

Bulletin d'histoire politique

La crise des scandales sexuels du clergé en Irlande a-t-elle fait fondre le plomb de la chape ?

Isabelle Matte



Volume 18, numéro 3, printemps 2010

Le Québec, l'Irlande et la diaspora irlandaise

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1054827ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1054827ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
VLB Éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Matte, I. (2010). La crise des scandales sexuels du clergé en Irlande a-t-elle fait fondre le plomb de la chape ? *Bulletin d'histoire politique*, 18(3), 85–100.
<https://doi.org/10.7202/1054827ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2010

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

La crise des scandales sexuels du clergé en Irlande a-t-elle fait fondre le plomb de la chape?¹□

Isabelle Matte

Doctorante en anthropologie

Université Laval

Nous avons séparé l'Église et l'État [...] nous avons semé les graines qui ont détruit l'autorité de l'Église catholique, quoique, remarquez, ils se sont eux-mêmes autodétruits avec leurs scandales sexuels.

Cette citation de Nell McCafferty, journaliste féministe et militante républicaine de Derry, reflète l'idée autour de laquelle tourne cet article: bien que le déclin de l'Église catholique en Irlande soit un processus multifactoriel dont l'analyse est complexe, les «scandales sexuels» auxquels elle réfère ont marqué sa chute d'une façon indélébile en précipitant l'Église dans un tourbillon médiatique et judiciaire qui a conduit l'État à mener d'importantes enquêtes publiques sur la situation. Il y a de bonnes raisons de penser que de telles enquêtes auraient été difficilement faisables il y a vingt, voire même dix ans. Chose certaine, les enquêtes ont démontré que les abus en question avaient été perpétrés depuis au moins quarante ans, et aucune action judiciaire n'avait jamais été entreprise.

Dans le large cadre de la réflexion sur les processus de sécularisation, cette contribution propose de penser le cas irlandais à la lumière de la crise engendrée par ces scandales qui ont profondément affecté les liens des Irlandais avec ce qui a été leur religion nationale. Pendant des siècles, et particulièrement depuis le XIX^e, le catholicisme a été le cadre par lequel s'est érigée une vision du monde qui englobait tous les aspects de la vie irlandaise. Contrairement aux voisins européens, une prégnance réelle de la religion s'est prolongée jusqu'à l'aube de ce millénaire. Toutefois, lorsque la République d'Irlande a connu une croissance économique sans précédent entre 1995 et 2005, que l'on a appelé *Celtic Tiger*, les choses se sont

précipitées. Ayant moi-même habité en Irlande en 1992-1993, avant l'explosion de l'économie, pour n'y retourner qu'en 2005, j'ai vécu le contraste entre les deux contextes comme un véritable « choc culturel ». Ce terme est utilisé traditionnellement par les anthropologues de terrain pour décrire l'expérience de la perte de ses propres repères culturels lorsque fraîchement débarqué en milieu « exotique ». Aussi, il qualifie tout à fait la distance culturelle que j'ai perçue entre l'Irlande de 1992 et celle de 2005. La particularité réside toutefois dans le fait que j'ai vécu ce « choc culturel » à l'intérieur de la même société, en fréquentant les mêmes milieux, douze ans plus tard. Une religieuse québécoise m'a déjà raconté une expérience similaire lorsque, de retour au pays en 1968 après plusieurs années passées en Afrique, elle eu le même choc, celui de perdre ses repères dans une société qu'elle ne reconnaissait plus.

Aussi, bien que le déclin de la pratique religieuse ait été amorcé dans les années 1970 et 1980 en Irlande, c'est avec le *Celtic Tiger* que les gens ont massivement abandonné le principal rituel catholique, la messe dominicale². C'est dans ce contexte socio-économique effervescent, au cœur de profondes transformations sociales et culturelles portées par une génération ayant de nouvelles possibilités et un niveau de vie soudainement supérieur à celui des précédentes, que la perte de pouvoir de l'Église catholique s'est jouée. D'ailleurs, il est intéressant de constater que les scandales sexuels de l'Église, faits de situations et d'incidents sordides qui ont cours depuis des décennies en Irlande, ont été mis au jour à ce moment précis du *Celtic Tiger*. Comme si l'arrivée d'une ère nouvelle en permettait le dévoilement.

Les scandales sexuels associés à l'Église catholique dont il est question ici font référence à d'innombrables cas d'abus physiques et psychologiques perpétrés sur des mineurs par des membres du clergé. De nombreuses allégations qui ont soulevé la grogne populaire ont été mises au jour au cours des années 1990 et 2000, dont quelques cas très médiatisés. Mais un documentaire en particulier a profondément choqué le pays.

