

DE NOTRE RELIGION À NOTRE RELIGIOLOGIE

Michel Despland¹

Le titre est fait pour surprendre. Entre gens cultivés, aujourd'hui, on ne parle plus de «notre religion». On ne rencontre cette expression qu'aux nouvelles de la télévision lorsque quelque chef militaire serbe explique devant les caméras et en tenue de combat comment lui et ses hommes luttent «pour la civilisation et pour notre religion». Ceci dit, il est aussi vrai, qu'aujourd'hui, de toute évidence, existe au Canada une collectivité minoritaire qui tient à dire *nous*, notre langue, notre avenir. Les résultats récents d'un référendum et d'élections fédérales confirment qu'il y a séparation au pays entre deux populations: ceux pour lesquels le Québec est un fait et le Canada une hypothèse, et ceux pour lesquels le Canada est un fait et le Québec un problème. Donc cherchons à assumer le mieux possible l'emploi de la première personne au pluriel, et trouvons comment parler de «notre religion», plutôt que de la religion de la Nouvelle France, ou du Canada français ou du Québec contemporain. Une nation, vient de nous rappeler Fernand Dumont, n'existe pas «sans l'incessant travail par lequel les hommes eux-mêmes interprètent son existence»².

J'ajoute que notre religion n'est pas la mienne. Né en Suisse, élevé dans le protestantisme, je me suis toujours trouvé à une certaine distance du catholicisme. Mais je constate que bon nombre de Québécois, nés ici, baptisés par un prêtre et éduqués

¹ Michel Despland est professeur au département de religion de l'Université Concordia, Montréal.

² Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 15.

dans les écoles des Commissions scolaires catholiques en sont venus à dire aussi: «Notre religion n'est pas la mienne, ou n'est pas tout à fait la mienne». Les Québécois ont certes des croyances, mais même ajoutées les uns aux autres, elles ne font plus nécessairement ce que l'on appelle une religion³. Le démographe prudent dira donc que le catholicisme est aujourd'hui la religion de la grande majorité des Québécois, dans la mesure où ils en ont une.

Admettons donc que «notre religion» est une fiction. Mais c'est une fiction utile, ou du moins une fiction dont je voudrais pouvoir montrer l'utilité pour l'historien comme pour le citoyen. Pour y arriver, j'esquisserai ici deux aspects de cet univers fictif et défendrai deux propositions.

1. Pendant deux siècles, au XVII^e et au XVIII^e, notre religion a été véhiculée en premier lieu et surtout par l'image.

2. Au XIX^e la montée victorieuse de l'écrit a suivi un réveil religieux, a été marquée par un contexte politique particulier, et a mis en place un ensemble qui devint pour un bon siècle la religion du Canada français.

*

La Nouvelle-France a eu une religion véhiculée surtout par l'image parce que c'était par le biais d'images que la religion catholique se vivait et se diffusait en France au XVI^e et au XVII^e siècles. La tendance est renforcée par le fait que la Nouvelle-France est née dans une large mesure d'une entreprise missionnaire, des Franciscains d'abord (les Récollets), puis des Jésuites. Montréal fut fondée en 1642, en pleine forêt, dans l'espoir d'y jeter les bases

³ Voir Raymond Lemieux et Micheline Milot, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique, Les Cahiers de Recherche en Sciences de la religion*, vol. 11, Québec, Université Laval, 1992. Voir la recension de J.-P. Willaime, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82, avril-juin 1993, pp. 239-245.

d'un peuple catholique, mais d'un peuple catholique à peau rouge. (Il était prévu que les Français qui y viendraient seraient peu nombreux et triés sur le volet, pour qu'ils n'apportent que de bons témoignages auprès des Amérindiens. Il est utile de se rappeler qu'au début de ce que l'on appelle la colonie la plupart des Français voyageaient au Canada mais n'y émigraient pas.) Entretenant une mission d'évangélisation auprès d'autochtones qu'ils croyaient illettrés, les missionnaires arrivaient au Nouveau Monde chargés d'images et de médailles, non de livres. (Telle était aussi leur approche dans leurs missions auprès des paysans français. Tout le XVII^e français pense aux Amérindiens avec les mêmes catégories que celles utilisées pour penser aux Auvergnats ou aux Poitevins dont on n'hésitait pas à dire, dans les cercles dévots, qu'ils étaient païens⁴.) Très vite les Jésuites furent soucieux d'utiliser les images de la manière la plus efficace et d'obtenir des images adéquates. Il fallait par exemple que les personnages soient représentés de face — et les scènes d'enfer semblaient semer de salutaires effrois⁵. **[Voir figure 1: *La France apportant la foi aux Indiens de la Nouvelle-France.*]**⁶

Dire que la Nouvelle-France eut une religion véhiculée par l'image c'est, par là même et inévitablement, esquisser un contraste avec la Nouvelle-Angleterre. De tels contrastes sont nombreux. La Nouvelle-France fut bâtie par le courant majoritaire dans la métropole, alors que la Nouvelle-Angleterre fut édifiée par un

⁴ Voir Dominique Deslandres, «Réforme catholique et altérité: Arrière-plan socio-religieux de la fondation de Montréal», *Les origines de Montréal*, textes colligés par Jean-Rémi Brault, Montréal, Leméac, 1993, pp. 11-37. Sur le monde des nouveaux dévots de la Réforme catholique voir Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

⁵ Voir François-Marc Gagnon, *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975.

⁶ Voir François-Marc Gagnon, «La France apportant la foi aux Hurons de la Nouvelle-France», *Journal of Canadian Studies*, 18, 3, automne 1983, pp. 5-20.

courant minoritaire qui y trouvait refuge. Les Français sont venus ici soit pour faire le commerce des fourrures soit pour sauver des âmes, et non pas pour s'emparer de terres à coloniser.

Le souci de marquer ces contrastes sans les forcer m'impose un arrêt dans le cheminement de mon argumentation. Il nous faut en effet être conscients que dans le passé l'idéologie hégémonique au Canada français a souvent abusé du recours aux schémas faciles de la pensée binaire. Ainsi au XIX^e on répétait volontiers que les Canadiens anglais, étant protestants et souvent écossais, étaient des matérialistes, alors que les Canadiens français catholiques étaient des chevaliers de l'idéal plutôt que de l'industrie. Nous avons aussi vu durant la dernière décennie d'abondants recours aux saisissants contrastes. Ainsi on a pu lire que les adeptes des religions orientales ont une religion de participation à la nature, que leur pensée est organique et leurs mœurs solidaires, alors que les Occidentaux s'opposent à la nature, ont une pensée mécanique, et des mœurs individualistes, rivalisantes et manipulatrices. Ce contraste a été servi à plusieurs sauces: suivant les idéologies on nous a assuré que les femmes, les Amérindiens, ou les habitants de la Californie, sont proches de la nature, organiques et solidaires, alors que les hommes, les Américains blancs ou les habitants de la côte est, sont individualistes, rivalisants et manipulateurs. Veillons donc à ne pas ériger de typologies à coup de critères basés sur des diagnostics moralisateurs. Les guerres se nourrissent de rhétoriques oppositionnelles qui prétendent établir des supériorités. Par ailleurs nous n'avons rien à gagner à devenir tous des êtres interchangeables.

Une fois avertis quant aux limites de nos fictions et conceptualisations, nous pouvons, je crois, élaborer avec une certaine rigueur un contraste entre la place accordée respectivement au livre et à l'image dans le monde protestant et dans le monde catholique des premiers siècles de l'ère moderne⁷.

⁷ Voir Olivier Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991. Je propose d'examiner la place de l'image comme outil d'évangélisation

On peut affirmer d'une manière générale que, dans toutes les images produites et diffusées dans la mouvance catholique du XIV^e au XVII^e siècles, le livre est soit absent, soit fermé, soit ouvert mais nettement subordonné à quelque chose d'autre. Tout se passe comme s'il était admis que les personnes faisant autorité ne concentrent pas leur attention sur les pages d'un livre.

