

Université de Montréal

La création, l'interprétation et le conspirationnisme dans l'œuvre de Jules-Paul
Tardivel

Par

Mathieu Bastien-St-Jean

Département de science politique

Faculté d'arts et sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en science politique,
option avec mémoire

Avril 2024

© Mathieu Bastien-St-Jean, 2024

Université de Montréal

Faculté des Études supérieures et doctorales

Ce mémoire intitulé :

**L'interprétation, la création et le conspirationnisme dans l'œuvre de Jules-
Paul Tardivel**

Présenté par :

Mathieu Bastien-St-Jean

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Magdalena Dembinska, Département de science politique, présidente-rapporteuse

Charles Blattberg, Département de science politique, directeur de recherche

Augustin Simard, Département de science politique, évaluateur interne

Avril 2024

© Mathieu Bastien-St-Jean, 2024

Résumé

Les intrications multiples entre le nationalisme et la religion trouvent leur apogée dans la transition de la communauté religieuse canadienne-française vers la communauté nationale franco-québécoise. Ce mémoire tente d'illustrer ce phénomène à travers l'œuvre journalistique et romancier de l'auteur Jules-Paul Tardivel. Le premier chapitre expose la dynamique de sécularisation qui caractérise la modernité et l'articulation tentée par l'idéologie nationaliste de récupérer le sacré jusque-là administré par la religion. En puisant dans les référents du complexe ethno-symboliste, comme le définit le sociologue Anthony D. Smith, les entrepreneurs ethniques tentent de créer une filiation discursive entre les composantes mythiques de l'âge d'or du groupe ethnique et les besoins politiques du moment. Le deuxième chapitre montre comment l'interprétation prévaut sur la création dans l'œuvre tardivellien. Étudiant la thèse du philosophe Charles Blattberg voulant que les artistes créent les matériaux nécessaires à la naissance des nations, nous affirmons que les visées de Tardivel à travers ses *Mélanges* et son roman *Pour la patrie* montrent certes une inclination vers une plus grande liberté politique de l'État québécois en la proposition séparatiste, mais que cette dernière n'est qu'instrumentale à la perpétuation du noyau ethnico-religieux canadien-français, tout en reconnaissant la pertinence de l'État moderne dans l'atteinte de ce dessein. Le troisième chapitre témoigne du conspirationnisme tardivellien dans une optique d'ambivalence quant à la modernité. La cristallisation de l'acteur puissant inhérent à la pensée complotiste favorise selon nous la démarcation nécessaire du groupe national en accentuant la dichotomie « ami/ennemi » telle que théorisée par Schmitt. Nous concluons en proposant des pistes pour une reconnaissance tempérée de la primauté anthropologique du sacré comme élément transcendantal de la formation des groupes.

Mots-clés : Tardivel; nationalisme; religion; Canada français; modernité; sacré; sécularisation

Abstract

The multiple entanglements between nationalism and religion find their apogee in the transition from the French-Canadian religious community to the Franco-Québécois national community. This dissertation attempts to illustrate this phenomenon through the journalistic and novelist work of the author Jules-Paul Tardivel. The first chapter exposes the dynamic of secularization which characterizes modernity and the attempt by nationalist ideology to recover the sacred hitherto administered by religion. By drawing on the referents of the ethno-symbolist complex, as defined by sociologist Anthony D. Smith, ethnic entrepreneurs attempt to create a discursive connection between the mythical components of the ethnic group's golden age and the political needs of the moment. The second chapter shows how interpretation prevails over creation in Tardivel's work. Studying the thesis of philosopher Charles Blattberg that artists create the materials necessary for the birth of nations, we affirm that Tardivel's aims through his *Mélanges religieux* and his novel *Pour la patrie* certainly show an inclination towards greater political freedom of the the Quebec State in the separatist proposal, but that the latter is only instrumental in the perpetuation of the French-Canadian ethno-religious core, while recognizing the relevance of the modern State in achieving this goal. The third chapter testifies to Tardivel's conspiracism with a view to ambivalence regarding modernity. The crystallization of the powerful actor inherent in conspiracy thinking favors, in our opinion, the necessary demarcation of the national group by accentuating the "friend/enemy" dichotomy as theorized by Schmitt. We conclude by proposing avenues for a tempered by the anthropological primacy of the sacred as a transcendental element in the formation of groups.

Keywords: Tardivel; nationalisme; religion; Canada français; modernité; sacré; sécularisation

Table des matières

Table des matières	8
INTRODUCTION.....	11
CHAPITRE 1.....	15
Sous le soleil de la religion.....	15
Le mythe selon Eliade	18
Mythe et territoire.....	19
La terre promise : mythe d'espérance	20
Mythe et colonisation au Canada français.....	22
la Tradition mythique monopolisée par l'Église ultramontaine : le texte mis en action	24
Sécularisation	30
Sécularisation et ordre moral moderne selon Charles Taylor	31
Le nationalisme selon Gellner.....	34
Les limites de l'approche gellnérienne.....	36
L'ethno-symbolisme : du passé ethnique au présent national	37
Le proto-nationalisme canadien-français	39
Conclusion : La préséance ethnique des Canadiens français	40
CHAPITRE 2.....	42

L'interprétation selon Gadamer.....	45
L'interprétation chez Ricoeur.....	49
L'interprétation chez Blattberg.....	51
L'interprétation dans les <i>Mélanges religieux</i>	53
Création	59
Conclusion.....	69
CHAPITRE 3.....	71
Théories du conspirationnisme.....	71
Théories du complot et religion.....	74
Le mythe et le complot.....	76
Les conspirations chez Tardivel	77
Parrhésie : dire sa vérité, qu'elle soit complotiste ou nationaliste.....	82
Forum économique mondial : acteur transnational	86
Le conspirationnisme : une paréidolie qui s'ignore.....	86
La communauté politique canadienne : un pluralisme interprétatif qui empêche la création	89
L'influence schmittienne dans la construction de l'ennemi	92
Un pluralisme de droite	94
Nouvelle Droite : fin du mythe et inévitabilité du politique.....	95

	10
Le complot fayesien : l'eschatologie de la modernité	96
Conclusion.....	98
CONCLUSION	101
Bibliographie	105

INTRODUCTION

Le Québec actuel ne doit plus beaucoup à ses racines catholiques comme jadis. D'une *priest-ridden province*, l'État québécois s'enorgueillit d'exclure de l'exercice du pouvoir tout symbole religieux susceptible d'afficher un parti pris religieux : « sont notamment visés les enseignants et les directeurs des écoles primaires et secondaires publiques, les agents de la paix, les procureurs de la Couronne, les juges de nomination québécoise ainsi que le président et les vice-présidents de l'Assemblée nationale » (Québec 2024). La consommation d'une supposée rupture avec l'ordre ancien où Église et État étaient vus comme partenaires se manifeste par l'entremise du pouvoir législatif, organe décisif dans la prohibition de symboles religieux. Loin de n'être que pourvoyeuse de services, l'Église au Québec a su occuper en sus un créneau dépassant le strict domaine matériel : celui de la sotériologie, de la primauté du spirituel sur le temporel, en vertu de la salvation des âmes. Qui évoque la religion évoque le phénomène du sacré, de par définition antithétique au profane. De la transition d'un sacré « domestiqué » par la religion au sacré « sauvage », plus éphémère, pour reprendre l'expression du sociologue français Roger Bastide, la rupture qu'a consommée le Québec dans son rapport au religieux s'est-elle vraiment concrétisée? Les relents de « l'Église-nation » (Laniel 2015) et de ses ouailles nationales ont-ils su opérationnaliser adéquatement le changement paradigmatique faisant passer l'épithète « canadienne-française » à celle de « québécoise »? En d'autres mots, est-il possible que le sacré se soit faufile au sein d'une société embrassant la sécularisation étatique et, de surcroît, un nationalisme territorial foncièrement moderne?

Une des réponses à cette question semble résider dans la conception sacrée de la langue dans le credo nationaliste. Cette dernière agirait en sorte de faire le pont entre le sacré et la nation, de l'avis du philosophe canadien Charles Blattberg. « Ne laissez pas mourir la langue de nos poètes », fait-il remarquer dans son essai *Patriotic Elaborations*, au sujet d'une pancarte repérée dans le cadre d'une manifestation tenue dans les rues de Montréal en 1988 en appui à la Charte de la langue française, la fameuse loi 101. La nation franco-québécoise, qu'il distingue de la communauté politique québécoise, « héritière » nationale du groupe ethnique canadien-français, aurait donc jeté son dévolu sur un marqueur identitaire commun hérité du Canada français, celui de la langue française.

L'auteur observe entre autres un lien patent entre le sacré et sa violence inhérente. Devons-nous rappeler la notion sacrificielle imposée à Isaac par Yahvé? Le sacré vient donc « déchirer » le tissu du profane pour parvenir à se manifester, non sans heurts. D'aucuns pourraient questionner l'incidence du sacré sur la langue, notamment en ce qui a trait à sa composante irrationnelle. L'enjeu appert frivole mais il est catégorique.

En effet, si l'on s'en tient à la thèse blattbergienne de la genèse des nations, force est d'admettre la préséance des artistes dans leur création : le génie artistique *est* à la source des groupes nationaux. Par création, Blattberg soutient qu'il s'agit d'une « interprétation inspirée », transcendante, donc forcément irrationnelle. Les artistes, géniteurs de la nation, seraient ainsi les réceptacles de cette interprétation inspirée, principaux vecteurs de la pérennité des nations.

Dans le cadre québécois, l'articulation de l'idéologie indépendantiste s'est greffée à l'absolutisation d'une nation « créée », au sens de l'aboutissement logique de l'État-nation, libre de toutes attaches fédérales ou confédérales. Au lendemain de la défaite des Patriotes lors des révoltes avortées de 1837-1838, le flambeau national s'est mis à briller de mille feux en faisant

appel à l'autorité de l'Église pour assurer son rayonnement, dont on ne négligera point la variable démographique. L'influence religieuse sur le pouvoir civil sera on ne peut plus marquée, notamment avec la montée de l'ultramontanisme comme fer de lance contre le libéralisme politique qui perméabilise tout le corps sociopolitique au cours du XIX^e siècle.

C'est dans le sillage de la préséance du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel que l'on peut situer l'émergence du personnage de Jules-Paul Tardivel, « premier » indépendantiste qu'aura connu le Québec. Né à Covington en 1851, dans l'État américain du Kentucky, ce dernier fait du Canada français son domicile après y avoir étudié au très catholique collège de Saint-Hyacinthe (Girard 1960). Ne parlant que l'anglais avant ses dix-sept ans, Tardivel se « phagocyte » lui-même dans sa société d'accueil. Devenu « journaliste chrétien de combat », sa plume aiguisée tel un couteau, il s'attèle à la tâche d'inféoder la langue française à la foi catholique, la seule et unique « vérité ». C'est d'ailleurs par ce sobriquet que sera connu sa feuille hebdomadaire, la *Vérité*, qui commence à paraître le 14 juillet 1881.

Le journaliste n'est pas en reste avec sa production à la semaine. En 1895, il fait éditer un roman d'anticipation intitulé *Pour la patrie : un roman du XX^e siècle*, véritable point culminant de son adhésion à l'indépendantisme comme sortie de secours à la perpétuation du groupe religieux canadien-français. Bien que les idées ultramontaines tendent à s'essouffler et qu'il effarouche même les autorités ecclésiastiques, au premier chef l'Archevêque de Québec, M^{gr} Taschereau, Tardivel se veut un rempart impénitent de la cause clérico-nationaliste jusqu'à son décès, en 1905. Il serait faux de considérer ce dernier se vautrant dans le strict archaïsme. Tardivel entretient ce que Lagrée appelle une certaine ambivalence envers la modernité : s'il admire foncièrement les progrès technologiques tels que les machines à vapeur, le chemin et autres usines, rien « [n']élève autant le génie de l'homme que les cathédrales gothiques du Moyen Âge » (2001, 256).

Ce mémoire voit donc dans la figure de Tardivel et de son œuvre étoffé un moyen empirique d'analyser la thèse blattbergienne sur la nation, à savoir qu'elles sont le fruit créateur des artistes. Tardivel serait-il un artiste dessinant les contours de la communauté politique nécessaire à l'épanouissement de la future nation franco-qubécoise, ou bien serait-il seulement un interprète d'un groupe religieux fidèle à ses mythes d'origine, tout en voyant inéluctable sa transition vers une communauté nationale? On sait la dynamique religieuse intimement liée à celle du nationalisme (Kohn 1946; Couture 1994; Rieffer 2003; Hayes 2017; Santiago 2020; Zubrzycki 2020; Akturk 2022), Jacques Grand'Maison, au sujet de la particularité canadienne-française, ose même lui affubler les épithètes de « nationalisme religieux » (1970, 256). Décidément, ces deux phénomènes entretiennent une relation d'intérêt méritant enquête.

Notre tâche consiste entre autres à déceler le rôle joué par la religion dans l'avènement du nationalisme. Nous voulons ainsi compartimenter cet ouvrage en trois chapitres abordant respectivement les thèmes suivants pour répondre à notre question : le socle sociopolitique sur lequel est construit le groupe religieux canadien-français, le départage entre l'interprétation et la création dans l'œuvre tardivellien et, enfin, la pensée conspirationniste chez Tardivel analysée de façon comparative à l'idéologie nationaliste actuelle au Québec, sachant que la résurgence du phénomène à l'échelle planétaire n'a connu d'égal en plus de cinquante ans (Mylonas et Tudor 2021, 110).

CHAPITRE 1

De la communauté religieuse à la communauté nationale

Dans ce chapitre, nous tenons à échafauder un cadre théorique permettant d'analyser plus en détail l'œuvre de Jules-Paul Tardivel. Plus précisément, nous déclinons comment la religion et ses mythes corolaires en viennent ultimement à occuper l'espace discursif et imaginaire de la nation héritière de la communauté religieuse canadienne-française, en l'occurrence la communauté nationale franco-québécoise. Nous analysons par le fait même la généalogie d'un nationalisme moderne à partir des « matériaux » dits prémodernes, eux-mêmes largement tributaires de l'univers religieux. Ce faisant, le chapitre adopte une posture plus théorique pour ensuite cerner son propos sur le particularisme canadien-français et son idéologie dominante dans le dernier tiers du XIX^e, l'ultramontanisme.

Sous le soleil de la religion

« Je m'aperçois maintenant que même au point de vue terrestre j'étais dans une étrange erreur, tant il est vrai qu'on ne voit pas bien les choses de ce monde à moins de s'élever au-dessus d'elles. »

Vaughan devant la Chambre dans *Pour la patrie*, p. 328-9

Notre enquête entend maîtriser certains concepts préalablement à son élaboration. Du nombre, la religion nous intéresse ici d'emblée en raison du caractère ubiquitaire qu'elle revêt dans les sociétés traditionnelles. Elle forme en quelque l'arche sous lequel se déploient les phénomènes constitutifs utiles à ce mémoire, d'autant plus qu'une de ses formes particulières, le catholicisme, est l'objet que s'acharne à défendre ultimement Jules-Paul Tardivel, binairement théorisé par ce dernier par « l'armée de ceux qui veulent étendre le règne de Jésus-Christ sur la terre [à] l'armée de ceux qui travaillent pour Satan » (1901, 198).

Oscillant entre « une forme particulière d'idéologie et une idéologie devenue un type de religion en particulier » (Lambert 1991, 73), les définitions reliées à la religion y associent tantôt une composante fonctionnelle, tantôt une composante substantive (1991, 75). Les mérites du fonctionnalisme religieux s'inscrivent dans une perspective d'explication de l'intégration sociale et de la totalisation sociétale que résume adroitement la définition durkheimienne de la religion : « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise [sic], tous ceux qui y adhèrent. » (Durkheim 1968, 51). L'agencement harmonieux des croyances et des pratiques implique une autorité initiée à ce trop-plein d'absoluité : la religion se désigne ainsi, dans les mots d'Henri Hubert, comme « l'administration du sacré » (1904, dans Deschamps 1990, 289). Même si Durkheim innove en incluant dans l'étude des religions celles ignorant la notion de divinité (1968, 17; Lambert 1991, 74), nous circonscrivons notre étude à celle où la présence monothéiste incarnée par le Dieu d'Abraham se manifeste, référence transcendante primordiale. Par le fait même, la religion embrasse la « vocation surnaturelle de l'homme, son salut éternel » (Minville 1992, 33), bref, « sa réintégration dans le Grand-Un primordial » (Eliade 1963, 111).

Les définitions étant d'emblée des outils heuristiques (Lambert 1991, 73), celle qui concerne la religion selon Durkheim soulève certes l'idée d'une interdépendance entre un groupe et sa projection idéelle, mais elle ne fait que saisir des critères substantifs pour les immiscer dans des définitions fonctionnalistes (id.). Les catégories répertoriées par la définition durkheimienne montrent évidemment des traits pertinents de la communauté religieuse canadienne-française, mais nous cherchons davantage à exprimer *from within* (Berger 1974, 125) la perception que s'en fait Tardivel à partir des écrits sélectionnés. C'est pourquoi nous recourons davantage à une conception phénoménologique de la religion. Dans les mots de Peter Berger, « la conscience religieuse, conçue comme ayant un statut ontologique transcendant cette conscience, n'est accessible d'un point de vue scientifique qu'à travers le contenu de la conscience humaine, immanente par nécessité » (1974, 126). L'unique voie par laquelle nous pouvons appréhender le religieux, transcendantal, se résume donc paradoxalement à se nantir d'outils foncièrement immanents. Ce n'est que par le témoignage que, de façon phénoménologique, l'ineffable élément du sacré, le « numineux » peut communiquer le « *Mysterium, Tremendum, Fascinans et Augustum* » (Otto 1917, dans Bastow 1976, 173) inhérent à l'expérience religieuse. C'est en résumé la volonté de comprendre, le *verstehen* wébérien, qui nous guide épistémologiquement dans le cadre de l'analyse des écrits tardivelliens.

Le mythe selon Eliade

Le concept de mythe représente également un outil de prédilection pour notre enquête. La grande part de son application réside dans l'explication totalisante qu'il offre aux différentes communautés s'y référant. Dans les mots de Mircea Eliade,

Grâce au mythe, [...], les idées de *réalité*, de *valeur*, de *transcendance*¹ se font jour lentement, le Monde se laisse saisir en tant que Cosmos parfaitement articulé, intelligible et significatif. En racontant comment les choses ont été faites, les mythes dévoilent par qui et pourquoi elles l'ont été, et en quelles circonstances. Toutes ces « révélations » engagent plus ou moins directement l'homme, car elles constituent une « histoire sacrée ». (1963, 177-8).

Le mythe vient régir en quelque sorte le surplus d'absolu qui risque d'être mal interprété par ses commettants, susceptibles de ne point respecter les vérités révélées à la caste initiatique. La précision temporelle jouit d'un statut unique. En effet, le déroulement du mythe s'auréole d'une « perfection des commencements dans laquelle l'expérience religieuse, plus profonde, nourrit le souvenir imaginaire d'un Paradis perdu » (1963, 68). Ce type particulier de mythe, celui d'origine, exemplifie ce qui s'est passé (1963, 70), constituant un *Âge d'or* auto-référentiel que le rituel remémore en suspendant le Temps profane en récupérant provisoirement le Temps sacré (1963, 172).

Mais que réserve la réactualisation périodique des épisodes mythiques? Eliade répond que « l'abolition du Temps écoulé, de « revenir en arrière » pour recommencer l'existence avec la somme intacte de ses virtualités » (1963, 107) permet de communier avec la perfection des temps initiaux. Le temps historique coïncide avec la figure de l'humain déchu, souillé. La suspension

¹ En italiques dans le texte.

métaphorique du temps assure ainsi non seulement de connaître l'histoire primordiale, jugée valeureuse, mais aussi de revivre continuellement par la remémoration les crises et tragédies du passé mythique (1963, 115). Il résume en somme les irruptions du sacré dans le monde venant d'entités surnaturelles responsables de la condition humaine (1963, 15) en les articulant harmonieusement pour une communauté donnée.

Mythe et territoire

Nous avons vu en quoi le mythe permet au système solidaire de croyances qu'est la religion (Durkheim 1968) de se matérialiser par le truchement de la réactualisation des temps initiaux. La transcendance recherchée par les rites mythiques ne peut toutefois que s'en tenir à l'immatériel pour assurer sa perpétuation. Toute communauté morale aspirant à communier avec le sacré doit pouvoir compter sur des assises matérielles que la territorialité sacralisée permet de faciliter. Selon Joël Bonnemaison, « la lecture d'un mythe n'est pas seulement littéraire ou structurale : elle devient aussi spatiale » (1981, 254). L'incorporation d'un territoire dans l'activité mythique accentue les référents symboliques assimilés par le groupe. Tout territoire n'échoit pas d'emblée à une communauté religieuse; l'obéissance aux préceptes révélés par l'esprit divin risque néanmoins d'être un catalyseur à l'obtention de ce dernier.

Les considérations précédentes sur le mythe ont certes une portée générale, mais tendent à spécifier davantage la teneur de celui-ci au sein des sociétés archaïques en raison d'une structure

permanente de *l'Éternel Retour* (Eliade 1963, 17-8). Or, le judéo-christianisme présente une innovation selon Eliade : l'introduction du Temps linéaire et irréversible supplante le Temps circulaire de l'Éternel Retour (1963, 83). Nous considérons que cette assertion peut servir de support à une thèse géographique du mythe. En d'autres mots, vouloir occuper un territoire, par tous les moyens nécessaires, prend une importance capitale propre à la pensée mythique des peuples occidentaux, car il simule un nouveau début libre des entraves du passé.

La terre promise : mythe d'espérance

« Moïse fit sortir le peuple de Dieu de la terre d'Égypte, mais c'est Josué qui l'introduisit dans la terre de Chanaan. »

Lamirande à Houghton dans *Pour la patrie*, p.338

L'idée d'un territoire *espéré*, virtualisé par la promesse d'une déité, prend corps notamment avec l'exemple israélite. La délinéation de contours géographiques dévolue spécifiquement au peuple hébreu s'avère un cas paradigmatique de la symbiose entre la sacralité d'un territoire et une communauté morale. Le mythe de projection territoriale renverse la proposition singulière du *ab origine* comme matrice de la bonne conduite humaine; en sus de celui-ci, l'obtention du territoire convoité confirme la complétude du groupe concerné.

D'après David F. Noble, le mythe hébreu de la terre promise, en particulier la conquête mythique de la terre de Canaan, a su inspirer les deux autres religions abrahamiques, en

l'occurrence le christianisme et l'islam, selon des motifs d'autorité temporelle et de territorialité (2005, 33). Une succession de « grandes nations », chacune s'identifiant en tant que « nouvel Israël », ont récupéré l'analogie prophétique pour assoir leur légitimité d'expansion territoriale : au VI^e siècle, Grégoire de Tours souligne la congruité de Clovis avec la figure de Moïse en désignant les Francs comme héritiers des Israélites, Charlemagne se perçoit comme David en tant que restaurateur d'un empire déchu, les Saxons selon Bède le Vénérable ont été choisis par Dieu pour écraser les Bretons sur la terre de Bretagne, etc. (2005, 34-5). La prééminence du concept mythique de la terre promise mène à une interrogation quant à son caractère prolifique. La réarticulation du mythe de la terre promise entrevoit à cet effet un « millénarisme, ni plus ni moins un âge d'or *futur* » (Cohn 1958, dans Couture 1994, 43).

Nous verrons subséquemment comment la récupération d'une version *politisée* du territoire, d'une géographie-devenue-État-souverain, s'inscrit dans un rapprochement avec l'idéologie nationaliste, qu'il devient même une condition *sine qua non* de la vitalité de la communauté nationale à l'époque moderne. Comme l'indique Louis Balthazar, le Canada français rechigne avant 1960 d'utiliser les leviers politiques pour son affirmation, préférant s'en tenir plutôt au religieux et au culturel (1977, 270), l'Église optant résolument pour un projet apolitique (Zubrzycki 2020, 60). Pour l'instant, cernons notre propos sur une vocation résolument antimoderne du Canada français, soit celle de la « mystique de la colonisation » (Dussault 1983, 329). Nous verrons à la section suivante comment l'entreprise coloniale canadienne-française entretient, par l'entremise d'un mythe d'espérance, un ersatz du mythe fondateur de la Nouvelle-France. Elle annonce aussi timidement les liens sacrés que l'État accorde à la notion territoriale. Ce mythe est réarticulé dans un environnement sociopolitique hostile à sa réalisation : c'est pourquoi il prendra le visage d'une

projection, d'une « utopie colonisatrice » (Dussault 1983, 87). Ce mythe du *futur*, où le destin de l'ethnie canadienne-française coïncide avec la Providence, entrevoit l'émergence d'un mouvement nationaliste franco-québécois, héritier sécularisé de la communauté canadienne-française.

