

Du spirituel dans la littérature québécoise et dans l'anticléricisme en particulier

Vincent Lambert

Volume 15, numéro 2, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1036184ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1036184ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1492-8647 (imprimé)

1927-9299 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lambert, V. (2015). Du spirituel dans la littérature québécoise et dans l'anticléricisme en particulier. *Mens*, 15(2), 85–116.
<https://doi.org/10.7202/1036184ar>

Résumé de l'article

Cette étude explore les relations possibles entre l'anticléricisme et le mysticisme dans l'histoire littéraire et intellectuelle du Québec, de 1860 à 1960, à partir d'une affirmation d'Hubert Aquin : « Combattre le clergé ne peut se faire, même inconsciemment, qu'au nom du Dieu qu'il trahit. » Après avoir retracé, chez Jean-Charles Harvey, Jean Le Moyne et quelques autres, la nécessité d'établir une distinction entre Dieu, la religion et le clergé, l'auteur examine une constante en vertu de laquelle le rejet du clergé, d'Arthur Buies à Paul-Émile Borduas et André Langevin, est motivé par la possibilité d'une spiritualité hors de l'Église, cherchant à surmonter le dualisme de l'éternel et du temporel qui fondait la religion cléricale.

Du spirituel dans la littérature québécoise et dans l'anticléricalisme en particulier¹

Vincent Lambert
Université McGill

Ils disent que nous nions Dieu
Alors que nous ne cherchons que Dieu
Que Lui seul Lui.
ALAIN GRANDBOIS²

Quel dur pays pour les mystiques!
VICTOR-LÉVY BEAULIEU³

Résumé

Cette étude explore les relations possibles entre l'anticléricalisme et le mysticisme dans l'histoire littéraire et intellectuelle du Québec, de 1860 à 1960, à partir d'une affirmation d'Hubert Aquin : « Combattre le clergé ne peut se faire, même inconsciemment, qu'au nom du Dieu qu'il trahit. » Après avoir retracé, chez Jean-Charles Harvey, Jean Le Moyne et quelques autres, la nécessité d'établir une distinction entre Dieu, la religion et le clergé, l'auteur examine une

¹ Cette étude couvre plus d'un siècle de variations sur ce thème, de 1860 à 1960. Une seconde section portera sur la Révolution tranquille, le féminisme et les prolongements contemporains.

² Alain Grandbois, *L'étoile pourpre*, Montréal, Les Éditions de l'Hexagone, 1957, p. 24.

³ Victor-Lévy Beaulieu, *La grande tribu*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Boréal compact », 2011, p. 269.

constante en vertu de laquelle le rejet du clergé, d'Arthur Buies à Paul-Émile Borduas et André Langevin, est motivé par la possibilité d'une spiritualité hors de l'Église, cherchant à surmonter le dualisme de l'éternel et du temporel qui fondait la religion cléricale.

Abstract

This study explores the relationship, from 1860 to 1960, between anti-clericalism and mysticism in Quebec's literary and intellectual history. Its starting point is Hubert Aquin's surprising statement that "To struggle against the clergy, even unconsciously, is to do so in the name of a god who has been betrayed." After exploring, in the work of Jean-Charles Harvey, Jean Le Moyne, and some others, the importance of distinguishing between God, religion, and the clergy, the article examines a premise of anticlerical writing, from Arthur Buies to Paul-Émile Borduas and André Langevin, which assumes that spirituality can exist outside of the Church. In this, anticlericals sought to transcend the eternal dualism between the eternal and the temporal which underpinned clericalism.

En avril 1961, le Mouvement laïque de langue française tenait sa première réunion, la revue *Liberté* publiait un premier numéro sur la laïcité, et Hubert Aquin avait, de l'anticléricalisme, une vision radicalement nuancée : « Combattre le clergé ne peut se faire, même inconsciemment, qu'au nom du Dieu qu'il trahit⁴. » Comment résister à la tentation de vérifier si cette idée intempestive, d'après laquelle toute critique du clergé suppose une contrepartie sinon un fondement spirituel, peut s'appliquer à la « tradition » anticléricale en littérature québécoise ? À quel point les grands anticléricaux étaient-ils, de nuit, des explorateurs de l'absolu ? Si Aquin a tort, alors Pierre Vadeboncœur a raison : « C'est un fait que, dans cette société ostensiblement catholique, presque personne, ayant perdu Dieu, ne

⁴ Hubert Aquin, « Qui mange du curé en meurt », *Liberté*, vol. 3, n° 15-16 (avril-mai 1961), p. 618.

s'est remis à le chercher⁵. » En fait, nous verrons qu'Aquin a déjà une longueur d'avance puisque Vadeboncœur lui-même déplorait cette quête abandonnée. Il pensait d'ailleurs qu'elle n'avait jamais vraiment commencé, d'où un autre paradoxe : « L'expérience religieuse nous a liés sans que nous la traversions⁶... » La réalité des textes suggère plutôt que pour la traverser, pour la vivre, cette grande expérience, la religion cléricale n'était peut-être pas la voie suprême qu'elle prétendait être. Disons même qu'elle nous invitait, malgré elle, à prendre le chemin contraire.

On sait qu'Arthur Buies – cent ans plus tôt – se moquait quotidiennement du clergé et de ses journaux quitte à « mourir d'indigestion sacrée⁷ », consterné devant tant d'opulence chez les promoteurs de l'abnégation. La théâtralité des cérémonies religieuses nous a donné les moments les plus enlevants de *La Lanterne*, ce journal pamphlétaire qu'il écrivait à lui seul, près d'un millier de pages enregistrant les « sottises et les ridicules de la presse dévote, assez nombreux pour l'occuper longtemps avec toutes les variétés désirables⁸ ». Avec Buies, Louis-Antoine Dessaulles et Louis Fréchette (moins le poète que le polémiste) furent les premiers maillons d'une assez longue et courageuse lignée anticléricale au Québec. La critique moderne a réanimé ces insurgés du passé, précurseurs d'une laïcisation qui se répandrait dans les ministères et les mœurs. En signant *Refus global* en 1948, Paul-Émile Borduas avait payé le prix de son attaque contre les « grands maîtres des méthodes obscurantistes⁹ », et sa désobéissance allait le porter aux nues quelques années plus tard. Si la Révolution

⁵ Pierre Vadeboncœur, *La ligne du risque*, Montréal, Éditions HMH, [1963] 1969, p. 171.

⁶ *Ibid.*, p. 167. Le constat de Vadeboncœur est repris par Mathieu Bélisle dans un essai récent sur la tradition religieuse au Québec : « La religion prosaïque », *L'Inconvénient*, n° 59 (hiver 2014-2015), p. 16-22.

⁷ Arthur Buies, *La Lanterne*, édition de la Bibliothèque électronique du Québec, coll. « Littérature québécoise », vol. 151, p. 555, [En ligne], [http://beq.ebooksgratuits.com/pdf/Buies-lanterne.pdf].

⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁹ Paul-Émile Borduas, *Refus global et autres écrits*, édition préparée et présentée par André-G. Bourassa et Gilles Lapointe, Montréal, Typo, 1997, p. 66.

tranquille était un personnage de roman, on l'imagine facilement en Julie de la Trinité, l'héroïne des *Enfants du sabbat* d'Anne Hébert, sorcière déguisée en couventine qui prend plaisir à tondre une communauté d'agneaux « liés par les promesses et les interdictions [...], tenus par la crainte du péché et la peur de l'enfer¹⁰ ». Tout cela semble assez juste et plutôt convenu, et nous pourrions remonter à *Marie Calumet* de Rodolphe Girard, dépouiller *Le Jour* de Jean-Charles Harvey, citer des passages d'*Au pied de la pente douce* de Roger Lemelin (une « quête grasse apaise la colère de Dieu¹¹ », dit le père Folbèche aux fidèles) ou du *Libraire* de Gérard Bessette, ou rappeler le célèbre blasphème des *Fées ont soif*: « Au nom de la queue, du père et du fils¹². » Voilà des œuvres qui ont longtemps nourri les histoires émancipatrices de l'imaginaire québécois, affirmant la liberté de vivre contre la mortification et l'immobilisme. Dans son *Manuel de la petite littérature du Québec*, Victor-Lévy Beaulieu a répertorié « tout ce que nous avons eu de misérable, de taré, de maladivement naïf », à commencer par ces « valeurs tellement arbitraires parce qu'imposées d'en haut, dans une manière de grand lessivage des cerveaux¹³ ». S'il n'y a « que le choix de la sainteté ou de la folie¹⁴ », écrivait-il, il faut croire que cette sainteté-là avait sombré, qu'elle s'était égarée dans ses images édifiantes, dans une *sanité* obnubilée. Oui, sans doute, si nous pouvions voir de nos propres yeux de quelle Bonne Nouvelle il en retourne, à quelle réalisation convient l'Écriture, les gourous, les chamans de toutes les traditions, on peut penser que ces croyances et consignes enracinées dans l'arrière-pays mental du Québec apparaîtraient comme du religieux qui nous trompait.

¹⁰ Anne Hébert, *Les enfants du sabbat*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 175.

¹¹ Roger Lemelin, *Au pied de la pente douce*, Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944, p. 93.

¹² Denise Boucher, *Les fées ont soif*, Montréal, Éditions Intermède, 1978, p. 92.

