie de ce

[468] *Id.*

[469] Le mode décisionnel-opérationnel est une catégorie employée par Michel Freitag qui correspond à la postmodernité. En plus de se caractériser par l'« anti-idéologie », ce mode procède « a posteriori et localement de manière stratégique, pragmatique, procédurale et opérationnelle par adaptation, programmation, décisions […] selon des critères circonstanciels d'efficacité et dans un contexte par définition mobile de rapports de force.» Ce procédé fait donc contraste avec celui qui avait cours dans la modernité « politico-institutionnelle », qui procédait en fonction d'une « référence universaliste à un principe commun et abstrait de légitimité » et dont les rapports sociaux, eux, se trouvaient régulés par des

phénomène en rapport au catholicisme dans sa version ecclésiale. La colère antithéologique véhiculée par la « mémoire honteuse » et le désir de la liquider, propre au spectre négatif, n'est-elle pas exagérée? Qui possède cette mémoire? S'agit-il surtout d'une « élite » ou est-elle partagée de manière générale? Il semble que cette image du catholicisme soit moins partagée qu'on pense et que les mémoires soient plus divisés sur cette question. N'en demeure pas moins qu'il subsiste tout de même quelque chose d'antithéologique au Québec et l'erreur aura été de trop le généraliser.

Cette antithéologie dépasse la simple question de l'anticléricalisme en ce sens qu'elle s'attaque à la question de l'autorité qui elle-même recèle une dimension transcendante, et un certain rapport à une verticalité hiérarchique. Rappelons la thèse de Labelle concernant la réaction antithéologique : selon ce dernier, il y aurait eu un refus du legs mémoriel lors de la Révolution tranquille et dans les années qui suivirent, le tout se produisant dans le cadre de ce qu'il appelle une « réaction antithéologique », ou en d'autres mots, du refus de toute transcendance s'exprimant par un passé servant de « moment fondateur ». De plus, toujours selon Labelle, puisque l'Église catholique québécoise (laquelle symbolise l'autorité et donc la transcendance) de l'époque de la Révolution tranquille ne s'est pas constituée en « partie de l'hétéronomie » ou de la réaction, c'est-à-dire qu'elle ne s'est pas vraiment opposée aux changements proposés par les artisans de la Révolution tranquille, le rejet de l'autorité s'est donc transposé dans les autres institutions[470]. Selon nous, ce rejet, lequel se perpétue encore aujourd'hui par la prégnance d'un spectre négatif lié à la « mémoire honteuse » de la Grande Noirceur, amène une conception horizontale des relations de pouvoir, c'est-à-dire antihiérarchiques. On peut présumer que ce type de relation de pouvoir qui est une composante de la postmodernité est, au Québec, le résultat de cette réaction antithéologique, du moins en partie[471].

---

règles générales sanctionnées de manière idéalement uniforme ». On peut ajouter que cela correspond à un rejet du métarécit. Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Presses de l'Université Laval; Presses de l'université de Rennes, 2002, p. 77.

[470] Voir *supra*, section : La colère antithéologique.

[471] On peut ouvrir une parenthèse et sortir du contenu strict des mémoires et du cas québécois pour se pencher sur la religiosité contemporaine. La religion à la carte (Reginald Bibby), l'itinéraire de sens (Raymond Lemieux) ou encore le rapport à la « lignée croyante » (Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et*

Pour en revenir à la question de la mémoire, nous souscrivons à la thèse de Rousseau, selon qui le Québec ne serait pas « prisonnier de l'antimémoire et que ce refoulement collectif commence à se lézarder du fait de l'entrée en scène d'une autre génération qui désire interroger le "refoulé" et ses conditions d'apparition[472] ». Les différents spectres positifs démontrent d'ailleurs que cette mémoire est mieux assumée que ce qui est généralement cru. Il est ironique (et en même temps pertinent) de pointer le fait qu'il y a un « imaginaire québécois » portant sur l'imaginaire québécois dans lequel ce dernier apparaît beaucoup plus sombre, en particulier dans son rapport au catholicisme, qu'il ne l'est en réalité.

L'allusion au « refoulé » est également pertinente pour comprendre la société actuelle, et cette dernière peut faire référence à l'archive freudienne, comme nous l'avons vu précédemment. Rousseau réfère toutefois à Jung et à sa notion de psyché commune, en écrivant que la réaction forte, laquelle comporterait une part de refoulement, « serait l'expression d'une psyché commune en "mode défense" face à une vision du monde qui basculait de ce qui était perçu comme l'immuable au monde de la relativité[473]. » Cette crise mémorielle serait toutefois particulière au Québec par la manière dont elle s'exprime, croit également Rousseau.

Mais pour en revenir à l'analyse derridienne de l'archive freudienne, son rapport à la mémoire est important en ce qu'il nous amène à comprendre que cette dernière est parsemée de « semences de vérité », de vérités partielles. Cela mène à un nouveau concept de vérité, la « vérité historique », qui n'est en fait qu'une reconstruction, une « prothèse », écrira Derrida. Cette vérité partielle revient, à travers le spectre, hanter la mémoire collective[474].

---

le converti. *La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 343) sont différentes expressions qui désignent un rapport au religieux plus ou moins désinstitutionnalisé et constituent aussi des exemples de cette postmodernité religieuse en partie conditionnée par une réaction antithéologique au sens où le rapport à l'institution est mis à mal.

[472] *Id*.

[473] *Id*.

[474] Voir *supra*, section : Spectralité de l'archive et « vérité historique ».

Le rapport problématique à la mémoire au Québec n'est pas sans conséquence et à cet égard, le célèbre adage de Tocqueville suscite la réflexion et nous met en garde contre une liquidation complète de cette mémoire : « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres[475]. »

Conclusion

Le catholicisme a joué et joue encore un rôle dans la société québécoise et continue d'imprégner – de diverses manières – l'imaginaire des Québécois. Cet imaginaire est d'autant plus complexe qu'il porte parfois sur lui-même, c'est-à-dire qu'il y a un « imaginaire québécois » portant sur l'imaginaire québécois dans lequel ce dernier apparaît beaucoup plus sombre, comme nous l'écrivions à l'instant, en particulier dans son rapport au catholicisme, qu'il ne l'est en réalité.

Le type de rapport entretenu par les Québécois avec le catholicisme, c'est-à-dire ce que nous appelons son archivo-spectralité, fait partie de la postmodernité religieuse québécoise. Cette archivo-spectralité du catholicisme en postmodernité amène à nous questionner sur la persistance, la résilience et les possibles transformations de ce spectre dans l'avenir. Autrement dit, pendant combien de temps le catholicisme continuera-t-il de hanter la société? Ce spectre est-il condamné à disparaître à plus ou moins brève échéance ou est-il, comme les fantômes, condamné à errer *ad vitam aeternam*, empêchant ainsi d'en faire le deuil et de dépasser la colère antithéologique/antiinstitutionnelle? De quelle manière le catholicisme sera-t-il archivé dans l'avenir, ou plutôt, qu'archiverons-nous à son sujet?

L'idée d'un « retour du religieux » (ou l'hypothèse du post-sécularisme chez Habermas)[476] censé caractériser la postmodernité va-t-elle à l'encontre de l'archivo-spectralité du religieux en général, et du catholicisme en particulier, du moins pour le Québec? Ou au contraire, l'archivo-spectralité n'est-elle qu'un avatar, par sa *revenance,*

---

[475] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Michel Lévy, 1864, t. 2, p. 542.

[476] Jürgen Habermas, « A 'Post-Secular' Society - What does that mean? », *Reset Doc*, 2008, http://www.resetdoc.org/story/00000000926, (consulté le 19 mars 2013).

du « retour du religieux »? Ou encore, est-ce que le Québec pourrait être qualifié de société post-séculière[477]?

Finalement, le réflexe qu'ont certains citoyens de « patrimonialiser » le religieux – c'est-à-dire d'interpréter les différents symboles ou traces du passé religieux comme faisant partie d'un patrimoine – provient-il du fantasme de contrôler ce dernier, de le domestiquer en raison des incessants « flux » qui adviennent constamment malgré les tentatives pour les contenir[478]? Est-ce là un exemple de cette *mondialatinisation* de la religion en tant qu'alliance de la « mort de Dieu » et du « capitalisme télé-techno-scientifique » telle que décrite par Derrida?

[477] Pour ce qui est de cette dernière question, nous en doutons. Nous croyons que cette idée de post-sécularisme préfigure peut-être une nouvelle période qui suivrait la postmodernité, mais nous lui préférerions le nom de « société post-culturelle » puisqu'avec la mondialisation, les différences culturelles risquent de s'amenuiser avec le temps. Il s'agirait toutefois d'une hypothèse qui mériterait d'être étayée, mais là n'est pas le propos de cette thèse.

[478] Le religieux semble en effet ressurgir occasionnellement de différentes manières, remettant ainsi en cause la laïcité et la sécularisation de la société.

Conclusion

Les Québécois ont-ils un rapport au catholicisme conditionné par leur perception du catholicisme passé? Il nous apparaît qu'effectivement, dans la plupart des discours ou des trames narratives sur le catholicisme, ces perceptions sont liées à l'histoire passée du catholicisme au Québec. Nous avons vu également que les « archontes », c'est-à-dire les historiens ou, de manière plus générale, les élites intellectuelles des années avant, durant ou encore peu après la Révolution tranquille, ont contribué à archiver, à écrire cette histoire du catholicisme qui s'est retrouvée en grande partie dans l'imaginaire collectif québécois et qui continue de l'être, et ce, en dépit du « révisionnisme » qui a eu cours durant les dernières années sur le plan historiographique. En ce sens, notre hypothèse de départ semble confirmée. Ce type de catholicisme des Québécois en fonction du passé et de l'histoire propre au Québec d'avant la Révolution tranquille, nous l'avons appelé : **catholicisme archivo-spectral**.