Les nombreuses images de saint Jérôme ne constituent pas vraiment une exception. Le saint homme est un traducteur érudit, une activité peu coutumière; ainsi il a devant lui plusieurs livres ouverts, ce qui s'explique par son travail. Sa piété est indiquée par le fait qu'il a aussi devant lui quelque objet (un crâne, un crucifix) offert à sa contemplation méditative. **[Voir figure 2: *Georges de La Tour, Saint Jérôme.*]**

Une autre tradition iconographique très répandue ne constitue qu'une série d'exceptions apparentes. Depuis le XIV^e siècle il est traditionnel de représenter sainte Anne en train d'apprendre à lire à la Sainte Vierge⁸. On en trouve un bel exemple du XVII^e au Monastère de la Visitation à Nancy, c'est-à-dire dans le réseau de Marie de l'Incarnation. **[Voir figure 3: *L'éducation de la Vierge*; figure 4: *Georges de La Tour, Sainte Anne et la Vierge (c. 1640).*]**

Mais on a toutes les raisons de croire que la lecture (pieuse) d'un livre de prières est une des preuves de la docilité que l'on attend des femmes, et dont elles font communément preuve. Je

et aide à la piété. Il est bien connu que les protestants, tout en refusant tout ce qui pouvait ressembler à de l'idolâtrie, firent un emploi fort efficace de l'image pour des fins polémiques, donc profanes. Nos exemples se concentrent entre 1550 et 1650, soit durant la période où l'iconoclasme protestant est bien implanté et le catholicisme se reconstruit.

⁸ Estrella Ruiz-Calvez, «Religion de la Mère, religion des mères. Sainte Anne éducatrice: les images de la mère selon l'iconographie de S. Anne», dans Jean Delumeau, *La religion de ma mère*, Paris, Cerf, 1992, pp. 123-155.

défie quiconque de trouver une image de Marie transmettant au petit Jésus l'art de lire que lui avait enseigné sa mère. En fait l'idée qu'il pût en être ainsi fut nommément condamnée⁹.

Les veuves pieuses ont des livres de piété ouverts devant elles, mais l'accent tombe sur le crucifix. **[Voir figure 5: Louis Carrache, *Portrait de veuve* (1590).]** En 1902, Ozias Leduc fait à Québec une peinture plus romantique mais garde la convention de la priorité de l'objet de piété par rapport au livre de prières. **[Voir figure 6: Ozias Leduc, *La Madeleine repentante* (1902).]**

Que la lecture soit ainsi associée à la pratique d'une obéissance passive recommandée aux femmes est confirmé par les conventions des portraits masculins dit portraits de cour. Le livre y est un accessoire. **[Voir figure 7: Bronzino, *Portrait d'un jeune homme*.]** Un cardinal ne lit pas; les dossiers, les sources écrites, sont examinés par ses secrétaires. **[Voir figure 8: Sebastiano del Piombo, *Cardinal Bandinello* (1516).]** Quand un homme est en train d'être peint, quand il s'offre au regard de spectateurs, il fait acte de présence devant ceux qui le regardent. Cela reste vrai dans le cas de ceux qui lisent beaucoup du fait de leur métier. **[Voir figure 9: G.B. Morini, *Le maître du Titien*.]**

Antoine Plamondon, qui fait des portraits à Québec au début du XIX^e, reste fidèle aux conventions établies quant aux images que les religieuses ou les abbés doivent donner d'eux-mêmes. **[Voir figure 10: Plamondon, *Sœur Saint Alphonse* (1841); figure 11: Plamondon, *L'abbé David-Henri Têtu* (1835).]** Ceux qui font autorité ne lisent pas; ils se font voir et prononcent.

La peinture catholique montre beaucoup de saints en train d'écrire mais ils ont en général quelqu'un qui leur parle ou qui se montre à eux. **[Voir figure 12: El Greco, *San Ildefonso* (c. 1600-1605); figure 13: Guido Reni, *Saint Mathieu et Saint Luc* (c. 1620.)]** Quand le Greco peint saint Paul, il le montre tenant un

⁹ Dominique Rigaux, «Dire la foi avec les images, une affaire de femmes?», dans Delumeau, *La religion de ma mère*, pp. 71-90.

livre fermé. [Voir figure 14: El Greco, *Saint Paul*.] Et s'il nous montre saint Antoine de Padoue en train de lire, il précise bien que ce n'est pas la lettre mais Jésus qui capture son regard. [Voir figure 15: El Greco, *Saint Antoine de Padoue*.]

Avec les protestants du XVI^e et du XVII^e la piété s'émancipe de l'image et l'attention portée à un texte écrit devient le grand emblème de l'obéissance religieuse. [Voir figure 16: *Job sur son fumier (1555)*.] Même Job sur son fumier, frappé par les fléaux de Dieu, garde la consolation d'un livre. Le livre est toujours montré ouvert et il est souvent l'objet d'une intense attention. Quand un peintre hollandais peint saint Paul, il montre l'apôtre qui travaille avec des livres. [Voir figure 17: Lambert Jacobsz, *Saint Paul (1629)*.] Le Nouveau Testament s'écrit à partir d'une lecture de l'Ancien. Rembrandt multiplie les variations sur le thème de la lecture solitaire¹⁰. [Voir figure 18: Rembrandt, *Vieille femme en train de lire (1655)*; figure 19: Rembrandt, *Pasteur Johannes Elison (1634)*.] Pour le contraste, voilà comment El Greco peint un ami théologien. [Voir figure 20: El Greco, *Frère Hortensio Felix de Palavicino (1609)*.] Saint Pierre et saint Paul discutent de théologie à coup de références. [Voir figure 21: Rembrandt, *Les apôtres Pierre et Paul (1631)*.] Pour le contraste, voilà comment Guido Reni avait peint la dispute entre les mêmes apôtres vingt ans auparavant. [Voir figure 22: Guido Reni, *Les apôtres Pierre et Paul (env. 1610)*.] Même la Vierge Marie est représentée comme une intellectuelle qui lit un livre en berçant son enfant. [Voir figure 23: Rembrandt, *Sainte Famille (1645)*.]

Ce n'est donc que chez les protestants que l'on trouve la lecture religieuse et solitaire, ou profane et solitaire. Celui qui regarde le tableau est voyeur sans être vu. Alors que le maître catholique ou la religieuse qui lisaient dans la solitude refermaient leur livre dès que le peintre — ou le spectateur du tableau —

¹⁰ Voir le chapitre 4, «Figures du livre dans l'œuvre de Rembrandt», dans Jan Bialostocki, *Livres de sagesse et de vanité. Essai sur la symbolique du livre dans l'art*, Paris, Éditions des Cendres, 1993, pp. 39-47.

entraîné dans leur chambre. Le lecteur protestant est absorbé. L'attention religieuse qu'il porte à sa lecture l'empêche de devenir conscient de la présence d'un témoin.

Quand le spectateur est en face d'une peinture protestante montrant un lecteur absorbé et qui ne pose pas, il est invité à prendre conscience d'une attention intérieure. Ainsi il n'y a rien d'étonnant dans le portrait que Rembrandt fait de saint Paul. [Voir figure 24: Rembrandt, *L'apôtre Paul* (c. 1657).] L'apôtre travaille sur une de ses épîtres; son regard n'est pas attiré par quelque chose de visible; il puise dans son propre fond — ou il est en contact avec l'invisible.

Revenons à un dernier exemple catholique. Il me semble éloquent. [Voir figure 25: Andrea del Sarto, *La charité* (avant 1530).] Il y a un livre dans cette scène, mais le peintre ne s'en remet pas au fameux chapitre de la première épître aux Corinthiens pour nous faire sentir en quoi consiste la charité.

La grande Bible illustrée de Dom Calmet (1767) contient une gravure qui me semble bien résumer la vision catholique de l'accès à la révélation. Elle dépeint le rêve de Jacob: le patriarche est endormi, à côté d'un livre fermé et d'une échelle disparaissant dans le ciel et sur laquelle des anges montent et descendent¹¹. On ne pourrait prétendre plus clairement que la foi repose directement sur la vision des choses et non sur des récits transmis par l'écriture.