Le choix du saint patron des Canadiens français valide la thèse de l'espérance projetée. Geneviève Zubrzycki montre comment l'iconographie entourant saint Jean-Baptiste, reconnu saint patron du Canada français par le pape Pie X en 1908, le dépeint souvent pointant le ciel du doigt, signe de l'avènement du Messie en Jésus-Christ (2020, 62-3). De ce fait, le parallèle entretenu avec l'histoire de la présence française franchit un jalon déterminant avec l'introduction du cousin de Jésus dans la mythologie canadienne-française :

Dans le Canada du XIX^e siècle, le clergé catholique associe la mission des Français du Nouveau Monde à celle de Jean-Baptiste. Comme le Précurseur a annoncé la venue du Christ puis l'a baptisé en lui confiant la mission d'apporter le salut à un monde corrompu, les Français ont découvert le Canada et apporté la civilisation et la chrétienté aux autochtones païens en les évangélisant; en fondant ce pays, ils ont donné la providence au Nouveau Monde. Comme le Précurseur, ils ont ouvert le chemin en défrichant des forêts denses pour en faire des champs où semer la nouvelle, qui allait ensuite pouvoir prospérer. Comme le Précurseur, le peuple canadien-français entretient une relation privilégiée avec le Christ; il s'agit d'un peuple élu. (2020, 64)

Mythe et colonisation au Canada français

« Seuls, peut-être, ces mirages et ces illusions, qui ont noms « messianisme », et « utopie », pouvaient maintenir le vouloir-vivre de cette société problématique »

(Dussault

1983, 335)

Nous avons vu comment le mythe nantit un groupe donné d'un portrait ambitieux de ses temps initiaux, de son âge d'or supposé ainsi que de ses acteurs symboliquement valorisés. Le mythe fondateur de la Nouvelle-France, avec son impétuosité religieuse post-conciliaire exemplifiée par les Montréalistes et leur impérialisme spirituel auprès des Autochtones, se réarticule au moment de l'émergence de l'ultramontanisme. L'importation des dévotions proprement romaines (Dahan 2015) contribue entre autres à grossir les référents strictement catholiques de l'ethnie canadienne-française. C'est donc à la jonction des complexes symboliques catholique romain et néo-français que s'inscrit sociologiquement l'entreprise colonisatrice au Canada français.

Face à l'impérialisme spirituel du XVII^e siècle, la colonisation au XIX^e siècle répond à des impératifs davantage temporels. Pierre Aubery parle d'attentes messianiques culminant certes dans le surnaturel, mais qui débute ici-bas (1983, 170), d'où l'implication du clergé dans l'aventure coloniale. Bien que ladite aventure soit fièrement revendiquée par l'Église, les préoccupations de cette dernière dépassent largement le salut des âmes. Selon le curé Labelle, l'occupation du territoire permet de conquérir le conquérant, et de conserver « en dépit de tous, notre langue, nos institutions et nos lois » (1889, dans Dussault 1983, 94). Labelle pousse même l'audace à subordonner le salut politico-culturel à celui économique (1983, 101) :

La colonisation du Nord renferme le secret de notre avenir, et elle résoudra une énigme qui ne manquera pas de se présenter dans le futur. Quand le Nord-Ouest sera peuplé, des intérêts divers surgiront par la force des choses et qui pourront nous devenir hostiles. Pourquoi, alors, le Nord-Ouest qui aura été édifié par nos millions, ne tentera-t-il pas d'envoyer son commerce aux villes maritimes par les États du centre? Pense-t-on que New York et Boston ne feront pas des efforts énergiques pour s'assurer la suprématie de ce commerce? (Labelle 1884, dans Dussault 1983, 116)

Labelle entrevoit ni plus ni moins une projection socioéconomique hautement *moderne* de son ethnie. De surcroît, elle se veut même géostratégique. Elle reflète par le fait même la teneur des espoirs entretenus par la classe cléricale dans le salut temporel du Canada français, quitte à se caricaturer en pronostiquant sur l'attraction qu'aurait l'économie du Nord sur des investisseurs américains. La colonisation joue sur le plan du fantasme d'une société rurale autosuffisante capable d'assoir son messianisme, « mécanisme compensatoire d'un peuple inférieurisé » (Brunet 1958, dans Couture 1994, 53), brillamment illustré dans un sermon de l'évêque Paquet:

Ce sacerdoce social réservé aux peuples d'élite, nous avons le privilège d'en être investis; cette vocation religieuse et civilisatrice, c'est, je n'en puis douter, la vocation propre, la vocation spéciale de la race française en Amérique. Laissons à d'autres nations, moins éprises d'idéal, ce mercantilisme fiévreux et ce grossier matérialisme qui les rivent à la matière. (Bergeron 1967, dans Couture 1994, 53).

L'efficacité de la pensée mythique tient-elle seulement à sa projection dans un territoire rêvé? Le Canada français a su investir ce créneau pour entretenir l'espoir d'un territoire bien à lui lequel il peut vivre sa différence. Est-ce toutefois suffisant pour assoir les destinées d'un peuple confronté à une industrialisation galopante?

la Tradition mythique monopolisée par l'Église ultramontaine : le texte mis en action

« Les catholiques ultramontains ne sont autres que les catholiques sans épithètes qui professent sans arrière-pensée les doctrines romaines et qui cherchent à appliquer ces doctrines autant que les circonstances de temps et de lieux le permettent »

(Tardivel 1881, dans Voisine 1985, 67)

L'utilisation adroite de celui-ci est-elle induite par sa mise sur papier? Mircea Eliade a-t-il raison d'affirmer que « le livre a su vaincre la tradition orale » (1963, 192) quant à la perpétuation des mythes? Nous nous rangeons derrière cette hypothèse. En effet, le livre devient ultimement le tribunal de la légitimité sacrale, du moins dans les religions abrahamiques dont fait partie le catholicisme. Ce qui caractérise toutefois la religion catholique, c'est le monopole interprétatif dévolu au clergé dans l'articulation du message de la Bible. La Tradition incarnée par l'Église se sédimente au gré des conciles, cautionnant le verrou sur les alternatives interprétatives. C'est d'ailleurs d'autant plus cette Tradition vivante qui convainc le théologien allemand Karl Adam de préférer cette dernière à une lecture sans médiation de la Bible :

Without the living, uniform tradition of the Church, essential elements in the picture of Christ would remain either enigmatical or hidden from me. And without it I could achieve neither an historical nor a religious sympathy with Jesus. Such is this meaning of that profound saying of St. Augustine: "I would not believe the Gospel, did not the authority of the Church move me" (1929, 80)

La traduction en langue vernaculaire de la Bible et l'émergence du protestantisme, qui rend légitime une appropriation personnelle de la vérité révélée, parviennent à ébranler le socle de l'Église, garante de la foi. Le catholicisme, particulièrement son itération canadienne-française, en essayant de capitaliser sur une fuite colonisatrice, doit aussi pouvoir compter sur la pureté doctrinale émanant de Rome. En ce sens, le texte, ou plutôt les textes catholicisants, tels les encycliques papales et l'interprétation qu'en font ses défenseurs, devient un impératif pour fortifier les référents identitaires. Le paradoxe de l'identification à Rome pour la construction d'un groupe constituant de plus en plus un particularisme semble antithétique avec l'étymologie du terme « catholique ». D'autant plus que Rome aurait nullifié les prétentions nationales à quelques reprises :

Tout ceci dérive d'une cause générale, c'est-à-dire d'un fonds [...] de mépris que l'Église romaine nourrit et entretient pour les nationalités. Elle a assisté pendant des siècles, sans proférer une plainte, à la dissolution de l'Italie; de nos jours, elle a vu avec la même impassibilité tomber la Pologne. (Quinet 1845, 207).

Le déplacement du sacré depuis l'Église se ferait toutefois vers les nationalités :

Pour accomplir des faits d'un ordre universel, elle n'attend pas que l'ordre lui vienne du Vatican; elle prend conseil directement de la Providence manifestée dans la conscience universelle du genre humain; elle a prononcé elle-même, quand il a fallu, son *Dieu le veut!* Sur ce principe, sa nationalité, sa vie propre, nous est aujourd'hui sacrée. Les peuples ne sont plus les disciples muets du pouvoir spirituel; ce pouvoir a passé en eux; inviolable, il leur a communiqué son inviolabilité. (Quinet 1845, 213)

Après avoir montré comment le mythe s'avère être un instrument puissant au sein d'une religion donnée, nous circonscrivons maintenant notre propos sur l'adéquation entre le mythe et le texte. Plus précisément, nous cherchons à montrer en quoi une autorité révélée mise sur papier, maîtrisée par un groupe d'initiés dont le devoir tient à une interprétation rigoureuse de la Révélation, en vient à verrouiller une « créativité sur le plan de l'imagination religieuse qui renouvelle la matière mythologique traditionnelle » (Eliade 1963, 179). D'après nous, le monopole de l'interprétation du dépôt de la foi par le clergé contribue à perpétuer une non-réflexivité typique de la pré-modernité qui caractérise les peuples sous le joug catholique, joug sous lequel l'ethnie canadienne-française s'est longuement trouvée. La tentative avortée d'un nationalisme civique mû par les Patriotes de 1837-8 consacre la redéfinition du groupe conquis sous l'idéologie ultramontaine. Par l'entremise du clergé, une « Église-nation » (Laniel 2015) se construit de façon hermétique. Loin d'être seulement gardien de la foi, le clergé et son appareil vertical entend massifier l'adhésion aux différents rites du catholicisme romain.

L'ultramontanisme canadien-français se déploie par une inféodation à Rome. La cristallisation d'un ordre fantasmé, imperméable aux changements sociopolitiques induits par l'industrialisation galopante au XIX^e siècle, octroie à l'Église canadienne-française les matériaux doctrinaires nécessaires pour fortifier une identité révolutionnant autour du credo catholique. Bien que son prédécesseur, Lartigue, soit reconnu comme l'initiateur de l'idéologie ultramontaine au Canada français, c'est bien le deuxième évêque de Montréal, Monseigneur Ignace Bourget, qui est responsable de son succès populaire (Voisine 1985, 71). Secouée par l'échec insurrectionnel des Patriotes de 1837-8 ainsi que par la volonté assimilatrice du rapport Durham, le groupe canadien-français tente un pari de christianisation sociétale mené par le clergé, « défenseur de l'ordre légitime » (1985, 72-3). Par cela, la matérialisation de la foi catholique se décline en une myriade ostentatoire de pratiques : plantation de croix, processions solennelles de tempérance et Fête-Dieu sont au nombre des manifestations d'une religion devenue « plus démonstrative et même exubérante » (1985, 73-4).

La prise en charge des services sociaux constitue un autre cheval de bataille des ultramontains. Quêtant en Europe les secours nécessaires à ce projet, Bourget convainc de nombreuses congrégations religieuses de franchir l'Atlantique. Dès décembre 1841, les premiers Oblats de Marie Immaculée foulent le sol du Canada français pour s'occuper des missions paroissiales, les Jésuites renouent en 1842 avec un territoire qu'ils avaient quitté il y a plus de cinquante ans et, de 1842 à 1844, les Dames du Sacré-Cœur et les religieuses du Bon-Pasteur viennent grossir les rangs des nombreuses communautés de foi déjà présentes (1985, 75-6).

Bien que selon Francis Denis, la cléricatisation tous azimuts du peuple canadien-français n'ait pas entamé le but ultime du salut des âmes sous le règne de Bourget (2023, 111), nous croyons que l'incursion de l'Église dans les institutions temporelles contribue indirectement à sa récupération subséquente par l'État québécois. Cela dit, il serait faux d'imputer à Bourget d'avoir semé les germes d'une sécularisation croissante de la communauté religieuse canadienne-française (2023, 115). Son ultramontanisme déploie toutefois un bagage identitaire considérable qui façonne durablement son peuple. Denis parle à cet effet d'une idéologie politique, d'une formation élitaire, d'une moralité assurant la cohésion sociale, d'une grille d'analyse historique en passant par une tradition philosophique comme autant d'éléments légués par la période Bourget (2023, 114).

Son successeur, M^{gr} Laflèche, pousse toutefois l'audace de Bourget en appliquant ce que Denis appelle « l'ultramontanisme utopique » (2023, 129). C'est sous cette variante idéologique de l'ultramontanisme « accomplira un retournement de sens en mettant le spirituel au service du temporel » (id.). En investissant une sphère d'activité jugée jusque-là indigne (2023, 131), Denis montre comment ce tournant utopique entraîne l'Église canadienne-française dans une logique d'autosécularisation (id.). L'ingérence politique de l'épiscopat, la politisation des enjeux intra-ecclésiaux de même qu'un certain rejet des enseignements du Saint-Siège constituent autant de fait d'armes de la sacralisation du temporel initiée par le clergé, annonçant par le fait même l'imminente étatisation de ses œuvres. Alors que Bourget reconnaît la supériorité du spirituel sur le temporel, Laflèche affirme plutôt une union entre l'Église et l'État (id.).

Le point saillant de cette aventure dans le domaine politique des ultramontains est sans contredit la parution du *Programme catholique* initié par des laïcs conservateurs. Alors que « l'Église jouissait d'une marge de manœuvre considérable dans le domaine social – services

sociaux et éducation en particulier – la petite bourgeoisie conservatrice exerçait un contrôle jaloux sur l'appareil politique et juridique » (Eid 1985, 162), cette alliance conjoncturelle est mise à mal en raison des appréhensions ultramontaines. Comme l'indique Nadia Eid, « l'orthodoxie [du parti conservateur] laissait de plus en plus à désirer et [...] l'appétit du pouvoir risquait, s'il n'était contrôlé de nuire sérieusement aux prérogatives de l'Église » (1985, 163). Les « Programmistes » redéfinissent ainsi, par le biais de leur manifeste, de nouvelles balises à respecter pour que cette alliance perdure (id.) et que surtout, l'Église puisse agir dans un domaine ne relevant pas théoriquement de son champ d'action, nommément le temporel :

Si donc il existe dans nos lois des lacunes, des ambiguïtés ou des dispositions qui mettent en péril les intérêts des catholiques, nous devons exiger de nos candidats un engagement formel de travailler à faire disparaître ces défauts de notre législation. Ainsi, la presse religieuse se plaint avec raison que nos lois sur le mariage, sur l'éducation, sur l'érection des paroisses et sur les registres de l'état-civil sont défectueuses en ce qu'elles blessent les droits de l'Église, gênent sa liberté, entravent son administration ou peuvent prêter à des interprétations hostiles. Cet état des choses impose aux députés catholiques le devoir de les changer et de modifier selon que Nos Seigneurs les Évêques de la Province pourraient le demander afin de les mettre en harmonie avec les doctrines de l'Église catholique romaine. (*Journal des Trois-Rivières* 1871, dans Eid 1985, 169).

La panique morale qui prend d'assaut le camp ultramontain illustre ses volontés hégémoniques battues en brèche par une illusoire résistance libérale. Si cette dernière est rendue exsangue en la province de Québec par le biais des interdits qui la frappent, notamment avec la condamnation formelle par l'évêque de Montréal en 1859 de son carrefour idéologique, l'Institut canadien de Montréal, il demeure néanmoins que le XIX^e siècle voit éclore une logique « sécularisante » qui s'en prend volontiers aux tenants d'un va-tout religieux dans la société. Les craintes de l'Église seraient-elles donc fondées, sachant que ce vent d'inspiration libérale risque de souffler violemment sur ses assises? La sécularisation met donc en échec un projet « impérialiste » de l'Église de s'inféoder une société civile. Qu'en est-il toutefois de la portée de la sécularisation?

Signe-t-elle l'arrêt de mort de l'influence religieuse sur le corps social? Nous tâcherons subséquemment d'intégrer à notre analyse une théorie de la sécularisation, cette force bien moderne qui tente de rendre étanches le temporel et le spirituel.

Sécularisation

Nous tenons d'emblée à préciser que l'explication fournie n'entend aucunement couvrir la portée de la sécularisation en contrées extra-occidentales. Nous circonscrivons notre propos au déploiement de la sécularisation dans le cadre chrétien.

Étymologiquement, le mot nous provient du vocable latin *saeculum*, se traduisant par « siècle » ou « âge » (Taylor 2007,54-5). Être dans le *saeculum*, c'est ni plus ni moins être dans le temps ordinaire, par opposition aux *higher times*, assimilés à l'éternité (2007, 55). En des termes rappelant ceux d'Eliade, le temps profane s'assimile au *saeculum*. On entend également cette dichotomie parmi les ordres cléricaux : le clergé séculier, qui vit dans le « siècle », conduit les fidèles quotidiennement alors que celui dit régulier vit de façon recluse selon un mode de vie strictement régi. À titre d'exemple, bibliquement parlant, le sacrifice d'Isaac trouvé dans l'Ancien Testament et la Crucifixion de Jésus-Christ relatée dans le Nouveau Testament, deux événements phares du christianisme, sont liés de façon contigüe dans le plan divin (id.), bien qu'étant historiquement décalés de plusieurs milliers d'années.

Si au Moyen Age, le terme renvoie au « [...] monde inférieur du temps par opposition au monde religieux ouvert à l'éternel » (Sironneau 1982, 77), son utilisation se couvre aussi d'un sens juridique, nommément « [...] l'appropriation de biens d'Eglise par le pouvoir civil » (id.). Le XVIIIe siècle annonce toutefois une orientation idéologique du mot : les ecclésiastiques l'associent

à la déchristianisation et à la paganisation (1982, 78). Enfin, l'empirisme anglo-saxon du XIX^e siècle s'appuie plutôt sur une émancipation du savoir et de la sphère morale par rapport à la théologie (id.). Ces fluctuations sémantiques permettent toutefois une rupture catégorielle: la sécularisation visant l'aspect institutionnel et l'autre insistant sur son caractère idéologique et culturel (id.). C'est davantage ce dernier qui nous intéresse, auquel nous consacrons la prochaine sous-section.

Sécularisation et ordre moral moderne selon Charles Taylor

Taylor décline les théories de la sécularisation selon trois courants. La première renvoie au retrait de la religion de la vie publique, la seconde, au déclin dans la pratique et la croyance et, enfin, le changement dans les conditions de la croyance (Taylor 2007, 423). Toutes trois s'influencent mutuellement, créant au passage une alternative humaniste (id.) de la condition d'épanouissement. Taylor attribue à la Réforme protestante l'origine idéale de l'idée de la sécularisation. Le *sola scriptura* luthérien y est sûrement pour quelque chose : l'intervention cléricale du bienfondé interprétatif étant réduite, il devient plus pénible pour l'administration du sacré qu'est la religion d'exercer une emprise sur ses fidèles.

Toutefois, ce qui caractérise davantage la sécularisation selon Taylor réside dans la baisse de la perspective transformatrice de l'amour inconditionnel de Dieu envers les êtres humains (2007, 430). Cet *agapè*, qui est par définition un amour dépassant toute possibilité de mutualité (id.), contraste fortement avec l'ordre moral moderne. Alors que la société obéissait naguère par analogie avec la hiérarchisation inhérente au cosmos (2007, 163), le nouvel ordre moderne « gives no

ontological status to hierarchy or any particular structure of differentiation » (2007, 165). Les nouveaux principes de sociabilité hérités de la modernité s'appuient plutôt sur une organisation sociale davantage comprise selon ses instruments que sa forme, enchâssant un ordre de bénéfices mutuels où la société politique assure la vie et le droit à la vie à tous ses participants (2007, 166-71). D'un ordre idéal fondé sur l'obéissance, la hiérarchie, l'appartenance et le sacrifice pour un tout dépassant l'immanence, la modernité se distingue de sa précédente ère en embrassant l'individu, les droits, les libertés et la démocratie (2007, 414). Ces derniers critères sont-ils suffisants à l'épanouissement humain? Taylor semble croire qu'ils induisent un insatiable désir d'expansion:

This was the beginning of what I'm calling the nova effect, the steadily widening gamut of new positions – some believing, some unbelieving, some hard to classify – which have become available to us. But all this happening among social élites, sometimes – when it comes to the development of new forms of unbelief – only among the intelligentsia. And this process of élite pluralization continues throughout the nineteenth century, at different paces, and with differently spaced interruptions in different societies. (2007, 423)

Il serait faux néanmoins d'imputer que l'éclipse de la figure divine ait été totale, bien que comme le souligne Gerard Delanty, l'ordre moderne peut être décrit comme témoignant de l'abandon de toute certitude, ou du moins, l'abandon d'une certitude ultime (2007, 1). Dieu peut se manifester par le biais d'un providentialisme déiste qui nous reconnaît l'usage de la raison (Taylor 2007, 222). Cette même faculté nous permettant de mettre en marche le plan conçu par Lui (id.) hâte le désenchantement du monde, aidant à séparer l'esprit de la matière (2007, 226). L'émergence d'une nouvelle science naturelle rend caduque la possibilité que des miracles se produisent (2007, 226). Ce grand esprit de rationalisation s'imisce dans ce qui auparavant était de l'apanage du sacré, jadis pris en charge par un groupe spécifiquement conçu pour en arbitrer ses litiges. La doctrine de l'harmonisation des intérêts comme le stipule Taylor, fondée sur une

dimension économique de plus en plus prégnante où l'ordre, la paix et la production sont légion (2007, 229), consomme-t-elle le rejet des mystères que l'Église catholique conserve farouchement comme source ultime de légitimation de l'ordre social?

Nous sommes d'avis que l'humain est désormais appelé à participer aux œuvres divines. La confiance en les pouvoirs créateurs d'ordre (id.) et le recours incessant à la raison humaine ne peuvent que mener à une société où tant les produits issus de la sphère économique que ses institutions sont appelés à une révision permanente de leur qualité. Cette réflexivité, base de la science moderne, entraîne une dissolution des liens sociaux prémodernes qu'exhibe fortement un corolaire de la modernité, nommément l'industrialisation :

Tradition, and social practices intimately tied to it such as ritual, was replaced by a form of life tied ever more closely to the pace of factory life and organization. In other words, the normative ordering power of tradition was deconstructed and replaced by a routinization of day-to-day life ordered by the rationalized demands of the market. The productive power of industrial society allowed humankind to reverse the balance of their dependent relationship on nature and to construct social lives which were founded on the basis of their own designs. Humanity was able to both reconstruct social systems and to accelerate a socialization of nature. (Mellor et Schilling 1994, 25-6).

Le nouveau mythe progressiste issu de la société industrielle réside en une nécessaire croissance effrénée. La coordination de la production devient un impératif que la figure disciplinaire de l'entrepreneur capitaliste peut assurer (Dobb 1924, 68). Le désenchantement du monde imprègne désormais la sphère du travail. La rationalité instrumentale de la maximisation de l'utilité doit pouvoir ruisseler jusqu'aux masses, dans l'espoir qu'un autre mythe dont accouche la modernité, l'égalitarisme, puisse prendre vie. Il n'est donc pas étranger que l'éthique protestante se soit sublimée dans l'esprit du capitalisme, comme le dirait Weber. On tend ainsi à vouloir former des êtres rationnels à partir des aspirations des élites :

Now we might be tempted to think that the spiritual condition of the élite became that of the masses largely through diffusion. This was aided by the expansion of standard education, the spread of literacy, and then of higher levels of schooling. [...] The élite condition often became generalized too, by the fact that modern society inducts everyone into the same mode of life, tends to wipe out the distinction between town and country, and inculcates in everyone the same social imaginary, relating to the society as a whole. (Taylor 2007, 424).

L'égalitarisme et la conformité latents de la modernité figurant dans la dernière citation de Taylor trouvent une explication dans l'ouvrage phare d'Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. En ce sens, il est pertinent de se référer à l'œuvre d'Ernest Gellner sur le nationalisme, particulièrement en ce qui a trait à la fonction structurelle que joue le nationalisme pour apaiser les agressions sociales causées par l'industrialisation. L'idéologie nationaliste suffit-elle à rationaliser les mythes modernes brandis par les élites? En d'autres mots, sont-ils suffisants pour cimenter l'ordre sociopolitique? Faute d'alternatives, le nationalisme viendra colmater la brèche entre l'État bureaucratique et impersonnel et la société civile.

Le nationalisme selon Gellner

Nous tenons d'emblée à préciser que la modernité précède en tous les cas l'apparition du nationalisme. En effet, il est un produit de la modernité, laquelle induit une « société de croissance perpétuelle » (Gellner 1983, 24), toujours aux prises avec une négation de la reproduction propre à la société agraire (1983, 25). Pour assurer une transition en douceur vers une société industrielle requérant des « social generics » (1983, 29), une mobilité d'une main-d'œuvre douée de littératie et de numératie minimales impose un égalitarisme sans précédent dans l'histoire humaine : c'est ainsi qu'une exo-socialisation, c'est-à-dire la production et la reproduction des êtres humains à l'extérieur de leur unité locale immédiate (1983, 38), vient pallier la défunte formation organique dispensée par les castes des sociétés prémodernes. L'époque nationaliste serait ainsi une

« société de clercs » (1983, 33) visant à rendre congrus le politique et le culturel par l'imposition d'une « haute culture » (1983, 35). Cette haute culture, jadis monopolisée par la caste lettrée, principalement le clergé, ne peut s'imposer dans la société agraire en raison de l'absence d'une homogénéité culturelle, principalement due aux frontières étanches qui existent entre les différentes classes sociales de ladite société. En fait, dans ce milieu agro-littéraire, une identité exclusivement culturelle n'offre que peu de sens aux gens concernés, eux qui raisonnent principalement par loyautés multiples, qu'elles soient d'ordre clanique ou de village, mais jamais national (1983, 13).