Tout au long de cette thèse, nous avons employé de nouvelles catégories conceptuelles dans le but de faire ressortir des éléments que les catégories généralement employées dans le cadre des analyses sur le catholicisme ne parvenaient pas à dévoiler. C'est d'ailleurs là un des intérêts, nous semble-t-il, de notre thèse. Sur le plan méthodologique, nous avons croisé les disciplines de la philosophie, de la sociologie et de l'histoire dans le but de faire ressortir différents éléments (philosophiques, sociologiques et historiques), et de relire et réinterpréter les discours courants sur le catholicisme québécois. Nous nous sommes principalement inspirés d'écrits de Jacques Derrida portant sur la religion – l'archive et le spectre – bien que nous nous soyons référés à l'occasion à d'autres auteurs afin d'approfondir notre analyse.

La structure anthropologique archélogique et le rhizome catholique

À l'aide de l'ouvrage *Foi et savoir*, nous avons vu que la foi en général, tout comme les deux sources de la religion que sont le sacré et la fiance, constitue une structure anthropologique. Ces deux sources ne n'appliquent pas qu'à la religion, c'est-à-dire que d'autres domaines de la vie humaine, comme le politique par exemple, reposent sur des sources similaires. Dans la même ligne de pensée, cette structure

anthropologique permet également d'expliquer pourquoi ce que l'on appelle « religion » peut aussi prendre différentes formes qui débordent la simple religiosité. Cette structure anthropologique mise au jour par Derrida, nous l'avons complexifiée en nous inspirant d'autres écrits du même auteur, dans lesquels il travaille la dimension originaire, mais aussi nomologique.

Ces dimensions se rapportant à l'*arkhé*, nous avons employé le néologisme **archélogie** pour désigner cette structure anthropologique fondamentale à partir de laquelle nous avons analysé le catholicisme au Québec tel qu'il apparaissait dans les mémoires des commissions. Mais nous avons trouvé que cette structure revenait également – sous diverses formes – dans des théories formulées par les historiens et sociologues qui ont travaillé sur le catholicisme québécois et que nous avons cités tout au long de ce travail.

Nous nous sommes également efforcés de complexifier la conception « unitaire » du catholicisme en présentant une nouvelle manière de le concevoir. D'une part en présentant l'Église catholique comme une **méta-institution**, c'est-à-dire comme une constellation d'institutions divergeant les unes des autres, tout en étant rattachées par une foi commune, d'autre part en présentant une conception **rhizomique** de l'Église et du catholicisme en général, faisant ainsi contraste avec la figure de l'arbre-racine ou encore de l'image de la société-pyramide. L'Église est un paradoxe de diversité dans l'unité.

Problématiques du catholicisme et mémoires

Revenons maintenant sur les problématiques vues en début d'analyse des commissions concernant les discours sur le catholicisme contenus dans les mémoires. Nous avions commencé par la thématique de l'identité et de la culture. Comment parlait-on de la culture dans son rapport avec le catholicisme dans les mémoires? Qui considérait ce dernier comme un élément primordial dans la culture québécoise? L'histoire et le patrimoine, tous les deux fortement teintés de catholicisme, sont souvent évoqués. S'inscrivent-ils dans cette culture? Le catholicisme à l'époque faisait partie, dit-on, de l'identité canadienne-française. Cette association est-elle maintenue avec l'identité québécoise « moderne »?

Beaucoup de mémoires provenant de citoyens, et même de certains mouvements associatifs généralement liés au religieux, considèrent que le catholicisme fait encore partie de la culture. D'autres, par contre, pensent que le catholicisme ne fait plus partie de la culture, que celle-ci s'est en quelque sorte sécularisée. Ces mêmes mémoires considèrent donc que l'identité québécoise s'axe maintenant autour de la langue française et n'inclut plus le catholicisme dans son essence. Pour eux, il y a donc une nette distinction entre les identités québécoise et canadienne-française. D'autres encore, par contre, pensent l'identité québécoise en pleine continuité de l'identité canadienne-française, le catholicisme continuant d'en faire partie.

Le catholicisme étant une confession religieuse, il tient des discours sur certaines valeurs. Les « valeurs québécoises » actuelles sont-elles redevables au catholicisme selon les mémoires? Quelles sont les valeurs « catholiques » mentionnées dans les discours? Le catholicisme va-t-il à l'encontre des valeurs québécoises modernes?

Il arrive souvent qu'on mentionne le fait que les valeurs québécoises actuelles proviennent du catholicisme. On identifie parfois la solidarité, l'amour, le respect, l'accueil et l'entraide comme des valeurs catholiques propres à la société québécoise. La valeur de l'égalité homme-femme, qui semble être une valeur québécoise très importante, revient assez souvent, quoique dans les mémoires, elle soit souvent opposée au catholicisme qui lui, ne la compterait pas parmi ses valeurs.

L'Église catholique étant une **méta-institution**, elle est impliquée dans des questions sociales ou politiques. Se réfère-t-on souvent au magistère catholique? De quelle manière? Plusieurs critiquent l'influence indue que l'Église catholique aurait eue par le passé sur l'État québécois et la société. Que dit-on de son rôle politique ou social? À quelles institutions catholiques fait-on appel?

Il semble que ce soit principalement l'institution cléricale qui ait marqué les esprits. On parle souvent de l'Église comme institution de pouvoir, rivale de l'État, qui exerçait son joug sur la société québécoise et même sur les institutions politiques. Il y a certaines références aux autres institutions religieuses de l'Église, c'est-à-dire aux communautés religieuses, lorsque l'on traite du rôle social de l'Église en éducation ou en santé. Mais cette conception ressort toutefois moins que la première.

Le catholicisme est avant tout une dénomination religieuse faisant partie du christianisme. Dans quelle mesure parle-t-on du catholicisme comme d'une religion vivante, référant au sacré ou au transcendant, dont découlent différentes pratiques spirituelles et qui confère un sens à la vie? Que retient-on de sa dimension religieuse? De sa doctrine?

La dimension à proprement parler religieuse ou encore théologique n'est pas très présente dans les discours sur le catholicisme, en particulier dans le cadre de la seconde commission. La doctrine est d'ailleurs peu traitée. Certains réfèrent au catholicisme et à la croyance en Jésus-Christ comme étant une source possible de sens à la vie humaine. Rappelons que certains mémoires de la première commission y voyaient même un moyen de lutter contre le suicide.

Les Québécois et le catholicisme archivo-spectral

Les problématiques déployées dans cette thèse ont permis de faire ressortir ce que nous avons appelé les quatre principales trames narratives du catholicisme québécois : la trame narrative de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille, la trame narrative de l'inégalité homme-femme, la trame narrative des rôles de l'Église dans le domaine de la santé et dans celui de l'éducation, et finalement, la trame narrative des valeurs et de la culture. On ne dit pas grand-chose de la diversité des pratiques religieuses. Pas un mot non plus sur la différence entre le catholicisme en ville et celui à la campagne. Bref, c'est une vision monolithique du catholicisme qui est présentée plutôt que plurivalente.

Mais les discours contenus dans les mémoires, fruits de l'archivation du catholicisme (par les « archontes », c'est-à-dire principalement les historiens, mais de manière plus générale les intellectuels et les médias), ont également permis de faire ressortir différentes images présentes dans l'imaginaire collectif québécois que l'on peut associer à la « vérité historique » freudienne, s'écartant de la « vérité matérielle » dont les traces ou les impressions sont toutefois décelables.

Nous avons également vu dans cette thèse que la figure du spectre pouvait très bien s'appliquer au catholicisme (et revêtir différentes formes), ce dernier étant mort et vivant à la fois, allant même jusqu'à hanter les Québécois. Il y a des spectres positifs, négatifs ou encore subtils. Il peut encore prendre différents corps prothétiques : le spectre

culturel, axiologique, sociopolitique ou encore théologique. Quant aux spectres du catholicisme québécois, nous en avons cerné plusieurs : jansénisme, tridentinisme, ultramontanisme, personnalisme.

Puis, nous nous sommes penchés sur le rapport des Québécois envers la diversité et l'impact du catholicisme dans ce rapport. En effet, la hantise du spectre catholique fait en sorte que certains Québécois craignent la nouvelle diversité religieuse en ce qu'elle leur rappelle le catholicisme d'avant la Révolution tranquille, du moins, tel qu'il apparaît – selon ou pour eux – dans l'imaginaire collectif. D'autres, au contraire, souhaitent remettre en avant le spectre catholique dans le but de conforter l'identité québécoise face à cette nouvelle diversité considérée comme étant menaçante. Enfin, de manière plus générale, nous avons soulevé la possibilité que le spectre du tridentinisme puisse influencer, tel un « supplément », le mode de gestion de la diversité au Québec.

Finalement, nous avons tenté de cerner la situation religieuse d'un Québec « postmoderne ». Les discours des mémoires, tout comme ceux des rapports officiels d'ailleurs, mettaient en avant l'aspect culturel et patrimonial du catholicisme. Cela nous a alors amenés à reprendre l'idée du « moment mémoire » propre à la postmodernité, tout comme celle d'une certaine « mort de Dieu ». Nous avons complété notre analyse de la postmodernité en reprenant la thèse de Lyotard sur la fin du métarécit et la multiplication des petits récits, qui est la manière par laquelle le religieux est maintenant souvent vécu dans la « société des identités », et qui très bien illustrée par le phénomène contemporain d'individualisation de la religion.