Le contraste entre les protestants et les catholiques ainsi dressé est profond. On le retrouve au niveau populaire. Le spécialiste de l'iconoclasme dans la France du XVI^e trouve significatif que les foules qui ont infligé des dégâts à la cathédrale de Bourges ont démolé la main droite du Christ qui bénissait (comme le faisaient les prêtres) mais ont épargné sa main gauche

¹¹ Pour un commentaire voir «Le cercle brisé du langage religieux», pp. 447-455 dans Philippe Lefebvre, *Les pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau 1762-1848*, Paris, Cerf, 1992.

qui tenait un livre¹². L'historien des guerres de religion en France note que les catholiques gardent le souvenir de prêtres assassinés en érigeant un monument à l'endroit de leur martyr alors que les protestants gardent la mémoire en écrivant ce qui s'est passé et en diffusant le texte¹³.

Cette tradition de plus est durable. Les Indiens Micmacs du Nouveau-Brunswick reçurent deux traductions de textes sacrés chrétiens, au XVIII^e par l'abbé Maillard, prêtre des Missions Étrangères de Paris, et au XIX^e par un pasteur baptiste, S.T. Rand. Pour le premier les fragments bibliques (accompagnés de prières, du Credo et d'un catéchisme) sont des adjuvants à l'encadrement pastoral et sacramentaire; le second traduit tout le Nouveau Testament et lui attribue un pouvoir de persuasion intrinsèque¹⁴. Au XIX^e les Oblats utilisaient au Canada français des bâtons entaillés d'encoches pour raconter l'histoire du salut aux Indiens du Nord-Ouest; cette invention donna naissance aux échelles catholiques imprimées qui servaient à l'évangélisation¹⁵. Nombreux sont encore les Québécois qui ont le souvenir des illustrations du *Catéchisme illustré*¹⁶.

¹² Christin, *Une révolution symbolique*, p. 169.

¹³ Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au moment des troubles de religion. Vers 1525-vers 1610*, 2 vol., Seyssel, Champvallon, 1990, vol. 1, p. 592, vol. 2, p. 83.

¹⁴ Christel Gallant, «L'influence des religions catholique et protestante sur la traduction des textes sacrés à l'intention des Micmacs dans les provinces maritimes: du livre de prières de l'abbé Maillard (1710-1762) à la traduction des Évangiles par Silas Tertius Rand (1810-1889)», *T.T.R.* 3, 2, décembre 1990, pp. 97-109.

¹⁵ Voir Claude Champagne, «*Les échelles catholiques* au XIX^e siècle: reflet d'une activité missionnaire ultramontaine et antiprotestante», sous la direction de R. Brodeur et J.-P. Rouleau, *Une inconnue de l'histoire de la culture. La production des catéchismes en Amérique française*, Québec, Anne Sigier, 1986, pp. 89-120.

¹⁶ Pour des exemples de ces illustrations, voir le dossier iconographique recueilli dans Jean Simard, *Un patrimoine méprisé*.

Et à la fin du XIX^e le peintre québécois et celui de l'Ontario présentent à cinq ans de distance des visions opposées du monde de la lecture. [Voir figure 26: **Ozias Leduc, *Le petit liseur* (1894).**] Le jeune Québécois lit un livre d'école, illustré, et reste sous le regard du maître ou de sa mère. [Voir figure 27: **G.A. Reid, *Forbidden Fruit* (1889).**] Le jeune Canadien anglais est parti se cacher dans la grange pour lire un roman. Le lecteur protestant est sur une pente quasi fatale. Sa lecture est solitaire, individualiste et facilement transgressive. À force de lire sa Bible dans sa cellule, Luther est arrivé à rompre ses vœux, à jeter le droit canon aux flammes et à épouser une religieuse. Rousseau, lui, en arrive à lire sa Bible dans des moments de rêve et d'évasion: il lit sa Bible dans les circonstances les moins liturgiques qui soient: il s'adonne à cette lecture seul au lit¹⁷.

Nous avons dit que les Récollets puis les Jésuites utilisèrent l'image pour évangéliser les Amérindiens. Ceux-ci en étaient friands, ils étaient impressionnés. Ils y voyaient la preuve d'un grand pouvoir.¹⁸ Les Amérindiens d'ailleurs comprenaient vite. Voyant une image de Jésus devant les docteurs du temple, un d'entre eux remarque que tous les docteurs avaient le nez dans leur livre alors que Jésus parlait sans regarder le texte¹⁹. Les Jésuites de Nouvelle-France intensifièrent la pratique. (Ils se singularisent ainsi, leurs confrères du Paraguay et de la Chine n'en font pas autant²⁰.) Ils en firent aussi la théorie — ce qui dans le contexte de la lutte contre les iconoclastes réformés ne leur était pas

La religion populaire des Québécois, Montréal, Hurtubise HMH, 1979.

¹⁷ *Confessions*, livre 11, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, vol. I, p. 580.

¹⁸ Les Hurons étaient aussi impressionnés par l'écriture, qui permettait de transmettre des messages à distance. Mais les Jésuites y voyaient une technique; ils acceptaient que les Hurons y voient de la magie; personne n'y voyait de la religion. Bruce Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, Montréal, Libre Expression, 1990, p. 544-545.

¹⁹ Gagnon, *La conversion par l'image*, p. 49.

²⁰ *Ibid.*, p. 101.

difficile. La Nouvelle-France se tint donc à l'écart de la révolution symbolique qui déchira la France du XVI^e. On en trouve confirmation dans le trafic des reliques transportées d'un bord à l'autre de l'océan. Les Ursulines de Québec reçoivent un morceau de choix: le cœur même de saint François De Sales. Mais les Canadiens envoient aussi en France de beaux morceaux de leurs saints²¹. Ainsi la Nouvelle-France est incorporée à l'espace sacré européen. La légitimité de l'Église d'ici, ou le fait qu'il y ait des chrétiens ici tout aussi bons que ceux de là-bas, se prouve par l'exportation de reliques. La mission propage la foi en étendant la chrétienté, en ouvrant de nouveaux espaces aux échanges sacrés.

Quand le livre entre dans la vie des catholiques pieux, il y entre comme appui; il est voué à étendre l'influence du message oral et visuel issu de l'autorité. La pratique de la lecture est toujours insérée dans des réalités sociales; on lit, mais on ne lit que de bons livres, c'est-à-dire que les livres donnés par des mains fiables. La religion encourage la lecture mais façonne aussi «des manières de lire qui rendent la lecture socialement et culturellement recevable»²². Que le livre ne trouve qu'une place subordonnée par rapport à la source visuelle du message religieux me semble fort bien illustré par la peinture de la Madeleine repentante (voir figure 6).²³

²¹ Dominique Deslandres «Signes de Dieu et légitimation de la présence française au Canada: le "trafic" des reliques ou la constitution d'une histoire», sous la direction de Bernard Dompnier, *Signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles*, Faculté des lettres de Clermont II, 1993, pp. 145-160.

²² François Mélançon «Façonner et surveiller l'intime: lire en Nouvelle-France», sous la direction de Manon Brunet et Serge Gagnon, *Discours et pratiques de l'intime*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1993, p. 17.

²³ En pleine réforme liturgique et conciliaire Benoît Lacroix rappelle que les croyants aiment voir Dieu et que l'oral ne saurait entièrement remplacer le visuel: «Je veux voir Dieu» (1979) dans *La religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 1985, pp. 81-84.

Il serait facile de reprendre ici les termes d'une certaine philosophie du progrès qui a cours dans les milieux protestants (et qui circule bien au-delà d'eux) pour affirmer que la foi protestante aida puissamment au progrès en favorisant l'alphabétisation. On trouve à Montréal, au 435 de la rue Saint-Antoine Ouest, une magnifique illustration graphique de cette idéologie. Un bâtiment édifié en 1911 pour un quotidien anglophone, le *Montreal Herald*, est orné des armoiries du Québec soutenues par deux personnages héraldiques; celui de gauche tient un livre fermé, celui de droite un livre ouvert.²⁴ Il est permis de penser que les journalistes anglo-protestants y voyaient une allusion au régime français et au régime anglais et y trouvaient un encouragement à répandre leurs lumières.