¹³ Victor-Lévy Beaulieu, *Manuel de la petite littérature du Québec*, Montréal, Éditions de l'Aurore, 1974, p. 18.

¹⁴ Victor-Lévy Beaulieu, « La tentation de la sainteté », dans *Entre la sainteté et le terrorisme*, Montréal, VLB éditeur, 1984, p. 146.

Cette histoire en accéléré de l'anticléricalisme, le plus étonnant, c'est qu'elle n'ait jamais été écrite. On a beaucoup parlé de l'audace de quelques têtes fortes, mais assez peu écrit sur ce qui distingue leurs motivations, sur leur possible convergence. Nous abordons ici un véritable lieu commun au point qu'il pourrait sembler inutile d'y revenir, et pourtant, dans les faits, la question de l'anticléricalisme a vite été délaissée après les études de Claude Racine sur *L'anticléricalisme dans le roman québécois (1940-1965)* et le travail de Philippe Sylvain et de quelques autres sur l'anticléricalisme des Rouges, auquel ont donné suite Yvan Lamonde dans sa biographie de Louis-Antoine Dessaulles et Guillaume Durou¹⁵ dans un mémoire. Les historiens révisionnistes ont largement fait cas des anticléricaux pour montrer l'importance de courants et d'espaces laïques avant la Révolution tranquille, fissurant le prétendu monolithisme religieux qui fut longtemps l'échine inflexible de la Grande Noirceur. Sans rompre avec cet important travail de relativisation, des travaux récents – pensons à *Mémoire d'y croire* de Cécile Vanderpelen-Diagre, aux *Origines catholiques de la Révolution tranquille* de Michael Gauvreau ou à *L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille* de E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren – l'ont cependant relativisé lui-même en retraçant une rupture de l'intérieur, de plus en plus nette à partir des années 1950, entre le clergé et des intellectuels et écrivains d'inspiration chrétienne pour qui « le message évangélique est décléricalisé et devient une question personnelle¹⁶ ». De ce dernier point de vue, la remise en question du clergé serait surtout le fait d'écrivains et d'intellectuels animés par l'esprit charitable et militant du personnalisme chrétien, de sorte que la Révolution tranquille serait née d'un esprit religieux dont elle allait se dissocier : « Est-il

¹⁵ Guillaume Durou, *Le pourpre et le rouge : l'anticléricalisme canadien-français au XIX^e siècle*, mémoire de maîtrise (sociologie), Québec, Université Laval, 2011.

¹⁶ Cécile Vanderpelen-Diagre, *Mémoire d'y croire : le monde catholique et la littérature au Québec (1920-1960)*, Québec, Éditions Nota bene, 2007, p. 106.

possible que ce qui ait retardé l'entrée du Québec dans la modernité soit ce qui, d'un même souffle, l'y ait poussé¹⁷ ? »

L'audace de cette hypothèse, qui envisage le rapport du Québec moderne au Canada français sous l'angle de la continuité, est de rétablir un lien de cette nature-là, un héritage religieux, vieux père absent qui viendrait réclamer sa paternité. Mais au-delà du malaise qu'elle peut provoquer, doit-on vraiment s'étonner si de nombreux « grands artisans » de la Révolution tranquille furent aussi des croyants, et s'ils ne voyaient pas de contradiction entre leurs convictions religieuses et leur engagement concret dans la communauté ? Pour Meunier et Warren, « dans une culture où les mœurs et les institutions étaient normées par le clergé, la révolte ne pouvait, dans un premier temps, que provenir de l'intérieur même de cette référence totalisante que représentait le catholicisme¹⁸ ». C'est dire que le catholicisme aurait été, pendant des décennies, une mythologie si prégnante qu'elle supportait les deux côtés de la dialectique, jouant à la fois le rôle de l'orthodoxe et de l'hérétique. Il n'y aurait longtemps eu que l'appel d'une religion plus authentique pour détrôner une religion corrompue, que Dieu pour remplacer Dieu, peut-on croire. Cela peut sembler difficile à imaginer, mais rappelons que cette « sortie pour ainsi dire religieuse de la religion¹⁹ » n'est évidemment pas unique au Québec. Elle s'applique à la formation même des traditions religieuses – qui tendent à perdre de vue leur vocation, à trahir leurs principes à trop vouloir les imposer, et sont donc continuellement en train de se réapprendre –, mais aussi, au moins depuis le XIX^e siècle, aux rapports assez ambivalents des écrivains au sacré. Loin de s'en être désintéressés, ils n'ont cessé de tronquer ses conduits officiels pour le réanimer sous d'autres formes²⁰.

¹⁷ E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur » : l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2002, p. 31.

¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁰ On lira, à ce sujet, la brillante thèse de Guillaume Asselin, *Entropologiques métamorphoses du sacré dans la littérature contemporaine*, Montréal, Université du

Peut-on en dire autant de nos grands écrivains anticléricaux ? Il paraît difficile de trancher : si les polémistes du XIX^e siècle étaient assurément chrétiens, les romanciers des années 1940 et 1950, ou encore les Automatistes, sont déjà plus difficiles à situer. La radioscopie de Claude Racine montre bien que, dans les romans de Lemelin, de Bessette et d'autres, la dénonciation ironique et parfois violente de ce « pays de miracles²¹ », de cette « théocratie toute puissante, et tout-assurée de sa Vérité²² » n'implique pas nécessairement une spiritualité de rechange, sinon justement dans le rétablissement d'une vérité – comme ce prêtre du *Feu dans l'amiante* qui avoue sa faute : « J'ai péché contre le peuple dont le Seigneur m'a confié la garde des âmes. J'ai péché par orgueil. J'ai voulu les soumettre à mon autorité, me croyant le divin maître²³. » Que reprochent ces romans au clergé ? Essentiellement, une doctrine, des actions qui supposent une confusion de ce qu'on appelait, suivant Thomas d'Aquin, le temporel et l'éternel. Et qu'on peut résumer en trois aspects : le contrôle exercé par l'Église sur les institutions et les mœurs, autrement dit « l'envahissement du domaine temporel par le pouvoir hiérarchique²⁴ » ; le culte de la pureté spirituelle, les joies terrestres étant jugées avec une telle intransigeance que « dans la province de Québec celui des péchés qui surpasse tous les autres en horreur et en punition est celui de la chair²⁵ » ; enfin, le domaine de Dieu devenu l'apanage du clergé, sa réduction à une fonction judiciaire et une valeur marchande, police montée de l'âme ou « police d'assurance pour l'éternité²⁶ ». Le clergé aurait donc dénaturé non seulement l'État et les rapports sociaux, le corps et l'univers sensible, mais aussi le rapport même à la trans-

Québec à Montréal, 2008. Également, de Pierre Ouellet, *Sacrifiction : sacralisation et profanation dans l'art et la littérature*, Montréal, VLB éditeur, 2012.

²¹ Lemelin, *Au pied de la pente douce*, p. 178.

²² Gérard Bessette, cité dans Claude Racine, *L'anticléricalisme dans le roman québécois (1940-1965)*, Montréal, Éditions HMH, 1972, p. 40.

²³ Jean-Jules Richard, cité dans *Ibid.*, p. 34.

²⁴ Maurice Blain, cité dans *Ibid.*, p. 14.

²⁵ Yves Thériault, cité dans *Ibid.*, p. 97.

²⁶ François Hertel, cité dans *Ibid.*, p. 114.

condance, monopolisant le christianisme en plus d'éclipser toute autre forme du religieux. La religion qu'il propageait semble, à la fois, trop matérialiste et trop éthérée, fermée au ciel à force de s'arroger un pouvoir terrestre, fermée à la terre à force de la dénigrer au nom du ciel, avec pour résultat ce monde ultrareligieux et pourtant dénué de spiritualité, cette pauvre imitation de la religion que décrit, parmi d'autres, Pierre Vadeboncoeur dans *Cité libre*. Là où régnait le faste religieux, l'obéissance inconditionnelle, l'anticléricalisme aurait découvert une religion de façade, obstruant Dieu plus qu'elle ne le véhicule. Alors, évidemment, dans un monde où l'on distinguait mal le sacré du profane, puisque l'Église aurait intimidé ses fidèles pour mieux répondre à leurs aspirations, on peut croire que certains croyants et chercheurs d'absolu aient pu substituer une mystique alternative à cette « mysticité de comméragé²⁷ ». Il faudrait alors envisager que cette véritable tradition spirituelle qui manquerait à l'histoire du Québec se soit largement constituée contre l'autorité du clergé.

Cependant, s'il est plutôt facile d'imaginer une suite d'écrivains et d'intellectuels canadiens-français accusant le clergé d'hypocrisie et d'irréalité, on voit mal comment d'autres voies spirituelles pouvaient naître dans un univers où les prêtres insufflaient dès l'enfance un cortège d'images et de vérités indubitables, comment des brèches pouvaient s'ouvrir dans ce tracé rectiligne et égarer les fidèles dans les spirales d'une autre voie. Aux maîtres assignés, à l'église et au couvent, aux chapelets mille fois récités, à la division de l'éternel et du temporel, qu'opposaient-ils donc ?