Le 19 mars 2002, la télévision de la BBC a présenté le documentaire *Suing the Pope*, dans lequel on dévoile la brutalité, la duplicité et la manipulation de Sean Fortune, un prêtre du diocèse de Ferns, dans le comté de Wexford, qui a pendant plusieurs années sordidement profité de sa position pour molester et violer des enfants et des adolescents qu'il avait sous sa responsabilité. *Suing the Pope* présente une série de témoignages d'hommes qui ont été abusés par le père Fortune, mais il met aussi en lumière l'incompétence de l'évêque du diocèse de Ferns, Brendan Comiskey, qui était responsable de diriger les activités de Fortune. On y apprend que, mis au courant des actes répréhensibles du prêtre dès son entrée en fonction au diocèse, Comiskey a, au mieux, démontré une grossière incompétence et, au pire, agi comme un dissimulateur d'actes criminels visant des enfants vulnérables³.

Quelques semaines après la diffusion, le ministre irlandais de la santé et de l'enfance a ordonné une vaste enquête sur les abus sexuels liés au clergé dans le diocèse de Ferns. Ceci a abouti au rapport accablant du même nom, rendu public le 25 octobre 2005. Plus d'une centaine de cas d'abus sexuels perpétrés entre 1962 et 2002, impliquant 21 prêtres du diocèse, y sont révélés et, si l'on se fie aux témoignages non officiels de ceux qui n'ont pas voulu participer à l'enquête, les actes révélés dans le rapport ne seraient que la pointe de l'iceberg. Dans la foulée de ces divulgations, d'autres cas ont été mis au jour un peu partout en Irlande, et d'autres enquêtes publiques ont été effectuées depuis. Le *Ryan Report*, le second de ces rapports d'état, a été publié en mai 2009, plongeant encore une fois le pays dans un véritable drame national.

Le rôle des médias a été considérable dans le dévoilement de la réalité des abus du clergé en Irlande. Lorsque l'on observe le cours des événements, on peut même avancer que c'est l'impact de la diffusion de *Suing the Pope* qui a mené aux enquêtes publiques. Trois semaines après sa transmission sur BBC, le documentaire fut diffusé sur le réseau national irlandais RTÉ suite à des pressions populaires. L'émission enregistre alors des cotes d'écoute massives. La diffusion en Irlande est précédée d'une discussion réunissant divers intervenants : des victimes de prêtres pédophiles, des gens qui travaillent avec des personnes abusées sexuellement et, pour la première fois, un représentant de l'Église, l'évêque Colm O'Reilly, qui commente le film :

I have to say that woeful mistakes were made for certain and that from now on things need to be done very differently. And that the starting point is that acknowledgment and finding out exactly what the full picture is. So I long for, as much as anybody else obviously, for the day to come when both for the Church and for the people who have been victims, that a point is reached where reconciliation and healing is possible for everybody⁴.

L'un des invités répète alors que cette résolution n'est possible que si la vérité est pleinement établie de façon indépendante. Il dit que l'Église catholique se doit de prendre pleine responsabilité pour ses propres erreurs et ne pas mettre l'accent exclusivement sur les crimes individuels des prêtres : « *We are talking about the responsibility of a Church that failed to act in these cases, that failed to prevent abuse, that failed to acknowledge it when it happened and that facilitated it and allowed it to continue* »⁵. Cet invité, c'est Colm O'Gorman, première victime du père Fortune à l'avoir dénoncé à la police. C'est lui qui est à l'origine de *Suing the Pope*.

Une victime devenue guerrier: Colm O'Gorman

Tout ce processus politique, juridique et médiatique, a impliqué des centaines, voire des milliers de personnes. Colm O'Gorman a toutefois joué

un rôle primordial dans le dévoilement de ces abus d'enfants. Ses mémoires, publiées en 2009 sous le titre *Beyond Belief*, raconte sa vie comme enfant abusé, le processus par lequel il s'en est sorti, et les actions judiciaires et médiatiques qu'il a entreprises et qui l'ont mené à l'activisme. Toutefois, bien avant cette publication, son expérience malheureuse a servi de point de départ au documentaire qui enclenche le processus judiciaire menant à l'enquête et au *Ferns Report*. Dans cette bataille toujours en cours entre l'Église catholique et les groupes de victimes rassemblés autour de l'activiste qu'il est devenu, les médias ont toujours constitué le principal allié.