Mais des nuances s'imposent à quiconque examine d'un peu près l'histoire de l'alphabétisation. Il est certes vrai que l'Écosse au XVI^e et la Suède au XVIII^e firent un grand bond en avant et que réforme religieuse et essor national y allaient tous les deux dans le même sens. Mais si l'on compare la France et l'Angleterre on trouve que le rythme et les taux d'alphabétisation y sont très comparables malgré la différence religieuse. On a vu que les éducatrices de Québec étaient fort soucieuses d'apprendre à lire à leurs élèves amérindiennes. Au cours du XIX^e le taux d'alphabétisation monte très rapidement chez les francophones du Québec.²⁵ Le contraste à dresser porte plutôt sur les pratiques de la lecture, qui sont fort socialisées dans un cas, plus individualistes

²⁴ Vicky Bennett m'a signalé l'édifice, et Louis-Alain Perron du Service de Planification du Territoire de la CUM a trouvé les données sur sa construction. La firme d'architectes était Brown, Vallance.

²⁵ Au début du siècle, il se comparait très défavorablement avec celui des anglophones établis au Québec; mais ceux-ci étaient des immigrants de fraîche date qui avaient appris à lire et à écrire en Écosse ou en Nouvelle-Angleterre, les deux pays qui étaient alors à la tête du peloton mondial. Voir Allan Greer, «The pattern of literacy in Québec, 1745-1899», *Histoire sociale-Social History*, XI, 22 (1978), pp. 295-335. Le Québec se singularise en obtenant un taux d'alphabétisation féminine bien supérieur au taux masculin.

dans l'autre.²⁶ Dans un cas la lecture aide à la socialisation, prétend déboucher sur l'action pieuse et vertueuse et ainsi cimenter la cohésion religieuse; dans l'autre, la lecture aide à l'édification de l'individualisme. La différence culturelle est profonde; mais il n'y a pas lieu d'ajouter une évaluation à cette constatation. On peut trouver des avantages de part et d'autre de cette différence. Comme le rappelle Benoît Lacroix: les Canadiens français ont vécu leur foi sans trop l'examiner ni tant l'expliquer²⁷. Ils ont témoigné de leur foi par des faits, par des vertus héroïques par exemple, et non pas en l'expliquant, non pas par des mots qui en rendent compte ou racontent sa naissance. Si des protestants ont avancé que la place accordée aux livres dans le catholicisme prouve les tendances obscurantistes de cette religion, des catholiques pourraient rétorquer qu'avec sa valorisation de l'écrit et du témoignage verbal, la religion protestante risque de n'être que du verbiage sur du verbiage.

*

Le démon de l'écriture et de la lecture s'empare de la société canadienne-française vers 1820. Il est oisif de se demander si cela aurait commencé plus tôt si Montcalm était sorti vainqueur de la rencontre avec Wolfe en 1759. On sait que le livre a atteint le

²⁶ Une lettre de Voltaire (20 juin 1756) conseillant une jeune lectrice montre bien l'importance sociale que l'on accorde à la lecture en France: «On s'accoutume à bien parler, en lisant souvent ceux qui ont bien écrit; on se fait une habitude d'exprimer simplement et noblement sa pensée sans effort. Ce n'est point une étude. Il n'en coûte aucune peine de lire ce qui est bon, et de ne lire que cela; on n'a de maître que son plaisir et son goût.» *Lettres choisies*, Paris, Garnier, 1963, p. 226. Voltaire donne à son argument un tour plus utilitaire dans «De l'horrible danger de la lecture» (1765); *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1961, pp. 712-713.

²⁷ Benoît Lacroix, «Histoire et religion traditionnelle des Québécois 1534-1980», sous la direction de René Bouchard, *Culture populaire et littérature au Québec*, «Stanford French and Italian Studies», vol. 19, Saratoga, Ca, Anna Libri, 1980, pp. 19-41; réimprimé dans *La religion de mon père*, pp. 41-61.

catholicisme rural en Europe dans la seconde moitié du XVIII^e siècle²⁸ et que des bibliothèques privées commençaient à se constituer à Québec avant 1759²⁹. On sait aussi qu'à la fin du XVIII^e, la bibliothèque du Séminaire de Québec possédait cinq mille volumes, ce qui se compare à ce qu'avait alors Harvard College³⁰. Quoiqu'il en soit, le sort des armes ayant été ce qu'il fut et les conséquences des Plaines d'Abraham ayant été ce qu'elles furent, c'est vers 1820 que se constitue au Canada français un groupe de membres des professions libérales zélés pour consigner leur savoir par écrit. Divers clubs et sociétés historiques, littéraires ou savantes sont fondés à Québec et, dans un milieu bilingue, la bourgeoisie montante peut rivaliser avec les Britanniques dans l'art d'écrire des *papers* et de publier des *transactions*; un nouvel ordre du savoir s'instaure, il assure le triomphe de l'écrit³¹. L'art du conte quitte le domaine oral pour entrer dans le littéraire, et du conte au roman il n'y a qu'un pas qui est franchi dans cette première moitié du XIX^e siècle³². Nous avons aussi pour cette période la première série conservée de prédications³³. Dans la foulée de l'émotion provoquée par les écrits de Lamennais, une première controverse philosophique se déchaîne³⁴. Les élections à

²⁸ Louis Châtellier, «Quand le catholicisme devient la religion du livre», *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne*, Paris, Aubier, 1993, pp. 255-262.

²⁹ Mélançon, «Façonner et surveiller l'intime: lire en Nouvelle France», *Discours et pratiques de l'intime*, pp. 34-38.

³⁰ Laurent Mailhot, *La littérature québécoise*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 14.

³¹ Voir Lucie Robert, *L'institution du littéraire au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, pp. 165-170.

³² Réjean Beaudoin, *Naissance d'une littérature. Essai sur le messianisme et les débuts de la littérature canadienne-française (1850-1890)*, Montréal, Boréal, 1989.

³³ Étudiée par Louis Rousseau, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830*, Montréal, Fides, 1976.

³⁴ Yvan Lamonde, *Historiographie de la philosophie au Québec 1853-1871*, Montréal, Hurtubise HMH, 1972, p. 24. Gilles Chaussé,

l'Assemblée Législative (accordée en 1791) ouvrent la voie à l'éloquence politique, et le compte rendu des discours alimente les journaux³⁵. Enfin, et surtout, surgissent des vocations d'historiens: pour continuer on entreprend de se souvenir; l'écriture de l'histoire nationale se met en branle³⁶. Une ère nouvelle a surgi: l'ère de «l'avènement du discours»; talonnée par l'histoire, la société québécoise examine son visage et se prête au travail des représentations³⁷.

Ce même essor national prend une forme militaire. Les soulèvements de 1837-38 s'achèvent avec les défaites de 1838; les troupes britanniques ont le dessus et les patriotes sont pendus. C'est alors un réveil religieux qui stimule et oriente les énergies brisées de la population³⁸. L'idéologie canadienne-française, agriculturisme, anti-étatisme et messianisme³⁹, ainsi que le réseau d'institutions cléricales (hôpitaux, écoles), se met alors en place.

Deux aspects de cette idéologie qui deviendra vite hégémonique méritent d'être notés.

«Lartigue et Lamennais», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 57, 3, 1987, pp. 81-86.

³⁵ Gilles Gallichan, *Livre et politique au Bas-Canada 1791-1849*, Montréal, Septentrion, 1991.

³⁶ Serge Gagnon, *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920. La Nouvelle-France de Garneau à Groulx*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978. Maurice Lemire, «Retour aux écrits de la Nouvelle-France», sous la direction de Maurice Lemire, *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit Blanche, 1993, pp. 177-197.

³⁷ Dumont, *Genèse de la société québécoise*, pp. 121-151, 155.

³⁸ Louis Rousseau, «Crise et réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle», *Interface*, 11, 1, janvier-février 1990, pp. 24-31.

³⁹ On reconnaît là les trois mots clefs de l'article (1957) de Michel Brunet sur «Trois dominantes de la pensée canadienne-française» repris dans *La présence anglaise et les Canadiens*, Montréal, Beauchemin, 1964.