Ils s'entendaient, en tout cas, sur une dissociation capitale. La foi des anticléricaux s'appuie, en effet, sur une distinction qu'il a souvent fallu rappeler au fil du temps, entre le divin et la religion, entre la religion et le clergé. « La religion est ici hors de cause²⁸ », commence la préface de Joseph Doutre aux *Ruines cléricales* d'Aristide Filiatreault

²⁷ Lemelin, *Au pied de la pente douce*, p. 114.

²⁸ Joseph Doutre, « Préface », dans [Aristide Filiatreault], *Ruines cléricales*, Montréal, Aristide Filiatreault éditeur, 1893, p. 5.

(journaliste et imprimeur bien connu des censeurs cléricaux) avant de s'en prendre aux « commerçants de religion²⁹ » : « Nous sommes de cette religion de paix qui n'invoque pas le pouvoir civil pour opprimer, mais pour protéger contre l'oppression³⁰. » En témoigne aussi Jean-Charles Harvey, l'auteur des *Demi-civilisés*, roman qui lui valut d'être congédié par *Le Soleil*, dans une importante conférence de 1945 intitulée « La peur » : « Cet hommage que je rends à l'esprit de religion, je refuse de le rendre au cléralisme, qui est le contraire de l'esprit de religion³¹. » D'après Jean Le Moynes, il semble que « manger du curé » (expression fameuse au XIX^e siècle et jusque dans les années 1960) était en vogue dans les années 1950, et pour une raison similaire : « L'anticléralisme populaire est d'autant plus violent qu'il est croyant³². » Par la suite, quand on commença à chercher les causes de l'aliénation nationale, l'héritage catholique fut immédiatement montré du doigt. Hubert Aquin ne se gênait pas pour recracher « l'eau bénite qui coule, depuis deux siècles, dans nos veines de conquis³³ ». Mais alors que l'anticléralisme devenait une affaire courante, relayé par un mouvement de laïcisation³⁴ animé par Jacques Godbout, Maurice Blain et quelques autres, un petit rappel de la valeur spirituelle de l'hérésie semblait justifié. Invoquant Jésus et Luther, Aquin signale que « la crise anticléricale, dans ces deux cas illustres, a été créatrice et a donné naissance à une expérience religieuse nouvelle³⁵ ». Réjean Ducharme n'écrit pas autre chose dans *Les enfantômes* : « Les hérésies

²⁹ *Ibid.*, p. 7.

³⁰ *Ibid.*, p. 6.

³¹ Jean-Charles Harvey, *La peur*, préface d'Yves Lavertu, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Boréal compact », 2005, p. 57.

³² Jean Le Moynes, « L'atmosphère religieuse au Canada français » [1951], dans *Convergences*, Montréal, Éditions HMH, [1961] 1969, p. 51.

³³ Hubert Aquin, *Blocs erratiques : textes (1948-1977)*, Montréal, Les Quinze éditeur, 1982, p. 151.

³⁴ Voir le mémoire de maîtrise de Nicolas Tessier, *Le Mouvement laïque de langue française : laïcité et identité québécoise dans les années 1960*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008.

³⁵ Aquin, « Qui mange du curé en meurt », p. 618.

sont souvent les formes vivantes d'une religion³⁶ » ; pensons aussi à Maître Eckhart, Giordano Bruno et au long procès de l'Homme-Dieu ou, encore, au Bouddha historique, Siddharta Gautama, l'un des nombreux mystiques errants qui opposaient à l'intégrisme des prêtres védiques une spiritualité empirique.

Qu'on soit clerc ou anticlérical, le risque, pour Aquin, est d'ignorer que la « religion n'est pas seulement une affaire de preuve, ni de dogme, ni de rite, ni de morale ; c'est d'abord une expérience³⁷ ». Cette prédilection était le contrepoids d'une institution religieuse qui, pour citer le directeur de *La Relève*, avait longtemps encouragé une « littérature moralisatrice » laissant dans l'ombre, avec le problème du mal, la « mystique chrétienne³⁸ ». « On ne nous a pas montré à voir, ni Dieu, ni rien : rien de réel », écrit Vadeboncœur, « mais surtout l'impératif de la croyance ; de sorte que notre foi fut sans le support de la vision, et que le réel, dans notre conscience, ne lui correspondit pas³⁹. » Pour simplifier, à trop se contenter d'un « simulacre de foi », ce peuple avait « désappris le sens de l'absolu⁴⁰ ». Le dogme clérical aurait donc entravé la fonction même du religieux – relier absolument – en niant qu'une révélation terrestre fût possible : « Vous avez imaginé d'être des chrétiens pour lesquels le surnaturel existe comme une valeur ajoutée, non intégrée à la vie⁴¹ », écrit François Hertel (alors qu'il vient d'être ordonné prêtre), avec pour résultat la propagation d'une foi restreinte à l'observance, sans consentement à l'inconnu ou mystère à scruter. Le curé de *La fin des songes* de Robert Élie est engoncé dans l'habitude : « Il absout à la journée longue depuis trente ans ; rien ne l'étonne et il renvoie ses

³⁶ Réjean Ducharme, *Les enfantômes*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 109.

³⁷ Aquin, « Qui mange du curé en meurt », p. 622.

³⁸ Robert Charbonneau, « La grandeur dans la littérature », *Culture*, vol. 8 (1947), p. 5.

³⁹ Vadeboncœur, *La ligne du risque*, p. 44.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹ François Hertel, *Mondes chimériques*, Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1940, p. 69.

pénitents ordinaires avec un joli mot pour les anges⁴². » Banalisée de la sorte, cette vocation confortable échoue à « répondre à la sommation de la vie⁴³ », qui ne demande pas d'apprendre « à compter nos péchés, à mesurer nos chances de survivance, mais [...] à vivre en acceptant les risques de la liberté⁴⁴ ». Le prêtre n'est alors d'aucun secours à Marcel, le héros torturé du roman, comme à tous ceux qui cherchent « l'au-delà » au cœur intime de l'existence, engagés dans une aventure de la fidélité prenant moins la forme d'une obéissance aveugle que d'un affranchissement sans fin. À la paix sociale qu'assure l'Église, au modèle de la brebis égarée, ils opposent une autonomie foncière : « L'anticlérical veut être seul avec Dieu⁴⁵. »

Les écrivains qui refusaient le plus radicalement la religion (ou ce qui en tenait lieu) étaient-ils donc de grands spirituels? Je ne prétendrai pas unilatéralement que tous les anticléricaux cherchaient d'autres voies d'accès au *mysterium tremendum*, mais il serait impensable d'écrire une histoire de l'anticléricalisme sans considérer sa doublure spirituelle, sans voir que son indignation visait moins le sacré lui-même que son travestissement, sa limitation. Nombreux furent attirés, requis, par ce que le dogme clérical ne pouvait admettre, et qui ne pouvait être exclu du « divin » tel qu'ils le concevaient, mais aussi tel qu'ils l'ont éprouvé, reconnu.

L'une des tendances fortes de l'anticléricalisme a été de confronter l'Église sur son propre terrain, en montrant à quel point elle peut en arriver à trahir sa vocation. C'était déjà le raisonnement, au milieu du XIX^e siècle, de l'auteur du *Discours sur la tolérance*, le premier ouvrage canadien mis à l'Index par le tribunal de l'Inquisition, à Rome. Louis-Antoine Dessaulles, à la fois « déiste et anticlérical⁴⁶ »

⁴² Robert Élie, *La fin des songes*, Montréal, Beauchemin, 1950, p. 43-44.

⁴³ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁵ Aquin, « Qui mange du curé en meurt », p. 619.

⁴⁶ Yvan Lamonde, « Introduction », dans Louis-Antoine Dessaulles, *Écrits*, édition critique par Yvan Lamonde, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1994, p. 307.

selon son biographe, doutait de la « justice divine » professée par les ultramontains rassemblés autour de M^{gr} Ignace Bourget, l'évêque de Montréal. Il ne s'en prenait pas à Dieu, mais à son détournement, à son instrumentalisation par des « blasphémateurs inconscients du Dieu qu'ils prêchent⁴⁷ », donnant « comme imposées par Dieu des choses que Dieu réprouve certainement⁴⁸ ». Par exemple, l'idée selon laquelle il n'est de salut possible sans le secours de l'Église : « Un homme vertueux hors du système sera maudit et un homme gardant des imperfections dans le système sera sauvé. N'est-ce pas blasphémer Dieu que de le représenter comme un être injuste⁴⁹ ? » Pour cette même raison, Louis Fréchette ne craignait pas trop les foudres de l'Inquisition en polémiquant avec le juge Adolphe-Basile Routier, ultramontain notoire : « Voilà un grand principe établi – et la démonstration revêt un caractère de solennité sans précédent : on peut être méconnu, maltraité, persécuté, anathématisé par prêtres et évêques – brûlé même – sans cesser d'être bien avec Dieu⁵⁰. » Fréchette reconnaissait que les « croyances généreuses ont leurs bons côtés », et s'inclinait « avec respect devant les saints » dont il « ne doute pas du pouvoir auprès de Dieu », même qu'il trouvait « donc triste de voir l'abus qu'on fait quelquefois de leur nom⁵¹ ! » Il faut toutefois être prudent. Ce n'est pas, en bon rhétoricien, parce qu'on retourne contre l'adversaire ses propres arguments qu'on les endosse soi-même, pas plus que s'attaquer au clergé au nom de la religion ne signifie automatiquement qu'on est porté sur la mystique. Si Dessalles était assurément très pieux, du moins dans ses lettres d'exil, et si Fréchette

⁴⁷ *Ibid.*, p. 309.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 285.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 308.