En effet, *Suing the Pope* stimule la campagne pour une enquête en profondeur. O'Gorman écrit au ministère de la santé et à tous les politiciens de Wexford afin qu'ils commentent le cas⁶. Il souligne l'échec de l'État à intervenir de façon proactive et demande au ministère de faire une enquête publique à propos des plaintes déposées contre des prêtres du diocèse de Ferns. Une telle enquête serait une grosse affaire en Irlande, où les lignes de démarcation entre l'Église et l'État restaient très floues. En effet, l'Église est toujours en partie responsable de l'éducation nationale⁷, et les ordres religieux restent les propriétaires des infrastructures (écoles, terrains, installations sportives). Elle joue aussi un rôle central dans la gestion des services de santé irlandais⁸. Jusqu'à tout récemment, elle était une force politique toujours en puissance influençant l'ensemble des politiciens, particulièrement concernant les questions morales⁹. Nous verrons un peu plus loin comment s'est déployé ce pouvoir. Quoi qu'il en soit, peu de politiciens étaient préparés à défier l'autorité de l'Église au moment où celle-ci se retrouve sous les feux de la rampe, accusée de grave négligence. Certains politiciens appuient toutefois une enquête publique.

Mais bien avant que n'éclate toute cette agitation, les scandales décrits dans les journaux ne sont pas faits que de papier. O'Gorman avait 14 ans quand il a rencontré le père Fortune en 1981. Il faisait alors partie d'un groupe de jeunes catholiques, comme il y en avait dans toutes les paroisses irlandaises, qui se rassemblaient chaque semaine sous les auspices de bonnes sœurs qui les accueillent dans leurs locaux. Sean Fortune accompagnait ce soir-là le groupe d'une paroisse voisine, où il était curé, qui rendait visite au groupe paroissial où évoluait O'Gorman. Celui-ci rapporte comment Fortune a fait sa connaissance, d'une manière assez anodine et familière, en lui posant quelques questions banales sur son âge et l'école qu'il fréquentait¹⁰. Deux semaines plus tard, Fortune est arrivé chez lui sans s'annoncer. Cela n'était pas en soi déplacé ou étonnant : les curés, à cette époque en Irlande et surtout en milieu rural, continuaient à jouer un rôle central et l'autorité qu'ils détenaient leur permettait d'arriver n'importe où avec l'assurance d'être accueilli avec déférence.

Le curé rencontra donc la famille de Colm O'Gorman ce soir-là, prit le thé avec eux et, flattant le jeune homme avec divers compliments sur ses

capacités, l'invita à l'aider avec le groupe-jeunesse de sa paroisse. Il revint donc le chercher le week-end suivant et l'amena dans la maison qu'il habitait seul à côté de l'Église. Ce soir-là, prétextant que les autres chambres n'étaient pas encore meublées, il le fit dormir dans son lit et abusa de lui pour la première d'une longue et pénible série d'épisodes cauchemardesques. Ce fut le commencement d'une descente aux enfers pour l'adolescent qui, se sentant complètement coincé entre la vérité odieuse de ce qu'il vivait et aussi l'impossibilité symbolique de ce qui se passait, quitta un jour sa petite ville pour atterrir dans les rues de Dublin, seul, désespéré et sans le sou.

Avec une justesse et une honnêteté de ton qui, sans rien cacher de la souffrance vécue, ne se plaignait jamais dans une victimisation simpliste, l'auteur de *Beyond Belief* raconte les abus sexuels qu'il a subis aux mains du prêtre de 1981 à 1983 tels qu'il les a vécus. Mais il le fait aussi à la loupe de sa subséquente formation en psychologie thérapeutique. O'Gorman a donc les outils conceptuels nécessaires pour parler de la manipulation psychologique perverse qu'utilisait Sean Fortune avec lui, mais aussi avec plusieurs autres, comme il le sera démontré dans les enquêtes qui suivront.

La stratégie de Fortune consistait à se rapprocher des familles de ses victimes, en faisant d'elles des alliées implicites de ses abus. En effet, comment suspecter un ami de la famille qui, de par sa position sociale comme prêtre, est au-dessus de tout soupçon et, qui plus est, nous fait l'honneur de s'intéresser à soi? Comme il a été démontré plus tard, le prêtre choisissait souvent des foyers où les couples connaissaient certaines difficultés. Il se rapprochait de la mère et, en se mettant souvent le père à dos, il réduisait ceux-ci au silence en s'accaparant, en quelque sorte, l'autorité paternelle, ce qui n'est pas du tout anodin et procède d'une dynamique sociale associée au pouvoir même de l'Église en Irlande¹¹.