Or, la société industrielle voit s'imposer la haute culture de jadis parmi les masses. Désormais, l'importance d'une formation standardisée requérant la lecture et l'écriture façonne les destinées humaines : « Work, in industrial society, does not mean moving matter. The paradigm of work is no longer ploughing, reaping, thrashing. Work, in the main, is no longer the manipulation of things, but of meanings » (1983, 32-3). Seule une éducation générique dispensée par l'État assure qu'une communication standardisée, nommément par une langue codifiée, entre les différents groupes composant la société (1983, 33). Par le fait même, les impératifs de l'exosocialisation obligent un rapport ténu entre le politique et le culturel; le nier viendrait à nier l'avènement de la société industrielle et son impossible retour au stade agro-littéraire. L'industrialisation n'ambitionne toutefois pas à s'établir concomitamment *urbi et orbi*. Elle se décline par vagues successives. Le décalage entre l'avènement de l'âge industriel et son passé agro-littéraire active son lot de privations relatives, engendrant de nouvelles rivalités qui elles, sont sujettes à stimuler les nationalismes. En ce sens, le moderniste Gellner, structuraliste s'il en est un, rend bien compte de la préséance du nationalisme sur les nations, « créées » pour répondre aux

impératifs fonctionnels de la transition d'une société agraire vers un monde moderne où domine l'industrialisation.

Les limites de l'approche gellnérienne

Le pouvoir explicatif de la théorie du nationalisme selon Gellner mérite certes son lot de considérations. Tel un récit dans lequel les éléments discursifs sont présentés adroitement, le sociologue britannique réussit à imposer la thèse voulant que le nationalisme soit construit par des élites soucieuses de rendre congrus le politique et le culturel. Cette implication donne tout son sens au vocable « État-nation » voulant qu'une nation ne puisse s'accomplir qu'ultimement sous son propre État. Néanmoins, son modèle se veut générique et peu soucieux des variations observées parmi les différentes tangentes du nationalisme ayant fonctionné. Bien qu'il admette que le *nation-building* se veuille le zèle nécessaire pour répondre aux sacrifices de la modernisation (Smith 1981, 194), il est muet sur l'adhésion des masses, qui semble complètement évacuée dans son analyse. Témoignant que l'appartenance à une nation relève de la volonté de partager une culture, en l'occurrence la haute culture vue ci-haut (Gellner 1983, 55) et que celle-ci puisse revendiquer des liens avec, par exemple, des dialectes et des traditions folkloriques (1983, 57), il fait l'impasse sur les modalités de *réussite* du nationalisme, sachant que toute culture ne possède pas son propre État à l'échelle mondiale. L'inféodation de l'idéologie nationaliste aux besoins de l'industrialisation tait de surcroît la persistance du nationalisme dans une économie aujourd'hui « résolument postindustrielle » (Rickwitz, Windels et Papilloud 2021).

Reprenant notre analogie avec le fait religieux vu précédemment, nous sommes d'avis qu'une attention portée *from within* au phénomène nationaliste, plutôt que de s'attarder strictement aux conditions structurelles et exogènes, risque de contribuer davantage à expliquer la portée du nationalisme. Pour ce faire, la théorie sur le nationalisme du sociologue britannique Anthony D. Smith s'avère fructueuse.

L'ethno-symbolisme : du passé ethnique au présent national

Nous avons vu précédemment comment l'épanouissement humain affranchi de sa gangue religieuse, qualifié d'humanisme exclusif par Taylor, s'est concentré autour d'une société de bénéfices mutuels dans laquelle aucune primauté ontologique n'est accordée à la hiérarchie. Le nouveau mythe de la croissance perpétuelle tend à provoquer une organisation sociopolitique à laquelle le nationalisme peut répondre, notamment par le biais d'une culture unique partagée sous les auspices d'un seul État. Cette analyse propre à Ernest Gellner omet de considérer les matériaux qui permettent une telle réussite.

Anthony D. Smith propose en ce sens une analyse que nous jugeons plus étoffée du nationalisme, pour qui il constitue un « mouvement idéologique visant à atteindre ou maintenir l'autonomie, l'unité et l'identité d'une population humaine parmi laquelle ses membres constituent une nation actuelle ou potentielle » (2013, 8). Dynamique parce mouvement, le nationalisme admet un monde divisé en nations dans lequel la nation se veut la source ultime de légitimité politique (2013, 7). Transcendant toutes les autres formes de loyauté, chaque nation requiert une expression maximale et autonome pour que la paix et la justice triomphent à l'échelle de la planète (id.).

L'innovation de Smith réside dans la proposition que pour réussir, l'idéologie nationaliste doit déployer un cadre cognitif et un lien émotif populaire pour assurer la réception de l'idée nationale (2013, 13). Trois modes de communication sont privilégiés ici pour faciliter ladite acceptation. La première évoque la tangente didactique : la moralité héroïque et l'individuation des nations, en bref l'exemple vertueux de la nation particulière (2013, 14). La deuxième renvoie à la fonction évocatrice : la recherche archéologique, qui permet l'atteinte d'un *ethnoscape*, et enfin, la fonction commémorative, celle qui assure la glorification des morts avec le culte du sacrifice et les idéaux de régénération nationale (2013, 14-5).

Smith nous permet de tisser une filiation entre la pensée mythique vue chez Eliade et ce qu'il appelle « l'ethno-histoire ». En effet, en mobilisant les mythes d'origine ethnique et la fondation civique de la communauté politique, l'ethno-histoire ravive les différents âges d'or, qu'ils soient de nature militaire, politique, religieuse économique ou artistique (2013, 18). L'articulation de cette même ethno-histoire ne peut faire l'économie d'une extension vers le présent et le futur. De même, elle doit pouvoir s'ancrer dans un territoire créant une atmosphère spéciale rappelant des espaces poétiques (2013, 16-8). Le rôle des artistes est capital dans la « conversion » des masses à l'idée nationale bien que selon Daniele Conversi, la manipulation des symboles utiles à la perpétuation du nationalisme transite davantage aujourd'hui par les politiciens appuyés par les médias de masse que lesdits artistes (2007, 24). Cela n'exclut point que la nation « entendue », notamment par la musique, la danse et la poésie s'agence à celle dite « vue » par le truchement des arts visuels tels que la peinture, la sculpture, l'architecture et les films (2013, 9). Le *total picture* du nationalisme lie par cela le passé, le présent et le futur (1979, 27).

Le proto-nationalisme canadien-français

Il serait toutefois prématuré d'accorder au groupe religieux canadien-français une étiquette nationaliste. Les velléités nationalistes ont certes eu leur déploiement lors des rébellions avortées des Patriotes, mais la réduction du groupe à une teneur religieuse caractérise la période allant de 1840 à 1960. Certains auteurs considèrent toutefois l'existence d'un nationalisme canadien-français proprement dit (Ouellet 1963; Balthazar 1977; Bélanger 1985; Minville 1992; Dumont 1996; Reid 2008). Il va de soi que la conscience nationale se reconnaît au Canada français depuis au moins la Conquête; elle ne mène toutefois pas fatalement au nationalisme comme le dit Fernand Dumont (1996, 276). Balthazar explicite sa thèse en affirmant que l'arrivée massive de loyalistes britanniques fuyant les États-Unis couplée à l'attribution d'une Assemblée élue au suffrage universel dans le cadre de l'Acte constitutionnel comme raisons de l'apparition d'un nationalisme qu'il dit canadien-français (1977, 269). Dumont quant à lui voit dans le discours d'Étienne Parent au milieu du XIX^e siècle la genèse de cette idéologie canadienne-française : « Lorsque dans un mouvement, dans une démarche quelconque, il y aura clairement à gagner pour notre nationalité, ne nous inquiétons du reste que secondairement » (dans Dumont 1996, 276). Bélanger parle quant à lui d'un « nationalisme ultramontain » qu'aurait entre autres mis de l'avant Tardivel (1985).

Ces définitions méritent certes une considération analytique, mais elles omettent de canaliser cette primauté de la conscience nationale vers une expression franchement politique. Nous suggérons plutôt de tempérer les prétentions au nationalisme en faisant intervenir le propos d'Eric Hobsbawm au sujet du proto-nationalisme :

Proto-nationalism, often indistinct from religion (as may still be verified in the Irish national movement, where Catholicism is at least as crucial a criterion of nationality as ethnicity), is less regularly identified with political integration (1973, 17).

La prudence conceptuelle ne ferme donc pas la porte à ce que la récupération du complexe ethnosymboliste par le nationalisme subséquent s'effectue. Pour dire vrai, il se veut la conclusion logique d'un transfert sacré depuis une Église vers un État.

Conclusion : La préséance ethnique des Canadiens français

Le souci de puiser dans les référents symboliques de l'ethnie majoritaire au sein d'un État national donné, dont le but fonctionnel se veut l'adhésion de la population au projet nationaliste, constitue la distinction la plus patente de l'analyse smithienne sur le succès du nationalisme en tant qu'idéologie. Le passé ethnique recelant plus souvent qu'autrement de référents de nature religieuse, il va sans dire que ce que Smith nomme le complexe ethnosymboliste sied habilement aux ethnies dont la conscience nationale tarde à s'afficher :

despite local variations, the ecclesiastical authorities provided a framework for interpreting shared scriptural texts and their laws, as well as in providing common legal institutions and procedures for the various diaspora communities. In the absence of a state, then, religious institutions may become the guardians as well as the source of common observance of shared customs and laws, and create a strong sense of ethnic cohesion, which in favourable circumstances can be transferred to the emerging nation (2009, 51)

Bien que nous reconnaissons que le Canada français ne puisse se targuer d'être une communauté diasporique à l'instar du propos ci-haut, nous affirmons toutefois qu'il entretient des liens mémoriaux très solides avec l'ancienne mère-patrie, la France de l'Ancien Régime, faisant du Canada français un ersatz de diaspora. Les Canadiens français ne sont pas seulement une ethnie dépourvue de leur État national; ils se révèlent être une ethnie « verticale » dans laquelle prévaut un certain missionarisme :

[...] vertical or 'demotic' ethnies reveal a much more intensive emotional bond between the members, and a correspondingly smaller territorial extent. Barriers to entry (and exit) are higher, and cultural assimilation, let alone intermarriage, is frowned upon. In many demotic ethnies, the sacred, missionary aspect is paramount. Frequently, too, they have an urban basis, with a following among lower clergy and artisans [...] (2009, 54)

Ce chapitre a montré comment le Canada français répond au défi sécularisant de XIX^e siècle. En embrassant la « fuite en avant » de l'utopie colonisatrice, l'ultramontanisme utopique comme le surnomme Francis Denis tend à diluer de plus en plus le spirituel au nom d'un investissement toujours grandissant dans le temporel, ayant comme résultat une fixation grandissante sur le concept territorial d'un peuple donné. Les ultramontains ont d'autant plus de succès en ce qu'ils embrassent une forme de modernité politique antimoderne. Leurs prétentions à se substituer de plus en plus aux fonctions aujourd'hui dévolues à l'État, telles que l'éducation et les services sociaux, permettront au tournant des années 1960 la récupération aisée de ces champs de compétences par l'État québécois. Le déplacement du sacré est sensiblement consommé près d'un siècle après les premiers pas de « l'Église-nation ». Cette lecture est toutefois plus sociologique de la destinée d'un groupe religieux devenu groupe nationale. Qu'en est-il de *l'interprétation* que se font les défenseurs d'une idéologie qui annonce prophétiquement la nation franco-québécoise? Le fourmillement de la presse écrite au XIX^e permet à cet effet d'étudier discursivement ce phénomène. Le cas Tardivel retient ici notre attention.

CHAPITRE 2

L'interprétation et la création dans l'œuvre de Jules-Paul

Tardivel

Depuis que le monde existe la prétendue science Humaine n'a su que multiplier les *pourquoi*. En dehors de la foi révélée, tout est incertitude, doute, conjecture. Le petit enfant qui possède bien son cathéchisme connaît tout ce qu'il est donné à l'homme de connaître ici bas d'une manière absolument certaine. (Tardivel 1887, 353)

Jusqu'à maintenant, nous avons tenté d'esquisser comment la réflexivité inhérente de la modernité et son mythe linéaire de la croissance perpétuelle actionne un mouvement de sécularisation. En maximisant les possibilités d'épanouissement de l'être humain hors du domaine sotériologique, la sécularisation voit l'État incarner un nouvel absolu pouvant être mobilisé. Ce que Francis Denis surnomme le transfert de sacralité s'observe à l'aune des ouvrages d'Yves Couture et de Geneviève Zubrzycki, qui, respectivement, montrent comment l'influence du millénarisme catholique sur le surinvestissement politique du néo-nationalisme québécois et la « resacralisation » de la Saint-Jean-Baptiste sous un verni séculier. Nul ne peut faire l'économie de l'État moderne lorsque vient le temps de construire une légitimité identitaire. Par extension, nulle légitimité identitaire transitant par l'État ne peut abstraire les fondements culturels du passé de l'ethnie majoritaire.

Structurellement, la simple poussée modernisatrice coïncide avec une standardisation des communications. La fatalité de la diversité linguistique, le dynamisme du capitalisme de l'imprimé et la baisse d'influence des langues liturgiques au profit de celles dites vernaculaires (Anderson 2006) solidifient un écosystème communicationnel qui n'est pas étranger à l'institutionnalisation d'une langue, entre autres pour des motifs économiques :

But the speakers of these dialects accept economic coordination around the common centers of market, town, and capital city. They accept political subordination under a wider territorial administration, and social subordination under an upper class around a central élite. In the process they accept as their' common standard language above their dialects the speech of the capital or of the economically central region, as spoken by the élite. Usually it is accepted at first in written intercourse; later, given sufficient intensity of education and daily communication, it becomes the standard for the daily speech of the nation. (Deutsch 1942, 533-4)

Au chapitre précédent, nous avons bâti un cadre théorique dont le contenu nous a permis de vérifier la condition sociopolitique au Canada français dans le dernier tiers du XIX^e siècle. La prévalence du mythe fondateur de la Nouvelle-France, articulé par une élite cléricale soucieuse d'une préservation ethnico-religieuse du peuple canadien-français, a servi de cheville importante à l'idéologie ultramontaine, responsable du regard tourné vers un « maître absent » (Biron 2000) en la personne du pape. Le défi de cette cristallisation idéologique est double. D'une part, elle tente de se déployer dans un environnement hostile façonné par l'idée de sécularisation. Cette reconnaissance d'un mur relativement étanche entre les sphères temporelle et spirituelle se veut le fer de lance d'un épanouissement autre que sotériologique, nommé humanisme exclusif selon Taylor. D'autre part, ce même humanisme multiplie les opportunités économiques des Canadiens français : nombreux sont ceux à quitter pour les filatures de la Nouvelle-Angleterre (Séguin 1980). La double distinction linguistique et religieuse qui définit le Canada français en prend toutefois pour son rhume. Si la colonisation se fait sous les auspices du fait religieux, elle n'endigie pas

totallement l'exode vers les États-Unis. L'historicisation du peuple canadien-français heurte les attributs messianiques auxquels tiennent le clergé. L'ultramontanisme utopique (Denis 2023) devient alors la panacée d'une élite renonçant au réel. Cette idéologie deviendra néanmoins un puissant pourvoyeur de composantes ethno-symbolistes (Smith 2009) utiles pour gagner l'assentiment populaire. Ne restera que l'avènement du nationalisme franco-québécois, latent tout au long du XX^e siècle, pour matérialiser le « passé ethnique » au profit du « présent national » (id.).

Les forces exogènes ont néanmoins contribué à affermir les contours identitaires de la communauté religieuse en question. Par une approche du conflit social, Pierre Reid montre comment la figure du marchand écossais a servi de regard extérieur catalysant le nationalisme canadien-français (2008, 245), bien que nous récusions le fait qu'il y ait eu un nationalisme canadien-français à cette époque. En effet, l'hermétisme clanique et tribal de ces marchands et leur mainmise sur de nombreux pans de l'industrialisme naissant au Canada-Uni auraient contribué à accentuer le clivage entre le « peuple illettré » du Canada français et cette élite marchande (2008, 168). Les appréhensions d'un complexe d'infériorité ne peuvent être éludées en ce XIX^e siècle au libéralisme triomphant. Comment le groupe religieux canadien-français s'interprète-t-il à l'aune d'un clivage l'opposant aux composantes de l'Empire britannique en sol nordaméricain? Pour ce faire, nous abordons subséquemment différentes conceptions interprétatives utiles à notre enquête, soit celle d'élucider l'interprétation de ce même groupe par Jules-Paul Tardivel. D'abord, entamons toutefois notre deuxième chapitre en cernant la théorie interprétative du philosophe allemand Hans-Georg Gadamer.

L'interprétation selon Gadamer

Dans ce sous-chapitre, nous nous affairons à la conception interprétative chez Gadamer. Nous abordons trois thèmes concernant son approche interprétative : la découverte de la vérité affranchie du cadre méthodologique des sciences naturelles, la tradition ainsi que l'inéluctabilité des préjugés.

Gadamer s'interroge sur la préséance de la méthode qui selon lui parraine autant les sciences naturelles que celles dites humaines. Si ces dernières sont bel et bien concernées par la découverte de similitudes, régularités et autres conformités aux lois pour prédire les processus et phénomènes individuels (Gadamer 2004, 3), l'approche inductive logique sur laquelle se fonde les sciences naturelles ne peut valider la vérité de l'expérience du monde sociohistorique (id.). Plutôt, reprenant le discours de Helmholtz de 1862 au sujet de la supériorité des sciences humaines, Gadamer privilégie une induction artistico-instinctive qui tient compte du tact, de la mémoire accumulée et de l'acceptation des autorités (2004, 5).

Il existe donc une expérience de vérité à laquelle la validation méthodologique échappe. La philosophie herméneutique de Gadamer entend remédier à cet idéal de la connaissance méthodique (Grondin 1999, 13). L'héritage de « vieilles traditions oubliées » telles que la *rhétorique*, où le vrai est affaire de crédibilité et de probité, la *philosophie pratique*, une philosophie qui concerne l'humain sans référer à la technique, l'herméneutique *juridique* et *théologique*, où la compréhension est affaire d'application à une situation et, enfin, l'expérience de l'art comme témoignage privilégié du mystère de la compréhension (1999, 40-1). Rik Van Nieuwenhove avance

que tout son projet herméneutique révolutionne autour d'une découverte de la vérité à travers l'historicité humaine (2018, 71). Par exemple, l'art en tant qu'événement occupe ici une position particulière dans la quête de vérité. Notre rencontre avec un objet dépasse la simple subjectivisation esthétique retrouvée chez Kant. Plutôt, notre compréhension émane plutôt de « l'histoire des effets d'un objet que de la relation subjective à cet objet » (Gadamer 2004, xxviii). La finitude de l'être humain circonscrit sa compréhension à la prise en compte d'une *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, soit d'une conscience radicalement déterminée par l'histoire (2004, xxx). La médiation entre le passé et le présent ne peut se faire sans la reconnaissance d'être affecté et déterminé par celle-ci (id.). C'est sous le concept d'application que Gadamer subsume l'incontournable référence à l'histoire. Ainsi, une interprétation qui reconnaît l'histoire admet « qu'un futur ne peut qu'être anticipé qu'à la lumière de l'expérience acquise, du travail et de l'histoire qui nous a formés » (Grondin 1999, 126).

Le travail effectif de l'histoire selon Gadamer amenuise la portée du précepte des Lumières portant sur les préjugés. Le philosophe allemand leur reproche « un préjugé sur le préjugé » (2004, 272) qui aurait comme effet de « nier le pouvoir de la tradition » (2004, 273). En stipulant notre appartenance à l'histoire et non le contraire, les préjugés consacrent en quelque sorte la réalité historique de l'humain en étant des conditions préalables de la compréhension (2004, 278). Leur inéluctabilité n'entame en rien la conscience historique; au contraire, en étant conscient de nos propres biais (2004, 271), nous participons à l'événement de la tradition (2004, 293).

Et comment cette participation à la tradition se fait-elle? Elle ne se fait qu'en admettant la limite de nos horizons qui n'est rien d'autre que le langage:

Our finitude is not something that is immediate. Rather, to understand our finitude we must begin in this centered position. It is a position in which we find ourselves. We do not pick up language as a tool of self-understanding to be transcended. Rather, language is the medium in which we are and in which we must remain. It is, however, a position of opening towards a whole. It is the position from which and in which we are related to the totality of beings. Recognizing this finitude, however, does not separate us from the infinite. (Johnson 1993, 542)

Le fait que la langue soit l'horizon incontournable de la destinée humaine et qu'elle nous indique notre propre finitude n'exclut pas une prétention à la vérité fournie par l'interprétation. Les œuvres littéraires et l'interprétation qu'on en fait permettent l'atteinte d'une vérité autrement inaccessible, soit celle d'un dialogue perpétuel entre nous-mêmes et le texte : « thus we can say that something was a good conversation or that it was ill fated. All this shows that a conversation has a spirit of its own, and that the language in which it is conducted bears its own truth within it— i.e., that it allows something to “emerge” which henceforth exists » (Gadamer 2004, dans Warnke 2016, 13). Le *Sache* considéré s'ouvre à nous lorsque nous anticipons qu'il nous nous dira quelque chose (Gadamer 2004, dans Warnke 2016, 9).

Cela dit, comment une approche interprétative inspirée de l'herméneutique gadamérienne peut-elle servir pour analyser l'interprétation chez Tardivel? Le journaliste-romancier cherche à s'intégrer dans une communauté ethnico-religieuse relativement hermétique. Pour ce faire, il doit pouvoir maîtriser les codes symboliques qui la régissent. Heureusement pour lui, son ultramontanisme intransigeant coïncide avec l'idéologie portée avec le clergé canadien-français. Il n'a qu'à lire le « texte » quotidien qui s'offre à lui pour maximiser son admission dans son groupe. Le *Sache* dans l'interprétation tardivellienne, c'est la compréhension des intentions maléfiques de ses collègues d'autres journaux, qui ébrèchent la supposée pureté catholique, antimatérialiste et providentielle du Canada français. Son devoir est de communiquer, dans une

herméneutique de la quotidienneté, comment la patrie canadienne-française peut s'affranchir de ses ennemis environnants et en renouant avec l'innocence de ses mythes d'origine néo-français, et en les articulant selon le virage ultramontain contemporain pris par les têtes dirigeantes ecclésiastiques de la communauté.

De plus, certaines affinités électives entre les deux personnages rendent plausibles ce rapprochement. Bien que ce dernier se revendique davantage d'une tradition théologique, contrastant fortement avec celle plus historique de Gadamer, tant ce dernier que Tardivel expriment des réserves quant au déferlement de la modernité sur leur société respective. Pour le journaliste-romancier, la modernité est l'œuvre de sociétés secrètes dont l'agenda libéral entre en conflit direct avec le catholicisme ultramontain qu'il défend alors que pour Gadamer, l'invasion de la méthode scientifique moderne tributaire du *tabula rasa* cartésien dans le champ des sciences humaines sape l'expérience de vérité retrouvée entre autres dans l'art. Comme nous voulons vérifier la validité du postulat de Charles Blattberg sur le caractère artistique des nations, nous considérons pertinent de croiser ces deux entités conceptuelles que sont l'art et la nation dans l'œuvre de Tardivel.

Aussi, tous deux ont été perçus comme appartenant au courant conservateur, par le biais d'une identification personnelle chez Tardivel (1883; 1901) et d'une identification alléguée chez Gadamer, (Ipperciel 2004; Wilson 1996; George 2009), surtout de la part de son compatriote Habermas (Outhwaite 1987). Ce rapprochement affine notre enquête en évitant de comparer deux hommes trop radicalement opposés au niveau idéologique.

L'interprétation chez Ricoeur

Une autre figure de l'herméneutique du XX^e siècle retient notre attention dans notre enquête en la personne de Paul Ricoeur. L'auteur, dont la définition de l'interprétation se décline selon « un travail de pensée consistant à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent de même qu'à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale » (Ricoeur 2013, 35), élargit également sa portée en visant l'atteinte d'une vérité dans le discours historique (Ricoeur 2000, dans Bourgoïn-Castonguay 2014, 103). Ricoeur affirme que la visée d'unité, qu'il rend indissociable de la vérité, accompagne toute espérance de sens de l'existence (Bourgoïn-Castonguay 2014, 64). Cette potentialité *eschatologique* de l'espérance tempère l'angoisse liée à la possibilité de perdre son identité via la perspective de la mort (2014, 63). L'inscription de Ricoeur dans une tradition plus théologique que Gadamer n'entame en rien le constat les rassemblant : tous deux affirment que l'histoire nous montre notre propre finitude.

La définition de l'interprétation que nous fournit Ricoeur nous instruit quant au sens caché du texte. Elle rejoint ici le propos d'Anthony D. Smith sur la lecture postmoderne de la nation. Cette dernière serait un texte à déchiffrer non pas dans une optique de compréhension perpétuelle du soi, mais plutôt selon une logique foucaldienne de dévoilement des véritables rapports de pouvoir se jouant derrière la nation, qui serait réifiée, tout en étant seulement un discours historique particulier sans assises sociologiques (Smith 1995, 8). Ce propos de dévoilement sera abordé plus en détails dans le cadre de l'analyse du complotisme de Tardivel lors du prochain chapitre. Nous persistons plutôt à considérer la nation comme texte dans une optique gadamérienne, où l'insertion dans la tradition « is not first to possess an identity derived from a

cultural or ethnic heritage; it is, rather, to be a participant in a movement of handing down, delivering over. » (George 2021).