La première partie de la thèse était empirique, la seconde se voulait plus analytique, surtout philosophique, mais aussi sociologique et historique. Les trames narratives visaient à résumer rapidement et de manière plus précise, le contenu principal des différents discours à l'endroit du catholicisme, retrouvé dans les quatre sous-catégories (c'est-à-dire l'identitaire/culturel, les valeurs, la société et la religion) employées au chapitre 1 et 2 pour classer les discours. De plus, ces sous-catégories étaient liées à la seconde partie de la thèse en ce qu'elles fournissaient le matériau à partir duquel nous avons procédé à l'analyse, notamment concernant la dimension passée et mémorielle. Il y a d'ailleurs plus d'une vingtaine de références à ces discours prélevés dans les commissions dans la seconde partie. Les quatre sous-catégories correspondaient

également à la première série de spectres identifiés, soit : le spectre identitaire/culturel, le spectre axiologique, le spectre sociopolitique et le spectre théologique. Finalement, les trames narratives contennaient les éléments répertoriés dans la seconde série de spectres identifiés, laquelle visait à reprendre les éléments des discours en fonction de la complexité du catholicisme, ce dernier apparaissant plutôt de manière plurielle, les différents thèmes retrouvés dans les discours sur le catholicisme en partie 1 structuraient le reste de la thèse en ce qu'ils ont été repris et analysés dans la partie 2.

Questions en suspens et pistes de recherche

Le catholicisme québécois est un sujet vaste. Les questions à son endroit sont nombreuses. Le travail à accomplir est donc infini. On peut cependant circonscrire le travail et proposer certaines pistes de recherche sur le catholicisme québécois en fonction de questions soulevées par cette thèse.

Il nous apparaîtrait pertinent d'approfondir l'idée de contrôle social dans son rapport avec le catholicisme. À cet égard, les écrits plus tardifs de Michel Foucault sur le « souci de soi » nous apparaissent judicieux pour repenser le rapport aux normes, mais dans un contexte où celles-ci ne seraient pas conçues comme étant seulement répressives. Ainsi, les normes imposées par le catholicisme jadis ne devraient plus être exclusivement comprises comme étant répressives ou aliénantes, mais comme fournissant un cadre disciplinaire permettant aux individus d'effectuer un travail sur eux-mêmes.

On pourrait également creuser le rapport à l'autre des Québécois d'origine canadienne-française dans l'histoire, notamment en ce qui concerne l'américanisation dans les années 1930.

Un autre aspect qui mériterait d'être approfondi est celui du rapport à la diversité des différents États en fonction de leur type de catholicisme. Une étude comparative approfondie de différents pays catholiques pourrait complexifier les théories sur le rapport du catholicisme à la diversité et permettre une relecture du rapport entre le politique et le religieux au Québec, tant au passé qu'actuellement.

Une autre thématique que nous avons rapidement soulevée concerne les différentes formes de la spiritualité catholique passée. Il serait approprié aussi d'analyser leur influence sur la société québécoise d'avant 1960, de même que les traces et les spectres

sur les Québécois d'aujourd'hui, pour nous aider à comprendre le rapport des Québécois au religieux.

Finalement, nous avons démontré qu'il n'y avait pas qu'une mémoire noire sur le catholicisme québécois, mais que subsistait également une mémoire heureuse ou positive à son endroit. Or, cette mémoire a été beaucoup moins travaillée que la première et il vaudrait la peine de l'analyser davantage pour comprendre le catholicisme actuel.

Le messianique : la sécularisation et l'avenir du catholicisme au Québec

La sécularisation se poursuit au Québec et la pratique religieuse a encore un peu baissé durant la dernière décennie. Nous avons vu dans cette thèse que le catholicisme québécois avait occupé certaines fonctions politico-sociales pendant de nombreuses années. À partir de la Révolution tranquille, c'est l'État qui s'est chargé de fournir les services autrefois octroyés par l'Église, en plus de défendre l'identité et la culture, ce qui a eu pour effet d'accélérer la sécularisation. Est-ce qu'une association entre religion et culture/identité, laquelle a pour effet d'oblitérer le religieux proprement dit, n'accroît pas la sortie du catholicisme lorsqu'une société devient « moderne » au sens où elle se sécularise? En effet, que reste-t-il du besoin d'avoir une ou des religions qui occupaient des fonctions politiques et sociales, si la société décide de remplacer la ou les religions par d'autres institutions laïques occupant les mêmes fonctions politico-sociales? Nous avons également vu que dans une société agraire comme le Québec « d'antan », fortement dépendante des conditions environnementales, la religion pouvait trouver une utilité qu'est venue combler la techno-science, aidant du coup à la sécularisation. On a pu voir dans cette religion populaire, une forme de superstition. Les Québécois n'étaient-ils pas plutôt, dans bien des cas, *homo superstitiosus* plutôt qu'*homo religiosus*[479]? Cela expliquerait en partie la sécularisation rapide du Québec.

[479] Spinoza croyait que la cause de la superstition était la crainte et que lorsque celle-ci se dissipait, les gens cessaient de se tourner vers la superstition. Du coup, la crainte poussait les gens dans des pratiques qui visaient à contrôler leur destinée. Voir : Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion, 1965, p. 19-21. Concernant l'hypothèse selon laquelle bon nombre de Québécois ont pu se détourner de la religion en raison de la techno-science, nous sommes conscients qu'il y en a aussi eu beaucoup qui ont pu demeurer catholiques pratiquants, tout en étant pleinement « comblés » par la techno-science, même à la campagne et à la ferme. L'hypothèse est toutefois pertinente pour expliquer, en partie, la sécularisation québécoise.

Cependant, et c'était là un des éléments importants de cette thèse, la sécularisation n'a pas annihilé l'influence du religieux sur la société, celui-ci se manifestant tel un spectre, voire plusieurs, annonçant quelque chose à venir/revenir. Derrida commençait son ouvrage *Spectre de Marx* en citant le manifeste du parti communiste : « Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme ». Si pour Marx, le spectre pouvait annoncer quelque chose que plusieurs redoutaient, mais qui s'annonçait imminent ou possible, le spectre catholique, dont certains redoutent également le retour quoique sous une autre forme, s'annonce plutôt comme étant d'une spectralité évanescente chez certains, c'est-à-dire qui s'atténue progressivement, bien que le spectre catholique puisse tout de même encore évoquer chez d'autres quelque chose encore à venir. À cet égard, il engendre donc certaines attentes à son endroit.

Le thème derridien du messianique apparaît alors pertinent pour conclure notre thèse. Le messianique, on s'en rappellera, « est une attente, sans horizon d'attente[480] ». Nous expliquions plus haut que cette absence d'horizon d'attente s'expliquait par une impossibilité de combler les attentes que structurent et engendrent les différentes expériences de la vie[481]. L'expérience du catholicisme a marqué le Québec et les Québécois. Plusieurs lui ont tourné le dos. D'autres lui sont restés attachés, parfois sans rien en attendre davantage, parfois dans l'espoir qu'il y ait un changement, quelque chose à venir.

Les personnalistes de l'après-guerre sont de cet ordre. Ils avaient espoir de voir poindre un catholicisme nouveau, renouvelé. Ils souhaitaient un catholicisme vécu authentiquement, et non pas seulement par des pratiques routinières et conformistes. Le Concile Vatican II annonçait beaucoup de changements allant en ce sens. Finalement, s'il y a bien eu certains changements dans l'Église et dans la pratique du catholicisme, ce sera plutôt la désaffection des Québécois envers l'Église catholique qui sera marquante durant la Révolution tranquille et les années subséquentes. De plus, les attentes de bon nombre de catholiques suscitées par Vatican II concernant certains sujets,

[480] Derrida, *Spectres de Marx*, p. 267.

[481] Voir *supra*, section : La première source de la religion : la croyance, le fiduciaire, la fiance, l'acte de foi.

tels le sacerdoce pour les femmes, le mariage des prêtres, la contraception, seront aussi déçues.

L'archive et le spectre annoncent toujours un certain messianisme; ils créent toujours des attentes, mais le propre de ces attentes est de ne pas être comblées. Rappelons-nous qu'il y a une « messianité spectrale » dans le concept d'archive, qui lie donc cette dernière à l'expérience de la promesse. En effet, lorsqu'on archive quelque chose à un moment donné, le résultat ou l'interprétation que l'on en retirera plusieurs années ou générations plus tard est incertain et imprévisible. Bien que l'on puisse préserver quelque chose du passé, on ne contrôle pas l'impact de cette archive lorsqu'elle réapparaîtra et ce qu'elle fera faire à d'autres.

Il en va de même des archives et des spectres du catholicisme. On peut sans difficulté prévoir la fin du catholicisme culturel actuel d'ici 50 ans. Il suffit de discuter quelques minutes avec des jeunes Québécois de 20 ans pour se rendre compte à quel point ils ne connaissent vraiment plus rien du catholicisme, pas même les croyances de base. Néanmoins, il est difficile de prévoir l'impact qu'aura ce qui a été sauvegardé et conservé du catholicisme dans un avenir rapproché ou lointain, et nous aurions tort de négliger cet impact. Trois cent cinquante ans de catholicisme laissent des traces dont on ne peut se défaire aisément, même si le rapport au catholicisme est devenu très lointain. De plus, l'immigration peut avoir un effet régénérateur sur le religieux, tout comme sur les archives et les spectres, et peut contribuer à raviver ces derniers, comme nous l'avons vu. L'étude du catholicisme devrait donc demeurer pertinente – et ce dernier imprévisible – pour comprendre le Québec dans les années à venir.