1. L'historiographie nationale réussit un habile tour de passe-passe. À partir du projet royal et commercial d'établir des comptoirs pour développer le commerce des fourrures (entreprise où des protestants étaient impliqués), et à partir du projet mystique d'une poignée de laïcs catholiques et de clercs d'établir, très en amont sur le Saint-Laurent, une réduction qui puisse devenir la métropole d'un peuple de Peaux-Rouges catholiques, cette historiographie en arrive à lire dans l'histoire puis à célébrer le grand projet d'implanter en terre d'Amérique un peuple de Français, blancs et catholiques. Certes dès le milieu du XVII^e, grâce à Colbert, l'idée d'établir des colons sur les bords du Saint-Laurent devient projet royal; mais c'est pour assurer un appui aux entreprises commerciales et militaires. On sait que la France fut toujours avare de ses enfants et n'aime pas exporter des bras et des ventres. Ces historiens avaient probablement un peu l'œil sur le Nouvelle-Angleterre et s'adonnaient à la rivalité mimétique: puisque les gens de Boston et Plymouth avaient fondé dans l'enthousiasme religieux un nouveau peuple protestant, et que leur idéologie du phare sur la montagne leur avait si bien réussi, il fallait prouver que «nous aussi» étions capables de fonder un nouveau peuple destiné à éclairer le continent, puis le monde.

2. Les contes et romans répètent le message «monologique» de ce messianisme.⁴⁰ Les héros sont des hommes fidèles, sobres et travailleurs, dont l'admirable ténacité s'allie à une indéniable docilité. Ils obéissent à une voix féminine, qui est maternelle, englobante et consolante. C'est la voix de leur mère, de l'héroïne, ou, dans quelques belles prosopopées, celle du Québec lui-même. Ces voix de femmes savent assumer la souffrance, dans la patience

⁴⁰ Le roman québécois du XIX^e a recours à certains procédés du romantisme français, mais en fait emprunte surtout les tropes. L'ironie et le réalisme, qui font l'intérêt du romantisme à nos yeux, sont rares chez les romantiques québécois. Voir David M. Hayne «L'influence des auteurs français sur les récits de 1820 à 1845» et Joseph Melançon «Le romantisme dans l'enseignement classique», sous la direction de Maurice Lemire, *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit Blanche, 1993.

et la dignité. Parfois certaines héroïnes, piliers de la fidélité française et catholique, manifestent un peu d'agressivité à l'égard de l'envahisseur britannique, mais les hommes se taisent sur ce point; on devine que s'ils s'exprimaient la guerre repartirait. Ces héros soumis à la voix tutélaire laissent petit à petit la place à des hommes blessés, mutilés, qui meurent dans la neige ou perdent une main à l'usine des capitalistes étrangers.⁴¹ Au XX^e la période dite du «sirop d'érable» cède la place à une écriture plus subversive qui entreprend de défaire les entraves intérieures forgées par l'idéologie. Un roman de 1934 met en scène un révolté⁴². Cela ne faisait que commencer; viendront ensuite les surréalistes, les existentialistes et, en 1974, les terroristes⁴³. Ainsi avec le temps, les hommes diminués des romans traditionnels en arriveront à prendre des colères légitimes et à n'avoir que les meurtrissures qui sont le lot de tous les individus modernes. Les femmes aussi avoueront leurs manques et crieront leur révolte. À une littérature pétrie de moralisme («il s'agit toujours de créer le rapport le plus efficace entre l'idéologique et l'esthétique»⁴⁴) a succédé une littérature mettant en scène divers fripons, fraudeurs, déserteurs, Haïtiens fornicateurs.⁴⁵ Dans cette littérature, la femme apparaît enfin avec ses attraits et sa dangerosité. Dans la période du sirop d'érable en effet, la Québécoise n'était pas désirée; elle s'engageait avec son époux dans un mariage de raison et s'adonnait avec lui aux travaux qu'exige la survivance⁴⁶. Elle n'était pas Didon qui menaçait de faire dévier Énée de sa mission.

⁴¹ Je tire ce résumé de l'ouvrage de Beaudoin, *Naissance d'une littérature*.

⁴² Jean-Charles Harvey, *Les demi-civilisés*.

⁴³ *L'enfirouapé* d'Yves Beauchemin.

⁴⁴ Beaudoin, *Naissance d'une littérature*, p. 192. Voir aussi la démonstration plus ancienne d'Yves Dostaler, *Les infortunes du roman dans le Québec du XIXe*, Montréal, Hurtubise, 1977 pour une analyse de l'emprise exercée par la critique bien-pensante.

⁴⁵ Je fais ici allusion aux romans d'Yves Beauchemin, Louis Caron et Dany Laferrière.

⁴⁶ Voir le chapitre 3 «Éros au double visage», Maurice Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec 1764-1867*,

Ainsi la modernité québécoise a démantelé une idéologie profondément enracinée. L'entreprise de démythisation n'a rien laissé d'intact. Un historien a publié un livre pour établir qu'un des Jésuites tués par les Iroquois avait été en fait envoyé à sa mort par une autre des robes noires, un père qui tenait à obtenir un beau récit de martyr pour la relation qu'il devait écrire cette année-là⁴⁷. Le rejet de l'idéologie hégémonique a dû également pénétrer dans les profondeurs où se nouent des rapports entre pouvoirs et sensibilités, politique, argent, sexe et religion.

*

Avant de passer aux conséquences de tout ceci sur notre pratique contemporaine de la religiologie, je voudrais m'attarder encore un peu dans l'histoire et ses fictions bienvenues ou malvenues pour examiner de plus près, et pour son propre compte, la question des rapports avec les Amérindiens qui est souvent sous-jacente aux propos que j'ai tenus jusque là.

Le tableau de *La France apportant la foi aux Indiens de la Nouvelle-France* nous montre l'arrivée en Amérique d'un double apport: l'Amérindien reçoit la révélation des mystères célestes; il est aussi vêtu, ce qui indique qu'on lui transmet la civilisation. Qui plus est, il est vêtu d'un manteau royal. Rien de ce que la France peut offrir ne lui est refusé. Maintenant que l'on sait quels désastres sont issus des contacts entre les Européens et les Amérindiens, on est porté à regarder cette idéologie d'un œil froid. Il faut admettre qu'elle était généreuse. La Nouvelle-France part dans un bel optimisme: les religieuses enseignent les jeunes Amérindiennes; missionnaires et religieuses apprennent les

Montréal, L'Hexagone, 1993. Lemire s'appuie sur la distinction élaborée par Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1978, pp. 146-147 sur le thème du Je (le héros affronte la réalité extérieure) et le thème du Tu (le héros est intérieurement ébranlé par le désir).

⁴⁷ Guy Lafleche, *Les saints martyrs canadiens*, vol. 2, *Le martyr d'Isaac Jogues par J. Lalemant*, Laval, Qué, Singulier, 1989.

langues — et persistent quand ils ou elles découvrent que c'est plus difficile qu'on ne le pensait, vu que ces langues ne sont pas simples comme on croyait que des langues «primitives» devaient l'être. Les contacts s'intensifient et la riche séquence des *Relations* des Jésuites (1611-1672) témoigne de l'ampleur des connaissances que les missionnaires accumulent au sujet de ceux qu'ils veulent évangéliser⁴⁸.

La lecture attentive de ces textes indique que les robes noires gardent un œil sur les Européens alors qu'ils décrivent les Amérindiens. Ainsi la description de l'autre culture tend à rester enfermée dans les schèmes de la culture de celui qui observe. Souvent les Jésuites soulignent les qualités de ceux qu'ils appellent des «sauvages». Par exemple on lit sous leur plume qu'ils sont plus dégourdis que les paysans français (qui ont été abrutis par dix siècles de féodalité).⁴⁹ Mais il y a mieux:

Ils sont quasi tous plus d'esprit en leurs affaires, discours, gentilleses, rencontres, souplesses et subtilités, que les plus avisés bourgeois et marchands de France.⁵⁰

⁴⁸ James Axtell, *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1985. Axtell reprend le sujet de Francis Parkman, le jeu triangulaire entre Amérindiens, Français et Anglais, mais avec le savoir d'un ethno-historien et sans les préjugés de Parkman qui croyait à la supériorité intrinsèque des Anglais protestants sur les Catholiques et les païens. Voir surtout le chapitre 5, «When in Rome» sur la volonté d'adaptation manifestée par les Jésuites, le point sur lequel, aux yeux d'Axtell, ils se différencient le plus des Puritains qui entreprirent de convertir des Amérindiens.

⁴⁹ Voltaire assure que les «sauvages» sont bien supérieurs aux habitants des campagnes européennes, qui sont des «rustres»; *Essai sur les mœurs*, Paris, Garnier, 1963, vol. I, p. 22-23.