C'est toutefois au sujet de l'identité narrative que le propos ricoeurien enrichit principalement notre outillage théorique pour l'étude de Tardivel. S'éloignant de « l'être-pour-le-texte » gadamérien où le langage est le monde, Ricoeur exploite la tension de la dialectique poético-pratique de l'imagination pour générer une identité narrative (Amalric 2012, 116). En passant d'une herméneutique des textes à une herméneutique de l'agir humain (2012, 117), la dialectique poético-pratique ricoeurienne introduit la passerelle nécessaire à l'interprétation de l'œuvre romanesque de Tardivel. Le sous-titre de *Pour la patrie, « Roman du XX^e siècle »* sous-entend un guide pratique pour l'avènement d'une pleine liberté politique pour la communauté religieuse canadienne-française. Au-delà de la dimension strictement imaginative des identités narratives, Ricoeur recourt à des éléments recyclés par l'idéologie nationaliste, surtout ceux étant sujets à être articulés par des entrepreneurs ethno-politiques :

la reconnaissance-attestation de la mémoire viendra ainsi marquer du sceau de la reconnaissance l'activité mimétique dédoublée de l'imagination narrative, de l'autre, l'attestation morale de la promesse, en tant que réponse à l'injonction éthique d'autrui, viendra quant à elle conférer un statut moral à la fonction pratique et projective de l'imagination. (2012,120).

La mise en récit et son binôme mémoire/promesse enracine l'identité dans un continuum temporel qui, lorsque politisé, peut à notre avis contribuer à fortifier un nationalisme : la mémoire, puisqu'elle retrace discursivement les mythes fondateurs en puisant dans le passé ethnique, la promesse, puisqu'elle constitue une forme sécularisée de l'alliance entre un peuple et une autorité divine. Notre argument ne fait pas de Ricoeur un défenseur du nationalisme; plutôt, il montre comment le mouvement idéologique qu'est le nationalisme s'astreint à intégrer une

interprétation harmonieuse du tout et de ses parties, en somme de pratiquer une herméneutique intra-communautaire entre les membres de la nation et la nation proprement dite.

L'interprétation chez Blattberg

À la différence de cette herméneutique intra-communautaire pratiquée par les représentants officieux du nationalisme, dans lequel le noyau heuristique de la définition nationale restreint une trop grande transformation de l'identité de la nation, l'herméneutique telle que proposée par le philosophe Charles Blattberg mise radicalement sur des visées transformatrices de l'interprétation. Reprenant l'exemple de Charles Taylor au sujet de son adhésion sans compromis au catholicisme issu d'une théologie orthodoxe, et au républicanisme gouvernemental, Blattberg montre comment la *réconciliation* permet d'interpréter ces deux modes de vie sans les considérer incompatibles éthiquement (2000, 72). D'après lui, la conversation, relevant dans le cadre de notre enquête du dialogue politique, facilite la réconciliation de groupes ou de modes de vie, contribuant ainsi au développement progressif de leurs communautés politiques respectives (2009, 15). La conception du dialogue politique qui favorise la conversation (bien que la négociation propre au pluralisme s'y prête également) se joue principalement sous une philosophie politique que Blattberg qualifie de « patriotique » (id.).

Le recours aux thèses interprétatives de Blattberg dans le cadre de notre étude repose sur deux critères. Le premier renvoie à la centralité de la communauté politique comme arène où

se déploie le dialogue politique. Bien qu'il reconnaisse que les pratiques propres à ce type de communauté s'étendent à la société civile et au milieu domestique, elles demeurent davantage de l'apanage de l'État (2009, 81). L'œuvre tant journalistique que romanesque de Tardivel évoque l'épicentre de la communauté politique, en l'occurrence l'État. Au niveau journalistique, partageant l'optique de surinvestissement de l'Église dans le domaine temporel sous l'idéologie ultramontaine utopique (Denis 2023), Tardivel fait de sa plume une critique continuelle de l'appareil étatique, qu'il vitupère en raison de la violation supposée des principes catholiques. Il va de soi que nous n'attribuons pas à ce dernier les mérites d'une conception politique centrée sur le dialogue entre composantes de la communauté politique. Plutôt, c'est l'obsession de l'objet de l'État qui nous pousse à étudier comment le journaliste-romancier conçoit la communauté politique pour les intérêts de sa communauté religieuse canadienne-française. Quant au niveau romanesque, nous pourrions synthétiser grossièrement les visées de *Pour la patrie* : utilisation des règles procédurales de l'État libéral pour s'affranchir dudit État. L'arène de la Chambre des communes est l'instrument d'émancipation privilégié par le personnage principal Lamirande. Précisément, c'est par le truchement des débats au sein de ladite Chambre que Lamirande convainc ses membres de la justesse de son interprétation d'un État indépendant. En bref, vu la présence de l'objet de l'État tant dans la fiction que dans la non-fiction chez Tardivel, nous serons à même d'étayer quels rapports entretient-il avec les instances étatiques, à l'aune de la conception patriotique de la philosophie politique de Blattberg, centrée sur la conversation.

La seconde invoque l'aspect auriculaire de l'interprétation. Blattberg insiste pour associer la fonction interprétative au sens de l'ouïe. En faisant de l'interprétation une forme de raison pratique, sorte de prérequis pour participer au dialogue (Blattberg 2009, 11), elle permet une attention particulière à un contexte donné (id.). Par le fait même, il affirme qu'une telle inclination

favorise une utilisation de la raison pour *écouter* la vérité plutôt que de chercher à la *voir* (id.). L'intuition nous amenant à intégrer cette conception de l'interprétation réside dans l'importance que prennent les débats en Chambre dans *Pour la patrie*. La persuasion des indépendantistes du camp de Lamirande repose sur des arguments audibles nécessaires à l'obtention d'un vote majoritaire en faveur de la sécession des Canadiens français du Canada.

L'interprétation dans les *Mélanges religieux*

« Cessons de parler si haut de notre esprit religieux, et agissons en véritables catholiques » (Tardivel 1887, 12)

Les *Mélanges* sont le fruit d'un tamisage des écrits journalistiques de la *Vérité*, le journal qui paraît de façon hebdomadaire de 1880 à 1905. Divisé en trois tomes, parus respectivement en 1887, 1901 et 1903, ils reflètent les positions de l'auteur au sujet des questions religieuses, sociales et politiques et maçonniques, de l'éducation, de la colonisation, de l'agriculture, ainsi que d'autres thèmes traités plus trivialement, tels que la littérature. Le domaine religieux étant abordé d'emblée, il s'avère fort probable qu'il s'agit de la question de prédilection de Tardivel.

Tardivel se fait le relai des activités papales se déroulant à Rome. Avec le surinvestissement de la politique observée au sein de l'idéologie ultramontaine, il va sans dire que les rivalités que la papauté entretient avec les tendances libérales portées par les rouges de Garibaldi permettent au journaliste de calquer cette situation à celle du Canada français. L'indignation catholique doit pouvoir se traduire en protestation. Il s'agit de protester à l'unisson, toutes patries

confondues, pour éviter « l'outrage de la sainte mémoire de Pie IX » (Tardivel 1887, 11), prédécesseur de Léon XIII :

Jusqu'ici, pas une seule protestation publique n'est partie du Canada croyons-nous. Il serait temps d'y songer sérieusement. Les catholiques de l'Angleterre et de l'Irlande protestent, les catholiques de la France, les catholiques de l'Espagne, de l'Italie de l'Allemagne, de la Belgique protestent, et les catholiques du Canada ne protesteraient pas? (id.)

Si Rome peut et doit être protégé de ses ennemis, c'est qu'en connaissant nos « plaies sociales », elle peut y porter « un remède efficace » (1887, 13). On y reconnaît la métaphore médicale, le Saint-Siège vu comme médecin et les ouailles comme de potentiels patients à secourir. Comment faire autrement lorsque le diable, ubiquitaire, « est le même dans tous les pays, et partout, il fait tenir à ses suppôts le même langage? » (1887, 14) Au Canada, Tardivel attribue à la presse « maçonnique », telle que la *Concorde* et la *Patrie*, d'être ses représentants et de vilipender une congrégation relevant de Rome en la Compagnie de Jésus. Or, pour Tardivel, les jésuites ne sont pas de vulgaires agents de l'étranger, mais plutôt les fidèles continuateurs du mythe d'origine de la Nouvelle-France :

Ceux qui ont lu l'histoire de la Nouvelle France connaissent les travaux en tous genres que les jésuites se sont imposés sur le sol du Canada, qu'ils ont arrosé de leur sueur et de leur sang. Nos plus hardis pionniers, nos plus grands découvreurs, nos premiers historiens, nos glorieux martyrs, n'étaient-ils pas des jésuites? Et il s'est trouvé dans la province de Québec un journal qui a assez peu de patriotisme, assez peu de cœur pour qualifier d'*étrangers* les successeurs des Lallemand, des de Breboeuf, des Le Jeune, des Buteux, des Charlevoix! C'est une honte nationale! (id.)

L'intolérance de Tardivel face aux détracteurs des défenseurs de la foi s'inscrit doctrinalement dans son catholicisme. Il se veut rempart contre la ternissure des éléments mythiques des débuts : selon l'abbé Casgrain, il s'agirait du défricheur, de l'évangéliste et de la mère-patrie française (Rousseau 1973, 162).

À la défense d'une société politique moderne

Prétextant qu'il faille « distinguer bien clairement entre la tolérance envers les personnes et la tolérance pour les idées » (1887, 19), le journaliste lie vérité fondamentale de la religion catholique et par conséquent, la seule qui ait des droits réels : « L'hérésie n'a pas, et ne peut pas avoir des *droits*. Et les fauteurs d'hérésie n'ont qu'un seul *droit* celui de se convertir. Ils ont des droits en tant que citoyens, voilà tout. » (1887, 20). En matière religieuse, l'intransigeance prime, alors que le domaine civil admet une certaine tolérance des idées.

Donnons le mérite à Tardivel de reconnaître la sphère exclusivement politique de la citoyenneté. Elle assure la pluralité représentative définissant une démocratie parlementaire libérale. Or, Tardivel met un bémol sur l'identité des citoyens pouvant se faire candidats, notamment en ce qui a trait à l'abolition potentielle du cens d'éligibilité, pourfendant la dynamique égalitariste propre à la modernité :

D'abord, il faut une ligne de démarcation quelque part. Il faut certaines garanties. Si l'on admet le principe de ces messieurs, qu'il ne faut restreindre en aucune façon la liberté des électeurs, ne devrait-t-on [sic] pas également admettre que le peuple a le droit d'élire, comme députés, les jeunes gens de moins de vingt et un ans, les femmes et les étrangers? (1887, 281).

Ne pénètre pas l'enceinte politique qui veut. La politique doit demeurer moralement catholique : « pour tout dire, en un mot, exercer le pouvoir, voter les lois et administrer les affaires publiques sous l'œil de Dieu » (1887, 285). L'exécutif et le législatif dans le panoptique géré par l'Être suprême. Un exécutif qui doit toutefois étudier les conditions du pays, « connaître à fond les ressources de sa province et les meilleurs moyens de les développer » (id.). Aveu prophétique d'une prise en charge partielle de l'État dans la sphère économique? Pas nécessairement. La législature ne doit pas abuser de son droit d'aval dans l'octroi de la vente de biens économiques appartenant

à l'État, tel l'exemple du chemin de fer, « si la vente se fait honnêtement et à des conditions avantageuses, nous ne voyons pas quel principe s'y oppose. » (1887, 290). L'Empire britannique et ses institutions politiques semble donc ravir Tardivel. Est-il pour autant saisi d'une mystique d'y appartenir? Permettons-nous d'en douter :

Et ce lien colonial, bien coupable serait qui voudrait le briser par des moyens violents; mais bien naïf serait le journaliste qui prétendrait que ce lien doit exister éternellement. Le Canada n'est plus d'aucune utilité pour l'Angleterre, qui, par conséquent, ne doit pas tenir mordicus à nous garder sous sa tutelle. (1887, 293)

Le projet caressé demeure pratiquement utopique dans ses écrits prosaïques. Il n'engagerait que les moyens diffus que la Providence fournit par la grâce, sans que le génie politique pragmatique et la participation des masses en soient l'ultime cause:

Il précise, le 12 octobre 1901, qu'elle arrivera dans cinquante ans, peut-être, [...] et s'accomplira sans violence, sans secousse [...] ,sans révolution» par une poignée de Canadiens français fervents catholiques ou par un seul leader dont la qualité première sera d'être avant tout un parfait chrétien. En somme, le directeur de *La Vérité*, qui demeure par ailleurs très fier de ses compatriotes, ne leur fait que bien peu confiance dans le processus même d'accession à l'indépendance. Comment, dès lors, se surprendre du fait que ce projet ait eu peu d'impact sur eux ainsi exclus de la marche immédiate vers la séparation? (Bélanger 1998, 20)

Ce n'est donc pas l'intervention des hommes qui consommera la fin de l'aventure coloniale britannique : « cette rupture, nous en sommes certain, ne manquera pas de s'opérer tôt ou tard sans que nous y mettions la main » (id.). À peine trois semaines plus tard, Tardivel tergiverse. Le lien colonial n'est pas une protection, mais plutôt un danger (1887, 296). Partageant l'opinion de son collègue américain du journal *Universe*, il théorise sur un plausible État réunissant le Canada et la Nouvelle-Angleterre, d'autant que la race française d'Amérique s'y trouve déjà :

Nous la soumettons à la sérieuse considération de nos compatriotes établis dans les Etats de l'Est. Qu'ils conservent intactes, non-seulement leur foi, mais leur langue et leurs traditions nationales. Ils auront plus tard un rôle très important à jouer dans la formation de ce nouvel Etat qui se fondera peut-être un jour. Car si cet Etat doit exister, nous devrions avoir l'ambition bien légitime d'en faire un état catholique et canadien-français. (1887, 297)

Fait marquant des critiques morales soulevées par Tardivel, elles ont pratiquement toutes comme point d'ancrage des propos rapportés de collègues journalistes, davantage adversaires idéologiques que membres conjoints d'un ordre professionnel. Serait-ce une forme de dialogue par interposition qu'oblige une certaine intensification des communications? Bien qu'il réponde avec passion à ses détracteurs, sa réponse relève davantage de la cristallisation que de l'échange. Ses adversaires sont le leitmotiv l'intensité de la tâche du journaliste catholique de combat. La presse est une arme aux dires du journaliste : « Le journaliste a une terrible responsabilité devant Dieu et les hommes. Il exerce un pouvoir presque sans bornes. Il parle, tous les jours, à des milliers de lecteurs dont il forme imperceptiblement l'esprit et le cœur. » (1887, 111). Le rôle du laïc journaliste se multiplie au XIX^e siècle. Ses écrits doivent inspirer la vertu pour façonner non pas seulement l'individu, mais la nature de leur appartenance communautaire :

La presse façonne les peuples à son image, surtout si elle est mauvaise. Le peuple le plus religieux du monde, le plus soumis à l'autorité, qui ne lirait que de mauvais journaux, deviendrait, au bout de trente ans, un peuple d'impies et de révoltés. Humainement parlant, il n'y a pas de prédication qui tienne contre la mauvaise presse. Que disons-nous, grand Dieu, les miracles mêmes n'y tiennent pas ! Ne croyez-vous pas que Lourdes, Salette et Paray le Monial auraient converti la France, sans les mauvais journaux ? » (1887, 111)

Quid donc de l'agentivité des masses? Tardivel semble comprendre les Canadiens français comme étant tributaires des grands hommes, particulièrement s'ils émanent du milieu cléricale. Le commun des mortels au Canada français n'est vanté que s'il prend part au labourage de la terre,

puisqu'il a, selon M^{gr} Laflèche, « Dieu comme collaborateur » (dans Dumont et al. 1971, 34). Le monde agricole est loué instrumentalement pour dénoncer la ville et ses résidents hautains : « « Les préjugés qui existent parmi nos citadins contre les cultivateurs et la manie qu'ont trop de nos petits freluquets des villes de mépriser les *habitants*, sont souverainement ridicules et anti-patriotiques. » (Tardivel 1887, 46). Le peuple agricole est aussi chéri par Tardivel par sa préservation langagière de l'époque du Grand Siècle, malgré le dédain de certains pour le *Canadian French* par rapport au français parlé dans l'Hexagone (Tardivel 1901b, 16). Tardivel fait de la langue une allusion à un joyau poli, laissé en héritage par nos pères de France :

Nous avons reçu en héritage une des plus belles langues du monde ; sous plusieurs rapports, la plus belle ; et, dans son ensemble, nous l'avons conservée intacte. Vu les circonstances difficiles où était placé notre peuple, c'est là, j'ose le dire, une œuvre héroïque, une œuvre dont nous pouvons être fiers à juste titre. D'un autre côté, cette pierre précieuse que nous ont transmise nos pères et qui ne s'est pas détériorée entre nos mains, a reçu cependant quelques taches. Ces taches, il est vrai, n'en diminuent pas la valeur intrinsèque : elles en ternissent seulement que peu l'éclat. Appliquons-nous bien à enlever cette poussière, mais que cela soit fait d'une main délicate et sûre ; et ne prenons pas pour ternissure ce qui, en réalité, est chatoisement gracieux. En d'autres termes, sous prétexte d'épurer notre langage, ne proscrivons pas sans discernement les archaïsmes de mots et de prononciation qui l'embellissent aux yeux des véritables connaisseurs. Surtout, ne rougissons pas de ces archaïsmes, même lorsque, par amour de l'uniformité, nous croyons devoir en abandonner un certain nombre. (1901b, 21-2)

Tardivel entame-t-il une transformation dans son rapport à l'ultramontanisme? Bien qu'il reçoive de Rome les préceptes doctrinaux, son application se concentre de plus en plus à la sphère temporelle de sa patrie d'adoption. Est-il tiraillé entre les impératifs de sa foi et son dévouement patriotique et linguistique envers le Canada français, qui le pousse vers le séparatisme? Pourquoi tient-il à tenir tête à un précepte reconnu dans l'orthodoxie catholique, soit la soumission au pouvoir civil dûment constitué? La colonisation est un cas d'espèce de ce refus de prendre les armes pour aboutir à un objectif civilisationnel, comme l'exemple probant de l'aventure colonisatrice de Piopolis face à d'autres colons, d'origine écossaise cette fois :

The strength and assertiveness of the French Canadians lay in their organizational base and in their urgent sense of national mission, both of which were implanted by the Catholic Church. But the concomitant hierarchical control over the colony of Ploppolis also explains why the francophones pulled back from violence when facing Hall's lumber company and speculators such as McMinn. Sympathetic as the colonization society and the local cure were with their cause, no official representative of the Catholic Church could condone violence in the face of constituted authority. While the French-Canadian colonists were encouraged to think of themselves as frontline soldiers in a war for cultural survival and Christian civilization, their elite's message was also that victory would be won by patience, perseverance, and suffering. (Little 1989, 145-6)

C'est ce qui explique sa condamnation de l'aventure des Patriotes, de qui il récupère l'indépendantisme, inédit en cette fin de XIX^e siècle. Il saisit que le futur ne peut « qu'être anticipé qu'à la lumière de l'expérience acquise, du travail et de l'histoire qui nous a formés » (Grondin 1999, 126). Ses réserves à l'endroit de la Confédération se construisent au gré de sa conscientisation envers le sort réservé et à la foi catholique, et à la langue française. Le manque de terres disponibles le conditionne à préférer la voie colonisatrice comme autre planche de salut. Comment mener ce combat sans choir dans les méandres de la violence nationaliste? C'est ici que la création littéraire permet au journaliste d'*imaginer* les modalités de l'accession à l'indépendance. En projetant par le truchement des personnages de *Pour la patrie* un art persuasif qui fait gagner l'idée de la sécession, le génie tardivellien réussit à concilier de façon hyperconservatrice et modernité politique, et millénarisme catholique. En somme, un exemple certain de la synthèse ethno-symboliste telle que théorisée par Smith : récupération du réservoir symbolique du passé ethnique pour un présent national. Nous verrons dans la prochaine sous-section comment cette même créativité propre à Tardivel contribue à façonner ou non une nation franco-québécoise.

Création

L'interprétation peut évidemment servir de tremplin pour saisir plus clairement l'objet. La complémentarité des parties et du tout régie par les faiseurs d'opinion comme Tardivel

aide à projeter l'idée d'une adéquation entre un peuple et ses membres individuels, surtout dans le cas d'une mission civilisatrice qui incombe aux Canadiens français. L'intensification des communications qu'on observe lors du XIX^e siècle accentue les référents symboliques prêtés à un groupe donné. Bien qu'il s'identifie d'abord par la religion et plus accessoirement par la langue, le Canada français développe de plus en plus les réflexes d'une nationalité. L'absence d'expression politique tarde toutefois à conférer au groupe religieux les critères de « nation » au sens moderne du terme. La contribution qu'apporte Tardivel à l'essor d'une expression de type politique à la nationalité canadienne-française est inédite. D'après John Hare, si les défenseurs de la spécificité canadienne-française s'arrêtent à exposer la mission, « Tardivel est le premier à lier directement la mission providentielle des Canadiens-français [sic] à la création d'un état catholique au Québec » (1976, dans Andrès 1976, 101). Nous avons précédemment vu la contribution interprétative de Tardivel, dont la relation métaphoriquement épistolaire avec ses collègues journalistes, souvent ennemis, lui permet d'articuler à la semaine les mythes d'origine de sa communauté d'adoption, quitte à dévoiler à une masse d'intellectuels canadiens-français conservateurs les véritables motifs d'existence du Canada français. Notre tâche ici s'avère plutôt d'étudier les actes induisant une rupture avec un certain ordre établi. Par cela, la césure provoquée par l'indépendantisme tardivellien offre un portrait de la portée créatrice de l'auteur de fiction, particulièrement lorsque la fiction en question se veut un quasi-testament politique.

Notre intérêt réside dans l'hypothèse formulée par Charles Blattberg au sujet des artistes, qui seraient en quelque sorte les créateurs des nations. Le rapprochement n'est pas fortuit; comme nous privilégions une définition de la nation dans laquelle les référents identitaires d'une communauté fleurissent sous leur propre État national et que Tardivel entérine la *création* d'un nouvel État pour la conservation culturelle de son groupe, il va de soi que l'étude de *Pour la patrie*

sied à notre enquête. Nous aimerions d'abord joindre à notre corpus quelques commentaires portant sur la création et les modalités analytiques qu'ils impliquent.

Nous étant épanché sur l'interprétation chez Blattberg, nous tentons ici de repérer les caractéristiques de sa conception de la création. Pour lui, elle se veut synonyme d'interprétation inspirée, transcendante, donc forcément hors de la sphère de la rationalité. Alors que l'interprétation fait appel au sens auriculaire, la création serait davantage un déploiement lumineux et visionnaire (Blattberg 2009, 21). Blattberg souligne, en harmonie avec Gadamer, que l'interprétation ne peut être conclusive (2009, 41). Au contre-instar de cette dernière, la création, elle, se clôt selon le souhait de l'artiste (id.). Il n'est pas surprenant donc que la liberté retrouvée dans la création littéraire puisse donner libre cours à la construction d'une communauté idéalisée, telle qu'une nation. Le roman viendrait ici accélérer la transition d'une communauté religieuse vers une communauté nationale (2006, 602). Pour reprendre la phraséologie d'Anderson, les nations seraient ainsi des « communautés imaginées » dont le bien commun est façonné par la création des artistes. Nous tenons toutefois à nuancer le propos au sujet d'Anderson, pour qui la communauté imaginée ne renvoie pas à la création artistique telle que perçue par Blattberg, mais plutôt à un groupe dont on ne pourra jamais connaître la totalité de ses membres (Anderson 2006). C'est en ce sens qu'il considère que les nationalistes témoignent de la créativité de leurs artistes comme relevant du caractère « élu » de leur nation : « chosen to receive the gifts of inspiration » (Blattberg 2006, 605).

C'est ici qu'intervient la violence dans le but de faire pénétrer l'inspiration nécessaire aux artistes. En déchirant le voile du profane pour faire pénétrer l'indicible du sacré, la langue, principal médium dans la transmission culturelle, viendrait faire le pont entre la nation et ledit sacré (2006, 607). L'acte créatif fait poindre la violence lorsque le sacré est mis de l'avant.

René Girard a amplement écrit au sujet de la violence est auréolée des oripeaux de la religion. Il y distingue, de façon anthropologique, comment la violence purificatrice s'oppose à celle dite impure menée hors de l'enceinte de la religion reconnue (1972, 76). La victime est en sorte validée par la transcendance effective de la violence sainte (1972, 42). Nous verrons comment les nombreux actes caractérisés par la violence dans le roman *Pour la patrie* facilitent la création ultime de l'État de la Nouvelle France.

La création dans Pour la patrie

« D'ailleurs, ce qui est surtout nécessaire, c'est, avec l'intégrité de la foi catholique, l'union intime de compatriotes. Or, cette union, je le sens, se fera plus facilement autour de mon souvenir qu'autour de ma personne »

Lamirande dans sa lettre d'adieu

Pour la patrie est le principal roman publié par Tardivel. Paru en 1895, il se veut le testament de ses idées politiques. Flirtant avec l'indépendantisme en fin de vie, l'auteur théorise une accession par étapes vers la séparation de l'élément français du Canada.