Par ailleurs, l'archive et le spectre transmettent quelque chose qui, bien que n'étant pas conforme à l'origine, constitue tout de même un héritage. Cette imprévisibilité messianique quant à l'archive et au spectre transmettant un héritage se trouve encore plus exacerbée à notre époque postmoderne. En effet, à propos de l'héritage, Derrida écrit que la techno-culture a changé, tout comme le rythme historique d'ailleurs. Il poursuit ensuite en écrivant que : « l'accélération des modalités de l'archivation, mais aussi l'usure et la destruction, transforment la structure et la temporalité, la durée de

l'héritage[482] ». En d'autres mots, la transmission de l'héritage devient plus problématique en postmodernité. La situation postmoderne fait en sorte qu'il y a une mutation dans l'univers de la transmission, de la manière de voir le patrimoine, tout comme l'héritage de ce patrimoine religieux d'ailleurs. Le contact avec le passé devient plus difficile et s'atténue pour devenir des notes en bas de pages de manuels scolaires. Les prédictions concernant l'avenir du catholicisme dans un monde en mutation demeurent donc assez aléatoires, voire risquées.

Dans cette perspective messianique, quel avenir peut-on anticiper pour le catholicisme québécois? Dans l'optique décisionnelle-opérationnelle de la postmodernité, le religieux est vu comme un bien de consommation et l'on présente l'Église comme une entreprise offrant un produit qui n'est plus adapté au marché (figure régulièrement employée pour parler du religieux) et qu'on aurait justement intérêt à adapter pour le vendre. Le religieux est pensé dans l'optique de la loi de l'offre et de la demande. Le succès actuel et l'expansion du protestantisme évangélique et de l'islam démontrent que les valeurs contenues dans les discours religieux, valeurs qui ne paraissent pas nécessairement très « modernes », ne découragent pas nécessairement les gens d'adhérer à une religion quelconque, pourvu qu'ils trouvent dans cette religion ce dont ils ont besoin. On peut donc penser que ce ne sont peut-être pas les questions controversées seulement qui bloquent de nombreux Québécois par rapport au catholicisme, mais plutôt les artifices pour le véhiculer.

La sécularisation du Québec n'est pas que le fruit d'un écœurement du catholicisme dû à une surdose et à une vision négative; les différents témoignages et les sondages nous montrent d'ailleurs que les perceptions envers le catholicisme sont plus complexes que ce qui est généralement véhiculé. Le religieux est le lieu où l'illusion prend forme et il doit savoir conserver une dimension sacrale, une aura de mystère pour fasciner les gens, peut-être même davantage que de tenir des discours aux « valeurs modernes ». C'est peut-être là le problème du catholicisme actuel, qui a perdu cette dimension mystérieuse qui ne se trouve plus dans la liturgie actuelle. Le phénomène contemporain de l'émotionnalisation du religieux est peut-être aussi une partie de la

[482] Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin,* Paris, Galilée, 2005, p. 34.

réponse à cette désaffection. En effet, malgré la présence d'un courant charismatique au sein de l'Église, les messes catholiques ne sont généralement pas très émotives contrairement aux évangéliques et pentecôtistes. Or, notre époque est friande d'émotions en matière religieuse.

Toutefois, il reste encore une minorité relativement importante de catholiques pratiquants au Québec. De plus, bon nombre de Québécois, sans se dire catholiques pratiquants ou catholiques tout court, sont en recherche spirituelle. Que l'on considère l'être humain comme *homo religiosus* ou *homo superstitiosus*, si on adopte une perspective spinoziste, le religieux trouvera toujours un marché, ou encore une clientèle, pour reprendre cette image devenue courante. En ce sens, on ne peut donc qu'assister aux tentatives du catholicisme québécois pour s'adapter aux réalités contemporaines afin de voir si, dans un avenir rapproché, il saura rejoindre davantage les besoins postmodernes des Québécois, au même titre que les autres religions qui font maintenant partie du paysage québécois contemporain.

Bibliographie

ADELMAN, Howard, et Pierre ANCTIL (dir.), *Religion, Culture, and the State Reflections on the Bouchard-Taylor Report*, Toronto : University of Toronto Press, 2011.

ALBERIGO, Guiseppe, « Du Concile de Trente au tridentinisme », *Irenikon*, vol. 54, nº 2, 1981, p.192-210.

ALBERIGO, Guiseppe, « Vues nouvelles sur le Concile de Trente, à l'occasion du centenaire », *Concilium* 7, 1965, p. 65-79.

BAUBÉROT, Jean, *Les laïcités dans le monde*, Paris : Presses universitaires de France, coll. Que sais-je?, 2007.

BEAUCHEMIN, Jacques, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont : Athéna, 2007.

BEAUCHEMIN, Jacques, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois,* Montréal : VLB, 2002.

BÉDARD, Éric *Recours aux sources. Essai sur notre rapport au passé*, Montréal : Boréal, 2011.

BENVENISTE, Étienne, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Éditions de Minuit, 2 t., 1969.

BERGER, Peter, *Le réenchantement du monde,* Paris : Bayard, 2001.

BERGERON, Patrice, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet,* Outremont : Édition Athéna, 2009.

BERGSON, Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris : Presses Universitaires de France, 1932.

BENWELL, Bethan, et Elisabeth STOKOE, *Discourse and Identity*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006.

BIBBY, Réginald, « La religion à la carte. Un problème d'offre, de demande ou des deux? Penser la religion au Québec », dans *Globe. Revue internationale d'études québécoises,* vol.10/2 (vol. 11/1), 2007-2008, p. 151-179.

BIYOGO, Grégoire, *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspective de la déconstruction*, Paris : L'Harmattan, 2005.

BOBINEAU, Olivier, et Sébastien TANK-STORPER, *Sociologie des religions*, Paris : Armand Colin, 2007.

BOUANICHE, Arnaud*, Gilles Deleuze, une introduction,* Paris : Pocket, 2007.

BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois,* Montréal : Boréal, 2012.

BOUCHARD, Gérard, « Une crise de la conscience historique, Anciens et nouveaux mythes fondateurs dans l'imaginaire québécois », dans Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec : essais sur une sensibilité historique,* Québec : Presses de l'Université Laval, 2003, p. 29-52.

BOUCHARD, Gérard, *Nations et cultures du nouveau monde*, Montréal : Boréal, 2000.

BOUCHARD, Gérard, *La Nation québécoise au futur et au passé*, Montréal : VLB, 1999.

BOUCHARD, Gérard, et Yvan LAMONDE (dir.), *Québécois et Américains*, Montréal : Fides, 1995.

BOUTRY, Philippe, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars,* Paris : Éditions du Cerf, 1986.

BUSSIÈRES, Manon, « Les pratiques religieuses dans le diocèse de Nicolet, 1855-1955 », mémoire de maîtrise, Université du Québec à Trois-Rivières, 2002.

CADRIN-PELLETIER, Christine, « L'éducation à la diversité religieuse dans le système scolaire québécois : Modifications systémiques et enjeux culturels entre majorité et minorités religieuses », dans Solange Lefebvre (dir.)*, La religion dans la sphère publique*, Montréal : Les presses de l'université de Montréal, 2005, p. 92-114.

CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago et Londres; The University of Chicago Press, 1994.

CASTONGUAY, Alec, « Sondage Léger Marketing-Le Devoir - Le gouvernement Charest trop "accommodant" », *Le Devoir*, 18 février 2010, http://www.ledevoir.com/politique/quebec/283350/sondage-leger-marketing-le-devoir-le-gouvernement-charest-trop-accommodant, (consulté le 12 juin 2012).

CHAMPION, Françoise, « Les rapports Église-État dans les pays de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », dans *Social Compass* 40(4), 1993, p. 589-609.

CHARLAND, Jean-Pierre, *Histoire de l'éducation au Québec, De l'ombre du clocher à l'économie du savoir,* Saint-Laurent : Éditions du Renouveau pédagogique Inc., 2004.

CHARON, André, « Catholicisme culturel et identité chrétienne », dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Ste-Foy : Presses de l'Université Laval, 1996, p. 157-190.

CHERBLANC, Jacques, « Modernité, religion et éducation au Québec : de la régulation religieuse de l'éducation à la régulation politique du spirituel», dans Robert Mager et Serge Cantin, (dir.) *Modernité et religion au Québec. Ou en sommes-nous?* Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 293-306.

COMMISSION ROYALE D'ENQUÊTE SUR L'ENSEIGNEMENT DANS LA PROVINCE DE QUÉBEC, *Rapport*, Québec, Gouvernement du Québec, 5 t., 1966.

LEMIEUX, Raymond, et Jean-Paul MONTMINY, *Le catholicisme québécois,* Québec : Les Éditions de l'IQRC, coll. Diagnostic, 2000.

CORM, Georges, *La question religieuse au XXIe siècle*, Paris : Éditions de la Découverte, 2006.

CORMIER, Guy, « Un Québec sans mensonges », *Cité libre*, vol. 1, n^{o} 1, juin 1950.

DELEUZE, Gilles, et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Mille plateaux*, Paris : Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles, *Foucault,* Paris : Éditions de Minuit, 1986.

DERRIDA, Jacques, Jürgen HABERMAS et Giovanna BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York, octobre-décembre 2001*, Paris : Galilée, 2004.

DERRIDA, Jacques, *Mal d'archive*, *une impression freudienne,* Paris : Galilée, 2008.

DERRIDA, Jacques, *Apprendre à vivre enfin*, Paris : Galilée, 2005.

DERRIDA, Jacques, *Voyous*, Paris : Galilée, 2003.

DERRIDA, Jacques, *Foi et savoir*, Paris : Éditions du Seuil, 1996.

DERRIDA, Jacques, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris : Galilée, 1994.

DERRIDA, Jacques, *Spectre de Marx*, Paris : Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques, *Khôra*, Paris : Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques, *L'autre Cap*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1991.

DERRIDA, Jacques, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris : Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris : Minuit, 1967.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, [s.l.], Maxi-Livres, 2002.

DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1979.

DICTIONNAIRE *Le petit Robert*, Paris, 1990.

DION, Léon, *Québec 1945-2000*, Québec : Presses de l'Université Laval, t. 1, 1987.

DOSSE, François, *Paul Ricœur : les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris : La Découverte, 2008.