⁵⁰ Louis Fréchette, *Satires et polémiques ou l'École cléricale au Canada*, édition critique par Jacques Blais, Luc Bouvier et Guy Champagne, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1993, 2 vol., p. 529.

⁵¹ Cette citation et les précédentes, dans *Ibid.*, p. 765.

était fasciné par le spiritisme et avait gardé un bon souvenir d'enfance⁵² d'un illuminé de la campagne lévisienne, leurs écrits portent assez peu de traces d'une passion de l'absolu.

Le cas d'Arthur Buies est plus complexe. À l'époque iconoclaste de *La Lanterne*, il ne manquait pas l'occasion de relever l'imposture qui consiste, pour un prétendu représentant du Christ, à se faire appeler « Sa Grandeur » ou « l'Illustrissime⁵³ ». Mais Buies est à ce point railleur qu'il est difficile de dégager son véritable point de vue sur la religion. À un moment, toutefois, comme pour s'expliquer, le ton change, et ses motivations s'éclairent :

Je veux que le peuple croie, mais non qu'il soit exploité. Je veux qu'il n'y ait pas de superstition lucrative, et qu'on ne fasse pas de miracles ridicules pour en tirer de l'argent. Ce n'est pas moi qui attaquerai une religion quand elle sera digne de respect. Mais j'attaquerai sans crainte et sans relâche les faux ministres de cette religion qui s'enrichissent en prêchant la pauvreté, qui trafiquent de toutes les pratiques religieuses, qui font servir Dieu constamment à leur ambition, à leur rapacité, à leur esprit d'accaparement et de domination, à leurs haines, à leur fanatisme de commande. Dieu est grand ! dit l'Arabe. Je ne veux pas que vous le fassiez petit, que vous le fassiez à votre image⁵⁴.

À son tour, Buies ne s'attaque pas tant à la religion elle-même qu'à sa contrefaçon. « L'apparence de la religion séduit bien plus le vulgaire que la religion elle-même⁵⁵ », dit M. d'Estremont, son interlocuteur dans les *Lettres sur le Canada*. Buies a bien retenu la

⁵² Cet épisode est raconté dans *Originaux et détraqués*, au chapitre « Cotton ». Sur la question du spiritisme au Canada français, très peu explorée, voir Laurent-Olivier David, *Croyances et superstitions*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1926.

⁵³ Buies, *La Lanterne*, p. 543. « Je soutiens que l'évêque de Montréal n'est pas le représentant du Christ. En effet, le Christ, sur la montagne, ne disait-il pas aux pharisiens avides de lui témoigner leur empressement pour sa personne : "Ce ne sont pas ceux qui m'interpellent *Seigneur, Seigneur*, qui iront dans le royaume des élus, mais ceux qui font la volonté de mon père qui est dans les cieux". »

⁵⁴ *Ibid.*, p. 217-218.

⁵⁵ Cette lettre est reproduite dans Buies, *La Lanterne*, p. 936.

leçon : il distingue « l'art de croire » de « l'art de *paraître* croire », beaucoup plus ardu, qu'il faut cultiver lors d'un stage au journal ultramontain *Le Nouveau Monde*, avant de passer, à *La Minerve*, au « dernier degré de toute ambition intelligente », « l'art de *faire croire*⁵⁶ ». D'accord, mais si Buies dénonce une religion factice, devenue elle-même « matière à compromis et à trafic⁵⁷ » dans un siècle mercantile, qu'en est-il de ses propres croyances ? À l'époque, il ne prône pas un art de croire véritable et noble (même que « tous les imbéciles viennent au monde perfectionnés dans cet art-là⁵⁸ »), et ne formule pas non plus, comme Harvey, le vœu sincère « que le jour viendra où l'on aura remplacé le cléricisme par la religion⁵⁹ ». L'impiété de Buies semble céder quelques années à peine après l'aventure de *La Lanterne*, entre 1869 et 1873.

Il y aurait deux Buies difficilement conciliables : le premier libéral, pamphlétaire, athée, l'autre au service du curé Labelle, converti, marié, fustigeant les jeunes poètes symbolistes de l'École littéraire de Montréal. Cette bipolarité n'est pas inexacte, mais de l'hérétique à l'orthodoxe, avant de se ranger dans une foi tranquille, Buies voyage au Québec et aux États-Unis pendant une dizaine d'années, observateur en verve, encore proche de *La Lanterne* en plus désespéré et contemplatif, notant tout sur son passage, y compris quelques moments de grâce. Au Saguenay, sa petitesse coïncide avec l'immensité du fjord : « Devant l'infini, seul, abandonné, misérable, je me sentis des proportions inconnues, [...] et j'éprouvai un dédain sans nom pour toutes les chimères qui avaient fatigué et obscurci ma vie⁶⁰. » Mais c'est vraiment dans la « Chronique d'outre-tombe », à 33 ans, que Buies confie sa *metanoïa* : « Hélas ! j'ai longtemps nié moi-même

⁵⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 407.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁹ Harvey, *La peur*, p. 51.

⁶⁰ Arthur Buies, *Chroniques*, édition critique par Francis Parmentier, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1986, t. II, p. 96.

l'immortalité de l'âme, sans réfléchir⁶¹. » Ce retournement de perspective ne survient pourtant pas par un effort de réflexion, ou par une adhésion repentante au christianisme. Même s'il tient, en bon libéral, la raison et la science en haute estime, Buies ne cherche pas à expliquer la révélation soudaine de son immortalité : « Je ne demande cependant pas de preuves de mon immortalité, parce que je la sens, je la sens, elle me frappe comme l'évidence et résulte à mes yeux de mon existence même⁶². » Il ne s'agit pas ici de croire, mais de sentir, c'est-à-dire d'un savoir sans savoir, intuitif, et néanmoins indubitable : « Cela ne se démontre pas, cela se conçoit⁶³ », et quelques années plus tard : « Ce qui est divin ne peut se démontrer par des moyens humains; cela s'impose, éclate par l'évidence. Dieu se manifeste et ne se démontre pas. Si l'on pouvait le discuter, il n'existerait plus⁶⁴. » Il est significatif que le mot « Dieu » n'apparaisse pas dans la « Chronique d'outre-tombe », comme si la prise de conscience avait imposé de suspendre les définitions. La conception qu'il s'en fait par la suite est exactement inverse au Dieu des ultramontains : indémontrable, il se manifeste. On ne peut *faire croire* en lui, se convaincre ou convaincre d'autres de son existence, et pourtant il se montre avec ampleur et fulgurance, comme dans ce haut lieu du sublime qu'est le golfe du Saint-Laurent : « Dieu lui apparaît plus visible, plus éclatant; il se manifeste dans toute la liberté de sa puissance, et chaque bouffée d'air, qui arrive comme un torrent dans les poumons, est une révélation partielle de l'infini⁶⁵. » Alors que Dessaulles et Fréchette se réfèrent à Dieu sous l'angle de la moralité, de la justice, Buies délaisse peu à peu cette question après *La Lanterne*. Le Dieu des chroniques attend moins de vertu que d'attention, de disponibilité. Ses intentions importent beaucoup moins que son dévoilement.

⁶¹ *Ibid.*, t. I, p. 394.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, t. I, p. 392.

⁶⁴ *Ibid.*, t. II, p. 283.

⁶⁵ *Ibid.*, t. I, p. 301.

Autour de 1880, le poète Alfred Garneau parlait aussi d'un Dieu irrationnel et potentiellement visible : « Aux êtres sans raison Dieu se laisse-t-il voir⁶⁶? » C'est ce même Dieu peut-être qu'Angéline de Montbrun ressent devant le fleuve dans sa maison de Charlevoix, sauf qu'elle se retient d'y succomber au nom même de sa vocation : « Mon Dieu, j'aurais besoin d'oublier combien la terre est belle!... Vraiment, j'essaie de regarder le ciel⁶⁷. » Ce dilemme – entre le Dieu panthéiste des romantiques européens ou des transcendentalistes américains, insufflant conscience aux pierres, et un dualisme chrétien plaçant Dieu hors d'un monde désenchanté – est perceptible au Canada français jusque dans les années 1950⁶⁸. L'équivalence posée par Spinoza, *Deus sive Natura*, Dieu ou la Nature, est impensable pour Émile Nelligan, et c'est pourquoi sa poésie est si fantasmatique. Son désir de rompre les « liens impurs de cette terre⁶⁹ » pour s'enfuir « loin de la matière et des brutes laideurs⁷⁰ » dans le « castel de nos Idéals blancs⁷¹ » est d'un symbolisme contre-nature et aliénant, qui conforte l'orthodoxie chrétienne plutôt que de l'ouvrir, comme en France, à un néoplatonisme éclectique, amalgamant une variété de sources religieuses et philosophiques.

Qu'en est-il maintenant de son mentor et ami, Louis Dantin, « le plus mystique des anticléricaux⁷² », selon Michel Biron? S'il avait continué d'écrire, Nelligan aurait peut-être adhéré à cette

⁶⁶ Alfred Garneau, *Poésies*, présentation d'Hector Garneau, Montréal, Beauchemin, 1906, p. 24.