Le roman évoque deux courants manichéens sur le plan moral : le catholicisme et la franc-maçonnerie. Futuriste, le roman se déroule en 1945. Le premier est incarné par le docteur Lamirande, entraîné dans la joute politique par amour solennel de sa patrie, alors que la seconde est personnifiée par la figure du Français et franc-maçon Montarval, sommé par Eblis (autre terme désignant Lucifer) « d'aller abattre sur les rives du Saint-Laurent l'Étendard de son éternel

Ennemi » (Tardivel 1889, 34). Le projet perfide se matérialise par une proposition constitutionnelle : le *statu quo*, l'union législative ou la séparation. Les francs-maçons investissent tous les camps, bien que leur objectif dissimulé soit la centralisation pour faire disparaître l'élément français et catholique du pays, en l'occurrence la disparition des paliers provinciaux promise par l'union législative. Le chef conservateur n'est nul autre que le premier ministre de la Confédération, sir Henry Marwood, ardent défenseur de la cause unioniste et membre du puissant Conseil de la Ligue du Progrès. En tentant de soudoyer Lamirande lors d'une fête tenue en son domicile, lui promettant un poste d'ambassadeur à l'étranger en échange de son assentiment, Marwood révèle son machiavélisme, qui ne fait qu'accentuer les visées séparatistes du groupe que pilote Lamirande. De surcroît, les unionistes misent hypocritement sur un élément séparatiste virulent peu commode, le journaliste et député Saint-Simon suborné par Montarval, qui vitupère de façon raciste contre les Anglais dans la presse, contribuant à dépeindre le mouvement indépendantiste comme réactionnaire aux yeux de la population. Certaines composantes du pays représentées par des députés anglo-protestants se montrent néanmoins sympathiques à la cause religio-nationale portée par Lamirande; c'est le cas de Houghton et de Vaughan. Ce dernier, agnostique, s'entiche entre autres de discussions philosophico-religieuses avec Lamirande, grande trame tout au long du roman. Lorsque le projet de loi est déposé, Lamirande prend la parole en Chambre pour dénoncer le dénoncer. Montarval, qui a entretemps rejoint le conseil des ministres suite à la démission d'un ministre canadien-français, Jolibois, conseille à son chef de dissoudre la Chambre, qui obtempère. S'ensuit un combat persuasif pour l'adoption d'une des trois options constitutionnelles réparti sur plusieurs semaines. La superbe de Lamirande pousse la maçonnerie à user de subtils moyens chimiques pour l'éliminer, ratant toutefois son but. C'est plutôt la femme de ce dernier qui en pâtit. La dissolution de la Chambre amène des élections qui consacrent un sort majoritaire au parti

conservateur de Marwood et Montarval. Plus les douleurs morales s'accumulent, plus la foi de Lamirande se renforce. En sus, une apparition de saint Joseph sous les traits d'une statue, qui le convainc de poursuivre le combat patriotique malgré tout. L'édifice maçonnique se lézarde; Ducoudray, journaliste des loges à la *Libre-Pensée*, revient à ses amours catholiques et tente d'avertir le clergé du machiavélisme des satanistes en leur communiquant nombre d'archives, qui le supprimeront suite à sa défection. L'évêque ayant récupéré les preuves du complot a pris le soin de photocopier celles-ci pour court-circuiter la tactique des loges. Montarval réplique en faisant parvenir à l'évêque une lettre le préservant de la mort en échange de menaces à l'endroit de tous les prêtres du pays. Le chef épiscopal contacte Lamirande pour lui faire part de la conspiration, ce dernier s'enquérant d'en faire directement part aux Communes. Il accuse ainsi formellement Montarval de complot, enclenchant une commission spéciale qui retarde l'adoption du *bill*. Lamirande doit toutefois mettre la main sur les documents incriminants que possède l'évêque pour prouver sa mise en accusation, ce que celui-ci accepte de faire finalement. Montarval tente pour une seconde fois d'éliminer Lamirande en faisant dérailler le train dans lequel il voyage. Coup de chance, le chef du groupe séparatiste, tentant de sauver la vie d'un foudroyé à la gare, rate le départ de sa locomotive et rentre triomphant en Chambre pour la deuxième lecture du projet de loi. Il y livre un vibrant plaidoyer en résumant les preuves données par l'ancien maçon Ducoudray à l'épiscopat. Lamirande gagne quelques appuis, s'approchant de la parité, mais son ami et député Vaughan, tient encore au projet constitutionnel malgré la corruption de ses initiateurs. Par son vote, lui seul peut désormais entériner l'option séparatiste. Alors que la dernière lecture du projet de loi est imminente et que les tentatives d'amendement sont rejetées, Lamirande apprend que sa jeune fille, placée dans un couvent, se meurt. Lui et Vaughan s'y rendent pour y témoigner de son dernier souffle, ce qu'ils ne réussissent toutefois pas à faire, la petite trépassant lors de leur voyage. Alors

que Lamirande contemple la dépouille de sa fille, celle-ci ressuscite miraculeusement. Lui faisant part des merveilles du Ciel, Lamirande juge qu'il serait égoïste de sa part qu'elle revienne parmi les vivants. Sa fille obtempère et rejoint le Paradis, sous les yeux attentifs de Vaughan, qui se convertit non par le déploiement du surnaturel, mais par l'abnégation de Lamirande. Maintenant sympathique à la cause séparatiste, Vaughan livre un discours prenant en Chambre, entraînant la démission de tous les membres du cabinet ministériel. Le plan de Montarval est un échec; il se suicide d'une balle dans la tête. Lamirande quitte subrepticement la vie politique. À vrai dire, il disparaît; sa mission accomplie, il rejoint incognito le clergé régulier en Europe sous l'identité du frère Jean, alors que fleurit sur les rives du Saint-Laurent l'État de la Nouvelle France.

Les événements violents magnifient paradoxalement la foi de Lamirande. Croyant y voir un signe de la Providence, il encaisse, sachant que le triomphe absolu de sa patrie transite par une indépendance de l'autorité maçonnique sous laquelle se trouve la Confédération canadienne. Le sacrifice de sa fille Marie en témoigne. Vaughan l'agnostique étant présent lors de sa résurrection temporaire, l'abnégation de Lamirande de laisser sa fille retourner au Paradis s'avère être l'élément décisif permettant un vote positif pour la sécession du Canada français:

Eh bien! ma fille, c'est ma volonté que tu retournes au ciel, et, j'en suis certain, c'est la volonté de Celui que tu appelles Enfant. Pour interrompre ton bonheur, il a fallu que je fusse un égoïste et un insensé. Va! retourne auprès de l'Enfant, de la Sainte Vierge, de ta mère, des saints et des anges, dans la lumière de la gloire! (1989, 313)

Serait-ce le fruit de ce que Blattberg conceptualise sous le vocable de création révélatrice (2009, 165)? En « descendant » du ciel, l'esprit de Dieu vient côtoyer momentanément la communauté de croyants. Le catholicisme favorisant les intermédiaires, c'est par le truchement de sa fille, sous l'action miraculeuse, que Lamirande et consorts constatent la puissance du mystère, de l'indicible.

Le sacrifice ultime de Lamirande, celui de s'éclipser de la vie mondaine pour aller rejoindre le clergé régulier, reclus, exploite des thèmes propres à la création tels que l'explicite Charles Blattberg. Le frère Jean, qui aime guider des visiteurs jusqu'au pic du Grand Som, n'est-il pas convié à gagner les « hauteurs sereines, attend[ant] son entrée dans la céleste Patrie » (1989, 345)? Le sommet montagneux est pour lui la communion parfaite avec Dieu après le devoir accompli de mener sa patrie à l'indépendance : « Monter sur ce sommet des Alpes paraissait être sa seule *passion*², si l'on peut s'exprimer ainsi » (1989, 344).

Métaphoriquement, les ascensions du frère Jean constituent la récompense terrestre avant l'accession au Paradis. Il se trouve en quelque sorte dans son antichambre et, à l'instar de Moïse, mais sans la remise du décalogue, s'approche de Dieu. On aurait tort de ne pas attribuer à ce phénomène les germes d'une créativité mystique. Comme l'indique Charles Blattberg :

With mysticism, the division between heaven and earth, sacred and profane, is overcome by a lone individual who, seeking ecstasy, ascends from the human, social world in order to obtain a vision of the light that emanates directly from God (2009, 165).

L'altitude représente à cet effet le fantasme d'une ascension. Le mont Ararat, aujourd'hui situé en Turquie, voit se projeter sur lui plusieurs aspirations de la nation arménienne. De l'individu au groupe, les hauteurs ajoutent un mysticisme à la destinée des peuples, comme en témoigne ce propos de l'abbé T. S. Prévost au sujet des Canadiens français :

Qui sait si le peuple canadien ne sera pas trop heureux un jour d'aller chercher un asile dans ces montagnes ou de cacher derrière elles les restes de sa nationalité? Les guerres et les persécutions font monter les hommes vers les hauts lieux. Et puis quelles populations ont plus d'énergie et de force que celles des montagnes? ... Il y a du roc dans les âmes comme dans la nature. (Little 1989, 127)

² En italiques dans le texte.

Les particularités créatrices du roman tardivellien sont donc doubles. D'une part, on y perçoit une créativité révélatrice qui prend la forme d'apparitions intermédiaires. Tantôt, c'est Marie, la fille trépassée de Lamirande qui *descend* pour témoigner de la beauté lumineuse du ciel, tantôt, c'est saint Joseph qui fait remuer sa statue en détachant une fleur de lys pour la remettre dans les mains de Lamirande (1989, 168), clin d'œil à un proto-nationalisme adoubé par les saints. D'autre part, cette créativité est mystique dans les dernières années de la vie de Lamirande. Sous l'identité du frère Jean, ses ascensions témoignent d'une présence éthérée de Dieu, bien qu'en son for intérieur, il en déduit Sa présence.

Débat entre interprétation et création

Après avoir étudié la part des deux concepts de l'interprétation et de la création dans les œuvres de fiction et de non-fiction chez Tardivel, nous tenons à nuancer l'intensité des différences qui les caractérisent. Blattberg donne le ton entre rendant équivalents « interprétation inspirée » et « création ». Il serait faux d'ériger une cloison étanche entre les deux phénomènes. Nombre d'œuvres d'interprétation, nommément fictionnelles, peuvent être la source d'une œuvre de fiction, donc créatrice au sens artistique du terme. Il en va donc d'un certain continuum.

Nous avons tâché de lier violence et création, nous inspirant notamment de l'ouvrage phare de René Girard, *La violence et le sacré*. Il y a lieu de relativiser l'apanage de la violence au domaine créatif. Tardivel, en journaliste catholique soucieux de laisser l'épiscopat et le Saint-Siège exercer leur magistère sans entraves, est prêt à encaisser des « coups » :

Un prêtre, qui a charge d'âmes surtout, ne voudrait pas toujours s'exposer aux calomnies des ennemis de l'Église, de crainte de compromettre son ministère. Mais un laïque peut se mettre au

blanc sans inconvénient ; il recevra de rudes coups, mais l'Église, mais le clergé n'en seront pas atteints. C'est pourquoi le rôle de journaliste catholique convient surtout au laïque. (1887, 114)

Cet aveu à demi-mot d'un travail d'interprétation pouvant créer des tensions violentes est peut-être le fruit d'un dialogue périodiquement renouvelé dans la presse, hautement idéologique en une époque où les communications s'intensifient, mais il témoigne néanmoins de la non-exclusivité de la dimension violente à la créativité. D'autres auteurs voient la création et l'interprétation de façon quasi symbiotique. Iser affirme que l'interprétation « necessarily extends into the creative act » (1984, 389). Aussi, Hilary Putnam nous renseigne sur la contingence de l'interrelation entre la création et l'interprétation : les différents types de discours, par exemple, sous-tendant la tâche d'un historien de l'art, d'un philosophe ou bien d'un critique littéraire conditionnent leur articulation (dans Iser1984, 390).

Wollheim parle d'un "stock cognitif" qui révélerait par moyens interprétatifs le sens de l'œuvre (1984, 388). Le cas échéant, une « impulsion créatrice » vient aider au dévoilement de ce sens (id.). On parlera alors de la *retrieval thesis* (id.). Ce genre de continuum entre l'interprétation et la création s'observe également à l'aune de cette aphorisme d'Iser : « interpretation turns out to be a cognitive appropriation of an experience generated by a creative act » (1984, 389). Les opérations cognitives issues de l'interprétation visent alors à contrôler « l'incontrôlable » généré par la création (1984, 392).

La complémentarité entre les deux phénomènes se manifeste en un continuum. L'interprétation viserait davantage à rationaliser l'incontrôlable émanant de la perturbation occasionnée par l'acte créatif (Iser 1984, 392). Beckett résume brillamment cet état de fait: interpretation is the dominance of the conscious over the imaginary while creation swamps the

conscious by the imaginary (dans Iser 1984, 395). À notre sens, Tardivel ne peut faire l'économie de cette symbiose.

Conclusion

Nous avons vu dans ce chapitre, à travers les œuvres de fiction et de non-fiction de Jules-Paul Tardivel quelle part de ces dernières sont marquées par l'interprétation et la création. Nous optons pour la prudence ici. Chacun desdits phénomènes s'y trouve, tant dans la fiction que dans la non-fiction. L'interprétation semble toutefois pour nous tenir le haut du pavé. L'extension subreptice aux laïcs catholiques d'articuler les visées religio-nationales via la presse écrite confère un pouvoir interprétatif démesuré par rapport aux perturbations engendrées par la création. Tardivel utilise à bon escient l'interprétation pour se situer dans la tradition ultramontaine, elle-même tributaire de l'épopée mythifiée des débuts de la Nouvelle-France. Il ne fait que réarticuler ce mythe d'origine en l'intégrant à l'ultramontanisme du XIX^e siècle. L'apport de la création ici est plus furtif que réel. En ce qui concerne Tardivel, il ne valide pas la thèse de Charles Blattberg au sujet de la natiogenèse des artistes. Plusieurs thèmes propres aux perturbations créatrices se retrouvent dans son œuvre romanesque, dont le plus mémorable est ni plus ni moins le recours à la sécession pour la création d'un nouvel État. Certes, l'adoption d'un État moderne se veut la condition nécessaire pour qu'une nation proprement dite puisse s'épanouir. Tardivel fait toutefois un usage strictement instrumental de cet État pour étancher sa soif d'un État théocratique. Malgré tout, il fournit un cadre émancipateur à l'avant-garde de ses contemporains en suggérant l'indépendance

comme moyen d'émancipation de la population canadienne-française, outil qui sera d'ailleurs récupéré quelques dizaines de décennies plus tard, lorsque l'avènement de l'État-providence au Québec consacrera le crépuscule de la communauté religieuse canadienne-française au profit de la nation franco-qubécoise.

L'interprétation prime donc au détriment de la création. Le prochain chapitre propose en ce sens d'étudier comment la pensée conspirationniste s'entrecoupe d'une dimension religieuse à l'époque de la sécularisation. L'idéation complotiste doit être dégagée de ses aprioris connotés négativement. Elle est plutôt une cristallisation discursive épistémiquement impossible, mais qui tente de fournir à ses partisans un vernis de rationalisation scientifique moderne. Il s'agit en sorte d'un pari interprétatif *self-sealing* qui s'observe minimalement parmi une autre composante inhérente de la modernité, nommément le nationalisme, qui par le truchement de ses entrepreneurs ethniques (Brubaker 2002), adopte une interprétation parfois figée.

CHAPITRE 3

Le conspirationnisme chez Jules-Paul Tardivel

Ce chapitre tente de relier théoriquement le nationalisme et le conspirationnisme en superposant les écrits de Jules-Paul Tardivel à la prévalence nationaliste actuelle du moment. Ayant montré que la nation moderne doit une fière chandelle au passé ethnique et, sachant que ce dernier s'entrecoupe fréquemment avec une dimension religieuse, nous croyons pertinent de faire le pont entre ces phénomènes relayés à l'envi au sein des réseaux sociaux contemporains.

Théories du conspirationnisme

Dans un monde de plus en plus globalisé et unipolaire, fruit d'une victoire de l'Occident libéral face au bloc de l'Est induisant la supposée fin des idéologies telle qu'annoncée par Fukuyama, ce crépuscule du prêt-à-porter idéologique s'est mû, au cours du siècle actuel, à certains endroits en un ersatz de celui-ci, représenté par la pensée conspirationniste (Gürpınar 2019, 1). Différents auteurs ont répertorié la présence d'une pensée complotiste dans le cadre de l'État-nation ou d'une entité politique supranationale comme l'Union européenne. Gürpınar s'est attelé à l'érection d'un continuum entre les conspirations turques au XX^e siècle, tour à tour brandies par les Jeunes-Turcs, du contre-narratif islamiste, de la conspiration néo-kémaliste et, enfin, du déploiement idéationnel islamiste du gouvernement Erdogan aujourd'hui (2019). Dentith montre quant à lui comment une approche théorique trop généraliste des théories conspirationnistes fait fausse route, lui préférant un pendant plus particulariste, cas par cas, à la lumière de son étude sur

la prévalence de ce type de conspirations dans les régimes oppressifs de jadis en Europe de l'Est (2021). Enfin, Gualda relève l'efficacité de l'usage métaphorique dans la dissémination de discours haineux menant à la polarisation sociale, particulièrement en ce qui a trait au complot ourdi par les élites « marxistes culturelles » européennes fomentant une nouvelle « Eurabie » (2021).

Le courant académique s'est plus d'une fois penché sur les susmentionnées théories, leur affublant des épithètes on ne peut plus hétéroclites. Reichstadt relève que dans les revues savantes de langue anglaise, le terme *conspiracy theory* se manifeste dès les années 1870 (2019, 30, dans Taguieff 2021, 16). On parle alors de *plot theories* qui font converger les intrigues, et même les projets, à des complots (Poliakov 1985, 9). Au XX^e siècle, le terme se généralise dans la francophonie selon des adversaires identifiables : la théorie du complot policier (1905), la théorie du complot judéo-maçonnique (1912), la théorie du complot juif (1924) et la théorie du complot judéo-maçonnique en 1926 (Taguieff 2021, 17) sont au nombre des termes traduisant une « conception policière de l'histoire (Sperber 1957, dans Taguieff 2021,17). Conception policière, puisque supputant une criminalisation des entreprises propres aux conspirateurs, lesquelles doivent être démasquées. Le dévoilement des véritables intérêts des conspirateurs constitue le leitmotiv des théoriciens du complot (2021, 17). À cet effet, Taguieff parle de l'interprétation complotiste comme d'un biais d'intentionnalité « qui consiste à attribuer un projet commun à des groupes dont on suppose qu'ils sont secrètement liés par des intérêts partagés ou complémentaires » (2021, 21-2).

Si Taguieff parle davantage d'idéation complotiste ou de pensée conspirationniste (2021, 22), Keeley cible, de façon complémentaire au politologue français, la portée épistémologique des théories du complot. Pour lui, une théorie conspirationniste soutient l'existence d'une explication d'un ou des événements historiques, explication qui renvoie à l'agentivité causale d'un petit

nombre de personnes relativement restreint, nommément les conspirateurs, agissant de concert en secret (Keeley 1999, 116). Keeley parle d'*unwarranted conspiracy theories*, admettant que, dans le sillage du philosophe anglais David Hume qui, à l'instar des miracles, les théories conspirationnistes *peuvent* exister, seulement qu'aucune raison valable ne justifie d'y croire (1999, 111). Cette fenêtre permettant d'admettre l'existence de théories du complot dévoilées, à l'image des conspirations politiques du siècle dernier, nous pousse à catégoriser en deux dimensions lesdites théories. Nous trouvons d'une part celles vues comme *pratiques* (Blattberg 2021, dans Legault 2021), dont la résolution s'avère plausible. Le complot ourdi par les instances gouvernementales américaines dans le cas du scandale Iran-Contra constitue un cas d'espèce d'une théorie du complot pratique. D'autre part, les scénarios conspirationnistes relevant d'une dimension *fantastique*, à laquelle l'on peut greffer un esthétisme certain (id.), renvoient à un ludisme indémontrable d'un point de vue empirique, ludisme se traduisant par un désintéressement apportant un plaisir (id.). C'est cette dernière forme qui nous sera utile dans le cadre du conspirationnisme tardivellien.

Il s'agit avant de souligner l'intensité de la discursivité inhérente auxdits phénomènes, en l'occurrence le conspirationnisme et le nationalisme. Le récit discursif propre à ceux-ci ne peut se passer d'être tu provisoirement, quitte à mériter sinon un sort peu enviable en étant relégué aux oubliettes. À l'image d'une bicyclette, le conspirationnisme et le nationalisme doivent être « actionnés » continuellement pour maintenir leur erre d'aller. Leur dynamisme caractéristique tend vers le bon port messianique, souvent sécularisé en raison de l'omnipotence de la modernité, bien que nous puissions temporiser sur l'évacuation complète du religieux au sein de la modernité. En effet, de l'avis du sociologue des religions Yves Lambert, le religieux persiste à subir les effets de la modernité, qu'ils se manifestent sous le couvert de quatre facteurs, nommément du déclin, de

l'adaptation et de la réinterprétation, de la réaction conservatrice ainsi que celui de l'innovation (1999, 325). Nous étant largement épanché sur le corpus théorique du nationalisme au premier chapitre, nous voulons maintenant délimiter le concept de conspirationnisme utile à ce mémoire puisque Tardivel a souvent colporté de telles théories.

Nous tâcherons en premier lieu de nous nantir d'une définition de travail du conspirationnisme dans l'optique de dissiper toute connotation a priori péjorative du terme. Nous admettons néanmoins que le contenu des théories du complot mises de l'avant par Tardivel se prête à un genre fantastique, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être falsifiées ou validées. Pour ce faire, le rapport ténu entre le conspirationnisme et le phénomène religieux ajoute au potentiel explicatif de la réussite de ce type particulier de théorie du complot.

Théories du complot et religion

Certains auteurs dénotent d'emblée des affinités électives entre la religion et les théories du complot (Robertson et al. 2018, 3). En effet, toutes deux agrègent un lot de réponses cognitives en lien avec des relations de pouvoir social (id.). Selon une topographie variée, elles peuvent se trouver *à l'intérieur* de la religion, être *à propos de* la religion ou bien se définir *comme* religion (id.).

Les théories conspirationnistes au sein de la religion renvoient aux phénomènes prophétiques et millénaristes (2018, 4). Plus précisément, les stratégies déployées au sein du prophétisme servent à réduire la dissonance cognitive induite par la non-réalisation de la prophétie annoncée, intensifiant paradoxalement la croyance conspirationniste et l'échec prophétique, quitte à se renforcer mutuellement (id.). Quant au millénarisme, il tend à fusionner la démonologie avec la réalité sociale (2018, 6), combinant au passage des luttes sociopolitiques avec une théologie

préétablie (id.). L'inimitié narrative à l'endroit de la franc-maçonnerie au lendemain de la Révolution française s'inscrit dans ce paradigme, l'Église catholique vilipendant tout groupe susceptible de promouvoir la sécularisation institutionnelle (id.).

Les théories conspirationnistes à propos de la religion se concentrent principalement à l'endroit de la religion de l'Autre (2018, 7). L'identification religieuse de l'altérité couvre souvent des groupes précisément définis : le complot mondial révélé dans le document falsifié du *Protocole des Sages de Sion* cible indirectement les Juifs, alors que les très peu orthodoxes nouveaux mouvements religieux, tels que la secte Falun Gong en Chine, trahissent un dégoût de la majorité à l'endroit de normes minoritaires (2018, 8). Soulignons la thèse de l'islamisation de l'Occident comme exemple paradigmatique de théories du complot ciblant un groupe religieux particulier, le « Grand Remplacement », théorisé par Renaud Camus étant une dénomination particulièrement saillante du phénomène (Taguieff 2022).

Enfin, l'optique des théories complotistes vues comme religions ratisse de l'épistémologie jusqu'au discours et à la narration (2018, 4). On y trouve amoncelées une téléologie de promiscuité, une Providence, une sotériologie ainsi qu'une théodicée (id.), tous des phénomènes largement étudiés au sein des religions *stricto sensu*. L'ésotérisme occidental et sa caractérisation de « cultic milieu » (Campbell 1972, dans Asprem et Dyrendal 2018, 211) dans lequel la récupération du « rejected knowledge » (2018, 211) permet audit milieu de s'inscrire dans une tradition ancienne écrasée par une autorité constituée, constitue un exemple patent de théorie du complot en tant que religion. C'est en mobilisant une « spiritualité fragmentaire », souvent antagoniste aux religions dominantes (Vojtišek 2022), que l'alternative conspirationniste vue comme religion se manifeste.

Après cette brève revue littéraire, nous tranchons en faveur d'une définition syncrétique du conspirationnisme. Nous considérons le phénomène comme suggérant une causalité alternative de

discours généraliste ou particulariste (Dentith et Keeley 2018) à des événements dont les acteurs protagonistes agissent en catimini, induisant ainsi une volonté de dévoilement de la part des personnes subissant putativement les torts de l'entreprise de conspiration. Le conspirationnisme absolutise les différends moraux et explique la concertation parfaite d'acteurs qui, sous l'effet des contrattaques de leurs contempteurs, se raviseront en déjouant les tentatives de dévoilement des vertueux pourchasseurs de conspirations. C'est ce caractère *self-sealing* qui explique la vigueur du phénomène. Le dévoilement implique ainsi une profonde analyse discursive, laquelle se déploie à travers d'incessantes modalités d'interprétation. Pour ajouter à la profondeur d'une description du conspirationnisme, convergions vers une comparaison de ce dernier avec un concept précédemment étayé, celui du mythe.