⁵⁰ Cité par Olive P. Dickason, *Le mythe du sauvage*, Montréal, Septentrion, 1993, p. 273; traduction de *The Myth of the Savage*, Edmonton, University of Alberta Press, 1984.

L'éloge de leurs vertus souligne parfois leur naturel, ce qui pose les bases du mythe du bon sauvage que célébreront les Lumières⁵¹. On a néanmoins l'impression que cet éloge est calculé pour impressionner les lecteurs dans la métropole, en faisant miroiter la grandeur à venir sur le nouveau continent. Par ailleurs, la narration des exploits des missionnaires exige un récit de leurs souffrances, de leurs combats contre de rudes adversaires, bref de leur martyre; ici la plume cléricale glisse vite vers la démonisation de l'Amérindien, que l'on dit alors «barbare»; le barbare est mauvais alors que le sauvage n'est simplement pas dégrossi.

De tels dérapages nous avertissent des complexités inhérentes à toute tentative de tenir un discours sur l'autre. De tous les colonisateurs, écrit Olive Dickason, le Français est peut-être celui qui est allé le plus loin dans l'acceptation de l'Indien⁵². Ils n'ont pas le choix: ils ne sont pas assez nombreux pour prendre la manière forte et le climat les oblige à se mettre à l'école des indigènes. Mais il y a aussi l'idéologie. Quand il devient clair que des colons français vont s'établir et faire souche sur les rives du Saint-Laurent la politique de Versailles est explicite: il faut assurer la création d'une nation unique. Les mœurs allaient dans ce sens. Les Ursulines forment des Amérindiennes pour faire de bonnes épouses aux Français. Très vite le métissage devient un fait de société. Il est notoire qu'il suffit de secouer un peu l'arbre généalogique des Québécois pour voir tomber des plumes. Dans les plaines de l'Ouest canadien, ces nombreuses unions donnèrent naissance à toute une culture, celle de la nation métisse⁵³ qui, en 1885, prit les armes pour défendre son style de vie; l'armée canadienne remporta la victoire et leur chef fut pendu. Je rappelle

⁵¹ Ainsi Leibniz: «Un méchant Européen est plus méchant qu'un sauvage: il raffine sur le mal.» *Nouveaux Essais*, I, 2, p. 20. Sur le passage de l'Indien réel à l'Indien mythique, voir l'introduction de Maurice Roelens dans La Hontan, *Dialogues avec un sauvage*, Montréal, Leméac, 1973, pp. 7-81.

⁵² Dickason, *Le mythe du sauvage*, pp. 289-296.

⁵³ Voir Marcel Giraud, *Le métis canadien*, Paris, Institut d'ethnologie, 1945.

que les canonistes qui examinaient minutieusement la génitalité pour établir dans quels vases les hommes peuvent légitimement répandre leur semence ne pensèrent jamais que la couleur du vase puisse devenir un critère. (Si les canonistes n'étaient pas racistes, les ecclésiastiques étaient plus portés à l'être quand ils s'occupaient d'immobilier: les Jésuites ont réussi à déposséder légalement les Amérindiens de leurs terres à Sillery⁵⁴ et les Sulpiciens firent la même chose à Kanesatake⁵⁵.)

La proximité des Amérindiens, les échanges avec eux, sont largement responsables de la rapide transformation des Français en Canadiens. Très vite les Français remarquent en débarquant que ceux qui avaient débarqué quarante ans avant eux commencent déjà à ressembler à des sauvages. Au lieu de tourner les fourrures à l'intérieur comme en France, ils les tournent à l'extérieur, à l'indienne. Alors que la chasse et la pêche étaient interdites aux roturiers d'Ancien Régime, ils s'y mettent avec joie en Nouvelle-France et apprennent les techniques des Indiens.⁵⁶ La forêt devient l'amie du Canadien, parce que le lieu de sa richesse, les fourrures, et le lieu de sa liberté⁵⁷.

⁵⁴ Les faits sont établis, et présentés calmement, dès 1901, par Léon Gérin «La seigneurie de Sillery et les Hurons», *Mémoires de la Société Royale du Canada*, Série 2, II, 1901, pp. 75-115.

⁵⁵ Gilles Boileau, *Les silences des Messieurs*, Montréal, Méridien, 1991.

⁵⁶ Et le Français et le Huron s'accordent sur l'importance de la liberté de la chasse, dans La Hontan, *Dialogues avec un sauvage*, 1703, pp. 118-119. Sur la liberté de la chasse, thème traditionnel en philosophie politique, voir *Les Lois* de Platon et J.-J. Rousseau, *Emile*, livre 4, dans *Œuvres complètes*, tome 4, pp. 688-690. «Il faut vivre dans un pays où la chasse soit libre à tout le monde».

⁵⁷ Denis Delâge, «L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle France», *L'acculturation*, sous la direction de Michel Grenon, *Lekton*, Département de philosophie, UQAM, 1992, pp. 103-191.

Les relations avec les Amérindiens et les Amérindiennes impliquent tous les registres de l'humain: ces autres sont tentants; elles sont séduisantes, ils sont dangereux. L'interaction sociale permet aussi des gains épistémologiques. D'observateurs les Jésuites se font ethnographes; le peuple qu'ils rencontrent n'a pas d'histoire écrite, faire enquête sur eux c'est observer leurs mœurs. L'historien renoue avec la pratique d'Hérodote: au lieu d'écrire une histoire politique il observe la vie quotidienne, le fonctionnement de la société⁵⁸. Une de plus belles réussites de cet ordre est le travail du jésuite Joseph-François Lafitau; après un séjour de six ans au Sault-Saint-Louis, maintenant Kahnawake, il publie en 1718 *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* qui passe à juste titre pour l'un des textes fondateurs de l'anthropologie sociale.⁵⁹ Lafitau prend pour acquis que les sauvages ont une religion et que leur religion, comme toutes les religions, influence toutes les institutions humaines. Il se fait donc sociologue d'une religion qui lui est étrangère, mais surtout il se place d'emblée sur un terrain où la comparabilité des sauvages avec n'importe quels autres humains est prise pour acquise. Il s'attarde à des comparaisons avec les Grecs et les Romains mais ne recule pas devant des comparaisons avec les Français. Avec son œuvre, admettre que les Amérindiens ont une culture cohérente, fonctionnelle, et logique dans ses termes, cesse d'être un éclair intuitif, une observation heureuse, pour devenir une pratique méthodique, une affirmation fondée théoriquement. Son analyse du calumet, instrument médiateur qu'il compare au

⁵⁸ Voir l'introduction de E.-H. Lemay à Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 vol., Paris, Maspero, 1983, vol. I, pp. 3-38.

⁵⁹ La nature des seuils épistémologiques alors franchis peut aussi être documentée à partir des textes de Lahontan (maintenant disponibles en 2 volumes d'édition critique, *Œuvres complètes*, Presses de l'Université de Montréal, 1990) et de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, 1744.

caducée des Anciens, est une des premières démarches en anthropologie symbolique⁶⁰.

Mais tout ce processus d'échanges, interrompus par des guerres et rétablis par des paix, cesse au cours du XIX^e siècle, avec la génération qui crée le monde du savoir écrit. Tout commerce avec les Indiens est alors jugé dévalorisant. On est à l'époque où se crée le village que l'on croit typique d'habitants canadiens. (On sait que les colons canadiens, qui souvent n'étaient pas issus de familles paysannes, furent lents à se sédentariser; et quand ils eurent des terres, ils préférèrent bâtir leur logis sur leur terre, donc éloignés les uns des autres.) L'Amérindien dès lors devient le type de ce que le Canadien ne doit pas être.⁶¹ Le mytheme de la forêt bascule; elle devient haïssable; les auteurs la peignent pleine de monstres hostiles. L'historien Garneau nie que l'Amérindien ait une religion. Il devient l'ennemi pur et simple.

L'Amérindien avait brillé en littérature avec l'*Atala* (1802) de Chateaubriand qui évoquait des jours tranquilles sur les bords du Mississippi. Dans ce chef-d'œuvre romantique, un Amérindien francisé raconte sa jeunesse à un Français ensauvagé. L'amour alors rapprochait le noble brave d'une Française catholique. L'intrigue permet de déployer de profonds conflits entre nature et culture, et de faire vibrer le lecteur au rythme d'amours difficiles

⁶⁰ Voir Georges Tissot «Le calumet de l'autre — le calumet du sacrifice», *Religiologiques*, 6, automne 1992, pp. 19-40.