DUMONT, Fernand, « Discussions sur le texte de Raymond Lemieux : La pratique religieuse des Québécois au XIXe siècle », dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord,* Ste-Foy : Presses de l'Université Laval, 1996, p. 33-35.

DUMONT, Fernand, « Note sur la notion de communauté », *Communauté chrétienne*, 155-156 (septembre-décembre), 1982, p. 353-357.

DURKHEIM, Émile, *Les formes de la vie religieuse*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1912.

DUROCHER, René, et Paul-André LINTEAU, *Le retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*, Trois-Rivières : Boréal Express, 1971.

ESPOSITO, Roberto, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, Paris : Les prairies ordinaires, 2010.

FERRETTI, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal : Boréal, 1999.

FICHTE, Johann, *Discours à la nation allemande* (Reden an die deutsche Nation, 1807-1808), trad. Alain Renaut, Paris : Imprimerie Nationale, 1992.

FOUCAULT, Michel*, Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris : Presses Universitaires de France, 1963.

FRANK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

FREITAG, Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec : Presses de l'Université Laval; Rennes : Presses de l'Université de Rennes, 2002.

FREITAG, Michel, *Dialectique et Société, vol. 2. Culture, pouvoir et contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Saint-Martin et Lausanne : L'Âge d'Homme, 1986.

FREUD, Sigmund, *Moïse et le monothéisme*, Paris : Éditions Gallimard, 1948.

FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, [s.l.] Free Press, 1992.

GADAMER, Hans Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une méthode herméneutique*, Paris : Seuil, 1976.

GAGNON, Nicole, « L'idéologie humaniste dans la revue L'Enseignement secondaire », *Recherches sociographiques*, Volume 4, numéro 2, 1963, p. 167-200.

GAGNON, Serge, et René HARDY, *L'Église et le village au Québec*, Montréal : Leméac, 1979.

GALARNEAU, Claude*, Les collèges classiques au Canada français*, Montréal : Fides, 1978

GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris : Gallimard, 1998.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 1985.

GAUVREAU, Michael, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal : Fides, 2008.

GAZETTE OFFICIELLE DU QUÉBEC, Commissions parlementaires, 16 juin 1999, 131e année, no 24

http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=1&file=32210.PDF (consulté le 5 novembre 2013).

GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books, 1973.

GERVAIS, Lisa-Marie, « La popularité des écoles catholiques explose », *Le Devoir*, 25 mai 2012, http://www.ledevoir.com/societe/education/379085/la-popularite-des-ecoles-catholiques-explose (consulté le 25 mai 2013).

GOUVERNEMENT DU CANADA, « Lois constitutionnelles de 1867 à 1982 », 2013-12-09, http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Const//page-4.html#docCont (consulté le 27 décembre 2013).

GOYAU, Georges, *Les origines religieuses du Canada. Une épopée mystique*, Montréal : Fides, 1951.

GRAND'MAISON, Jacques. *Quand le Jugement fout le camp!*, Montréal : Fides, 1999.

GRONDIN, Jean, *La philosophie de la religion*, Paris : Presses universitaires de France, coll. Que sais-je?, 2008.

GRONDIN, Jean, « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique? », dans Gaëlle Fiasse, *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris : Presses Universitaires de France, 2008, p. 37-62.

GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je?, 2006.

HABERMAS, Jürgen, "A 'Post-Secular' Society-What does that mean?", *Rest Doc*, 2008, http://www.resetdoc.org/story/00000000926 (consulté le 19 mars 2013).

HABERMAS, Jürgen « La modernité, un projet inachevé », *Critic*, t. 37, nº 413, oct. 1981, p. 950-969.

HAMELIN, Jean, et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois : le XXe siècle*, Montréal : Boréal, 2 t., 1984.

HARDY, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal : Boréal, 1999.

HARDY, René, « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-

Rivières) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, n° 2, 1994, p. 187-212.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris : Bayard, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion, 1999.

HOBBES, Thomas, *Léviathan*, Anjou, Québec : CEC, 2009.

HOTTOIS, Gilbert, *De la renaissance à la postmodernité : Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine,* Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier s.a., 1997.

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris : Gallimard, 1985.

KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris : Presses Universitaires de France, 1944.

LABELLE, Gilles, « La révolution tranquille interprétée à la lumière du "problème théologico-politique" », dans E-Martin Meunier (dir.), *Recherche sociographique. Catholicisme et laïcité au Québec*, Vol. 52, nº 3 sept.-déc. 2011, p. 849-880.

LABELLE, Gilles, « Présence du "problème théologico-politique" dans la pensée de la Révolution tranquille : Pierre Vadeboncoeur, l'"autorité du peuple" et la "re-spiritualisation" de la société québécoise », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.) *Les impasses de la mémoire : histoire, filiation, nation et religion*, Montréal : Fides, 2007 p. 279-316.

LABELLE, Gilles, « Repenser la domination : "société des identités" ou "sociétés des individus déliés"? » dans Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté (dir.), *La cité identitaire*, Outremont : Athéna, 2007, p. 291-301.

LABELLE, Gilles, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », dans Alain G.-Gagnon, Jacques Palard et Bernard Gagnon (dir.), *Pluralisme culturel et identités régionales au Canada et dans l'Europe des régions*, Montréal, Bordeaux : Les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 337-364.

LACOURSIÈRE, Jacques, *Histoire populaire du Québec*, Québec : Septentrion, 5 t., 2013.

LACROIX, Benoit, *La religion de mon père*, Montréal : Bellarmin, 1986.

LAMARCHE, Marcolin Antonio, *Notre américanisation : enquête de la Revue Dominicaine (1936)*, Montréal : Œuvre de presse dominicaine, 1937.

LAMONDE, Yvan, *Trajectoires de l'histoire du Québec*, Montréal : Fides, 2001.

LAMONDE, Yvan, *Ni avec eux ni sans eux*, Québec : Nuit blanche, 1996.

LAURIN-FRENETTE, Nicole, *Production de l'État et formes de la nation*, Montréal : Nouvelle Optique, 1978.

LAVIGNE, Jacques, « Notre vie intellectuelle est-elle authentique? (1956) », dans Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui*, Trois-Rivières : Éditions du bien public, 1985, p. 93-100.

LECLERC, Gilles, *Journal d'un inquisiteur*, Montréal : Éditions de l'Aube, 1960.

LEFEBVRE, Solange, et Lori BEAMAN, « Protéger les relations entre les sexes. La commission Bouchard-Taylor et l'égalité hommes-femmes » : *Revue canadienne de recherche sociale*, Vol. 2/1 2012, p. 84-94; et version anglaise, « Protecting Gender Relations. The Bouchard-Taylor Commission and the Equality of Women »:*Canadian Journal for Social Research* (CJSR), p. 95-104.

LEFEBVRE, Solange, « Commission Bouchard-Taylor. Genèse d'une réflexion sur la laïcité », dans Jean-François Plamondon et Anne de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme; l'actualité du modèle québécois*, Centro interuniersitario di studi quebecchesi, Bologna : Édizioni Pendragon, 2010, p. 213-229

LEFEBVRE, Solange, « Le Canada et le Québec confrontés à la diversité ethno-religieuse », *Hermès : L'épreuve de la diversité culturelle*, nº 51. Paris : CNRS, 2008, p. 171-176.

LEFEBVRE, Solange (dir.), *Le patrimoine religieux du Québec : éducation et transmission de sens*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2005.

LEMIEUX, Lucien, *Histoire du catholicisme québécois. Les XVIIIe et XIXe siècles. Les années difficiles (1760-1839)*, dans Nive Voisine (dir.), Montréal, Boréal, t. 1, 1989.

LEMIEUX, Raymond, et Jean-Paul MONTMINY, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy : Éditions de l'IQRC, 2000.

LEMIEUX, Raymond, et Jean-Paul MONTMINY, « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », dans Gérard Daigle et Guy Rocher (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1992, p. 575-606.

LEMIEUX, Raymond, « Penser la religion au Québec», *Globe. Revue internationale d'études québécoises,* vol. 10/2 (vol. 11/1), 2008, p. 225-236.

LEMIEUX, Raymond, « Le catholicisme, espace pluraliste de la culture québécoise », *Relations, « Portrait religieux du Québec »*, octobre 1999, p. 237-242.

LEMIEUX, Raymond, « Sécularité religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique* (no 33), 1999.

LEMIEUX, Raymond, « Le dynamisme religieux des cultures francophones : ouverture ou repli? », dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord,* Ste-Foy : Presses de l'Université Laval, 1996.

LEMIEUX, Raymond, « Histoire de vie et postmodernité religieuse », dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique*, Québec : Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1992, p. 187-234.

LEMIEUX, Raymond, « Le catholicisme québécois : une question de culture », dans *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 1990, p. 145-164.

LESSARD, Denis, « Sondage : l'appui à la souveraineté recule », *Lapresse.ca*, 31 août 2012, http://www.lapresse.ca/actualites/elections-quebec-2012/201208/31/01-4569904-sondage-lappui-a-la-souverainete-recule.php, la presse.ca (consulté le 21 septembre 2012).

LEVASSEUR, Louis, « L'enseignement dans les collèges classiques au XXe siècle : une vision du monde en difficile harmonie avec la modernisation de la société québécoise », *Revue d'histoire de l'éducation*, *14*((2).

LINTEAU, Paul André, René DUROCHER et Jean-Claude ROBERT, *Histoire du Québec contemporain*, Montréal : Boréal, 2 t., 1989.

LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris : Éditions de Minuit, 1979.

MACHEREY, Pierre, « Le Marx intempestif de Derrida », dans *Derrida, la tradition de la philosophie*, dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), Paris : Galilée, 2008, p. 135-154.