Fortune réduisait donc O'Gorman au silence en le faisant subtilement chanter. Il le menace en fait de révéler à son père ce qui se passe. Le stratagème est simple: il n'a qu'à activer en lui toute la culpabilité associée au corps, qu'il a déjà complètement intégrée depuis son plus jeune âge (comme à peu près tous les enfants irlandais à cette époque), et la retourner contre lui. Dans ces circonstances, les actes commis deviennent les siens et une honte immense envahit la victime qui croit que les abus sont de sa propre faute. C'est donc cette honte qui paralyse O'Gorman et qui, par peur d'être rejeté par son père, l'empêche de parler, de dire, de dénoncer.

Au début de 1995, à 29 ans, Colm O'Gorman revient à Wexford pour faire une déposition à la police contre le père Sean Fortune. Après des années d'errance, puis de reconstruction, après avoir renoué avec sa famille et senti son appui, il décide donc d'entreprendre une démarche judiciaire contre le pédophile. Comme il le découvre quelques semaines plus tard, il

n'est pas le seul dans sa situation : l'enquêteur trouve d'autres hommes qui ont été abusés par Fortune et six d'entre eux sont prêts à faire une déposition aussi. L'enquête prend donc une dimension collective. Cependant, une fois la déposition faite, les victimes présumées doivent laisser le processus judiciaire suivre son cours. Ils deviennent alors les simples témoins d'une poursuite pénale conduite contre Fortune.

De leur côté, les avocats du prêtre font tout leur possible pour éviter un procès et, lorsque celui-ci apparaît inévitable, ils font ce qu'ils peuvent pour le repousser. Aussi, au fur et à mesure qu'avance l'enquête, on se rend compte que l'évêque du diocèse de Ferns, Brendan Comiskey, est très peu disposé à collaborer et que, tout comme son prédécesseur, il en saurait plus sur les actes du père Fortune que ce qu'il a d'abord laissé entendre. En fait, aucune des plaintes adressées à l'évêque au fil du temps n'a débouché sur des mesures concrètes afin d'arrêter le prêtre pédophile. Ce constat révolte O'Gorman qui, à l'automne 1998, consulte un avocat et décide de poursuivre au civil le diocèse de Ferns et l'Église catholique d'Irlande pour négligence et complicité. L'étendue du camouflage qu'ils découvrent le sidère : « *As I look back to that day in Simon's [son avocat] office all I see is the betrayal of the boy I was, of my family, my community and even of my faith. The depth of that betrayal left me breathless* »¹². Ils ajoutent le Vatican à la poursuite. Comme les évêques ont à faire un rapport de ce qui se passe dans leur diocèse tous les cinq ans, les hautes instances à Rome étaient probablement au courant des agissements de Fortune et des plaintes le concernant. Son avocat lui fait bien comprendre qu'il s'apprête à poursuivre la plus vieille et l'une des plus puissantes organisations au monde, et que celle-ci utilisera tous ses considérables moyens pour défaire son adversaire. O'Gorman est donc engagé, à partir de ce moment, dans deux poursuites : l'une, collective, contre Sean Fortune, l'autre, à sa charge personnelle, contre le diocèse de Ferns, l'Église catholique romaine en Irlande, et le Vatican.

Le suicide de Sean Fortune le 13 mars 1999 met un terme abrupt à la première poursuite. Sa femme de ménage le retrouve allongé sur son lit, habillé en vêtements cléricaux avec un chapelet aux mains, quelques jours après l'ajournement du procès. Celui-ci n'avait en fait jamais vraiment commencé. D'abord, les avocats de Fortune offrent de plaider coupable si la charge de sodomie est abandonnée pour la remplacer par tentative de sodomie. O'Gorman refuse catégoriquement : même si un procès lui pèse, comme il pèse sur les autres victimes, il s'oppose à ce que l'on abandonne une des charges. Il veut que Sean Fortune réponde de ses actes. De tous ses actes. Lorsqu'arrive enfin le jour du procès, le 5 mars, Fortune, après avoir répondu non coupable à chacune des 29 charges dont on l'accuse, se met à agir bizarrement. Ses avocats plaident alors la confusion et demandent l'ajournement du procès afin que leur client puisse se faire traiter. Le juge accorde le droit de former un autre jury afin de décider si Fortune est apte

à subir son procès. En attendant, Fortune est envoyé à l'hôpital psychiatrique sous les recommandations du juge, mais il obtient une libération conditionnelle quelques jours plus tard lorsqu'il a son congé de l'hôpital.