Le mythe et le complot

Devant une unicité explicative implacable, la logique complotiste ne peut faire cohabiter les choses diamétralement opposées. Alors que le mythe présente une « dimension structurale, [qui] permet de nouer les éléments entre eux en faisant travailler les oppositions de façon féconde » (Squerver et Lievain 2021, 325), le système complotiste ne propose aucune issue à la réconciliation entre lesdites oppositions (id.). Non pas que les théories complotistes ne suggèrent aucune résolution à l'énigme qui les tient en haleine, bien au contraire, par leur monisme (Blattberg 2021, dans Legault 2021), mais plutôt parce que la contingence de leur grille analytique paraît moins flexible en comparaison avec la structure mythique. En perdant de vue la cause originelle légitimant le dévoilement des comploteurs, les théoriciens tendent à s'éparpiller. L'exemple des militants antivaccins lors de la pandémie de COVID-19, troquant le combat face à « la thérapie génique » par celui d'empêcher la tenue de séances de lecture de contes aux enfants faites par des

drag queens illustre bien cette équivoque, qui serait unifiée par la narration totalisante du *Great Reset* (Celestini et Warne 2022, 43). Par le fait même, le mythe présente un ordre tempérant les excès que les théories du complot peuvent occasionner. Bien que ces dernières tentent de contribuer rigidelement à une compréhension unifiée des phénomènes sociaux, elles ne peuvent être explicitées sans désintéressement. Les mythes, particulièrement ceux d'origine religieuse, assoient leur autorité sur le monopole interprétatif longuement dévolu à une classe responsable de l'administration du sacré. On ne peut en dire autant des théories du complot fantastiques, qui peuvent être exploitées à des fins mercantiles parce que certains auteurs surnomment des « entrepreneurs conspirationnistes » (Sundstein et Vermeule 2009; Cassam 2019; Harambam 2020; Hyzen et Van den Bulck 2021).

Les conspirations chez Tardivel

Alors que Tardivel se lance dans une actualisation mythique en fonction des besoins de son indépendantisme grandissant, laissant sa plume journalistique égrener une interprétation du groupe canadien-français et de sa téléologie, ses velléités interprétatives s'effacent au profit d'une crispation honnissant l'Autre. Tardivel croit fermement en ces théories, les attribuant au pouvoir maléfique des francs-maçons, eux-mêmes obéissant aux dictats de Lucifer. Les Juifs constituent entre autres un bouc émissaire commode dans *La Vérité* : l'affaire Dreyfus est vue comme un complot ourdi par la « juiverie cosmopolite » pour ternir le catholicisme français (Leblanc 1998, 56-67).

Devant une entreprise autant colossale, le conspirationniste qu'est Tardivel ne peut que se rabattre sur la sacralisation de sa démarche, empruntant ainsi largement au religieux ses référents symboliques. Par cela, il fait vibrer des cordes tant modernes que prémodernes : l'évocation d'une symbologie judéo-chrétienne et son intégration dans la nébuleuse nationaliste actuelle confèrent au conspirationnisme un attrait narratif indubitable.

À l'aune de ces considérations, comment Tardivel réussit-il à utiliser les conspirations perçues dans son combat pour le groupe religieux canadien-français? Cela suppose une conception fonctionnaliste des théories du complot -- en sus d'une conception esthétique. Nous agréons à la thèse voulant que l'Autre franc-maçon, contrôlé par le Juif, personnifiant l'acmé du libéralisme triomphant du XIX^e siècle, représente un miroir des tendances nationalitaires de Tardivel. Plus précisément, il aide à projeter une identification négative de l'ennemi au sens schmittien du terme.

Tardivel : de l'instrumentalisation de l'Autre franc-maçon démonisé au service d'un nous prophétique

Dans le cas tardivellien, nous penchons vers une combinaison du conspirationnisme au sein de la religion et vu comme religion. D'emblée, le romancier-journaliste voit en un tout inextricable les ramifications libérales : libéraux catholiques, francs-maçons, et autres exsudats de la modernité logent aux côtés de l'Erreur, ultimement sous le joug de l'Ange déchu, Satan.

Toujours en prenant soin de préciser la feuille dans laquelle ses adversaires journalistiques écrivent, Tardivel cite leurs dires mot pour mot, probablement en guise d'exactitude : de l'édition du 26 janvier 1878, dans le journal la *République*, le journaliste conspue Honoré Beaugrand, qui s'affiche ouvertement « franc-maçon très-avancé, [...] libéral très-avancé, [...] admirateur enthousiaste des principes de la révolution française et partisan de la déclaration des droits de

l'homme » (1887, 51-2). L'insistance sur les figures de proue, telles que les rédacteurs en chef de journaux opposés, s'inscrit dans la volonté de les rendre responsables de la corruption du lectorat et de subvertir les idéaux de ce dernier.

L'extrait suivant synthétise sa conception de la constellation libérale, forte de ses nombreuses déclinaisons :

Mais depuis la chute de M. de Boucherville, en 1878, chute que la Franc-maçonnerie [sic] a indubitablement préparée, la province s'est émancipée de *son esclavage intellectuel*¹; ce qui signifie que les vrais libéraux ont repris leur œuvre de désorganisation sociale, que les esprits ont secoué de plus en plus le joug salutaire de l'autorité, que les idées se sont de plus en plus *modernisées*², que nous avons marché rapidement dans la voie qui nous conduira à l'abîme où se débattent la France et la Belgique. (Tardivel 1901, 193)

Idées funestes et téléologie maçonnique : la pente fatale européenne singée par le Canada français serait le fruit des « vrais libéraux ». Porte-voix de l'orthodoxie catholique, Tardivel ne peut supporter ce faisceau de groupes disparates promouvant, directement ou indirectement, une sécularisation institutionnelle. De plus, Tardivel évalue les dégâts causés par le courant libéral à l'aune de son ampleur en Europe, sorte d'avertissement qu'il brandit en évoquant la France et la Belgique. Bref, cet Autre démonisé s'incarnera ainsi dans tout ce qui dévie de la ligne ultramontaine. Même le parti conservateur est sujet aux imprécations tardivelliennes:

Le parti conservateur a absorbé un certain nombre de libéraux, oui; mais ce parti n'est pas de force à convertir le libéralisme en quelque chose de bon. Le libéralisme est un poison; or, les constitutions les plus robustes qui absorbent du poison, même à petite dose, finissent par en ressentir les funestes effets. Du reste, le parti conservateur avait déjà le poison du gallicanisme dans les entrailles, et ce n'est en absorbant du libéralisme qu'il en guérira. (1901, 192).

Pathologisant le libéralisme, Tardivel se rapproche des antiennes antisémites à connotation microbienne, bien que cet son antisémitisme soit plus anti-juif (c'est-à-dire théologique) que

raciste, bien explicité dans le cadre de ses nombreux témoignages de l'affaire Dreyfus dans *La Vérité*.

Nous privilégions l'orientation épistémologique des théories conspirationnistes telle qu'étayée par Keeley puisqu'elle se greffe adroitement à une épistémologie précédemment abordée, nommément l'herméneutique qui, ici, prend la forme du soupçon. (Ricoeur 2013, 35). Dans la même veine que Ricoeur, nous reconnaissons ici une dette à l'égard d'Anthony D. Smith dans notre recours à l'interprétation ricoeurienne, que nous assimilons à une forme de postmodernisme. En effet, pour Smith, le postmodernisme implique que: « the nation is ultimately a text, or a set of texts, that must be 'read' and 'narrated', a particular historical discourse with its peculiar set of practices and beliefs, which must first be 'deconstructed' for their power and character to be grasped. (1995, 8)

En cherchant tous deux à démasquer le réel à travers un réseau complexe de relations de pouvoir, nous y voyons une parenté notable entre le complotisme, qui tente de découvrir le « savoir impossible » (Hristov 2019), et les interprètes du nationalisme, qui, bien que caractérisés par une herméneutique de la quotidienneté, sont sans cesse poussés à réarticuler les mythes d'origine pour les besoins du moment, souvent à la manière d'un texte à déchiffrer. Tardivel « lirait-il » le groupe religieux canadien-français? En serait-il un exégète « crypto-post-moderniste »?

Nous penchons plutôt pour la prudence. À notre avis, Tardivel lit en quelque sorte un texte hérité de la rigide histoire mystique laissée en héritage par l'épopée néofrançaise. Or, il se veut aussi expressiviste dans sa volonté tous azimuts de « dire sa vérité », de plonger dans la parrhésie.

Le complotisme tardivellien vers la vérité : à mi-chemin entre la mystique nationaliste et la reconnaissance taciturne de la modernité politique

Les vellétés indépendantistes étant instrumentales dans la pleine liberté religieuse de son peuple, Tardivel entretient un espoir machinal de découvrir les semeurs d'embuches empêchant cette jouissance. Sans habiller le journaliste-romancier d'une tunique postmoderne, cette *Weltschauung* trouve son paroxysme dans la vision paranoïaque de Tardivel, pour qui l'Autre libéral incarné dans la franc-maçonnerie satanique vise directement l'annihilation du fait canadien-français en Amérique. Cette constellation de nouvelles forces antagoniques renvoie à ce que Luce Giard appelle une « articulation antérieure du mystique au politique » (1991, 37), nébuleuse dans laquelle à « la logique des convictions succède une logique des places sociales et des conventions qui en règlent l'obtention » (id.). Tardivel se retrouve coincé dans une modernité politique malgré lui, pris dans une « impossible restauration d'un passé sacralisé » (id.) et la modulation de « l'ancien code des valeurs à la multiplicité des situations nouvelles » (id.). On peut supposer sa dérive complotiste comme résultant de ce tiraillement, d'autant plus qu'elle prend racine chez l'autorité ultime du catholicisme, à savoir Sa Sainteté papale.

Le journaliste-romancier étayera cette folie persécutrice dans son roman *Pour la patrie*, ouvrage dont l'exubérance littéraire s'inspire fortement d'un canular antimaçonnique piloté par le collectif du Dr Bataille. Influencé par « cet immense feuilleton prétendant dévoiler les secrets infernaux de la franc-maçonnerie » (Pleau 2007, 77) s'intitulant *Le diable au XIXe siècle, ou les Mystères du spiritisme. La franc-maçonnerie luciférienne, révélations complètes sur le palladisme, la théurgie, la goétie et tout le satanisme moderne, magnétisme occulte, pseudo-spirites et vocates procédants, les médiums lucifériens, la cabale fin-de-siècle, magie de la Rose-Croix, les*

possessions à l'état latent, les précurseurs de l'anté-Christ. Après enquête historique, ledit feuilleton se révèle être une fabulation de Léo Taxil, journaliste anticlérical, par la suite converti au catholicisme. Tardivel tombe de nouveau dans les rets de l'imaginaire prolifique de Taxil, cette fois au sujet de la saga Diana Vaughan. Cette dernière, supposée ancienne prêtresse satanique, convoque le Tout-catholique à Paris pour une conférence sur les secrets révélés de la maçonnerie. Quelques instants avant la tenue de l'événement, Taxil annonce fièrement avoir leurré les catholiques, Vaughan n'étant qu'une fumisterie. On dit que Tardivel fut présent, « dupe jusqu'à la dernière minute » (id.).

Parrhésie : dire sa vérité, qu'elle soit complotiste ou nationaliste

Tardivel dit-il une vérité qu'il sait ébréchée par le courant moderne qui balaie la société dans laquelle il vit? Hristov parle à cet effet de « impossible knowledge » comme vecteur de vérité pour les théoriciens du complot (2019). Les actes de parrhésie des complotistes ne cherchent pas à établir une symétrie au cours d'un épisode conflictuel (Hristov 2019). Plutôt, « dire sa vérité » implique un jeu à somme nulle dans lequel l'adversaire ne peut aspirer à trouver son compte:

parrhesia is not simply a fight with the other; it is not a quarrel, because quarrels tend to produce symmetrical rights, and you may have noticed that after a quarrel everyone usually feels righteous, at least for oneself. In contrast, parrhesiastic right is asymmetric, because if the parrhesiast is right, then the other is not. (2019, 65).

Tardivel représente un cas d'espèce de la parrhésie. Ce qui permet de rapprocher ledit terme avec le conspirationnisme, auquel nous croyons qu'il souscrit, réside dans le fait que « sa » vérité tarde à être établie parmi son environnement journalistique. En effet, la ferveur cléricale à l'endroit de l'ultramontanisme s'atténue et ses commettants politiques, notamment les conservateurs,

ironisent au sujet de ceux qu'ils appellent les « castors ». Le journaliste-romancier prêche ainsi dans un désert où l'aridité ne diminue en rien sa détermination à faire pénétrer, par le biais de la plume, son régime de véridiction. Tardivel donc, s'active dans un siècle où le pouvoir civil s'affranchit de plus en plus de la tutelle spirituelle. Ainsi, il tente une contre-attaque du *powerless* à l'endroit du *powerful*.

Les actes de parrhésie posés par Tardivel sont-ils suffisants pour le targuer de complotiste? Nous sommes d'avis que l'orthodoxie catholique dont il fait montre légitime ses menées contre-hérétiques, augurant une digue anti-dialogique qui le suivra jusqu'au trépas. Mais comment, sous le double effet d'un messianisme proto-national et « d'une jouissance de l'Autre » (Squerver et Lievain 2021) vu comme puissance cachée, le complotisme tardivellien se compare-t-il aux mouvements nationalistes actuels au Québec? Nous soulignons de nouveau notre désir d'amputer la désignation péjorative accolée au concept conspirationniste et de plutôt, dans une optique comparatiste, révéler en quoi le conspirationnisme en tant que religion s'apparente au pathos nationaliste.

Cette course à la confirmation des biais résonne comme un motif récurrent dans la sphère complotiste. Le parallèle avec la profession de détective, dont les vertus thérapeutiques font dire à Mycroft, frère de Sherlock Holmes, dans un épisode de *Sherlock* diffusé sur la BBC que « [the] adrenaline high of detective work has cured Watson's psychosomatic hand tremor » (McCuskey 2014), guide les conspirationnistes vers un état psychologique de puissante vigilance, qui peut même s'apparenter à l'effet euphorisant de la drogue. À cet effet, la pensée conspirationniste répond à des aspirations esthétiques. Le désaveu de certains citoyens envers les canaux traditionnels d'information peut mener à exalter une vérité digne de la parrhésie, en se souciant

davantage de l'expression stylisée de celle-ci que de ses fondements rationnels, d'où le recours à l'esthétique conspirationniste. Emmanuel Taïeb avance que « le conspirationnisme s'inscrit dans la filiation habermassienne de l'exercice public de la critique, mais d'une critique devenue hypercritique, devenue doute et soupçon systématiques, et devenue refus permanent de la pensée admise » (2010, 281). Que dire de sa fonction socialement émancipatrice? Wheeler souligne avec raison la maladresse de leur raisonnement, mais admet la possibilité d'une remise en question des pratiques des tenants du pouvoir :

Conspiracies could be recognized positively as a cultural practice that attempts to map the trajectories and effects of power. Conspiracy theories have the potential to create constructive socio-political change, but also the ability to sow discord, violence and public mistrust, while diverting attention from political issues of real significance and undermining democratic debate. But, importantly, conspiracy theories remain limited because their critique of power structures is often highly simplistic and illogical (2021).

La recherche du fomenteur de désordre : le complot dans *Pour la patrie*

Le retrait de l'élément franco-catholique de la Confédération canadienne tel qu'esquissé dans le roman *Pour la patrie*, laisse entrevoir une manœuvre politique sécessionniste trahissant un séparatisme ethnique. Tout au long du récit, le personnage principal, le docteur Lamirande, subordonne la nationalité canadienne-française à l'idéal catholique et accuse solennellement ses adversaires francs-maçons de complot :

J'accuse un membre de cette Chambre, l'honorable Aristide Montarval, député de la division centre de la ville de Québec, et secrétaire d'État, d'avoir conspiré et comploté avec diverses personnes, en vue de tromper cette Chambre et le pays sur la nature du projet de constitution actuellement devant nous (Tardivel 1989, 251)

Cette mise en accusation formelle en Chambre des communes laisse ensuite place à la formation d'un comité spécial chargé de vérifier la charge en règle du médecin-député (id.).

Lamirande, devant le risque, se veut guetté par l'expulsion de la Chambre et, plus dommageable, au déshonneur politique (1989, 254). La magnanimité de Lamirande doit pouvoir se traduire en une preuve dans laquelle l'irréfutabilité constitue le salut de la nation. Dans ce cas romanesque, Tardivel fait triompher son héros, lui qui démasque les desseins perfides de ses opposants. Son complotisme, à l'instar du dévoilement du complot politico-militaire Contra-Iran, s'avère judicieux et le soupçon en a valu la chandelle (Keeley 1999). Dans son activité journalistique, sa verve interprétative visant à lever le voile sur les buts sataniques de la franc-maçonnerie se heurtera toutefois à une preuve moins habilement étayée, quitte à sombrer dans un délire de parrhésie, tel un preux chevalier imbu de la Vérité.

Des J'accuse! saturés d'un pathos, propulsés par des hérauts d'une cause nationale, s'agglutinent-ils dans les officines de la presse au Québec? En d'autres mots, un parallèle entre les craintes de l'extension de sociétés secrètes au Canada français du XIX^e siècle et des groupements jugés agir à l'abri des regards portant préjudice au sort de la nation franco-québécoise contemporaine est-il plausible?

La prochaine section tentera d'échafauder une mosaïque partielle du discours alarmiste quant au sort de la nation franco-québécoise et sa pérennité attendue. Par alarmisme, nous nous enquerrons de constats relevant la précarité du renouvellement démographique de la population d'ascendance canadienne-française au Québec ainsi que du poids politique de la province à même la députation de la Chambre des communes. Ainsi, nous saisissons au bond deux phénomènes susceptibles d'identifier une supra-identité à des acteurs dits antidémocratiques et exerçant dans l'ombre le magistère : le Forum économique mondial et le groupe pilotant l'Initiative du siècle.

Forum économique mondial : acteur transnational

Le Forum économique mondial se définit comme une organisation internationale de coopération entre les sphères publique et privée (World Economic Forum 2024). En faisant converger les intérêts de leaders culturels, d'affaires, politiques et d'autres secteurs de la société, il vise à influencer les agendas tant mondiaux, régionaux et locaux desdits leaders (id.). Son mandat dépassant les enclaves des États-nations, de même que le nombre restreint convié à ses délibérations en font une cible privilégiée de personnes s'identifiant comme nationalistes. Selon Cichocka et Cislak, des croyances conspirationnistes entretenues au sujet de groupes exogènes peuvent entraîner un phénomène qu'ils désignent par un narcissisme collectif (2020, 69). Il y a donc lieu, à la lecture de ces dires, d'étudier la prépondérance grandissante d'une entité supranationale, non élue, et de ses tractations sociopolitiques et d'observer le comportement de la mouvance nationaliste à son égard, particulièrement en ce qui a trait au Québec français. Le nationalisme étant une idéologie moderne, se pourrait-il que tout phénomène susceptible de heurter ses croyances puisse être la conséquence d'une déformation attribuée aux intentions d'autrui?

Le conspirationnisme : une paréidolie qui s'ignore

Sans trop psychologiser l'analyse du conspirationnisme évalué à l'aune du nationalisme, il importe de se munir d'un concept empruntant à l'univers des sciences cognitives pour bonifier notre enquête. Ici point donc la paréidolie qui, selon Patrick Alary, se veut un :

fait cognitif complexe qui consiste en un phénomène psychologique impliquant un stimulus (visuel ou auditif) vague et indéterminé, plus ou moins perçu comme reconnaissable, et que l'on identifie à une forme familière, dans un paysage, un nuage, de la fumée, une tache d'encre, une voix humaine, des paroles, [etc.] (2021, 81).

Principalement concentrée dans les perceptions auditives et visuelles erronées, la paréidolie peut, par analogie, s'appliquer à des situations sociopolitiques dans lesquelles certains acteurs perçoivent un déjà-là et un déjà-connu s'installant dans l'empreinte de l'imaginaire (Saladin 2022, 13). Elle sied alors dans des situations dans lesquelles un enjeu est fréquemment abordé selon un angle partisan. Le thème de l'immigration résonne ici.

Le rapprochement n'est pas fortuit. Si la paréidolie tire sa substance apriorique du « monde de rapports symboliques qui définit le social humain » (Mauss 1968, dans Sironneau 1982, 531), elle évoque également un substrat interprétatif renvoyant quasiment aux impératifs sociobiologiques de l'humain. Si l'Initiative du siècle, ce regroupement d'élites canadiennes visant à faire passer la population du pays au-dessus du chiffre de 100 millions de personnes dans le but laconique et mélioratif de « help make Canada one of the best countries in the world to raise a family and start a business » (Century Initiative 2024), est aux yeux des défenseurs du multiculturalisme enchâssé dans la Constitution une cible séante. Le chroniqueur Andrew Coyne perçoit plutôt le gonflement démographique induit par l'Initiative comme une possibilité de limiter l'exode des cerveaux vers les États-Unis, bref de permettre aux meilleurs éléments du pays d'y demeurer sans se soumettre aux impératifs compétitifs de l'ordre moderne actuel :

A final point. Countries with larger populations enable people to live larger lives. They open possibilities to talented, ambitious people that are not possible elsewhere — and talented, ambitious people will always seek them out. To be a Canadian historically has been to watch many of our best and brightest leave in pursuit of their dreams. Nearly three million Canadians now live outside our borders, a third of them in the United States. (Coyne 2016)

Elle appert toutefois décourager les tenants d'une approche nationaliste franco-québécoise. À ce sujet, Joseph Facal, chroniqueur et ancien ministre péquiste dans le gouvernement Bouchard, y voit plutôt une mesure visant à « noyer pour de bon le turbulent Québec, qui s'obstine à vouloir

résister au rouleau compresseur anglo-canadien et à faire les choses à sa manière » (2023). Le recours pléthorique à des métaphores de soumission trahit en ce commentaire politique une intention téléologique de disparition de la nation franco-québécoise, réduite à n'incarner qu'une simple province dans un système fédéral « anglonormatif ». De plus, un Autre est implicitement visé comme mettant des bâtons dans les roues dans l'affirmation nationale :

La culture d'origine influencera aussi la conception que l'immigrant aura de la liberté individuelle, de la modération religieuse, de la femme, de la famille, de la science, de la démocratie libérale, facilitant ou compliquant son intégration (id.)

Cela dit, la presse écrite, moyen par lequel Facal exprime ses réserves sur une immigration qu'il juge parfois incompatible avec le substrat culturel majoritaire franco-québécois, entretient un étroit dialogue s'interposant entre journalistes aux inclinations politiques divergentes. En s'inspirant de l'herméneutique gadamérienne, Donald Matheson montre comment le travail d'interprétation journalistique permet de réellement écouter l'Autre ou d'ouvrir des « spaces where horizons of understanding may meet for a moment » (2009, 716). Par cela, les interpellations tardivelliennes de son adversaire Joseph-Israël Tarte du *Canadien* et subséquemment de l'*Événement* (Tardivel 1887; Tardivel 1901; Tardivel 1903) s'apparentent aux prises de bec sur les finalités de l'Initiative du siècle entre le journaliste Chris Selley, du *National Post*, et Richard Martineau, collègue de Facal au *Journal de Montréal* (Selley 2023; Martineau 2023). Un impératif éthique doit néanmoins guider ces interprétations faites par des journalistes. Là aussi, Matheson se montre inspiré par Gadamer: « holding themselves ready for their preconceptions to be proven wrong » (2006, 119). La reconnaissance des préjugés est-elle toutefois admise dans les cercles nationalistes et conspirationnistes? Hélas! elle risque d'être évacuée lorsque les enjeux sont dépeints de façon à représenter un péril existentiel pour la nation, quitte à ébrécher le nécessaire dialogue interposé auquel se livrent les différents chroniqueurs du pays. Le Canada permet à cet

effet un cadre interprétatif pluraliste où les voix journalistiques peuvent aborder des sujets sur lesquels les positions semblent antithétiques. La société civile canadienne jugule-t-elle ainsi les volontés créatrices de rompre avec l'ordre politique au pays?

La communauté politique canadienne : un pluralisme interprétatif qui empêche la création

Nous admettons la dimension foncièrement interprétative, quasi symétrique, des conceptions du vivre-ensemble dans la communauté politique canadienne, cette dernière englobant de surcroît la communauté politique québécoise. Les projections démographiques froides incombent certes à des spécialistes de cette science sociale qu'est la démographie, que nous n'entendons pas dévaloriser, or, l'agir parlementaire en cette démocratie libérale canadienne confère à la délibération sur les seuils migratoires une particularité toute pluraliste, baignant dans le compromis (Blattberg 2009). Par cela, bien que les opinions des leaders politiques divergent, les nationalistes franco-québécois soucieux de la pérennité du substrat ethnique canadien-français ne risqueront point de plonger dans une violence créatrice (Girard 1972) susceptible d'accoucher d'une nouvelle sacralisation communautaire nationale. Il demeure donc que la rigidité du cadre constitutionnel canadien ne permet pas l'irruption d'une ferveur nationaliste irrationnelle sans que cette dernière ne soit tempérée. En ce sens, un neutralisme juridique prévaut au pays (Blattberg 2009).

L'idéologie nationaliste, qu'elle prenne au Québec la forme fédéraliste ou souverainiste, par le biais de ses capacités interprétatives, suggère une paréidolie légère qui oriente les ambitions de ses adversaires. Or, contrainte à opérer dans le cadre rigide qu'est le parlementarisme canadien

(et québécois) et nantie de mythes d'origine relativement solides, la nation franco-québécoise ne peut se lancer dans les méandres de la violence fondatrice et créatrice pour asseoir une nouvelle entité nationale. La méthode procédurale tardivellienne d'accession à l'indépendance du Canada français catholique illustre bien cette envie de débattre pour réorganiser les communautés politiques, prenant bien soin d'éviter les effusions de sang typiques des sursauts révolutionnaires (Tardivel 1989).