⁶⁷ Laure Conan, *Angéline de Montbrun*, Montréal, Éditions Fides, coll. « Bibliothèque québécoise », 1980, p. 108.

⁶⁸ J'ai abordé cette question dans l'article « Dieu ou la Nature? Une ambivalence canadienne-française », *Québec français*, n° 172 (« La littérature québécoise et le sacré »), 2014, p. 33-35.

⁶⁹ Émile Nelligan, *Poésies complètes*, édition critique de Luc Lacoursière, Montréal, Éditions Fides, coll. « Nénuphar », [1952] 1978, p. 142.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁷¹ *Ibid.*, p. 191.

⁷² Michel Biron, « Qui est l'auteur du "Vaisseau d'or"? », *L'Inconvénient*, n° 57 (été 2014), p. 53.

« mystique sensualiste⁷³ » qu'admirait Dantin, notamment chez Walt Whitman et François d'Assise : « La splendeur, l'unité, le mystère du cosmos fondu dans une étonnante mystique qui rappelle tout le paganisme et toute la poésie de François d'Assise⁷⁴. » « Ton corps est la chapelle où j'adore et je prie⁷⁵ », commence sa « Stance païenne » en 1909. On doit cependant tenir compte de la chronologie : Dantin ne commence à évoquer un divin sensuel qu'après avoir quitté définitivement les ordres, en 1903. Auparavant, au moment d'écrire les poèmes de *Franges d'autel* avec Nelligan, Arthur de Bussièrès et Lucien Rainier, il se range à « Celui qu'on ne voit pas⁷⁶ », le *Deus absconditus* de Thomas d'Aquin et Pascal. Apostat, Dantin n'en est pas moins mystique, mais il l'est autrement, et avec plus d'enthousiasme. Son refus de tout « ascétisme desséchant » ne l'empêche pas d'affirmer d'un même souffle : « Je suis la Force et la Vie⁷⁷ ! » Dans un article de 1902 inspiré du mot de Gambetta « Le cléricalisme, voilà l'ennemi⁷⁸ ! », Dantin cible à son tour la trahison du religieux par ses propres officiants, cette « classe d'hommes qui n'ont vu dans la religion qu'un moyen de domination », faisant « Dieu à leur image », lui prêtant « tous leurs préjugés, toutes leurs haines, toutes leurs rancœurs ». Dantin reprend ensuite le paradoxe aquinien, peut-être pour justifier sa propre hérésie : loin d'être propre au christianisme,

⁷³ Louis Dantin, cité dans François Hébert, « Présentation : un mystique sensualiste et un rebelle épris d'ordre... », dans Louis Dantin, *La triste histoire de Li-Hung Fong et autres poèmes*, Montréal, Les Herbes rouges, 2004, p. 12.

⁷⁴ Louis Dantin, lettre à Alfred DesRochers du 23 mai 1933, dans *La correspondance entre Louis Dantin et Alfred DesRochers*, édition établie par Pierre Hébert, Patricia Godbout et Richard Giguère, avec la collaboration de Stéphanie Pelletier, Montréal, Éditions Fides, 2014, p. 462.

⁷⁵ Dantin, *La triste histoire de Li-Hung Fong et autres poèmes*, p. 109.

⁷⁶ Serge Ursène, « *Deus absconditus...* », *Petit Messager du Très Saint Sacrement*, juin 1898, p. 182.

⁷⁷ Louis Dantin, cité dans Yvette Francoli, *Le naufragé du Vaisseau d'or : les vies secrètes de Louis Dantin*, Montréal, Del Busso éditeur, 2013, p. 88.

⁷⁸ Les citations qui suivent sont tirées d'un article de Pierre Vieuxtemps, l'un des nombreux pseudonymes de Dantin (Eugène Seers), selon Yvette Francoli : « L'anticléricalisme, voilà l'ennemi ! », *Les Débats*, 13 juillet 1902, p. 4.

l'anticléricalisme aurait animé les grands « sages » que sont Socrate, Jésus, Galilée et Jeanne d'Arc, sœur lointaine de l'héroïne des *Enfants du sabbat*, « condamnée au bûcher pour avoir eu des visions miraculeuses sans la permission de son ordinaire ». Le même argument est avancé par une contemporaine de Dantin, très proche de lui sur la question religieuse, Éva Circé-Côté : « Les plus grands saints ont été de grands pécheurs, comme dit Baudelaire : “Dans la brute assouvie, un ange se réveille”⁷⁹. » Avant Jean-Charles Harvey, Circé-Côté est sans doute la dernière grande journaliste à avoir dénoncé sans relâche l'imposture cléricale. Certains passages de ses chroniques sont *citélibristes* avant l'heure : « Nous sommes des dévots, mais non pas des croyants. Notre population n'est asservie qu'aux formes extérieures du culte, son âme habite une sorte de limbes, sphères entre ciel et terre, peuplées de fantômes imprécis, gnomes ou dieux qui sont les objets de son adoration⁸⁰. » Mais si cette condition fantomatique est la nôtre, c'est que l'idée de Dieu a été confisquée par ses représentants en titre :

Se mettre dans la manche du bon Dieu c'est adroit et sage, mais fourrer Dieu dans sa manche, réduire l'incommensurable à cette exigüité, a été l'aspiration des fanatiques de tous les temps, des ambitieux et des usurpateurs, qui à l'aide de cet escamotage habile parvenaient à en imposer aux masses, à leur faire prendre des vessies pour des lanternes⁸¹.

C'est ce qu'elle appelle « l'odieux de l'Éternel traîné à la remorque des exploiters de religion⁸² ». Car à l'évidence, elle ne tolère pas ce détournement de fonds, cette fraude au nom de Dieu. S'étonnera-

⁷⁹ Éva Circé-Côté, « Les convertis de la dernière heure », *Le Pays*, 24 novembre 1917, p. 1. Sur la religion selon Éva Circé-Côté, voir Andrée Lévesque, *Éva Circé-Côté, libre penseuse 1871-1949*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2010, p. 241-267.

⁸⁰ Éva Circé-Côté, « La provenance de nos maux », *Le Pays*, 1^{er} décembre 1917, p. 1.

⁸¹ Éva Circé-Côté, « Gott mit uns! Le Kaiser a-t-il voulu rendre Dieu solidaire de ses propres crimes? », *Le Pays*, 12 décembre 1914, p. 7.

⁸² *Ibid.*

t-on, alors, si chacune de ses attaques contre le clergé veille à préserver un esprit religieux : « Parce que des fanatiques et des hypocrites en ont dénaturé l'esprit, s'ensuit-il qu'il faille détruire les temples et profaner les autels⁸³ ? » Même quand elle cesse définitivement de se dire chrétienne, Circé-Côté ne renie jamais la ferveur de la jeune écrivaine (sous pseudonyme) qui envoyait, en 1901, son poème « Mystique » au journal *Les Débats*. Elle appartient bel et bien à cette communauté marginale que l'espoir d'une libération a menée hors de l'Église : « Combien ont laissé une religion par indifférence ou pour avoir leurs coudées franches et mener la grande vie sans contrainte ! Ce fut pour eux le retour à la foi par la sensualité, au monde mystique⁸⁴. » Et chez elle aussi, la vie spirituelle n'est possible que par la voie sensible, à la rencontre de la nature et des êtres, sous peine « d'arracher Dieu de ses temples naturels⁸⁵ ».

Avec Circé-Côté et Dantin, on s'aperçoit que la mystique anticléricale a le sens d'une réconciliation. Elle cherche à réunir ce que le clergé avait séparé, Dieu et le monde, l'esprit et la matière : « Je crois à l'éternité et de la matière et de notre monde, ce qui m'empêche de me faire cette stupide question : Qui l'a créé⁸⁶ ? » La question est inadéquate, en effet, si l'on considère que la matière même est générée par une activité spirituelle incessante, que toute réalité est la prolifération d'une seule énergie créatrice. Et cette unité, Circé-Côté ne fait pas qu'y croire : « Je sentais un lien invisible rattachant tous les mondes dans l'unité d'une perpétuelle création : cet atome de l'infini que nous habitons⁸⁷. »

De telles idées, de telles sensations, pouvaient-elles surgir du sein même de l'Église ? Après la Nouvelle-France, après Marie de l'Incarnation ou Kateri Tekakwitha, hormis Dina Bélanger et le frère

⁸³ Éva Circé-Côté, « Chronique », *Les Débats*, 17 mars 1901, p. 1.

⁸⁴ Circé-Côté, « Les convertis de la dernière heure », p. 1.

⁸⁵ Circé-Côté, « Gott mit uns ! », p. 7.

⁸⁶ Éva Circé-Côté, lettre à Marcel Dugas, citée dans Lévesque, *Éva Circé-Côté, libre penseuse*, p. 247.

⁸⁷ Colombine [Éva Circé-Côté], *Bleu, blanc, rouge : poésies, paysages, causeries*, Montréal, Déom frères, éditeurs, 1903, p. 170.