Avant la nouvelle de sa mort, les médias ont traité du cas de Fortune avec les précautions dues au procès. Son suicide est évidemment une bombe médiatique et O'Gorman reçoit des dizaines de demande d'entrevues. Afin de démentir les spéculations et les rumeurs, il en accepte une seule, avec la journaliste Alison O'Connor du *Irish Times*, et refuse toutes les autres demandes sur le conseil de son avocat. Ce sera le début d'une longue relation entre Colm O'Gorman et le monde des médias.

La seconde poursuite, celle contre le diocèse, l'Église catholique et le Vatican, connaît son terme beaucoup plus tard, en avril 2003. Il semble alors clair que l'Église veut en venir à une fin avec cette poursuite, espérant peut-être qu'une fois son cas personnel réglé, O'Gorman se calmera un peu sur la place publique. C'est qu'entre-temps, il est devenu activiste : engagé dans une lutte politique pour la reconnaissance par l'Église des erreurs commises dans les cas d'abus du clergé, engagé également pour la mise en place de mesures pour la protection des enfants, O'Gorman a aussi fondé l'organisme *One in 4*³, un centre d'aide pour les victimes d'abus sexuels, en plus d'avoir participé à quelques documentaires sur ces crimes.

Mais, contrairement à ce qu'espèrent les hautes instances catholiques, il est impatient d'en finir avec son propre cas pour se concentrer exclusivement sur le problème plus large. Aussi, après cinq ans d'intimidations juridiques diverses (lettres menaçantes, questions indiscretes et questionnaires inappropriés sur sa vie intime) par les avocats de l'Église et une lutte constante pour les réfuter, il obtient un règlement de 300 000 livres. Plus important pour la suite des choses, un texte reconnaissant la négligence de l'évêque du diocèse de Ferns et s'excusant sans réserve à Colm O'Gorman pour le tort causé par ces erreurs est lu en cour. N'eût été de cette requête fondamentale à ses yeux, le règlement monétaire aurait été beaucoup plus rapide. Mais le fait pour le diocèse d'admettre sa faute ouvre sur une vérité que les Irlandais n'ignorent pas, mais dont la réalité est maintenant incontournable : il ne s'agit pas seulement ici d'actes hautement répréhensibles commis par des individus, mais aussi d'une institution qui a ignoré et caché ces actes, donc qui en a été complice. Le Vatican, de son côté, par le biais de son nonce papal à Dublin, sorte d'ambassade qui le représente en Irlande, comme dans tous les pays où le catholicisme est présent, réclame l'immunité diplomatique.

L'Église catholique en Irlande : sexualité et pouvoir

Une question brûle l'observateur suite à cette saga : comment cela a-t-il été possible ? Comment des abus aussi massivement répandus ont-ils pu se

dérouler pendant si longtemps? L'élément qui saute aux yeux dans ce récit longtemps tenu secret, c'est justement la loi du silence. Chose certaine, le silence entourant ces situations n'est pas spécifique à l'Irlande. Au Canada, par exemple, les statistiques établissent à 90% les cas d'agressions sexuelles qui ne sont jamais rapportées. Toutefois, le fait que ces abus aient été perpétrés par des représentants d'une institution qui se présente comme autorité suprême et divine en fait un cas particulier.

Aussi, la différence entre ce qui se passe en Irlande et les cas de scandales sexuels reliés au clergé dans d'autres pays ne tient pas à la nature de ces cas, qui restent somme toute assez similaires, tant dans les dynamiques et les scénarios, que dans la manière de régler ou d'étouffer les crises. Cette différence se situe plutôt dans la perception de ces scandales en Irlande, perception teintée par le fait que la société irlandaise en est une pratiquement homogène sur le plan religieux, avec une proportion de près de 95% de catholiques dans la République. Cette quasi-homogénéité n'est pas unique à l'Irlande. L'Espagne ou l'Italie sont aussi des pays à forte majorité catholique. Mais pour toutes sortes de raisons culturelles et historiques, l'Église catholique n'y a pas joué le même rôle. Dans ces pays, le pouvoir de l'Église a parfois été défié et différents courants d'oppositions ont existé au cours du xx^e siècle, que l'on pense aux mouvements communistes en Italie ou aux Républicains contre Franco. Ce n'a pas été le cas en Irlande, où les forces politiques se sont vite rassemblées autour de l'Église comme principal vecteur identitaire et moral. De l'époque des *Penal Laws*, aux xvii^e et xviii^e siècles, en passant par la lutte pour le *Home Rule* avec Parnell au xix^e, jusqu'à l'accession à l'indépendance et la fondation de la République au xx^e, la lutte politique en Irlande s'est fusionnée avec la conquête des droits religieux et avec l'identité catholique. Même les conflits subséquents entre l'armée républicaine irlandaise (*I.R.A.*) et les groupes paramilitaires unionistes suite à la partition de l'Irlande du Nord ont été stigmatisés comme une guerre de religion entre catholiques et protestants.