En résumé, nous attachons à la pensée complotiste certaines affinités avec l'idéologie nationaliste, notamment en raison de leur propension commune à se projeter temporellement et d'accorder à des agents des intérêts radicalement antagoniques à leurs desseins. La pensée complotiste, suivant les mots de Squerverer et Lievain, demeure rigide à une intégration dans les structures mythiques préexistantes et se soucie plutôt, de façon psychanalytique, de la jouissance de l'Autre démonisé (2021). L'imaginaire complotiste recèle toutefois un potentiel inouï dans la formulation narrative : en s'appuyant sur une volonté de dévoilement des véritables motifs de l'ennemi, il personnifie indirectement un nous vertueux, passif et innocent résolu à triompher des forces maléfiques par le travail d'une avant-garde consciente. Elle peut à l'occasion, malgré son fantaisisme, avoir des effets sociopolitiques (Taïeb 2010). La nation, en ce qui la concerne, doit son existence culturelle aux matériaux créés par les artistes (Blattberg 2009), alors que le nationalisme, mouvement idéologique entretenu par un va-et-vient entre entrepreneurs ethniques et la nation putative (Smith 1995), narre un récit national pouvant *parfois* avoir recours à l'idéation complotiste pour atteindre ses fins, notamment en mettant l'accent sur les frontières groupistes, que les entrepreneurs ethnopolitiques s'affairent à manipuler (Brubaker 2002).

Nous croyons davantage que l'idéation complotiste se veut déviation herméneutique, en ce sens que son épistémologie individualiste, dite du témoignage (Guillon 2018), se heurte à un fantasme d'un esprit critique radicalisé, validé de façon autonome sans recours à une communauté scientifique exogène. En ce sens, cette épistémologie individualiste du conspirationnisme, dont on se doit d'atténuer l'apport épistémologique en raison de sa propension à l'esthétique, résiste à l'entrain communautaire que l'on observe chez le nationalisme.

Si Paul Brass qualifie le nationalisme de « politique par définition » (Barrington 1997), nous pouvons en déduire que sa téléologie visera l'affranchissement d'une nation au profit d'un État lui étant sien. Le complotisme, lui, n'entend pas de son côté fédérer organiquement les tenants de la croyance commune en une conspiration pilotée par des agents maléfiques, bien qu'il puisse créer un sentiment de communauté amplifié par les « chambres d'échos » (Del Vicario et al. 2016) disséminées sur internet. Le conspirationnisme n'a pas de visée spécifiquement politique. Son dessein est esthétique, sa démarche verse dans une pseudo-méthodologie convaincue de démasquer rationnellement les intentions des acteurs surpuissants et sa structure millénariste lui confèrent un vernis religieux largement dévoyé toutefois.

L'influence schmittienne dans la construction de l'ennemi

“Admittedly, the enemy is, by definition, the “other and strange” who constitutes a threat to our way of life, to our art of existence.”

Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 27 dans Ojakangas 2004

Le conspirationnisme et le nationalisme transitent tous deux par une définition tangible des frontières d'appartenance. Ces frontières prennent des allures morales lorsqu'elles sont perçues comme émanant naturellement d'un ordre quelconque. Chez les théoriciens du complot, l'attribution de qualités surnaturelles chez les supposés comploteurs normalise l'asymétrie de pouvoir entre les deux groupes, tandis qu'au sein des nationalistes, la distinction opérée entre les membres et les non-membres de la nation ne requiert pas d'emblée un fantasme asymétrique de pouvoir. Plutôt, la nation est l'œuvre et d'une adhésion volontariste d'un plébiscite quotidien (Renan 1882), et de conditions objectives rattachant la nation à un État putatif. Le nationalisme *per se* n'induirait pas une supériorité politico-culturelle, à moins qu'il n'ait des visées impérialistes et soit pétri d'un pseudo-racisme scientifique comme les nazis ont pu le déployer.

Cela dit, il serait trompeur d'excuser cette horizontalité théorique du nationalisme, où le monde serait conçu sans entraves de nations pleinement définies. L'idéologie nationaliste ne peut tolérer que le projet porté, qu'il soit de nature à s'affranchir d'un État, par exemple pour en créer un nouveau plus représentatif, ne soit entièrement la faute de ses commettants. Un bouc émissaire vient pallier les raisons avortées de l'épanouissement. On peut penser ici aux commentaires post-référendum de Jacques Parizeau à l'endroit du « vote ethnique », qui aurait

contribué à son avis, avec l'argent, à la défaite de l'option souverainiste. Sans évoquer directement la notion sacrificielle chez Girard, il va de soi qu'un nationalisme n'aboutissant pas à son « expression stylisée » (Lamonde 2009) qu'est son propre État entérine par la voix de ses représentants un « ennemi » gêneur de projet.

C'est ici que l'intervention conceptuelle du juriste allemand Karl Schmitt vient à point. L'instant où la reconnaissance de l'ennemi devient effective constitue à son avis le point culminant du domaine politique:

To the extent that, according to Schmitt, what matters for the reality of legal and political life is who decides, the essential question becomes: Who identifies the enemy, who decides on the enemy? Firstly, he has to be someone who is involved in the situation. The enemy cannot be decided by the “judgment of a ‘non-involved’ and therefore ‘neutral’ third party”. Secondly, he has to be someone who is capable of deciding, that is, of distinguishing between a friend and an enemy. Schmitt holds that this is not a question of mere authorization. He must have a real capacity to decide, he must be a subject “capable of action”. And the one who has this capacity, the one who has the real capacity for political decision par excellence, is the sovereign. It is precisely this capacity which defines sovereignty, not vice versa. Anyone who really is capable of deciding on the – external or internal – enemy is the sovereign. (Ojakangas 2004, 67)

Schmitt évoque le souverain au singulier. Nous pourrions arguer toutefois que la modernité politique tend à investir le peuple comme entité souveraine, lequel décide ses modalités de représentation. La désignation de l'ennemi jouit d'une aura miraculeuse: « The enemy is anyone who is concretely disclosed, at the miraculous moment of revealing, as the other and hence, as a real threat to our existence » (id.). L'ennemi reconnu, il devient alors impératif de fédérer les forces pour le combattre. Il n'est bien sûr pas question d'emprunter la voie de l'anéantissement pure et simple de l'ennemi, à l'instar de la dérive nazie. En privilégiant la coexistence de groupes prônant des valeurs vues irréconciliables, cohabitation que permet la démocratie de type libéral, la droite conservatrice – nébuleuse politique à laquelle peut se greffer les idées de Tardivel – met en confiance l'absoluité de ses valeurs dans les mains d'un groupe élitare, jugé plus apte à préserver la

cristallisation des dites valeurs. À ce sujet, abordons le pluralisme de droite, conclusion logique du conservatisme dans l'enceinte rigide des régimes de démocratie libérale. Par son respect des modalités constitutives de la communauté politique, ce type de pluralisme neutralise les penchants eschatologiques que peuvent prendre tant le nationalisme et le conspirationnisme.

Un pluralisme de droite

Julius Freund, pour qui le « compromis est la plus belle des inventions humaines » (Freund et al. 2020, 148), se range résolument du côté du pluralisme. Pour ce dernier, la politique revêt une dimension dialogique, Cette reconnaissance pessimiste du politique admet qu'il faille « envisager, non pas le mieux, mais le pire, pour que ce pire ne se produise pas, pour que l'on se donne les moyens de le combattre » (2020, 152). C'est donc un gouvernement des meilleurs, autrement une « aristocratie » (2020, 158) qui pourrait baliser les avenues prévenant l'effusion de la violence extra-institutionnelle. Devons-nous comprendre que le mythe ne sert que la communauté nationale, reléguant la communauté politique moderne à ne s'appuyer que sur une froide lecture rationnelle, lue par une « aristocratie »? Cette question déborde toutefois le champ de notre enquête. La création peut toutefois venir se substituer à la rationalité politique du pluralisme obligé de la démocratie libérale, en réitérant le projet du mythe du futur sous un regard fictionnel. Est-ce la seule planche de salut des communautés nationales, se « rêver » dans les textes?

Nouvelle Droite : fin du mythe et inéluctabilité du politique

Les crispations tardivelliennes, nouant une alliance instrumentale avec le politique pour mieux obéir subséquemment aux préceptes de la Révélation, rappellent ce mot d'ordre de Julien Freund, figure de la Nouvelle Droite : « L'Homme est un être politique en tant qu'il est un être social » (2020, 138). La modernité oblige de porter un regard sur le politique. Freund affirme que les assises des sociétés politiques modernes s'instituent sur la spéculation d'un état originaire précédant l'apparition du politique (2020, 139), le *zoon politikon* d'Aristote combinant le social et le politique. La réalité froide de l'ubiquité politique de la modernité mitige le passé mythique et sa réactualisation. Ce « paradis perdu » (2020, 140) originaire s'avère être un pseudo-problème pour Freund, pour qui « le mythe et l'utopie ne sont pas l'histoire réelle » (2020, 139). L'humain, depuis la prise de conscience de son histoire, a toujours vécu dans un contexte social et politique où l'unité politique s'est manifestée sous la forme de la famille patriarcale, de l'empire ou de l'État (id.). Elle repose sur un pouvoir assumé par un petit groupe. Ainsi, le réalisme freudien s'appuierait sur une épistémologie radicale d'un réalisme historique qui dénote comme substrat la volonté humaine dans la création de l'ordre politique, au détriment de la fantaisie du mythe. Le « politique d'abord! » de Maurras résonne à cet effet comme autant de façons de désigner l'ennemi, thème cher de la dialectique freudienne, et, par extension à l'ensemble de la droite politique aspirant à gouverner.

Quant à Tardivel, l'organisation politique qu'il suggère aux lendemains de l'indépendance de la république de la Nouvelle France est pétrie dans un style romanesque dans lequel l'auteur se fait évasif sur ses aboutissants institutionnels, bien qu'elle soit dirigée par un président (Tardivel

1989, 346). Plutôt, Tardivel préfère fournir au lecteur une narration mystique et futuriste, sorte d'ellipse taisant les moyens entrepris pour la réalisation de l'indépendance, mais néanmoins fuite en avant, projet que les futurs entrepreneurs ethniques devront interpréter selon la contingence sociopolitique.

Nous croyons identifier dans la fiction politique un moment « fayésien » de Tardivel. En effet, le regretté militant français d'extrême droite Guillaume Faye qui, dans *L'Archéofuturisme : techno-science et retour aux valeurs ancestrales*, élabore froidement une critique de la modernité en prescrivant son renversement par un recours à la virilité ancestrale (2011, 16), qui s'apparente, de façon séculière toutefois, au retour magnifié de l'*universum* catholique par Tardivel. La droite politique serait-elle, elle aussi, condamnée à rêver son modèle sociétal idéal?

Le complot fayésien : l'eschatologie de la modernité

Faye situe une série d'enchaînements dramaturgiques convergeant vers un point fatidique, qu'il estime au début du siècle actuel, entre 2010 et 2020 (2011, 9). Les « sociétés d'ordre(s) » (2011, 10), fruit d'une mentalité qu'il associe à l'archaïsme, c'est-à-dire dans lesquelles règnent des valeurs ancestrales prémodernes inégalitaires et non humanistes (id.) prendraient le relai de la modernité triomphante. *L'Archéofuturisme* greffe en guise de conclusion un appendice romancé, esquisse d'un monde européen postapocalyptique où une élite assumée s'occupe souverainement des avancées technoscientifiques et des tâches de représentation populaire, alors que retraite dans des communautés néo-traditionnelles (2011, 168) la majeure partie de la population, puisque la techno-science ne peut pas être un phénomène de masse, viable que pour un lot de 10 à 20 % de l'humanité selon Faye (2011, 174).

Faye en a contre le mondialisme, qui, sous sa forme « cosmopolitiste », tendrait à imposer par cette « arme de guerre idéologique » la « noyade anthropologique » du continent européen par des immigrants « afro-asiatiques » en se délestant l'identité européenne millénaire (2011, 183). Ce qu'il surnomme sans pudeur la « colonisation de peuplement » (2011, 184), renversement victimaire de l'impérialisme occidental, s'inscrit dans un complot de remplacement de peuple popularisé

Ces considérations méritent d'être mises en parallèle avec le complotisme tardivellien. Si Tardivel n'explicite pas une eschatologie concernant l'ensemble du globe comme le fait Faye, il sous-entend néanmoins un pouvoir hégémonique grandissant des sociétés secrètes qu'il abhorre qui elles, une fois rendues à maturité sociale, viendraient saper les fondements catholiques occidentaux. Faye ne jure que par un constructivisme vitaliste (2011) décontenançant la sécularisation téléologique de la civilisation judéo-chrétienne; il s'en prend à la fois au judéo-christianisme timoré et à son pendant libéral, lui qui vise plutôt à renouer avec les tendances païennes préchrétiennes de l'Europe. Faye ne cible point quelque société à démasquer. C'est plutôt un système de pensée hérité des Lumières et de sa rationalisation à tout vent qui meut le corps social vers son ultime destruction. Ironiquement, seule une catastrophe inéluctable, une sorte de purification évoquant des temps nouveaux au lendemain du Déluge, permet l'atteinte d'une société ordonnée, respectueuse de la nature humaine.

Il appert, à la lumière de cette comparaison entre Faye et Tardivel, que leurs idéations conspirationnistes, nourries d'un récit enchanteur cristallisé dans la fiction, dévoile les fondations lézardées de la modernité qu'ils honnissent. La projection d'un renouveau s'inspirant des vertus intemporelles (la Révélation pour Tardivel, l'archaïsme pour Faye) converge de façon surprenante vers une caste scellant en quelque sorte tout retour vers une « tentation » de l'abstraction

égalitariste. La caste chez Tardivel, c'est bien sûr le corps clérical, responsable de l'acmé cérémoniel de la messe, des sacrements et de l'accompagnement périodique des fidèles dans la voie sotériologique de la rédemption. Chez Faye, ce sont les tenants de l'alchimie ésotérique et de leur vision initiatique de la techno-science (2011, 173-4), les personnes vivant en silo des « sociétés traditionnelles stables » (2011, 174). « Plus de politique, rien que des règles » (Stefanoni 2022, 78), des sociétés libérées du procéduralisme libéral au profit d'une base techno-autoritaire (2022, 77), tels semblent être le nouveau visage conspirationniste d'une droite radicale s'empêtrant dans la fiction pour suggérer de façon protéiforme de nouveaux communs, accessibles toutefois à un groupe restreint.

Conclusion

Nous avons vu, dans le cadre de ce chapitre, les diverses façons dont le nationalisme peut s'acoquiner avec le conspirationnisme. Dans le cas tardivellien, le recours à un épouvantail franc-maçon joue sur deux tableaux. Premièrement, il circonscrit un portrait d'un adversaire-ennemi à la Schmitt (Freund et al. 2020) agissant de façon antagonique aux intérêts du groupe religieux canadien-français, dont la mission providentielle en terre d'Amérique absolutise la somme des référents mythiques, les projetant dans un futur où la victoire indépendantiste consacre cette visée. De deux, il stimule le leitmotiv antimoderne qui guide la parrhésie tardivellienne : dire sa vérité, l'écrire surtout, pour reprendre le flambeau allumé par Sa Sainteté Pie XII, notamment par le biais du *Syllabus* qui résume les « erreurs » du XIX^e siècle.

Nous avons également fait part de la convergence romanesque entre l'un des leaders de la Nouvelle Droite, le regretté Guillaume Faye, et notre journaliste-romancier. En mobilisant la fiction littéraire pour donner corps à une « communauté imaginée » (Anderson 2006), celle-ci

semble répondre à l'aspiration non pas de réinterpréter une nation, mais bien de la créer, en jouant sur une fibre artistique peu étrangère à la natio-genèse telle que vue par Blattberg. Toute création artistique « natiogénique » peut-elle s'institutionnaliser par le biais des interprètes subséquents? La question demeure en suspens. Visiblement, toutefois, la création nationale tardivellienne, sorte de république théocratique de langue française, ne s'observe aujourd'hui qu'en de superficielles ornières. En effet, la Révolution tranquille a substitué aux mythes d'origine tirés de l'épopée de la Nouvelle-France des mythes laïcisés, comme en témoigne la « dé-ethnisation » de la fête de la Saint-Jean-Baptiste, devenue officiellement Fête nationale des Québécois (Zubrzycki 2016). En conservant toutefois la même date du 24 juin, la désacralisation de cette fête ethnique, et sa subséquente « resacralisation » par le gouvernement du Parti québécois (PQ), n'annonce-t-elle pas seulement un déplacement du sacré (Sironneau 1982) jadis administré par l'Église, quitte à montrer la persistance des vestiges du passé religieux (Smith 2009) dans les nouvelles moutures du nationalisme? Cette hypothèse atténue la portée de la création dans l'origine des nations, tout en reconnaissant son apport, mais fait la part belle aux interprètes nationaux, qui agissent à titre de dépositaires d'une cristallisation à protéger.

Si l'histoire est un cimetière d'aristocraties comme l'affirme Pareto (Freund 2020), la modernité contribue fortement à créer de nouveaux groupes dont l'hégémonie risque de s'étioler. Les amateurs de la pensée conspirationniste fantasment à l'idée de classes privilégiées jouissant sataniquement du monde actionnent un vieux mode de pensée prémoderne où des forces quasi surnaturelles régissent la société. Recourant à une herméneutique du soupçon, leur démarche est pseudo-scientifique : « faire ses recherches » s'avère plutôt un artifice pour aboutir à une conclusion maintes fois ressassée : les méchants sont forts et puissants et abusent du peuple passif et moral.

Le nationalisme, lui, reconnaît l'égalitarisme foncier de la modernité. Cette égalité se décline de façon nationale : toutes les nations doivent aspirer à se pourvoir de leur propre État pour s'épanouir pleinement. Si l'accession à la sphère étatique est gênée, les boucs émissaires viennent expliquer la non-réalisation du projet. Quelque idéation complotiste peut alors manifester; une crispation envers l'immigration, notamment par le truchement du *Century Initiative* ici-même au Québec, témoigne de l'altération potentielle du noyau ethnique de la nation.

CONCLUSION

Ce mémoire n'entend pas bousculer les rapports à la mémoire que le Québec entretient à l'endroit du « mythe » de la Révolution tranquille. Il appuie toutefois l'idée d'une reconsidération de l'intensité de la césure que plusieurs y attribuent. Notre propos doit une fière chandelle à trois personnes dont la pertinence de réviser la portée mythique de ladite révolution n'est plus à faire : Geneviève Zubrzycki, Francis Denis et Yves Couture, qui, chacun à leur manière, ont tenté de montrer la perpétuation d'un état des lieux précédant l'avènement à la modernité politique du Canada français au Québec. Nous avons mobilisé une étude de cas sur une figure polémique des années où l'idéologie ultramontaine faisait des siennes en la personne de Jules-Paul Tardivel. Évidemment, la fuite en avant du projet messianique brandi par ce dernier ne s'est pas matérialisée. L'héritage indépendantiste s'est perpétué quant à lui; ce qu'on appelle le néo-nationalisme y a vu l'acmé de la libération nationale des Canadiens français au Québec. Les différences culturelles au sein même du groupe religieux canadien-français ont avivé une rivalité symbolique au sein du projet nationaliste (Hutchinson 2000, 654), que l'indépendantisme progressiste a su remporter avec le projet péquiste dans la décennie 1970. Un retour du balancier, d'obédience plus conservatrice, risque de damer (ou dame déjà) le pion à cette hégémonie culturelle.

Nous avons tenté de montrer que la cristallisation du sacré est un donné anthropologique. Les êtres humains s'adonnent à une sempiternelle quête de sens de leur existence qui, à notre avis, prend des dimensions tantôt religieuses, tantôt nationales. Bien malin toutefois serait celui qui résumerait à ces deux dimensions les formes que peut prendre le sacré. Ce

« déplacement du sacré », comme l'avance le sociologue Jean-Paul Sironneau, plus fugitif en notre temps postmoderne où le déferlement des grands narratifs de la modernité semble être jugulé (Mellor 1993, 112), aspire à dépoussiérer le rapport absolu envers une seule loyauté. Souvent, l'idéologie nationaliste tend à vouloir subsumer l'ensemble des identifications identitaires sous le parapluie de la Nation. Il est certes enivrant pour celui ou celle s'étant nourri d'un tel romantisme; il l'est moins pour qui l'appartenance nationale est sujette à des conditions de la part du noyau ethnique de la nation.

Nous avons montré que le monde sait rêver. Le mythe permet le rêve. Un rêve ritualisé toutefois, où les temps primordiaux sont vus comme la structure morale qu'une communauté se donne. Le nationalisme a su récupérer adroitement les affects ethnosymbolistes de la pré-modernité pour les articuler dans le présent national. L'adhésion au projet ne peut faire abstraction des masses dans la validation de la pertinence de ce dernier. Il est la condition *sine qua none* à la réussite d'un nationalisme. Le « démon du découragement » (Marquis 2013, 44) qui s'est attaqué à Tardivel en fin de vie guette aussi tout entrepreneur ethnique susceptible de mousser la cause de sa nation putative vers la terre promise. Hubert Aquin parlait plus particulièrement de la fatigue culturelle des Canadiens français (1962) à cet égard, constat que nous partageons.

L'idéal souverainiste vers lequel le navire-amiral péquiste vogue plus aisément depuis quelques années inaugure peut-être un nouveau calendrier référendaire qui risque une fois de plus d'absolutiser le politique, comme le conceptualise Yves Couture. Dans la postface de la seconde édition de la *Terre promise* parue en 2023, il y écrit :

[qu'a]ucune société et l'humanité elle-même ne peuvent se passer d'une représentation de ce qu'elle croit ou voudrait être. Le concept d'identité reste cependant marqué par son sens logique : A est identique à A. Était-il souhaitable qu'un tel terme, peu fait pour les nuances, devienne central pour penser le monde humain ? (2023)

La démarche discursive tendant vers l'indépendance du Québec risque évidemment de taire les propos tempérés, pour le meilleur et pour le pire. L'Histoire événementielle peut-elle réussir à être resacralisée par les thuriféraires du nationalisme franco-québécois? Il leur faudra prouver, du moins convaincre les récalcitrants, que A est identique à A, que la nation franco-québécoise ne peut demeurer la nation franco-québécoise qu'en *rompant* avec l'ordre constitutionnel canadien. C'est ce « projet tourné vers l'énergie créatrice et l'avenir » (Villemure 2024) qui leur permettra de conjuguer les mythes fondateurs de la présence française en Amérique aux besoins nationaux du moment.

Pour conclure, nous nous interrogeons sur l'absence du maître tel que théorisé par Michel Biron. Suivant Victor W. Turner, Biron qualifie le Québec selon le vocable *communitas*, où sous la hiérarchie, aucun exercice effectif du pouvoir n'est perçu parmi la société inféodée (2000, 11). Ses « maîtres » littéraires, tels que Réjean Ducharme, Jacques Ferron et Hector de Saint-Denys Garneau, n'ont donc pu occuper la position leur revenant par souci de non-hiérarchie. Le Québec de l'époque canadienne-française, à la merci du pouvoir économique étranger et sous l'autorité spirituelle du clergé catholique, a entretenu des fantasmes d'un maître absent en le pape, sis à Rome. Comment une figure si éloignée des préoccupations mondaines du Canada français a-t-elle pu devenir la figure du proue d'un peuple subjugué sous l'ultramontanisme? La transcendance, le mystère, n'est-ce pas suffisant pour se choisir une personnalité mi-humaine, mi-surnaturelle en la personne du pape? Les besoins humains nécessitent visiblement d'être dépassés par quelque chose de plus grand, ce que le politique semble avoir récupéré ici. Vu qu'il échoit à cette sphère, le sacré mérite d'être abordé sereinement sans stigmatiser ceux pour qui celui-ci transite encore par la religion. C'est ici que la conversation au sens blattbergien du terme revêt tout

son potentiel. En reconnaissant son potentiel transformateur, elle seule peut atténuer l'attrait parfois néfaste de l'absolu qu'encapsule le sacré, vestige néanmoins immémorial de notre humble condition humaine.