MARTIN, David, « Canada in Comparative Perspective », dans David Lyon et Marguerite Van Die (dir.), *Rethinking Church, State and Modernity. Canada Between Europe and America*, Toronto : University of Toronto Press, 2000, p. 23-33.

MÉNARD, Guy, et Ève PAQUETTE (dir.), « Postmodernité et religion », *Religiologiques*, Montréal, vol. 19, 1999.

MEUNIER, E.-Martin et Sarah WILKINS-LAFLAMME, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », dans E.-Martin Meunier (dir.), *Recherche sociographique. Catholicisme et laïcité au Québec*, Vol. 52, nº3, sept.-déc. 2011, p. 683-729.

MEUNIER, E.-Martin, Jean-François LANIEL, et Jean-Christophe DEMERS, « Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005) », dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Religion et modernité au Québec*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2009, p. 79-128.

MEUNIER, E.-Martin et Jean-Philippe WARREN, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille,* Sillery : Les Éditions du Septentrion, 2002.

MEUNIER, E.-Martin, *Le pari personnaliste : modernité et catholicisme au XXe siècle*, Montréal : Fides, 2007.

MEUNIER, E.-Martin, « Mémoire et religion dans le Québec contemporain », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire : histoire, filiation, nation et religion*, Montréal : Fides, 2007, p. 337-352.

MEUNIER, E.-Martin, « Benoit XVI : vers un divorce entre culture québécoise et Église catholique? », dans Michel Venne et Antoine Robitaille (dir.), *L'annuaire du Québec, 2006*, Montréal : Fides, 2005, p.135-146.

MILOT, Micheline, *Laïcité dans le Nouveau Monde : le cas du Québec*, Turnhout : Brepols, 2002, p.39-68.

MORIN, Estelle M., *Psychologies au travail*, Montréal : Gaëtan Morin, 1996.

NANCY, Jean-Luc, « La différance, ici et maintenant », *Le magazine littéraire*, nº 498, juin 2010, p. 67.

NANCY, Jean-Luc, « Les différences parallèles (Deleuze & Derrida) », dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris : Galilée, 2008, p. 199-215.

NANCY, Jean-Luc, *La déclosion : (Déconstruction Du Christianisme, 1)*, Paris : Galilée, 2005.

NAULT, François, *Une théologie en déconstructions : Littérature - Mystique - Philosophie*, Montréal : Médiaspaul, 2004.

NAULT, François, *Derrida et la théologie : Dire Dieu après la déconstruction*. Montréal : Médiaspaul, 2000.

NAULT, François, « Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion », *Théologiques* 6/2 (1998), p. 119-144.

NEYRAT, Frédéric, « Naissance de l'immunopolitique », dans Roberto Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, Paris : Les prairies ordinaires, 2010, p. 5-23.

ONFRAY, Michel, *Traité d'athéologie*, Paris : Grasset, 2005.

OTTO, Rudolf, *Le sacré*, [s.l.], Payot, coll. Petite Bibliothèque, 1995.

PALARD, Jacques, « Religion et politique au Québec. Entre distance et mémoire », dans Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin (dir.), *Valeurs de sociétés. Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 2001, p. 22-48.

POCHÉ, Fred, *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon : Chronique Sociale, 2007.

RADIO-CANADA, *Québec garde le crucifix*, 22 mai 2008, http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/003-reax-BT-politique.shtml (consulté le 8 avril 2014).

RACINE, Jacques, « École québécoise modernité et religion », dans Rober Mager et Serge Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec, Où en sommes-nous?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 277-291.

RAYMOND, Charles, *Le vocabulaire de Derrida*, Paris : Ellipses, 2001.

REPRISE de 28 articles, communications et préfaces publiés entre 1971 et 1985; « Typologie des sources », dans Benoit Lacroix et Madeleine Grammond, *Religion populaire au Québec*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1985, p. 13-44.

REVEL, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris : Mille et une nuits, 2010.

REVEL, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris : Ellipses, 2009.

RICŒUR, Paul, *Temps et récit. 1, L'intrigue et le récit historique*, Paris : Éditions du Seuil, 1983.

ROGOZINSKI, Jacob, « Comment (ne pas) faire son deuil », *Derrida en Castellano*, [s.d]. http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/rogonzinski.htm (consulté le 27 mars 2013).

ROUSSEAU, Louis, « Entre la quête des possibles et celle du fondement, le travail de la mémoire religieuse », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire : histoire, filiation, nation et religion*, Montréal : Fides, 2007, p. 317-336.

ROUSSEAU, Louis, « La construction religieuse de la nation », dans Gilles Gagné (dir.), *Recherches sociographiques. Le Canada français, son temps, sa nature, son héritage,* XLVI, 3, 2005, p. 437-452.

ROUTHIER Gilles, et Axel MAUGEY, *Église du Québec, Église de France. Cent ans d'histoire*, Ottawa : Novalis, 2006.

SHERWOOD, Yvonne, et Kevin HART (dir.), *Derrida and Religion*, New York, Londres : Routledge, 2005.

SCHMITT, Carl, *Théologie politique*, Paris : Gallimard, 1969.

SMITH, James K. A., *Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, Grand Rapids : Baker Academic, 2006.

SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, Paris : Garnier-Flammarion, 1965.

STATISTIQUE CANADA, 2013, Québec (Code 24) (tableau), *Profil de l'enquête nationale auprès des ménages (ENM), Enquête nationale auprès des ménages de 2011*, produit nº 99-004-XWF au catalogue de Statistique Canada, Ottawa, diffusé le 11 septembre 2013, http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F (consulté le 21 novembre 2013).

STATISTIQUES CANADA, Population selon la religion, par province et territoire (Recensement de 2001) (Québec, Ontario, Manitoba, Saskatchewan), 28 janvier 2005, http://www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/l02/cst01/demo30b-fra.htm (consulté le 18 novembre 2013).

STATISTIQUE CANADA, Certaines religions, pour le Canada, les provinces et les territoires - Données-échantillon (20 %), s.d. http://www12.statcan.gc.ca/francais/census01/products/highlight/Religion/Page.cfm?Lang=F&Geo=PR&View=1a&Code=24&Table=1&StartRec=1&Sort=2&B1=Counts&B2=1 (consulté le 2 décembre 2013).

SYLVAIN, Philippe, et Nive VOISINE, *Histoire du catholicisme québécois, Réveil et consolidation (1840-1898),* Montréal : Boréal, t. 2, 1991.

SYLVAIN, Robert, « Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français », *Recherches sociographiques*, 8, 1967, p. 275-297.

TANGUAY, Daniel, « Introduction », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire, Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal : Fides, 2007, p. 15-28.

TAYLOR Mark C., *Deconstructing Theology*, New York : The crossroad publishing company & scholars press, 1982.

TAYLOR, Mark C., *After God*, Chicago; Londres, The University of Chicago Press, 2007.

THOMASSET, Alain, « Au cœur de la tension éthique : narrativité, téléologie, théonomie », dans Gaëlle Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Presses Universitaires de France, p. 93-117.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Michel Lévy, t. 2, 1864.

TREMBLAY, Stéphanie, *École et religions. Genèse du nouveau pari québécois*, Montréal : Fides, 2010.

TURGEON, Laurier (dir.), *Le patrimoine religieux, entre le cultuel et le culturel*, Sainte-Foy : Les Presse de l'Université Laval, 2005.

VAILLANCOURT, Jean-Guy (dir.), *Sociologie et sociétés. Catholicisme et société contemporaine*, vol. XXII, n° 2, 1990.

VOILQUIN, Jean, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris : Garnier-Flammarion, 1964.

WEBER, Max, *Économie et Société*, t.1, (1921), Paris : Plon, 1971.

WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris : Presse Université de France, 1995.

Liste des documents des Commissions

Rapports officiels des Commissions et document de consultation

GROUPE DE TRAVAIL SUR LA PLACE DE LA RELIGION À L'ÉCOLE, *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*, Québec : gouvernement du Québec, ministère de l'Éducation, 1999.

BOUCHARD, Gérard, TAYLOR, Charles, *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, Québec : gouvernement du Québec, 2008.

BOUCHARD, Gérard, TAYLOR, Charles. *Accommodements et différences – Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens* – document de consultation allongé (DC VIII), Montréal, 2007.

Études commandées par le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école

COMITÉ SUR L'ÉDUCATION AU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX, *L'enseignement culturel des religions. Principes directeurs et conditions d'implantation*. Québec : ministère de l'Éducation, Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1998 (Étude n° 1).