André, l'histoire a gardé peu de traces de mystiques locaux. Ils sont sans doute plus nombreux qu'on ne le croit, mais une chose est sûre : s'il y a très peu de prêtres « authentiquement spirituels⁸⁸ » dans cette littérature, comme le remarquait Gilles Marcotte en 1964, c'est que les quelques-uns qui le furent auraient plutôt eu tendance à s'éloigner du clergé, dans un combat mené en soi pour demeurer fidèle à une vocation qui perdait son sens. Après Dantin, il faut attendre les années 1950 avant de voir se multiplier les déserteurs. L'exemple le plus illustre est sans doute un personnage, celui du *Temps des hommes* d'André Langevin, Pierre Dupas, que tout le monde appelle « le Curé » sans se douter qu'il en est vraiment un. Sans défroquer, Dupas a renoncé à toute fonction ecclésiale, ne supportant plus que le « temporel qui seul l'émouvait ne comptait plus pour rien, n'était plus que poussière dans une économie éternelle⁸⁹ ». Il s'enfonça donc pendant dix ans dans les paysages désolés, inhumains des chantiers, un « désert planté d'arbres⁹⁰ », mêlé à une « humanité brute : chairs, os et nerfs et, au centre, cette âme qu'on avait isolée, disséquée, désincarnée pour lui pendant tant d'années⁹¹ », habité par le secret désir de « préserver l'étincelle en son cœur⁹² », d'aviver la flamme « qui eût tout modifié⁹³ », mais aussi d'infiltrer cet univers où chacun est « emmuré dans sa solitude, sauf un intrus qui cherchait à percer leurs murailles⁹⁴ ». La critique cléricale s'offusqua de ce roman qui semblait « accrédi-ter une erreur assez répandue dans notre monde moderne : on peut aller à Dieu en dehors de toute église⁹⁵ ». On peut croire, en effet, que cette erreur s'était propagée, et qu'elle était

⁸⁸ Gilles Marcotte, « La religion dans la littérature canadienne-française contemporaine », *Recherches sociographiques*, vol. 5, n° 1-2 (1964), p. 170.

⁸⁹ André Langevin, *Le temps des hommes*, Montréal, Cercle du livre de France, [1956] 1970, p. 51.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁹¹ *Ibid.*, p. 51.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁹⁵ R. Leclerc, cité dans Vanderpelen-Diagre, *Mémoire d'y croire*, p. 138.

beaucoup plus préjudiciable à Dantin (qui dut s'exiler aux États-Unis) qu'elle ne le fut pour les jeunes prêtres des années 1950. Même s'il ne cessera jamais de fréquenter les mystiques chrétiens, Fernand Ouellette ne commence vraiment sa *vita nuova* qu'au moment où il abandonne le sacerdoce, en 1947 : « J'étais mon peuple se réveillant après avoir cru qu'il avait une mission divine en terre d'Amérique anglo-saxonne. Comme lui, je quittais démuné un enclos spirituel. Certes, je ne deviendrais pas un prêtre, mais la sainteté⁹⁶... » Il lui faut ensuite renoncer à l'angélisme, consentir au corps, relâcher cette « conscience religieuse qui [le] paralysait⁹⁷ » sous la forme d'un surmoi intransigeant. Ce n'est qu'alors, en assumant pleinement sa vulnérabilité, qu'un allègement survient : « C'est ainsi qu'un certain jour d'avril 1951 le noyau de mon être éclata, et que je fus inondé de lumière, que je devins lumière pendant quelques heures⁹⁸. » Sans présumer d'une relation de causalité, la coïncidence est quand même ironique : la visée même du christianisme, l'incarnation, le corps de gloire, ne se concrétise qu'après avoir rompu avec une « Élise compromise⁹⁹ ». Ouellette découvre ensuite qu'on parle de cette réalisation – être tout en soi – dans les *Upanishad* et le Zen, chez Novalis, Jung, Proust, Claudel ou Henry Miller...

Lorsqu'il quitte son guichet de banque pour le lac Vert, Alexandre Chenevert entrevoit cette plénitude, quand il a pour la première fois le sentiment de « sa véritable demeure¹⁰⁰ ». Ici encore, la révélation survient hors de l'institution religieuse, aussi loin du monde connu que possible, comme si les retrouvailles étaient plus probables en terre étrangère, élémentaire. Elles ne surviennent pas non plus sans épreuve : Alexandre traverse d'abord une nuit de solitude et de dépouillement, sous le regard d'un Dieu redoutable, régnant « dans

⁹⁶ Fernand Ouellette, *Journal dénoué*, Montréal, Typo, 1988, p. 25.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 172.

¹⁰⁰ Gabrielle Roy, *Alexandre Chenevert*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Boréal compact », 2006, p. 170.

son caractère le plus ambigu¹⁰¹ ». Ce n'est qu'au matin, sans passé et sans avenir, « délivré de Dieu », ignorant maintenant « qui il était », qu'Alexandre s'apaise : « Sans but, inerte et ravi, il flottait¹⁰². » La prise de conscience est paradoxale : il ne se retrouve qu'en devenant « un étranger pour lui-même¹⁰³ », ne conçoit une nouvelle « certitude de Dieu¹⁰⁴ » qu'en échappant à son emprise. Le Dieu qu'il découvre ensuite n'a rien du juge de la veille. Il est empreint d'une « maternelle sollicitude¹⁰⁵ », s'éprouve à proximité des hommes et des choses, dans la nature, de soi-même à soi. À son retour, sur son lit de mort à l'hôpital, Alexandre se confie à un prêtre, qui l'invite à « se mettre en règle avec notre Juge », plaçant Dieu loin du monde et des hommes, au Paradis, sinon dans ses églises, si bien que « tout à coup, l'Éternité lui apparaissait-elle comme une autre Banque d'Économie, située sur le plus haut pic du monde¹⁰⁶ ». Alexandre n'est pas tant outré que confus, blessé, devant l'un de « ces prêtres qui, plutôt qu'en alliés des hommes, se posent comme la police de Dieu¹⁰⁷ ». Le problème est, évidemment, qu'il n'arrive pas à reconnaître, chez ce représentant de Dieu, le Dieu du lac Vert. C'est ce même conflit qu'Angéline de Montbrun a intériorisé, qui survient maintenant entre Alexandre et son confesseur, ce refus d'imaginer un Dieu accessible aux sens, une possible harmonie terrestre : « Est-ce que tout de même le ciel ne se ferait pas petit à petit sur la terre ? – Non, assura l'aumônier ; c'était là une idée fautive. Les hommes ne seraient jamais mûrs pour le ciel sur la terre¹⁰⁸. » Mais voilà que l'assurance du prêtre est ébranlée, dans les dernières pages du roman. Son intransigeance envers les questions d'Alexandre le porte à douter de sa propre capacité de compassion : son « indépendance de liens trop humains », il a soudain

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 157.

¹⁰² *Ibid.*, p. 161.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 165.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 168.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 240.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 244.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 268.

« la tentation d'en faire grief à Dieu¹⁰⁹ ». Même si Alexandre est affaibli, perplexe, on peut croire que les rôles sont au bord de s'inverser, qu'il pourrait montrer au prêtre ces « intentions de Dieu » qu'il avait devinées à un moment, à savoir que « les êtres jamais ne seraient vraiment séparés¹¹⁰... ». Il n'a cependant pas l'effronterie de Tit-Coq, qui ne se gêne pas pour lancer au Padre : « Et l'amour, qu'est-ce que vous en faites¹¹¹ ? »

C'est aussi pour faire place à l'amour – à l'amour, aux nécessités, à la magie et aux mystères objectifs, pour être exact – que Borduas s'en prend au clergé. Il ne fait pas de doute à ses yeux que « l'efficacité du blocus spirituel¹¹² » érigé par des « soutanes restées les seules dépositaires de la foi¹¹³ » a occulté une dimension spirituelle qu'il a retrouvée, pour sa part, dans l'atelier de son maître Ozias Leduc, celui qui « revivifie le vieux sommeil canadien : le sommeil de l'esprit en Amérique¹¹⁴ ». On trouve dans son manifeste un argument anticlérical éprouvé, selon lequel le clergé aurait falsifié les fondements du christianisme. Le problème est qu'il en est justement le *seul dépositaire*, et qu'il faut donc outrepasser sa religion pour y accéder : « Par delà le christianisme nous touchons à la brûlante fraternité humaine dont il est devenu la porte fermée¹¹⁵. » Je ne m'aventurerai pas à rapprocher le jeune Borduas du renouveau catholique de son temps, comme l'a fait Jean-Philippe Warren en l'associant au fantasme d'un « art vivant ». Ces rapprochements sont, à mon avis, possibles et justifiés. Toutefois, la mystique de Borduas a justement ceci de renversant qu'elle s'est développée consciemment (et autant que possible) en-dehors du référent religieux. À la différence de l'anticléricalisme antérieur, Borduas n'attaque pas le clergé au nom de Dieu ou d'un renouvellement du

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 288.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 285.

¹¹¹ Gratien Gélinas, *Tit-Coq*, Montréal, Typo, 1994, p. 189.

¹¹² Borduas, *Refus global et autres écrits*, p. 66.