Bibliographie

- Adam, Karl. 1929. *The Spirit of Catholicism*. Édition révisée. Victoria, C.-B. : Rare Treasures. <https://play.google.com/books/reader?id=Lj9NEAAAQBAJ&pg=GBS.PP1>.
- Aktürk, Şener. 2022. « Nationalism and Religion in Comparative Perspective: A New Typology of National-Religious Configurations ». *Nationalities Papers*, 1-14. <https://doi.org/10.1017/nps.2021.17>.
- Alary, Patrick. 2021. « L’avenir d’une paréidolie... » *Pratiques en santé mentale* 67e année (2) : 75-84. <https://doi.org/10.3917/psm.212.0075>.
- Amalric, Jean-Luc. 2012. « L’Imagination poético-pratique dans l’identité narrative ». *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies* 3 (2) : 110-27.
- Anderson, Benedict R. O’G. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Édition révisée. Londres ; New York : Verso.
- Andrés, Bernard. 1976. « Tardivel et le roman chrétien de combat ». *Voix et Images* 2 (1) : 99-109. <https://doi.org/10.7202/200024ar>
- Aquin, Hubert. 1962. « La fatigue culturelle du Canada français ». *Liberté* 23 (4) : 299-325. <https://id.erudit.org/iderudit/59892ac>
- Asprem, Egil, et Asbjorn Dyrendal. 2018. « Close Companions? Esotericism and Conspiracy Theories ». Dans *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*. Sous la direction d’Asbjorn Dyrendal, David G. Robertson et Egil Asprem, 207-33. Brill handbooks on contemporary religion, 1874-6691. Leiden. https://doi.org/10.1163/9789004382022_011.
- Aubery, Pierre. 1983. « Messianic Undertones in Quebec Literature and Society ». *American Review of Canadian Studies* 13 (3): 168-78. <https://doi.org/10.1080/02722018309481427>.
- Balthazar, Louis. 1977. « Le nationalisme au Québec ». *Études internationales* 8 (2) : 266-81. <https://doi.org/10.7202/700778ar>.
- Barrington, Lowell W. 1997. « “Nation” and “Nationalism”: The Misuse of Key Concepts in Political Science ». *PS: Political Science & Politics* 30 (4) : 712-16. <https://doi.org/doi:10.2307/420397>.
- Bastow, David. 1976. « Otto and Numinous Experience ». *Religious Studies* 12 (2) : 159-76.
- Bélanger, Réal. 1985. « Le nationalisme ultramontain : le cas de Jules-Paul Tardivel ». Dans *Les ultramontains canadiens-français*. Sous la direction de Jean Hamelin et de Nive Voisine, 267-303. Montréal : Boréal express.
- . 1998. « Le projet indépendantiste de Jules-Paul Tardivel ». <http://id.erudit.org/iderudit/7965ac>.
- Berger, Peter L. 1974. « Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (2) : 125-33. <https://doi.org/10.2307/1384374>.
- Biron, Michel. 2000. *L’absence du maître: Saint-Denys Garneau, Ferron, Ducharme*. Montréal : Presses de l’Université de Montréal. https://books.google.com/books?hl=fr&lr=&id=1Vu6EyZcd2oC&oi=fnd&pg=PA7&dq=michel+biron+maitres+asents&ots=b0UyiAYWwL&sig=H4A0nmmKBT8roREI7bBjvV9_tuc.
- Blattberg, Charles. 2006. « Secular nationhood? The importance of language in the life of

- nations ». *Nations and nationalism* 12 (4) : 597-612.
- . 2009. *Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy*. Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Bonnemaison, Joël. 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique* 10 (4) : 249-62. <https://www.jstor.org/stable/44381647>
- Bourgoin-Castonguay, Simon. 2014. « Entre Histoire et Vérité : Paul Ricoeur et Michel Foucault. Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie ». Thèse de PhD, Université Paris-Est ; Université Laval (Québec, Canada). <https://theses.hal.science/tel-01130368>.
- Bracke, Sarah, et Luis Manuel Hernandez Aguilar. 2023. *The Politics of Replacement: Demographic Fears, Conspiracy Theories, and Race Wars*. Routledge Studies in Fascism and the Far Right. Abingdon, Oxon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003305927>.
- Brubaker, Rogers. 2002. « Ethnicity without Groups ». *European Journal of Sociology / Archives européennes de sociologie. Cambridge University Press* 43 (2) : 163-89. <https://doi.org/doi:10.1017/S0003975602001066>.
- Cassam, Quassim. 2019. *Conspiracy Theories*. John Wiley & Sons. https://books.google.com/books?hl=fr&lr=&id=Rp27DwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT1&dq=conspiracy+theories+conspiracy+entrepreneurs&ots=9jKNH71Jmt&sig=8Z_FNx9beUORKtUIdFSKe0oxsDI.
- Celestini, Carmen, et Randi R. Warne. 2022. « From the Cave of Adullam a King Shall Rise: Covid, Conspiracy Theories, Christian Nationalism, and Populism in Canada ». *Journal of the Council for Research on Religion* 3 (2) : 40-58. <https://doi.org/10.26443/jcreor.v3i2.75>
- Century Initiative. « Who We Are » 25 avril, 2024, <https://www.centuryinitiative.ca/about/who-we-are>
- Cichocka, Aleksandra, et Aleksandra Cislak. 2020. « Nationalism as Collective Narcissism ». *Current Opinion in Behavioral Sciences* 34 : 69-74. <https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2019.12.013>.
- Conversi, Daniele. 2007. « Mapping the Field: Theories of Nationalism and the Ethnosymbolic Approach ». Dans *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*. Sous la direction d'Athena S. Leoussi et Steven Grosby, 15-30. Éd. rev. Édimbourg : Edinburgh University Press. https://www.researchgate.net/profile/Athena-Leoussi/publication/46406650_Nationalism_and_Ethnosymbolism_History_Culture_and_Ethnicity_in_the_Formation_of_Nations/links/54737a5f0cf245eb436db35b/Nationalism-and-Ethnosymbolism-History-Culture-and-Ethnicity-in-the-Formation-of-Nations.pdf#page=24.
- Couture, Yves. 1994. *La terre promise: l'absolu politique dans le nationalisme québécois*. Montréal : Liber.
- Couture, Yves. 2023. *La terre promise: l'absolu politique dans le nationalisme québécois*. Seconde édition. Montréal : Liber.
- Coyne, Andrew. 2016. « Andrew Coyne: Increased immigration is Good for Canada — and the Reasons Aren't only Economic ». *National Post*, 28 octobre 2016. <https://nationalpost.com/news/politics/andrew-coyne-increased-immigration-is-good-for-canada-and-the-reasons-arent-only-economic>.
- Dahan, Michel. 2015. « Imported Devotions: Roman Catacomb Saints in Ultramontane Montreal ». Mémoire de M.A., Université McGill <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/mp48sg64x>

- Delanty, Gerard. 2007. « Modernity ». Dans *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Sous la direction de George Ritzer. John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosm117>.
- Del Vicario, Michaela, Alessandro Bessi, Fabiana Zollo, Fabio Petroni, Antonio Scala, Guido Caldarelli, H. Eugene Stanley et Walter Quattrociocchi. 2016. « The Spreading of Misinformation Online ». *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113 (3): 554-9. DOI: 10.1073/pnas.1517441113
- Denis, Francis. 2023. *Une révolution pour rien: la permanence religieuse dans l'histoire du Québec moderne*. Montréal : Liber.
- Dentith, Matthew RX, et Brian L. Keeley. 2018. « The Applied Epistemology of Conspiracy Theories: An Overview ». *The Routledge Handbook of Applied Epistemology*, 284-94.
- Deutsch, Karl W. 1942. « International Affairs: The Trend of European Nationalism--the Language Aspect ». *The American Political Science Review* 36 (3): 533-41. <https://doi.org/10.2307/1949632>.
- Dobb, M. H. 1924. « The Entrepreneur Myth ». *Economica*, 10 : 66-81. <https://doi.org/10.2307/2547873>.
- Dumont, Fernand. 1996. *Genèse de la société québécoise*. 2e éd. Montréal : Les Éditions du Boréal.
- Dumont, Fernand, Jean-Paul Montminy, et Jean Hamelin. 1971. *Idéologies au Canada français, 1850-1900*. Les Presses de l'Université Laval. Les Classiques des sciences sociales. Québec.
http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/ideologies_can_fr_1850_1900_1ivre/ideologies_can_fr_1850_1900_livre.html.
- Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. 5e édition. Les Classiques des sciences sociales. Paris : Les Presses universitaires de France. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.for2>.
- Dussault, Gabriel. 1983. « Le curé Labelle: messianisme, utopie et colonisation au Québec, 1850-1900. » Montréal : Hurtubise HMH.
- Eid, Nadia F. 1985. « Les ultramontains et le Programme catholique ». Dans *Les ultramontains canadiens-français*. Sous la direction de Nive Voisine et Jean Hamelin, 161-81. Montréal : Boréal express.
- Eliade, Mircea. 1963. *Aspects du mythe*. Idées. Paris : Gallimard.
- Facal, Joseph. 2023. « Canada 2100: Fédéralistes québécois, vous proposez quoi? | JDM », 8 mai 2023. <https://www.journaldemontreal.com/2023/05/08/canada-2100-federalistes-quebecois-vous-proposez-quoi>.
- Faye, Guillaume. 2011. *L'Archéofuturisme. Techno-science et retour aux valeurs ancestrales*. Éd. rév. L'AEncre.
- Freund, Julien, Alain de Benoist, et Pierre Bérard. 2020. *Le politique, ou, L'art de désigner l'ennemi*. Eternel retour. Paris : La Nouvelle Librairie éditions.
- Gadamer, Hans Georg. 2004. *Truth and Method*. 2^e éd. rév. New York : Continuum.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca : Cornell University Press.
- George, Theodore. 2009. « What is the Future of the Past? Gadamer and Hegel on Truth, Art and the Ruptures of Tradition ». *Journal of the British Society for Phenomenology* 40 (1) : 4-20. <https://doi.org/10.1080/00071773.2009.11006662>.
- . 2021. « Hermeneutics ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sous la direction d'Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=hermeneutics>

- Giard, Luce, Hervé Martin, Jacques Revel, et Pierre-Jean.. Labarrière. 1991. *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*. Grenoble : J. Millon.
- Girard, Mathieu. 1960. « Jules-Paul Tardivel, rédacteur en chef et propriétaire de la *Vérité* ». Mémoire de M.A., Université de Montréal.
- Girard, René. 1972. *La violence et le sacré*. Paris : Éditions Bernard Grasset. rene-girard-la-violence-et-le-sacre.pdf (palimpsestes.fr)
- Glaudes, Pierre. 2011. « Une idée antimoderne: la réversibilité ». Dans *La polémique contre la modernité: antimodernes et réactionnaires*. Sous la direction de Marie-Catherine Huet-Brichard et Helmut Meter. Rencontres. Classiques Garnier. DOI : 10.15122/isbn.978-2-8124-4377-0.
- Gordon, April. 1989. « The Myth of Modernization and Development ». *Sociological Spectrum* 9 (2) : 175-95. <https://doi.org/10.1080/02732173.1989.9981882>.
- Grand'Maison, Jacques. 1970. *Nationalisme et religion : nationalisme et révolution culturelle*. Les Classiques des sciences sociales. Montréal: Librairie Beauchemin ltée. http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/nationalisme_et_religion_t1/nationalisme_t1.html
- Grondin, Jean. 1999. *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Nuit surveillée. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Grondin, Jean, Hans-Georg Gadamer, et Joel C. Weinsheimer. 1994. *Introduction to philosophical hermeneutics*. Yale Studies in Hermeneutics. New Haven (Conn.) ; : Yale University Press. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb374883593>.
- Gualda, Estrella. 2021. « Metaphors of Invasion: Imagining Europe as Endangered by Islamisation ». Dans *Europe: Continent of Conspiracies*. Sous la direction de Andreas Önnersfors et André Krouwel, 54-75. Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003048640-4/metaphors-invasion-estrella-gualda>.
- Guillon, Jean-Baptiste. 2018. « Les théories du complot et le paradoxe de l'individualisme épistémique ». *Diogène* 261-262 (1-2) : 54-87. <https://doi.org/10.3917/dio.261.0054>.
- Gürpınar, Doğan. 2019. *Conspiracy theories in Turkey: conspiracy nation*. 1 online resource. vol. Conspiracy theories. Abingdon, Oxon: Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780429020360/conspiracy-theories-turkey-do%C4%9Fan-g%C3%BCrp%C4%B1nar>.
- Harambam, Jaron. 2020. « Conspiracy Theory Entrepreneurs, Movements and Individuals ». Dans *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, 278-91. Routledge. https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9780429452734-3_2/conspiracy-theory-entrepreneurs-movements-individuals-jaron-harambam.
- Hayes, Carlton J. H. 2017. *Nationalism: A Religion*. New York : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315125084>.
- Hobsbawm, E. J. 1973. « Peasants and politics ». *The Journal of Peasant Studies* 1 (1) : 3-22. <https://doi.org/10.1080/03066157308437870>.
- Hristov, Todor. 2019. *Impossible Knowledge: Conspiracy Theories, Power, and Truth*. Londres : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429422577>.
- Hutchinson, John. 2000. « Ethnicity and Modern Nations ». *Ethnic and Racial Studies* 23 (4) : 651-69. <https://doi.org/10.1080/01419870050033667>.
- Hyzen, Aaron, et Hilde Van den Bulck. 2021. « Conspiracies, Ideological Entrepreneurs, and Digital Popular Culture ». *Media and Communication* 9 (3) : 179-88.

- Ipperciel, Donald. 2004. « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice? » *Revue philosophique de Louvain*, 610-29. <https://www.jstor.org/stable/26341926>
- Iser, Wolfgang. 1984. « The Interplay between Creation and Interpretation ». *New Literary History* 15 (2) : 387-95. <https://doi.org/10.2307/468862>.
- Keeley, Brian L. 1999. « Of Conspiracy Theories ». *Journal of Philosophy* 96 (3) : 45-60. <https://www.jstor.org/stable/2564659>
- Kohn, Hans. 1946. *The Idea of Nationalism*. New York : The MacMillan Company. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.190501>.
- Lagrée, Michel. 2001. « De Veuillot à Tardivel, ou les ambiguïtés de la haine de la modernité ». *Etudes d'histoire religieuse* 67 : 251-59. <https://doi.org/10.7202/1006778ar>
- Lambert, Yves. 1991. « La “Tour de Babel” des définitions de la religion ». *Social Compass* 38 (1) : 73-85. <https://doi.org/10.1177/003776891038001009>.
- . 1999. « Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms? » 60 (3) : 303-33.
- Lamonde, Yvan. 2009. « Les Jeune-Canada ou les «Jeune-Laurentie»? La recherche d'un nationalisme (1932-1938) ». *Les Cahiers des dix*, n° 63 : 175-215. <https://doi.org/10.7202/039917ar>
- Laniel, Jean-François. 2015. « L'Église-nation canadienne-française au siècle des nationalités: regard croisé sur l'ultramontanisme et le nationalisme ». *Etudes d'histoire religieuse* 81 (1-2) : 15-37. <https://doi.org/10.7202/1033251ar>
- Leblanc, Katleen. 1998. « L'affaire Dreyfus et les intellectuels québécois, 1894-1906 ». Thèse de PhD, Université du Québec à Trois-Rivières. <https://depot-e.uqtr.ca/id/eprint/3782/1/000650525.pdf>.
- Legault, Alexandre. 2021. « Pourquoi les théories du complot sont amusantes : entretien avec Charles Blattberg ». *Siggi* (3) : 44-7. <https://id.erudit.org/iderudit/98682ac>
- Little, John Irvine. 1989. *Nationalism, Capitalism, and Colonization in Nineteenth-Century Quebec: the Upper St. Francis District*. Montréal : McGill-Queen's University Press. <https://bac-lac.on.worldcat.org/oclc/23047025>.
- Marquis, Dominique. 2013. « Un homme et son journal : comment Jules-Paul Tardivel « domestiqua » la *Vérité* ». *Mens* 13 (2) : 35-57. <https://doi.org/10.7202/1025982ar>
- Martineau, Richard. 2023. « Les Canadiens sont aussi «racistes» que les Québécois? ». *Le Journal de Montréal*, 16 mai 2023. <https://www.journaldemontreal.com/2023/05/16/les-canadiens-sont-aussi-racistes-que-les-quebecois>.
- Matheson, Donald. 2009. « Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Journalism Research ». *Journalism Studies* 10 (5) : 709-18. <https://doi.org/10.1080/14616700903126490>.
- McCuskey, Brian. 2014. « 221B-9/11: Sherlock Holmes and Conspiracy Theory ». Dans *Transatlantic Literature and Culture After 9/11: The Wrong Side of Paradise*. Sous la direction de Kristine A. Miller, 50-67. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137443212>.
- Mellor, Philip A. 1993. « Reflexive Traditions: Anthony Giddens, High Modernity, and the Contours of Contemporary Religiosity ». *Religious Studies* 29 (1) : 111-27.
- Mellor, Philip A., et Chris Shilling. 1994. « Reflexive modernity and the religious body ». *Religion* 24 (1) : 23-42. <https://doi.org/10.1006/reli.1994.1002>.
- Mylonas, Harris, et Maya Tudor. 2021. « Nationalism: What We Know and What We Still Need

- to Know ». *Annual Review of Political Science* 24 (1) : 109-32. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-041719-101841>.
- Nieuwenhove, Rik van. 2018. « Art, Contemplation and Intellectus ». *Dans Art and Mysticism: Interfaces in the Medieval and Modern Periods (Contemporary Theological Explorations in Mysticism)*. Sous la direction de Louise Nelstrop et Helen Appleton. Londres : Routledge. <https://durham-repository.worktribe.com/preview/1659381/25200.pdf>.
- Noble, David F. 2005. *Beyond the Promised Land: The Movement and the Myth*. Toronto: Between the Lines. https://books.google.com/books?hl=fr&lr=&id=vkOYOyxAXsEC&oi=fnd&pg=PP8&dq=noble+2005+myth&ots=RZO91xbOab&sig=-Avi_gzMMBvB7ZWP7XcmWs_oTg.
- Ojakangas, Mika. 2004. *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*. SoPhi 77. Jyväskylä : Minerva. <https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/43281/952-5092-90-9.pdf>.
- Ouellet, Fernand. 1963. « Nationalisme canadien-français et laïcisme au XIXe siècle ». *Recherches sociographiques* 4 (1) : 47-70. <https://doi.org/10.7202/055163ar>.
- « Our Mission ». s. d. World Economic Forum. Consulté le 21 mai 2023. <https://www.weforum.org/about/world-economic-forum/>.
- Outhwaite, William. 1987. *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. Londres: Red Globe Press. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-18946-5>
- Pleau, Jean-Christian. 2007. « Les lectures honnêtes de Jules-Paul Tardivel ». *Voix et Images* 32 (3) : 75-87. <https://doi.org/10.7202/016579ar>.
- Poliakov, Léon. 1985. *La causalité diabolique*. Liberté de l'esprit. Paris : Calmann-Lévy. Québec. 2024. *Loi sur la laïcité de l'État*. À jour au 20 février 2024. LégisQuébec. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/1-0.3>
- Quinet, Edgar. 1845. *L'ultramontanisme; ou L'Église romaine et la société moderne*. Paris : Hachette. <https://catalog.hathitrust.org/Record/005789853>.
- Reckwitz, Andreas, Loïc Windels, et Christian Papilloud. 2021. *La société des singularités: une transformation structurelle de la modernité*. Bibliothèque allemande. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme. DOI : 10.4000/books.editionsmsmh.50320
- Reid, Pierre. 2008. *Le regard de l'autre : la naissance du nationalisme au Québec*. Québec : L'Instant même.
- Renan, Ernest. 1882. *Qu'est ce qu'une nation?: conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882*. Paris : Calmann Lévy. https://books.google.ca/books?hl=fr&lr=&id=2blw40A7g_QC&oi=fnd&pg=PA1&dq=renan+qu%27est-ce+qu%27une+nation&ots=NafP_mXqGC&sig=jIVmOMz1OJcfB50X4J7pvl51S0Q&redir_esc=y#v=onepage&q=renan%20qu'est-ce%20qu'une%20nation&f=false.
- Ricoeur, Paul. 2013. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Rieffer, Barbara-Ann J. 2003. « Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship ». *Ethnicities* 3 (2) : 215-42. <https://doi.org/10.1177/1468796803003002003>.
- Robertson, David G., Asbjorn Dyrendal, et Egil Asprem. 2018. « Introducing the Field: Conspiracy Theory in, about and as Religion ». *Dans Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*. , Sous la direction d'Asbjorn Dyrendal, David G. Robertson et Egil Asprem, 1-18. Brill handbooks on contemporary religion, 1874-6691, volume 17.

- Leiden ; : Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004382022>.
- Rousseau, Louis. 1973. « La naissance du récit mythique des origines québécoises ». *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 3 (2) : 152-65. <https://doi.org/10.1177/000842987300300205>
- Saladin, Matthieu. 2022. « Paréidolie noise ». *Rue Descartes*, 102 (2) : 12-27. <https://doi.org/10.3917/rdes.102.0012>
- Santiago, José. 2020. « Religion et nationalisme au Québec ». Dans *Étudier la religion au Québec: regards d'ici et d'ailleurs*. Sous la direction de David Koussens, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault, 551-68. Sciences religieuses. Les Presses de l'Université Laval. <https://hal.science/hal-04429570/>.
- Séguin, Normand. 1980. *Agriculture et colonisation au Québec : aspects historiques*. Montréal : Boréal express.
- Selley, Chris. 2023. « Ottawa Has no Answer to Quebec's Anti-Immigrant Narrative ». *National Post*, 14 mai 2023. <https://nationalpost.com/opinion/quebec-anti-immigrant-narrative>.
- Sironneau, Jean-Pierre. 1982. *Sécularisation et religions politiques*. Religion and Society 17. La Haye : Mouton éditeur.
- Smith, Anthony D. 1995. « Gastronomy or Geology? The Role of Nationalism in the Reconstruction of Nations ». *Nations and Nationalism* 1 (1) : 3-23. <https://doi.org/10.1111/j.1354-5078.1995.00003.x>.
- . 2000. « The 'Sacred' Dimension of Nationalism ». *Millennium* 29 (3) : 791-814. <https://doi.org/10.1177/03058298000290030301>.
- . 2003. *Nationalism and Modernism*. Éd. rev. New York : Taylor & Francis e-Library. <https://handoutset.com/wp-content/uploads/2022/06/Nationalism-and-Modernism.pdf>.
- . 2009. *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. Londres : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203876558>.
- Squverer, Amos, et Samuel Lievain. 2021. « Les théories du complot : l'envers du mythe totémique dans le lien social ». *L'Évolution Psychiatrique* 86 (2) : 319-28. <https://doi.org/10.1016/j.evopsy.2021.02.006>.
- Stefanoni, Pablo. 2022. *La rébellion est-elle passée à droite?: dans le laboratoire mondial des contre-cultures réactionnaires*. Traduit par Marc Saint-Upéry. Cahiers libres. Paris : La Découverte.
- Sunstein, Cass R., et Adrian Vermeule. 2008. « Conspiracy theories ». *Public Law and Legal Theory Working Papers*. https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1068&context=public_law_and_legal_theory.
- Taguieff, Pierre-André. 2021. *Les théories du complot*. Que sais-je? Paris : Humensis.
- . 2022. « Archéologie d'une représentation polémique : le "Grand Remplacement" ». *Cités* 89 (1) : 177-95. <https://doi.org/10.3917/cite.089.0177>.
- Taïeb, Emmanuel. 2010. « Logiques politiques du conspirationnisme ». *Sociologie et sociétés* 42 (2) : 265-89. <https://doi.org/10.7202/045364ar>.
- Tardivel, Jules-Paul. 1887. *Mélanges ou recueil d'études religieuses, sociales, politiques et littéraires*. Tome premier. Québec : Imprimerie de la Vérité.
- . 1901. *Mélanges ou recueil d'études religieuses, sociales, politiques et littéraires*. Tome deuxième. Québec : Imprimerie de L.-J. Demers & Frère.
- . 1901b. *La langue française au Canada: Conférence lue devant l'Union catholique de Montréal*. La Compagnie de publication de la Revue canadienne.

- <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2099896?docref=3ub1tANP91rpZ11AB0q3qA>.
- . 1903. *Mélanges ou recueil d'études religieuses, sociales, politiques et littéraires*. Tome troisième. Québec : Imprimerie de S.-A. Demers.
- . 1989. *Pour la patrie: roman du XXe siècle*. Éd. rev. Montréal : Bibliothèque québécoise.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University.
- Venn, Couze, et Mike Featherstone. 2006. « Modernity ». *Theory, Culture & Society* 23 (2-3) : 457-65. <https://doi.org/10.1177/0263276406064829>.
- Villemure, Rémi. 2024. « L'histoire ne se défile jamais, elle s'accroche ». *Le Devoir*, 25 avril 2024. <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/811608/quebec-histoire-ne-defile-jamais-elle-accroche>
- Voisine, Nive. 1985. « L'ultramontanisme canadien-français au XIXe siècle ». Dans *Les ultramontains canadiens-français*. Sous la direction de Jean Hamelin et de Nive Voisine, 67-104. Montréal : Boréal express.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2022. « Conspiracism and Religion ». Dans *How Do We Discern Conspiracy Theories?*. Sous la direction de Martin Dojčár, 27-36. Trnava : Université de Trnava. DOI 10.31262/978-80-568-0513-8/2022.
- Warnke, Georgia. 2016. « Hermeneutics ». Dans *Oxford Research Encyclopedia of Literature*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.114>.
- Wilson, Holly L. 1996. « Gadamer's Alleged Conservatism ». *Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* 19 : 145-58. https://books.google.ca/books?id=2XSueiK_2CUC&pg=PA145&lpg=PA145&dq=Gadamer%27s+alleged+conservatism&source=bl&ots=6O91hxEN3P&sig=vh7xi_H0yXKtElcpxoyUAeicTM&hl=en&ei=9GIqTcHOK8O78gbksd21AQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&redir_esc=y#v=onepage&q=Gadamer's%20alleged%20conservatism&f=false
- World Economic Forum. « Our Mission », 25 avril, 2024, <https://www.weforum.org/about/world-economic-forum/>.
- Zubrzycki, Geneviève. 2020. *Jean-Baptiste décapité: nationalisme, religion et sécularisme au Québec*. Essai. Traduit par Nicolas Calvé. Montréal : Les Éditions du Boréal.