L'Irlande moderne s'est donc construite sur un rapport d'opposition avec l'Empire britannique, et cette opposition s'est crispée autour de l'identité religieuse. Ainsi, être Irlandais a longtemps été synonyme d'être catholique et, même si cette vision des choses est en train de changer, cette conception est toujours profondément ancrée dans la psyché nationale. Le catholicisme est donc un élément central dans la constitution de l'imaginaire irlandais. Mais le rôle de l'Église catholique n'en a pas été qu'un d'identité et de symbole de résistance. Il a aussi été fondamental au plan politique à l'intérieur même de la République. L'Église y a en effet détenu un pouvoir particulièrement prégnant et ce, jusqu'à très récemment. L'argument que je développe dans cet article concernant la spécificité du cas irlandais dans la crise des scandales sexuels de l'Église se situe juste-

ment sur le plan des conséquences de cet amalgame des pouvoirs religieux et politique.

Bien que l'Église et l'État aient officiellement chacun leur sphère de compétences, le pouvoir de l'Église catholique en Irlande ne se résume pas à la sphère religieuse et dépasse largement les activités reliées au culte et aux rituels. Ce pouvoir englobe la société dans son ensemble. Il en résulte une vision du monde totalisante, un univers holiste où la communauté prend le pas sur l'individu et qui a beaucoup plus à voir avec la tradition qu'avec la modernité.

Tom Inglis, sociologue à *University College Dublin*, est probablement le chercheur qui a le plus grandement contribué à démontrer comment le contexte irlandais était, jusqu'à tout récemment, forgé par les préceptes de l'Église catholique. Dans *Moral Monopoly, The Rise and Fall of the Catholic Church in Modern Ireland*¹⁴, son ouvrage majeur, il décortique comment cette religion y a forgé les comportements, les mœurs, les mentalités. Avec une approche d'inspiration foucauldienne, Inglis analyse comment, surtout depuis le XIX^e siècle, l'Église a pu se constituer en véritable force civilisatrice à l'intérieur de la société irlandaise et comment le pouvoir de cette institution s'est fait encore plus englobant à partir de la mise en place de la République. Il démontre aussi comment l'ordre social était intimement relié aux images, aux idéaux et aux diktats de l'Église catholique. Il utilise pour ce faire le concept bourdieusien de *habitus*, qui réfère au corps socialement informé comme principe générant et unifiant toutes les pratiques¹⁵ et qui lie structure et agencéité. Appris et incorporé (*embodied*) à l'école, à l'église et à la maison, l'*habitus* catholique irlandais produit des manières spécifiques d'être. C'est à travers ces pratiques que les gens peuvent gagner du capital religieux et éthique qui fait d'eux une bonne personne¹⁶. Ce capital symbolique peut éventuellement servir à avancer dans la société, à avoir un bon emploi, à faire de la politique, etc.

Dans cette société où prévaut un *habitus* catholique profondément ancré, les croyances et les pratiques religieuses ne sont pas rationnellement différenciées des activités politiques et économiques. Cela peut l'être parfois au niveau de la pratique, mais ce qui est fait économiquement et politiquement est fait à l'intérieur de l'ethos et de la rhétorique de la bonne vie catholique. Aussi, c'est à travers une demande continue de capitulation de soi à la famille, à la communauté et, par le fait même, à l'Église, que se réalise un bon catholique. Tout cela représente, au fond, ce qui caractérise la modalité existentielle « traditionnelle », qui continue d'exister même dans une société européenne qui fait partie de l'histoire moderne depuis le XVI^e siècle.