¹¹³ *Ibid.*, p. 65.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

christianisme. Il invite même à « ramener ce terme de liberté sur terre » en évitant de fonder quelque « espoir sur les valeurs surnaturelles, spirituelles¹¹⁶ ». Les *Projections libérantes* de 1949 sont claires à propos de sa rupture : « Pour nous la foi est strictement humaine : Dieu ne pouvant se justifier sous quelques aspects que nous l'imaginions¹¹⁷. » Mais comment Borduas l'imagine-t-il, ce Dieu injustifiable ? S'il s'en détourne au nom des hommes, d'une fraternité terrestre qu'il décrit, par ailleurs, comme une « nouvelle forme collective religieuse¹¹⁸ », c'est qu'il refuse au fond de se rendre à une autorité qui ne serait pas de ce monde, d'aspirer à un *au-delà* qui, à ses yeux, confine à une négation de la réalité présente. Borduas est athée, en ce sens. On pourrait dire avec lui que sa « spiritualité » demande du temps pour se concevoir, le « temps que met l'intelligence à préciser l'objet de sa foi, de son amour¹¹⁹ ». Car tout en se méfiant du christianisme et du surnaturel, Borduas est engagé dans une aventure de la restauration, celle d'un obscur « objet spirituel éternel¹²⁰ ». Il y participe en peinture, par l'enseignement, mais c'est aussi là pour lui une aventure civilisationnelle, canadienne-française et globale, en plus d'être cyclique, au bout de laquelle « l'unification, la centralisation du pouvoir éclatera de nouveau pour retomber en étincelles sur les têtes les plus ardentes, les moins rationnelles¹²¹ ». Il y a quelque chose d'ésotérique dans cette représentation de l'Histoire. Quand Borduas réfléchit sur l'art, il le fait sur le fond d'une vision élargie du devenir humain, d'après un état de civilisation perdue et à venir où l'expérience humaine aura retrouvé sa plénitude, c'est-à-dire que la scission qui le définit depuis quelques siècles sera de nouveau résolue. C'est pourquoi la déclaration du « sauvages besoin de libération » qui clôt le manifeste n'a d'égal

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 171.

¹²¹ *Ibid.*

qu'un « urgent besoin de l'union¹²² ». Son rejet d'un *au-delà* ne prend sens que dans cette recherche d'une confluence entre ces *facultés*, ces *règnes* qu'avait opposés un christianisme décadent (sans parler du matérialisme scientifique, qu'il semble mettre sur un même pied) : la raison et l'intuition, et, bien sûr, la matière et l'esprit. En refusant l'idée de Dieu, Borduas refuse en fait de perpétuer ce dualisme. Il imagine plutôt, en des termes proches de Saint-Denys Garneau, une « possession de l'univers » qui exige d'« aimer davantage dans l'humilité d'une communion profonde et dynamique¹²³ ». Tout l'effort de Borduas est tendu vers et par l'amour ; c'est un effort pour voir ensemble ce qu'on aurait tendance à diviser, dans l'espoir souvent réitéré d'une « communion profonde d'un seul être avec le reste de l'univers¹²⁴ ». Tel qu'il en parle à ses élèves, l'art dépasse la question esthétique pour laisser paraître une foi – « Seule une foi [...] peut justifier notre espoir et notre ardeur¹²⁵ » – dont la portée est cosmique, totalisante :

Certitude faite de l'accord de toutes les puissances de connaître dans un élan joyeux vers la possession de l'univers. Joie cérébrale de faire craquer la toile sous le poids de l'objet peint, joie charnelle, visuelle, de plus en plus précise ; un seul et même désir : posséder l'impossédé, réaliser la plénitude émotive du présent sans cesse plus exigeante¹²⁶.

À d'autres occasions, Borduas voudrait réfréner cet « espoir d'un dynamisme irrésistible » qui l'entraîne « au tourbillon des périlleuses aventures spirituelles », le vouant aux « certitudes trompeuses – toujours retardées – d'un amour désormais parfait dans une connaissance complète, d'un embrasement sans voile avec la réalité présente¹²⁷ ». Est-ce encore de l'athéisme ? Peut-être, mais je vois mal comment on pourrait nier ici le vœu d'une épiphanie, la perspective

¹²² *Ibid.*, p. 76-77.

¹²³ *Ibid.*, p. 105.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 104.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 81.

d'un accord général, d'une participation au mouvement d'ensemble. Aussi, l'athéisme de Borduas n'a rien de matérialiste; il n'oppose à Dieu aucune matière brute et sans vie, au contraire. La quête de Borduas est celle d'une réalité dont la concordance échappe à nos concepts compartimentés, pour laquelle on doit imaginer un « Esprit-Matière¹²⁸ ». Dans la cosmologie des Automatistes, le monde pourrait bien être composé d'une seule substance magique, que l'amour fait apparaître comme une « matière mystérieusement animée¹²⁹ ».

Ce matérialisme spirituel n'est pas nouveau au Canada français. Outre Buies, Dantin et Circé-Côté, on le retrouve dans la poésie d'Alphonse Beaugard au début du siècle, criant son « impuissance aux formidables forces / De la matière en marche, éternelle, infinie¹³⁰ » ou, encore, dans la tentation panthéiste de Saint-Denys Garneau de « se rejoindre à travers les choses¹³¹ ». L'anticléricalisme de Borduas n'est pas sans rappeler celui de ses aînés, qui ne rejettent pourtant pas l'idée de Dieu : dans tous les cas, le clergé est perçu comme un générateur d'irréalité, proposant une moralité en contradiction avec l'existence, des croyances qui entraînent au déni de soi et du monde, sans ouverture pour la totalité du réel. Chaque fois aussi est réitérée la possibilité d'une spiritualité hors de l'Église, qui pourrait même se passer de Dieu, si croire en Dieu suppose de se détourner de la matière, de se croire, avec Nelligan, exilé sur terre.

On comprend alors que la littérature des années 1950 soit animée par l'exigence d'une rencontre longtemps reportée avec l'étrangeté du réel. Rétrospectivement, la culture canadienne-française apparaît comme un monde angélique à ramener sur le plancher des vaches. Ouellette l'a bien vu : l'évolution intérieure qui l'ouvre à une expérience libératrice est aussi celle d'un peuple se déprenant d'un vieil idéalisme.

¹²⁸ Paul-Émile Borduas, cité dans Jean-Philippe Warren, *L'art vivant : autour de Paul-Émile Borduas*, Montréal, Éditions du Boréal, 2011, p. 58.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Alphonse Beaugard, *Les alternances*, Montréal, Roger Maillet, 1921, p. 100.

¹³¹ Hector de Saint-Denys Garneau, *Œuvres*, édition critique de Jacques Brault et Benoît Lacroix, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 356.

« N'étions-nous pas que des ombres ayant perdu tout contact avec le réel¹³²? » Il ne pense pas ici au Réel absolu des Romantiques allemands. Il est simplement à la recherche d'êtres « en accord avec la prairie, avec les arbres, avec les maisons¹³³ », comme si l'utopie, l'autre monde inatteignable avait été, pour ce peuple et pour lui-même, ce qu'on appelle ingénument le monde ordinaire. L'ambition n'est point de voir au-delà des apparences ou de prêter l'oreille à la musique des sphères, mais avant tout d'être là où l'on est, de *se présenter*, pourrait-on dire. C'est pourquoi Claude Savoie, le prêtre du *Poids de Dieu* de Gilles Marcotte, finit par dire qu'il « faut croire à la vie avant de croire en Dieu¹³⁴ », à une époque où « les prêtres savaient tout et ne savaient qu'une chose : qu'il faut condamner le monde, et le fuir¹³⁵ ». Un autre parcours exemplaire en ce sens est celui de Mathieu, le personnage de Françoise Loranger, jeune rebelle aux lunettes fumées qui ose une pointe sacrilège contre le clergé dans un journal de Montréal. Il quitte sa famille pour le Nord, dans un camp sportif où il renoue avec son corps, et reprend vie. L'histoire est connue, mais on omet souvent la lettre qui clôt le roman, dans laquelle il annonce à son amie qu'il est un « néophyte converti à la joie¹³⁶ ». Sa résolution finale n'est pas sans laisser paraître une sorte d'enthousiasme ascétique : elle exige de « se vaincre pour que jaillisse la lumière. C'est dire que pour l'homme il n'y a qu'une seule solution : être un saint¹³⁷ ! » Son aventure apparaît donc à la toute fin du roman, avec le recul, comme une pratique du dénuement, un affranchissement créateur, inauguré par le rejet d'une religiosité autoritaire, inculquée dès l'enfance. À l'instar de Pierre Dupas, mais sans trop s'en rendre compte, Mathieu prend la voie inverse de l'Église, la voie désacralisée, charnelle, ce que Gaston Miron

¹³² Ouellette, *Journal dénoué*, p. 34.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Gilles Marcotte, *Le poids de Dieu*, Paris, Flammarion, 1962, p. 206.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 155.