MILOT, Micheline, et Jean-Pierre PROULX, *Les attentes sociales à l'égard de la religion à l'école publique. Rapport de recherche*. Québec : ministère de l'Éducation, Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1998. (Étude n° 2)

NADEAU, Sylvain. *Le discours de l'État québécois sur la place de la religion à l'école (1964-1997)*, Québec : ministère de l'Éducation, Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1998. (Étude n° 3)

PRATTE, Sonia. *La place de la religion dans les écoles publiques des provinces anglo-canadiennes. Rapport de recherche,* Québec : ministère de l'Éducation, Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1998. (Étude n° 4)

SMITH, William, J. FOSTER et F. William, *Rétablir l'équilibre entre les droits et les valeurs : La place de la religion dans les écoles du Québec = Balancing Rights and Values : The Place of Religion in Québec Schools*, Montréal : Université McGill, Bureau de la recherche sur la politique scolaire; Québec : ministère de l'Éducation, Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1998. (Étude n° 5)

WOEHRLING, José, *Étude sur le rapport entre les droits fondamentaux de la personne et les droits des parents en matière d'éducation religieuse*, Québec : ministère de l'Éducation, Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1998. (Étude n° 6)

Études commandées par la Commission Bouchard-Taylor

RIOUX, Marc et Rodolphe BOURGEOYS, *Enquête sur un échantillon de cas d'accommodement* (1998-2007), Montréal, 2008, 222 pages. (Étude n° 1)

SEIDLE, Leslie, *Comparative Research and Analysis*, Montréal, mars 2008, 148 pages. (Étude n° 2)

ROCHER François, LABELLE, Micheline et coll., *Le Concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*, Montréal/Ottawa, 2008, 64 pages. (Étude n° 3)

SAINT-PIERRE, Céline, *Éduquer au vivre ensemble dans une perspective interculturelle – que faut-il attendre de l'école et de l'éducation dans le contexte actuel de la société québécoise caractérisée par un pluralisme culturel, religieux et linguistique croissant ?*, Montréal, 2008, 81 pages. (Étude n° 4)

APPARICIO, Philippe, et Anne-Marie SÉGUIN, *Retour sur les notions de ségrégation et de ghetto ethniques et examen des cas de Montréal, Toronto et Vancouver*, Montréal, Institut national de la recherche scientifique : Urbanisation, Culture et Société, 2008, 53 pages. (Étude n° 5)

GIRARD, Magali, *Résumé des résultats de sondage portant sur la perception des Québécois relativement aux accommodements raisonnables, à l'immigration, aux communautés culturelles et à l'identité*, Montréal, 2008, 55 pages. (Étude n° 6)

PAILLÉ, Michel, *Diagnostic démographique de l'état de la francisation au Québec*, Montréal, 2008, 85 pages. (Étude n° 7)

POTVIN, Maryse, *Analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias québécois sur les situations liées aux accommodements raisonnables, du 1er mars 2006 au 30 avril 2007*, Montréal, 2008, 225 pages. (Étude no 8)

LABELLE, Micheline, FIELD, Ann-Marie, et Jean-Claude ICART, *Les Dimensions d'intégration des immigrants, des minorités ethnoculturelles et des groupes racisés au Québec*, Montréal, 2008, 145 pages, (Étude no 9)

JUTEAU, Danielle, *Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales*, Montréal, 2008, 67 pages. (Étude no 10)

PICHÉ, Victor, *Immigration au Québec*, Montréal, décembre 2007, 534 pages. (Étude no 11)

GUBBAY HELFER, Sharon, *Usage and Meanings of "Common Values" and "Shared Values"*, Montréal, 2007, 46 pages. (Étude no 12)

BOUVIER, Félix, *Bilan du débat relatif au programme histoire et éducation à la citoyenneté du deuxième cycle de l'ordre d'enseignement secondaire qui a eu cours au Québec en 2006-2007*, Montréal, 2008, 20 pages. (Étude no 13)

Mémoires d'acteurs sociaux de la Commission de l'éducation

ARCHAMBAULT, Daniel, Josée LAROCHELLE-Courchesne et Vivianne RIOPEL-DESROSIERS, *La place de la religion catholique à l'école et de l'animation pastorale*, Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

ASSAL, Georges, et Robert ATTAR, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

ASSEMBLÉE DES DIRECTEURS ET DIRECTRICES DIOCÉSAINS D'ÉDUCATION, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

BELLEROSE, René, *Mémoire sur la place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

BERGERON, Monique, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

BLANCHETTE, Raynald, *Le rapport Proulx, la destinée de l'homme et la religion dans les écoles*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

BLEAU, Jacynte, et Catherine LÉVESQUE, *La place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

BOULAY, Monique, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

BUREAU DES COMMISSAIRES INDÉPENDANTS DE LA CSDM, *Mémoire sur la place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

CARRIER, Adrienne, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

CENTRALE DE L'ENSEIGNEMENT DU QUÉBEC, *Du courage et de la jeunesse*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

COMMISSION SCOLAIRE DE L'ÉNERGIE, *La place de la religion à l'école*, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

COMMISSION SCOLAIRE DE LA POINTE-DE-L'ÎLE DE MONTRÉAL, *La place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

COMMISSION SCOLAIRE DE LA SEIGNEURIE-DES-MILLE-ÎLES, *La place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

COMMISSION SCOLAIRE ENGLISH-MONTRÉAL, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

COMMISSION SCOLAIRE MARGUERITE-BOURGEOIS, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES ET D'ASSOCIATIONS DE LA RÉGION DES BOIS-FRANCS, *Pour un consensus raisonnable*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

CONFÉDÉRATION DES SYNDICATS NATIONAUX, *La place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

CONFÉRENCE DE LA PASTORALE SCOLAIRE DE LA PAROISSE DE ST-BASILE-LE GRAND, *Mémoire de la conférence de la pastoral scolaire*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

CONSEIL PAROISSIAL DE PASTORALE DE LA PAROISSE MARIE-REINE-DES-CŒURS À MONTRÉAL. *Mémoire à l'intention de la commission de l'Éducation*

dans le cadre de la consultation générale sur la place de la religion à l'école, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

CONSTANT, Suzanne, et Christian VINCENT, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

DESJARDINS, Jean-Sébastien, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

DUCHESNE, Christian, Mémoire présentée à la Commission parlementaire de l'éducation 1999.

FÉDÉRATION DES FEMMES DU QUÉBEC, *La déconfessionnalisation du système scolaire, un enjeu majeur pour les groupes de femmes*, mémoire présentée à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

FÉDÉRATION DES TRAVAILLEURS ET TRAVAILLEUSES DU QUÉBEC, *Pour une laïcité ouverte*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

GARON, Philippe, *Mémoire des Étudiants en enseignement moral de l'université Laval à la Commission de l'éducation concernant « La place de la religion à l'école »*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

GRENIER, Denis, *Mémoire sous la forme d'une lettre d'opinion*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

GROUPE DE PARENTS DE DOLLARD-DES-ORMEAUX, *Mémoire sur la place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

HERVÉ, Bernard, et Claudette RACINE, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

INSTITUT CATHOLIQUE DE MONTRÉAL, *Des écoles «libres» dans un réseau d'éducation diversifié,* mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

INTERVENANTS EN PASTORALE DE LA RÉGION DE BAIE-COMEAU, *Mémoire sur la place de la religion à l'école*, m émoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

JEWITT, Brian, Mémoire présentée à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

LABRECQUE, Claude, *Mémoire pour la Commission parlementaire sur la confessionnalité des écoles québécoises*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

LAFLAMME, Catherine, et Gaston MARCOTTE, *Les contradictions d'une école confessionnelle*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

LEPAGE, Denis, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

LIGUE DES FEMMES DU QUÉBEC, *Mémoire de la Ligue des femmes du Québec sur la place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

LONGTIN, André, *Le rapport Proulx ou la transcendance "neutre"-tralisée*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

MALO, Gérard, *La religion dans les écoles vue par un ingénieur*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

MOUVEMENT DES CURSILLOS FRANCOPHONES DU CANADA, *Place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

MOUVEMENT NATIONAL DES QUÉBÉCOISES ET DES QUÉBÉCOIS, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

MOUVEMENT SCOLAIRE CONFESSIONNEL DU QUÉBEC, *Le rapport Proulx sur la place de la religion à l'école,* mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

PAQUETTE, Hélène, *La place de la religion à l'école vis-à-vis le Rapport Proulx*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

PAROISSE SAINT-JOVITE, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

PERRON, Danielle, *La place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

PRÉVOST, André, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

REGROUPEMENT D'ORGANISATIONS SYNDICALES DU MONTRÉAL MÉTROPOLITAIN, *Mémoire sur la place de la religion à l'école*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

REGROUPEMENT SCOLAIRE CONFESSIONNEL, *La religion à l'école : l'autre question sur l'avenir du Québec*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

RONSMANS, Marc, mémoire présentée dans le cadre de la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

THE CATHOLIC WOMEN'S LEAGUE OF CANADA, *Brief Regarding Task Force on the Place of Religion in the School Report Religion In Secular Schools: A New Perspective for Quebec*, mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

TREMBLAY, Guylaine, Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'éducation, 1999.

Mémoires de la Commission Bouchard-Taylor

ACCUEIL LIAISONS POUR ARRIVANTS, *Accommodement ou perception culturelle*, Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

APRIL, Geneviève, *Ma vision des accommodements*, Laval, mémoire présenté en audience, 2007.

ARTISTES POUR LA PAIX, *Mémoire des artistes pour la paix*, Audiences nationales de Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

ASSABGUI, Anis, *Pour un Québec plus authentique,* Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Mémoire de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec à la commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles*, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

ASSOCIATION DE LA COMMUNAUTÉ COPTE ORTHODOXE DU GRAND MONTRÉAL, *Mémoire sur les accommodements raisonnables*, Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

ASSOCIATION DES PARENTS CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens*, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

ASSOCIATION DES RETRAITÉES ET DES RETRAITÉS DU QUÉBEC, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

ASSOCIATION FÉMININE D'ÉDUCATION, Audiences nationales de Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

ASSOCIATION QUÉBÉCOISE DE DÉFENSE DES DROITS DES PERSONNES RETRAITÉS ET PRÉRETRAITÉS (SECTION JONQUIÈRE), Saguenay, mémoire présenté en audience, 2007.

BAGHJAJIAN, Aida, *Parlons d'intégration plutôt que d'accommodements raisonnables «bidon»,* Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

BARRETTE, Pascal, *De moins en moins différents*, Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

BARIL, Daniel, *L'approche judiciaire européenne de la gestion des accommodements religieux*, Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

BÉDARD, Marc, *S'accommoder de la culture québécoise*, Québec, mémoire présenté en audience, 2007.

BÉDARD, Roger, *Mémoire présenté à la Commission Bouchard-Taylor. Accommodements raisonnables,* Québec, mémoire sans présentation, 2007.

BERTRAND, Claude, *La civilisation est le triomphe de la solidarité*, Laval, mémoire présenté en audience, 2007.

BILODEAU, Marguerite, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

BLOC QUÉBÉCOIS, *Bâtir le Québec ensemble*, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

BOURASSA, Maurice, *Foi et mauvaise foi,* Laval, mémoire présenté en audience, 2007.