Mais cet *habitus* n'est pas tombé du ciel : c'est l'Église catholique, avec toute la puissance qu'elle a gagnée et déployée à partir du XIX^e siècle, qui a contribué à le forger. Selon Inglis, c'est tout un processus de contrôle aux

stratégies souvent incitatives, parfois coercitives, qui s'est mis en place en Irlande à ce moment-là. Ce mécanisme s'inscrit dans la continuité de ce que Foucault et Élias ont décrit comme un processus civilisationnel propre à l'émergence de l'État. Dans le cas de l'Irlande, ce processus a été mis en place d'une manière particulièrement forte lorsque l'Église catholique prit le relais de l'Empire britannique dans cette tâche. Après des tentatives répétées mais sans succès de « protestantiser » l'île, c'est à l'Église catholique, interdite et réprimée pendant des siècles, que le gouvernement britannique confie la tâche de civiliser et de contrôler les Irlandais¹⁷.

En effet, une nouvelle discipline teintée par la morale de l'Église est devenue prédominante. Pour comprendre ce changement, il faut se centrer sur le niveau macro de l'analyse structurelle entre le triangle Rome, Église catholique en Irlande et État britannique¹⁸. Il est possible de percevoir l'accroissement du pouvoir de l'Église en Irlande dans les tentatives avortées de l'État britannique de dominer les Irlandais à travers la législation (*Penal Laws*), la religion (le prosélytisme protestant) et l'éducation (les écoles dirigées par l'État). L'acceptation graduelle, puis la capitulation face à l'Église comme agent civilisateur est un moindre mal du point de vue de Londres¹⁹.

La mise en place de nouvelles structures par l'Église en Irlande au cours du XIX^e siècle fait aussi partie de l'extension du contrôle bureaucratique de Rome²⁰. Un rigoureux système de discipline hiérarchique soutenu par une réorganisation physique et bureaucratique, par des organisations laïques et par un système d'éducation et de santé religieux, est implanté. Aussi, comme le dit Inglis, les « fonctionnaires » des différents appareils de cette administration sont très différents de ceux de l'État : ils y sont engagés personnellement et pour la vie, et dédiés à leur organisation à travers leurs vœux de célibat, de pauvreté et d'obéissance. Ces vœux, ainsi que leurs habits, les rendent très distincts, et cette distinction, combinée avec leur statut supérieur, a été le centre de leur pouvoir²¹.

Mais revenons à l'habitus des Irlandais catholiques. Après l'avoir brièvement décrit comme ce qui relie structure et agencité, comme quelque chose qui s'érige comme une vision du monde holiste, pour ensuite en montrer l'origine bien réelle dans les structures du pouvoir hiérarchique de l'Église, reste à comprendre comment s'arriment ces phénomènes ; comment, en d'autres termes, cet habitus a-t-il été inculqué dans les cœurs, les corps et les esprits. Inglis démontre que c'est une puissante alliance entre l'Église et les mères irlandaises qui a joué ce rôle.

Ce pouvoir de la mère irlandaise en est un moral, dérivé de l'Église et maintenu en collaboration avec l'Église. Aussi, l'inhibition et la honte du corps sont au cœur de ce processus de socialisation des mères envers leurs enfants. Les raisons de cette mentalité²² sont complexes et plusieurs remontent aux Moyen-Âge. Mais parmi les plus importantes, disons qu'un

accent sur le célibat et la virginité est central afin de recruter un grand nombre de religieux. Cette idée fait des gens mariés des citoyens de seconde classe qui poursuivent une vie ordinaire parce qu'ils n'ont pas eu d'« appel divin »²³. Il y a aussi des raisons associées étroitement à la situation économique de l'Irlande à cette époque : le manque de terres (particulièrement avant la famine de 1847 qui décime un tiers de la population) et la volonté d'améliorer son niveau de vie. Cela conduit les Irlandais à adopter le système de la famille-souche (*stem family*)²⁴, qui consiste à ne faire hériter qu'un seul enfant, généralement un fils cadet, afin de ne pas scinder la terre. En concentrant ainsi les ressources terriennes, on maintient un niveau de vie acceptable pour les parents qui resteront dans la même maison que le nouveau ménage. L'émigration, les ordres ou le célibat, tardif ou permanent, sont souvent les autres options pour le reste des enfants. L'acceptation du mariage reporté et du célibat permanent, dépendant de la surveillance des corps et de l'intériorisation de la honte et la culpabilité au sujet du sexe, permet donc de comprendre comment le contrôle et le maintien de la moralité sexuelle deviennent, dans ces circonstances, une question majeure.