⁶¹ L'univers religieux du coureur de bois commence à être étudié. Il n'a pas l'air très catholique. Un auteur prétend que ce voyageur changeait de religion en changeant de territoire: au printemps, en route vers l'Ouest, les canots s'arrêtaient pour des dévotions à la chapelle de sainte Anne, à Sainte-Anne-de-Bellevue, mais à l'Ouest de ce point, les Canadiens ne se sentaient plus catholiques; ils le redevenaient au retour. Jean-François Beaudet «"Aussi insensés que les pauvres Indiens". Les coureurs de bois et l'univers spirituel amérindien», *Religiologiques*, 6, automne 1992, pp. 41-61.

ou impossibles.⁶² [Voir figure 28: *Rencontre de Chactas et d'Atala avec le père Aubry (1805).*] Remarquons le bijou: aux attraits de la nature, la Française ajoute le charme de la culture.

Mais au cours du XIX^e la méditation érotique entre les deux groupes devient impensable⁶³. Le martyr des Jésuites devient l'unique emblème de la rencontre entre les deux camps. L'Amérindien est défini comme autre afin de mieux s'en protéger. La croix et la charrue s'opposent, les armes à la main, au vice et à la forêt. Les historiens nationaux célèbrent Dollard qui donna sa vie en arrêtant les Iroquois alors qu'ils s'approchaient de Montréal. La canonisation des Martyrs Canadiens (1930) donne naissance à un cri du cœur: «Nous avons des martyrs, nous sommes une nation».

S'installent alors les mécanismes de rejet face à tout ce qui est Indien. Les Canadiens français y étaient poussés par la vision que d'autres Blancs répandaient à leur sujet. Ainsi un voyageur français, Théodore Pavie, écrit en 1830 que le «créole canadien» n'a plus la peau d'un Français mais ressemble à l'Indien.⁶⁴ Dans la foulée du darwinisme social, des Canadiens anglais assurent que

⁶² Le récit de Chateaubriand n'est pas un cas isolé; voir Hélène Monod-Cassidy, «Amours sauvages, amours chrétiennes: quelques prédécesseurs peu connus d'*Atala*», Richard Switzer ed., *Chateaubriand Today*, University of Wisconsin Press, 1970. Sur les voyages de Chateaubriand et le texte des *Natchez* (d'où est extrait *Atala*), voir Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, pp. 315-340.

⁶³ Voir le chapitre 4, «Le mythos indien», Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec 1764-1867*, pp. 147-185.

⁶⁴ Un autre visiteur de cette période, De Tocqueville, accredité une erreur qui va dans l'autre sens: la Nouvelle-France est chez nous, écrit-il, la vieille France est sur les bords du Saint-Laurent, aidant ainsi à répandre l'idée d'un morceau de l'ancienne France figé sur les rives du Saint-Laurent. Voir *Tocqueville au Bas-Canada* présenté par Jacques Vallée, Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 108.

les Canadiens français sont inaptes à la vie commerciale et politique parce que leur race avait dégénéré à la suite du métissage. Rien d'étonnant alors que la bonne bourgeoisie canadienne-française se porte à la défense de la pureté de sa race⁶⁵. On a beaucoup à reprocher à Lionel Groulx qui était antisémite, mais sur la question de la pureté de la race, il retourne après avoir vacillé à la bonne doctrine catholique: tous les êtres humains sont issus d'Adam et d'Eve; le métissage (au sein d'un mariage catholique, bien sûr) ne saurait diminuer une race⁶⁶. (Il faut dire qu'il était aidé du fait qu'un de ses héros, Mgr Laflèche, un ultramontain pur et dur, n'avait pas caché que du sang indien coulait dans ses veines.) Comme en France, la Genèse sert à réfuter Darwin: le monogénisme est de rigueur.

Ce rejet national de l'Amérindien ne l'empêche pas de rester dans l'imaginaire. Pendant des décennies on a dit aux enfants que c'était les Indiens qui apportaient les petits frères et les petites sœurs. Les ethnographes ont noté qu'il n'y avait pas de cigognes en Amérique mais n'ont pu en rester là et ont voulu expliquer. Est-ce pour effrayer les enfants et les confiner dans leur chambre alors que l'espace domestique est envahi par les grandes manœuvres de la parturition? (Une version ajoute que l'Indien battait aussi la mère ce qui expliquait pourquoi elle devait rester au lit.) Ou serait-ce un rappel des anciens temps où les Canadiennes s'ennuyaient à la maison alors que leurs hommes étaient au bois, et accueillaient des Indiens qui venaient leur apporter de quoi faire des enfants?⁶⁷

On peut espérer qu'après ces deux premières périodes dans l'histoire des relations entre Québécois et Amérindiens nous

⁶⁵ Donald B. Smith, *Le «Sauvage» pendant la période héroïque de la Nouvelle France (1534-1663) d'après les historiens canadiens-français des XIXe et XXe siècles*, Montréal, Hurtubise HMH, 1974, traduction de *The Savage*, Ottawa, National Museum of Canada.

⁶⁶ Voir Smith, *Le sauvage*, pp. 83-86.

⁶⁷ Voir Delâge, «L'influence des Amérindiens», pp. 142-143; la Hontan, *Dialogues avec un sauvage*, p. 155.

sommes entrés dans une troisième. Les affaires indiennes sont de juridiction fédérale, mais depuis 1965 l'Association des Indiens du Québec regroupe les onze peuples autochtones; cela crée des interlocuteurs pour le gouvernement québécois et permet les discussions et négociations de s'enclencher⁶⁸. Les négociations devinrent urgentes du fait du développement hydro-électrique des rivières du Nouveau Québec. Elles abordèrent aussi des problèmes plus politiques, à cause de la renaissance indienne mais aussi à cause de la montée à l'horizon de l'éventualité de la souveraineté du Québec. Alors que la législation fédérale maintient la réalité des réserves et le statut officiel de *Treaty Indian*, la tendance au Québec aujourd'hui est de tenter de sortir les discussions des cadres étroitement juridiques, pour placer les problèmes devant l'opinion publique et chercher un nouveau contrat social⁶⁹. Au lieu de s'interroger sur les conséquences juridiques d'une lettre d'un officier britannique en 1763 (qui avait ou n'avait pas l'autorité de George III), on semble s'acheminer vers une négociation plus sociale, vers un aménagement consenti des relations entre peuples⁷⁰. En particulier les règles de filiation d'où dépend le statut d'Indien des nouveau-nés commencent à être dénoncées. L'indianité deviendrait alors moins une affaire ethnique pour reposer de plus en plus sur une assise territoriale; serait «Indien» dès lors quiconque vit sur territoire indien. Le gouvernement autochtone ignorerait ainsi les critères de type racial pour être issu des personnes qui résident dans un territoire donné.⁷¹

*

⁶⁸ Voir Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, Montréal, l'Hexagone, 1993, pp. 102-112.

⁶⁹ Voir Bernard Cleary, «Vers un nouveau contrat social», *Liberté*, 196, 7, août-octobre 1991, pp. 167-185.

⁷⁰ Sur les traités, voir «Des alliances fondatrices aux traités modernes», *Recherches amérindiennes au Québec*, XIII, 1, printemps 1993.

⁷¹ Voir les huit principes dans la soumission du Forum paritaire québécois-autochtone devant la Commission royale sur les peuples autochtones.