BRAIS, Normand, *Dès lors qu'un citoyen se réclamera de sa foi, tout lui sera permis*, présenté à la Commission Bouchard-Taylor, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

BRULOTTE, Donalda, *Vivre en harmonie!… conditions requises,* Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

CHERBLANC, Jacques, « Modernité, religion et éducation au Québec : de la régulation religieuse de l'éducation à la régulation politique du spirituel», dans Robert Mager et Serge Cantin, (dir.) *Modernité et religion au Québec. Ou en sommes-nous?* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 293-319.

CHEVALIER, Thomas, et Daniel PIERRE-ROY, présenté à la Commission Bouchard-Taylor, Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

CHOUINARD, Alain, *Privé et personnel*, Joliette, mémoire présenté en audience de la Commission Bouchard-Taylor, 2007.

COALITION POUR LA LIBERTÉ EN ÉDUCATION, *Mémoire sur les accommodements raisonnables*, Québec, mémoire présenté en audience de la Commission Bouchard-Taylor, 2007.

CODÈRE, Carl Éric, *Consultation sur les accommodements raisonnables. L'intégration et ses écueils*, Longueuil, mémoire sans présentation à la Commission Bouchard-Taylor, 2007.

COLLECTIF POUR UNE ÉDUCATION DE QUALITÉ, *Transmettre adéquatement un patrimoine culturel et historique*, Montréal, mémoire présenté en audience de la Commission Bouchard-Taylor, 2007.

COMITÉ DES JEUNES DU PARTI INDÉPENDANTISTE, *Chant national*, audiences nationales de Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE DES DEUX-RIVES, Québec, mémoire présenté en audience, 2007.

COMMUNICATION ET SOCIÉTÉ, Audiences nationales de Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

CONFÉDÉRATION DES SYNDICATS NATIONAUX, Mémoire présenté par la Confédération des syndicats nationaux, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

CONFÉRENCE DES ÉLUS DE LONGUEUIL, *Pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Longueuil, mémoire présenté en audience, 2007.

CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

CONSEIL QUÉBÉCOIS DES GAIS ET LESBIENNES, *S'engager pour l'égalité sociale des membres de la communauté LGBT*, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

DAIGLE, Yvon, Sherbrooke, mémoire présenté en audience, 2007.

DÉRY, Bruno, Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

DION, Arlette, *L'Égalité des sexes, une valeur fondamentale au Québec*, Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

DORÉ, Monique, *Mon opinion concernant les accommodements*, Québec, mémoire sans présentation, 2007.

DOYON, Linda, *Accommodements raisonnables ou déraisonnables?*, Québec, mémoire sans présentation, 2007.

DUBÉ, Michel, *Les accommodements raisonnables…,* Longueuil, mémoire sans présentation en audience, 2007.

DUMAS, Christine, *Tous responsables pour la suite du monde,* Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

DUPONT, Jean-Sébastien, *Pour la paix sociale et le vivre-ensemble de la majorité avec les minorités. Quand des immigrants musulmans nous conjurent de ne pas ouvrir la voie aux « accommodements »,* Québec, mémoire sans présentation, 2007.

DUROCHER, Yvette et Ronald POUPART, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

EMERY, Michel, présenté à la Commission Bouchard-Taylor, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

ETEBAR *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

EVANS, Benoit, Québec, mémoire présenté en audience, 2007.

FÉDÉRATION DES FEMMES DU QUÉBEC, *Mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec*, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

FONTAINE, Nicolas *et coll.*, *Être ouvert ou ne pas être*, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

FORTIN, Louise, *La vraie réalité des immigrants*, Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

FORTIN-Côté, Jocelyne, Saguenay, mémoire sans présentation, 2007.

GARNEAU, Céline, *Réflexions relatives aux débats concernant les « accommodements raisonnables » au Québec*, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

GINGRAS, Jean-Denis, *Mémoire sur les accommodements raisonnables*, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

GIRARD, René, Montréal, *La laïcité, bouc émissaire de la Commission Bouchard-Taylor*, mémoire sans présentation en audience, 2007.

GROUPE DE FRANCS-MAÇONS DE MONTRÉAL RATTACHÉ À LA LOGE : LA LUMIÈRE BORÉALE, *Les accommodements dits « raisonnables » Comment utiliser les lois et les chartes. Réflexions d'un groupe de francs-maçons de Montréal*, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

GROUPE SOLIDARITÉ JUSTICE, Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

ISAYA, Frédéric, *Cri du cœur pour la visibilité des minorités*, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

LACROIX, Gabrielle, *Vivre dans un milieu multiethnique et multiculturel. Témoignage et point de vue d'une québécoise résidente de Ville Saint-Laurent Montréal*, mémoire sans présentation en audience, 2007.

LAFLEUR, Yann, *Le pluralisme religieux est-il possible? À quelles conditions?* Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

LANGLOIS, Olivier, *Accommodons, mais pas à n'importe quel prix*, Montréal, mémoire sans présentation, 1997.

LATOUR, Claude, *Accommodements et différences*, Saint-Jérôme, mémoire présenté en audience, 2007.

LATULIPPE, Gérard, *Le lien manquant* Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

LAVOIE, Steve, Québec, mémoire sans présentation, 2007.

LEFEBVRE, Yanick, *Vers un contrat social purement québécois*, Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

LIGUE DES FEMMES, Audiences nationales de Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

LINCOURT, Michel, *Conversation raisonnable au café*, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

LUCIER, Pierre, *Aménager la place de la religion dans notre vie collective*, Québec, mémoire présenté en audience, 2007.

MACKEY, Paul, Québec, mémoire sans présentation en audience, 2007.

MADORE, Robert, *Des accommodements qui me questionnent,* Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

MAISON LE FAR, Trois-Rivières, mémoire présenté en audience, 2007.

MALEK, Antoine, *Mémoire sur les accommodements raisonnables*, présenté à la Commission Bouchard-Taylor, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

MATTE, Isabelle, *Le soi, l'autre et le vivre-ensemble*, Saint-Georges-de-Beauce, mémoire présenté en audience, 2007.

MÉMOIRE DU CENTRE JUSTICE ET FOI, *Au cœur du nouveau pluralisme religieux québécois : redéfinir les liens qui nous unissent*, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

MÉNARD-FAVREAU, Paulette, *Devrions-nous cacher ce saint que nous ne saurions voir?* Longueuil, mémoire présenté en audience, 2007.

MERCIER, Nelson, Gatineau, mémoire présenté en audience, 2007.

MICHAUD, Olivier, *Accommodements raisonnables, symptôme d'une crise religieuse?* Québec, mémoire présenté en audience, 2007.

MOFFAT, Joseph Mario, *Nous autres Français,* Longueuil, mémoire sans présentation, 2007.

MOUVEMENT DES TRAVAILLEURS CHRÉTIENS, *Pour un vivre-ensemble qui serait plus qu'un accommodement*, Audiences nationales de Montréal, Mémoire présenté sans audience, 2007.

MOUVEMENT NATIONAL DES QUÉBÉCOISES ET DES QUÉBÉCOIS, *L'intégration à la québécoise : pour une meilleure définition et un renforcement démocratique,* Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

OUELLET, Sébastien, *L'identité québécoise et la question des accommodements religieux* Sherbrooke, mémoire sans présentation en audience, 2007.

PANET, Raymond-Robert, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

PARADIS, Normand, *Mémoire des citoyens du forum régional de Châteauguay présenté à Longueuil à la Commission sur les accommodements raisonnables,* Longueuil, mémoire présenté en audience, 2007.

POISSON, Hélène, Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

PROJET DE RAPPROCHEMENT DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES DE VILLERAY, Montréal, 2007.

PROULX, Andrée, Montréal, mémoire sans audience, 2007.

PROVOST, Marie, *Société québécoise et accommodements raisonnables?*, Gatineau, mémoire sans présentation en audience, 2007.

QUÉBEC SOLIDAIRE, Audiences nationales de Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

QUÉBEC SOLIDAIRE-CAPITALE NATIONALE, *Un Québec libre et ouvert sur le monde,* Québec, mémoire sans présentation en audience, 2007.

RACINE, Julie, *Réflexion sur la question des accommodements raisonnables,* Gatineau, mémoire présenté en audience, 2007.

ROUSSEAU, Louis, *Le vivre ensemble et la recomposition des différences religieuses*, Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

SERVICE À LA FAMILLE CHINOISE DU GRAND-MONTRÉAL, *Intégrer ou accommoder?* Montréal, mémoire présenté en audience, 2007.

SOCIÉTÉ NATIONALE DES QUÉBÉCOIS ET DES QUÉBÉCOISES DE CHAUDIÈRE-APPALACHES, 2007.

SOCIÉTÉ NATIONALE DES QUÉBÉCOISES ET DES QUÉBÉCOIS J.R SAINT-ARNAUD, Saint-Jean-sur-Richelieu, 2007.

SOLIGNAC, Pascale, *Laïcité, revendication et traits ostensibles,* Montréal, mémoire sans présentation, 2007.

SYNDICAT DE L'ENSEIGNEMENT DE L'OUEST DE MONTRÉAL, Montréal, 2007.

TABLE DES AÎNÉES ET AÎNÉS DE LANAUDIÈRE, Joliette, mémoire présenté en audience, 2007.

TALBOT, Robert, Québec, mémoire sans présentation, 2007.

VALLÉE, Angélyne, Saint-Georges-de-Beauce, mémoire présenté en audience, 2007.

VALLÉE, Guy, Montréal, mémoire sans présentation en audience, 2007.

VERVILLE, France, Saint-Hyacinthe, mémoire sans présentation, 2007.

VILLE DE SAGUENAY, Mémoire sur les accommodements raisonnables, Saguenay, mémoire présenté en audience, 2007.