¹³⁶ Françoise Loranger, *Mathieu*, Montréal, Cercle du livre de France, 1949, p. 347.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 340-341.

appelle, dans une note personnelle de 1953, « le chemin du concret¹³⁸ ». Il n'est pas si déconcertant alors que l'idée de Dieu, auparavant inconciliable avec la nature pour Laure Conan ou Nelligan, rejoigne maintenant les couches les plus prosaïques de l'existence : « Et je suis étonné, et immensément ému : je constate que je crois toujours en Dieu, que Dieu est la grande évidence de ce vide, de ma vie, et du monde courant. Je constate, je sens, je VOIS. Dieu est du solide. Sa présence crie sur toute la surface de la pierre nue¹³⁹. »

Avec la Révolution tranquille, l'impression justement d'une révolution à l'œuvre, d'un grand passage, a donné lieu à des partages plutôt réducteurs, comme chez Jean-Charles Falardeau : « Notre roman traduit les drames d'une trajectoire, qui va du sacré au profane, de l'intemporel au temporel, du mythique à l'incarnation dans le monde [...] pour en arriver à pénétrer, enfin, dans "le temps des hommes"¹⁴⁰. » Un tel antagonisme est assez commun à partir de 1960, et l'on peut douter de son assurance. Sans minimiser l'impression généralisée d'une prise de conscience déterminante, régénératrice, ce passage salutaire (« enfin », écrit-il) du sacré au profane est assez contradictoire. La désaffection du sacré ne se fait-elle pas au nom d'une « incarnation » ? Voilà certainement l'un des mots-phares de l'époque. Jean Le Moyne en fait une ligne directrice dans les essais de *Convergences* : « L'Incarnation, restauration de la totalité plus admirable encore que la création, achèvera de scandaliser la mentalité dualiste et consommera pour elle le divorce entre les réalités spirituelles et charnelles¹⁴¹. » Et c'est ainsi que le dogme central de la théologie chrétienne en vient à neutraliser, à résoudre la prescription religieuse infligée de longue date aux Canadiens français, cette « conception

¹³⁸ Gaston Miron, « Poussière de mots », présentation de Pierre Nepveu, *Contre-jour*, n° 5 (2005), p. 18.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Jean-Charles Falardeau, *Imaginaire social et littérature*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1974, p. 60.

¹⁴¹ Le Moyne, « L'atmosphère religieuse au Canada français », p. 56.

du monde et de l'homme nettement dualiste¹⁴² », opposant le corps et l'âme, le temporel et l'éternel, l'intériorité et l'extériorité. « Hérésie fondamentale, névrose planétaire », selon Le Moynes, car elle « comporte invariablement une attitude défectueuse devant la matière et la chair¹⁴³ ». Il en serait résulté une « dissociation de la totalité temporelle¹⁴⁴ » dont la littérature des années 1950 – au moment où Le Moynes rend son diagnostic – aurait témoigné par sa névrose. Citons un roman moins connu, *Le destin de frère Thomas* de René Carbonneau, l'histoire d'un autre prêtre sur le chemin de la sécularisation, plutôt dur envers l'idéalisme clérical : « Nous vivons dans la peur morbide de la création, comme s'il y avait une inimitié foncière entre la vie intérieure et la prise de conscience de notre séjour dans l'univers de Dieu¹⁴⁵. » Le destin du frère Thomas n'est pas seulement le sien ; c'est aussi celui de Buies, Dantin, Circé-Côté, Ouellette, et de Marcel, Pierre, Alexandre et Claude. De chair ou de papier, tous subissent comme un outrage la promotion institutionnalisée de l'intemporel, plongés dans ce « monde où nous avons perdu notre unité¹⁴⁶ » dont parle Borduas, cherchant à la recréer par la voie nocturne de la solitude et du risque, avec en tête un Dieu dans le monde, ressenti dans l'intimité du corps. N'est-ce pas ce même parcours que retrace *Une littérature qui se fait* dans l'histoire littéraire du Québec ? Marcotte retourne au milieu du XIX^e siècle exhumer l'exil intérieur et la dépossession, les œuvres cathartiques d'Anne Hébert et de Roland Giguère laissant entrevoir une libération qui ne peut que rappeler le *satori* du jeune Ouellette : « Il rêve d'un éclatement de lui-même et du monde qui serait une immense purification¹⁴⁷. » La longue traversée de la nuit canadienne-française est donc interprétée

¹⁴² *Ibid.*, p. 55.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ René Carbonneau, *Le destin de frère Thomas*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1963, p. 92.

¹⁴⁶ Borduas, *Refus global et autres écrits*, p. 71.

¹⁴⁷ Gilles Marcotte, *Une littérature qui se fait*, Montréal, Éditions HMH, 1962, p. 286.

a posteriori comme un prélude : « Car au bout de cette course au désastre, apparaît une espérance, et l'on s'aperçoit que l'aventure avait un sens de résurrection¹⁴⁸. »

Communion, incarnation, et maintenant résurrection... On pouvait donc se détourner du clergé, et même du christianisme, sans renier son langage. Que cette récupération ait lieu en toute conscience ou non, à mesure que ce langage était engagé dans une « dynamique » à la Borduas, intériorisé dans des démarches au présent, il semble que le clergé ne soit plus totalement maître de son message, comme si l'on reprenait à son compte ce qu'il avait de mieux à offrir – une carte, des récits, une terminologie de la réalisation – et qu'il aurait failli à transmettre à force de l'accaparer, d'en faire un instrument de pouvoir.

L'usurpation du pouvoir, c'est bien ce que dénonce cette tradition anticléricale; une sécurité étouffante, ce que ces écrivains, ces personnages ont refusé. Au fond, la question qui sous-tend la démonstration n'est-elle pas celle-ci : que fait subir la littérature à la religion ? À quelle épreuve la soumet-elle ? Mon impression est qu'elle la pousse à sortir d'elle-même, quitte à ne jamais se réintégrer. Elle la rappelle à une responsabilité, au souci du temps ordinaire, l'engageant à refuser tout idéalisme, comme si l'expérience religieuse n'était possible qu'en assumant cette condition terrestre dont elle voudrait nous libérer. Ce chemin de perdition, il est bien sûr possible de s'y aventurer en reclus, désolidarisé du moins en apparence, mais ces écrivains insistent pour que le chercheur consente à « l'univers démuné, exposé des hommes¹⁴⁹ ». C'est là aussi sa vaillance, sa responsabilité, même si cette option – oxymorique pour le clergé : « Aller à Dieu par les hommes¹⁵⁰ » –, la seule viable pour le curé du roman de Langevin, laisse finalement Dupas aussi isolé qu'auparavant : « Il était difficile et périlleux d'aimer dans la solitude, sans l'appui d'un système connu où tout était prévu, mal et remède, de servir

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 287.

¹⁴⁹ Langevin, *Le temps des hommes*, p. 122.

¹⁵⁰ *Ibid.*

hors des rangs, les mains vides, dans le dénuement des hommes¹⁵¹. » L'erreur serait de voir dans ce « temps des hommes » un âge d'or, une ère à faire advenir, alors que Langevin désigne une temporalité proprement humaine, un mode particulier d'être au monde, et sans doute aussi de ne pas en être. Ce temps-là est défini en opposition au temps *intemporel* du clergé, la cloche de verre du séminaire que Dupas quitte pour les bars silencieux et la boue glacée des chemins forestiers. Quoi de mieux qu'un roman pour faire passer au sacré le test du prosaïsme? Ça sent les petits pieds dans *La Scouine* et *Marie Calumet*, le curé dort sur une couche moite, les gens s'interrogent : « Ousqu'on va mette la sainte pisse à Monseigneur¹⁵²? » La spiritualité de Mathieu dépend de son potentiel athlétique, les romans mystiques imaginés par Saint-Denys Garneau finissent dans la dépravation... Il semble inconcevable pour ces écrivains d'imaginer un Dieu qui ne pourrait pas inclure l'impureté, le mal. Une foi « séparée du sens du réel¹⁵³ » leur apparaît comme un non-sens.

Et néanmoins, le monde « réaliste » qu'ils nous proposent est-il moins irréel, plus *vrai* que l'univers aseptisé du clergé? Fernand Dumont en doutait, dès la fin des années 1950 : voilà « deux formes de conscience malheureuse : la défense de l'univers mythique, et son rejet qui n'est que l'envers de la première¹⁵⁴ ». Là est justement le risque que ces écrivains, ces personnages sont prêts à assumer : quitter l'Église pouvait aussi bien ne pas les y ramener. Pierre Dupas, lui, ne sort pas réconcilié du temps des hommes : « Un lien venait d'être coupé entre la vie et lui. Il ballotait au gré du vent. Il dérivait. Il perdait son âme, grain par grain¹⁵⁵. » L'intemporalité tranquille du

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁵² C'est le titre du dixième chapitre de *Marie Calumet* (1904), roman qui incita *La Presse* à congédier Rodolphe Girard, même si ce dernier avait désavoué publiquement son œuvre.

¹⁵³ Vadeboncœur, *La ligne du risque*, p. 45.

¹⁵⁴ Fernand Dumont, « De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français », *Cité libre*, n° 19, (janvier 1958), p. 25.

¹⁵⁵ Langevin, *Le temps des hommes*, p. 189.

clergé l'étouffait, c'était une éternité fabriquée de toutes pièces, dissociée de la nature et des êtres, et le voici plongé dans un autre temps qui finit par l'absorber, le déréaliser.

D'autres récits laissent croire que cette perte même aurait un sens, qu'on pourrait passer directement d'abîme en pic, de deuil en deuil jusqu'au centre blanc qui contient tout. Rien n'est sûr avec la grâce, si même les prestigieux curés d'antan n'y accédaient pas autrement qu'à la Saint-Jean, auréolés du feu des chars allégoriques. Tout indique, en tout cas, que l'Église avait besoin qu'on la déserte, car pour découvrir ce que c'est vraiment que l'intemporel, sans doute fallait-il commencer par en sortir.