Pour esquisser les pistes que ces fictions me semblent ouvrir devant nos travaux religiologiques, je m'appuierai sur une illustration, le frontispice que J.-F. Lafitau a fait graver pour mettre au début de ses *Mœurs des sauvages*, gravure de 1724 qui fut admirablement commentée par Michel de Certeau⁷². **[Voir figure 29: *L'écriture et le temps*, frontispice de Lafitau (1724).]**

Sur la table un livre ouvert: l'historienne y écrit en s'affrontant au Temps. Le sol est jonché de fragments, de vestiges du passé, médailles, statues, livres. Deux bons génies aident l'historienne en lui montrant des objets comparables; le génie de gauche tient un calumet dans une main et un caducée dans l'autre; celui de droite tient une tortue iroquoise et un sistre antique. L'histoire passe du voir à l'écrire; seule la main qui produit du texte s'oppose à la faux qui détruit les êtres. Mais puiser dans les archives (dans les reliques) et comparer ne suffit pas; il faut avoir une vision. Ainsi devant l'historienne, un tableau, sur la paroi. On y voit en bas, Adam et Eve séparés par l'arbre de la connaissance (avec le serpent autour du tronc) et en haut, l'Homme ressuscité et la Femme de l'Apocalypse séparés par un ostensor sur lequel flotte le blason triangulaire avec le tétragrammaton. Ce «spectacle achronique» dit Michel de Certeau est encore une peinture religieuse, une scène de l'histoire du salut, mais c'est déjà une allégorie de principes scientifiques. Le principe monogéniste en effet est le postulat de l'ouvrage. Alors que trente ans auparavant Pierre-Daniel Huet prétendait rapporter toutes les religions à la révélation accordée à Moïse, Lafitau remonte plus haut, pour aller aux principes les plus généraux et aux réalités les plus universelles. Il est donc de ceux pour lesquels les fables se taisent.

Ce frontispice m'amène à risquer trois affirmations.

1. Notre religiologie repose sur la conscience de la modernité comme rupture. Nous n'avons pas eu de transitions imperceptibles

⁷² «Histoire et anthropologie chez Lafitau», sous la direction de Claude Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie*, Paris, Cerf, 1985, pp. 62-89; en anglais «History and Anthropology in the Works of Lafitau», *Yale French Studies*, 59, 1980.

entre nos siècles classiques, romantiques et modernes. Nous n'avons pas de textes fondateurs qui nous parleraient encore aujourd'hui d'une voix tutélaire. Par exemple nous n'avons pas de Déclaration d'Indépendance, ni de serment juré en mer sur le *Mayflower*.

2. Comme notre rencontre avec l'altérité religieuse a été surtout la rencontre intense, interrompue, puis, je l'espère, reprise, avec les Amérindiens, et comme ceci a été vrai au niveau théorique comme au niveau pratique, nous ne réussissons pas à adhérer complètement à la définition mosaïque de la religion, c'est-à-dire à la définition qui fait des religions de grands mouvements historiques, avec un Fondateur et de Saintes Écritures, et avec un moment contractuel sacré, qui crée un peuple pour le reste de l'histoire. Certes nous avons eu une idéologie nous assurant que nous étions le peuple élu, mais cette idéologie nous a tellement mortifiés que nous avons dû la démanteler. Nous ne trouvons dans le passé que des vestiges muets que nous devons faire parler à notre manière. Nous sommes dès lors condamnés aux théorisations qui cherchent à s'enraciner dans l'universel. Nous avons des «lieux de mémoire» mais la parole appartient au présent⁷³. Le logos de la religiologie n'est pas issu de la religion mais lui est extérieur.

3. Comme nous sommes revenus d'une intoxication messianique, notre religiologie reste pétrie de soupçons face aux phénomènes de pouvoir. Nous avons presque tous dû secouer de notre vivant le poids d'une idéologie hégémonique. Nous sommes donc portés à voir toutes les religions, celles qui sont civilisées comme celles qui sont fanatiques, comme étant intimement mêlées aux tentatives de domination. Mais cela ne nous fait pas verser dans de sommaires hostilités; car l'idéologie qui nous a dominés nous a aussi apporté une protection dont nous avons besoin. Ce phénomène complexe produit chez certains d'entre nous ce que

⁷³ Voir les propos de Mona Ozouf, «Le passé recomposé», recueillis par J.-F. Chanet dans *Le Magazine littéraire*, 307, février 1993, pp. 22-25.

l'on peut appeler le syndrome de la Dame aux Camélias: les religions ne sont attrayantes que lorsqu'elles s'exténuent. En tout cas il me semble acquis que notre religiologie est vouée à s'approvisionner auprès de toutes les ressources de l'esprit humain qui permettent de critiquer les idéologies et de dévoiler les jeux de pouvoir qu'elles masquent.

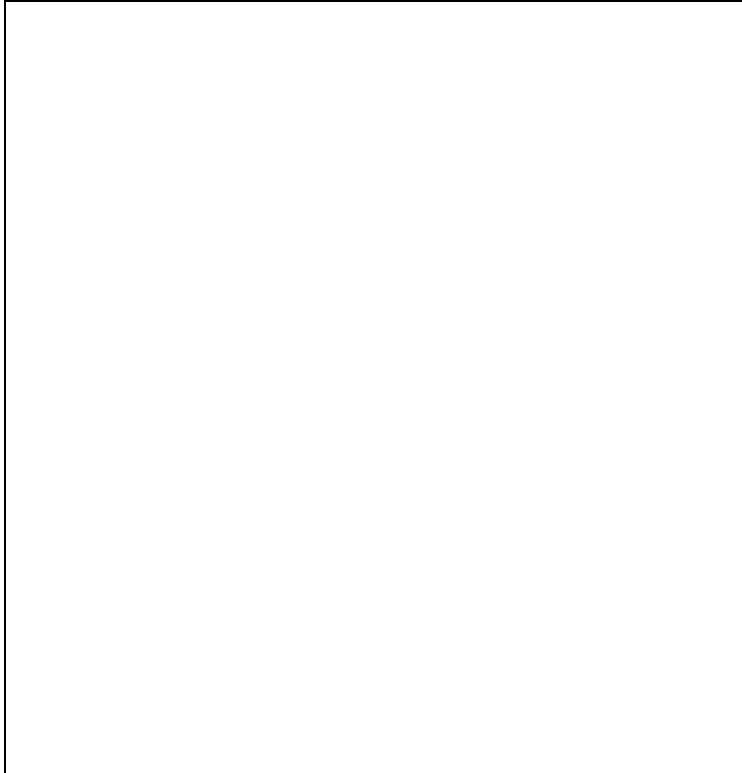




Figure 1



Figure 2



Figure 3



Figure 4



Figure 5



Figure 6



Figure 7



Figure 8



Figure 9



Figure 10



Figure 11



Figure 12



Figure 13



Figure 14



Figure 15



Figure 16



Figure 17



Figure 18



Figure 19



Figure 20



Figure 21



Figure 22



Figure 23



Figure 24



Figure 25



Figure 26



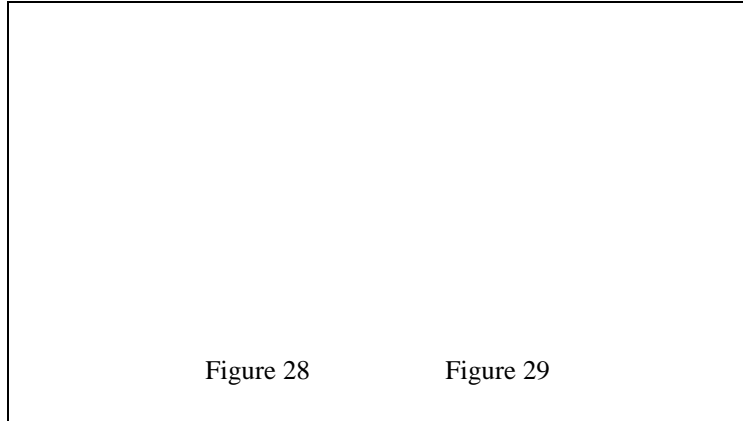
Figure 27



Figure 28



Figure 29



SUMMARY

***FROM OUR RELIGION
TO OUR RELIGIOLOGY***

To speak today of "our religion" is to spread a fiction and to place oneself in relation to it.

The article tries first to prove that religion in New France had been conveyed primarily by image. (The argumentation includes an elaboration of the contrast between the characteristic reading practices of Protestantism and Catholicism between 1550 and 1650). Then the article shows how written work had invaded the French Canadian civilization from 1820 in order to construct an ideology. The rhythm of the contacts with the American Indians were fluctuating at the same time; the "French Canadians" begin by knowingly living in a system of exchange with the autochthones and then by pushing them into the margins.

In conclusion the article analyses the frontispiece of the volume on the *Moeurs des sauvages* (Morals of the Savages) by

Father Lafitau. And proposes that Quebec religiology, like the historian in the engraving of 1724, should work from objects, and not from texts, in order to produce a text of universal import.