La sexualité et tout ce qui touche au corps de près ou de loin, sont enveloppés dans un voile de silence. Quand on en parle ou qu'on écrit à ce propos, c'est dans un langage formel vague et abstrait qui finit par empêcher les laïques de développer toutes formes de compétences communicatives à ce propos²⁵. Comme le dit Inglis : « Cela ne revient pas à dire que le sexe n'était pas discuté. En fait, il y avait une expansion énorme du discours sexuel pendant le XIX^e siècle. Ce qui en a émergé est une science du sexe qui est devenue un domaine de compétence exclusif à l'Église. Contrôler la sexualité, comme pratique et discours, est devenu l'une des principales stratégies par laquelle l'Église catholique a maintenu son pouvoir ». ²⁶ Autrement dit, dans le lourd silence qui l'entoure, le sexe est, en fait, omniprésent. Avec la pratique de la confession, c'est toute une culture du secret qui se développe, et le confessionnal devient le lieu de contrôle des corps par excellence. Le péché de luxure est une véritable obsession et prend souvent une place disproportionnée dans les sermons et autres prêches par rapport aux six autres péchés capitaux. Les prêtres inculquent donc aux mères cette honte silencieuse du corps, qui est retransmise aux enfants.

Un modèle de vertu et d'humilité est donc mis en place, dont la mère devient l'incarnation et le vecteur. Ce modèle trouve un terreau fertile dans les dévotions à Notre-Dame²⁷, dont la popularité au XIX^e siècle va en s'accroissant avec les prières et les activités qui lui sont consacrées (le cha-pelet, les neuvaines, les dévotions de mai et d'octobre, les pèlerinages et les processions en son honneur). Cette image d'une mère vierge est, à mon avis, le concept par excellence qui synthétise tout cet habitus catholique irlandais à ce moment de son histoire.

Silence, dévoilement et repentir: le retournement de la réalité

Les cas d'abus sexuels de la part du clergé en Irlande et les scandales qui suivirent ont été vécus comme une crise nationale. Cela tient au fait que le catholicisme, religion majoritaire, a été omniprésent, en plus d'avoir détenu jusqu'à tout récemment un pouvoir peu commun sur l'ensemble de la société. Ce qui ne veut pas dire que la foi des fidèles n'était pas sincère et que la peur en était le seul moteur. Mais même en prenant en compte la liberté et l'agencéité des Irlandais, force est de constater le dôme de silence qui voilait cette situation, dont les enquêtes ont démontré qu'elle était souvent connue dans les communautés. La difficile vérité, c'est que ce silence a été nécessaire pour le maintien de ce qui était plus qu'une religion, mais tout un système social, politique et culturel, un mode de vie, une vision du monde englobante.

Dans ce contexte, dénoncer le prêtre, représentant de la moralité, ciment de cette culture, pour l'accuser d'actes hautement immoraux, équivaut à renverser l'ordre établi. Il semble donc dans l'ordre des choses qu'un processus de prise de parole comme celui qui s'est fait dernièrement face aux abus du clergé marque un tournant et reflète une nouveauté: celle de la primauté de l'individu face à la communauté, modalité existentielle tout à fait « moderne », s'il en est. Aussi, étant donné la nature englobante, holiste du catholicisme en Irlande et l'importance de l'Église comme institution de pouvoir au cœur de toutes les autres, le processus de sécularisation peut difficilement se faire en douceur. Dans ces situations, les choses se passent plutôt en accéléré et cette désaffectation soudaine est vécue comme une libération et une propulsion vers une modernité plus probante.

Ces observations se rattachent à une réflexion plus large amorcée il y a quelques années dans le cadre de mes études doctorales en anthropologie. Ma thèse porte sur une comparaison entre le déclin rapide du catholicisme dans l'Irlande du *Celtic Tiger* et celui qui a eu lieu dans le Québec de la Révolution tranquille. Mes recherches tendent à démontrer que ces deux contextes de réelle effervescence politique, économique, sociale et culturelle ont constitué un passage fondamental dans l'imaginaire collectif de ces deux sociétés, et que la perte d'autorité de l'Église catholique lors de ces périodes est constitutive de ce passage. Il en a résulté des sociétés profondément transformées au plan symbolique, c'est-à-dire au cœur même du sens.

Je m'inscris donc d'une certaine manière en porte-à-faux avec tout un courant historiographique récent qui tente justement de relativiser, dans le cas québécois, le mythe de la « grande noirceur ». Mon entreprise est toutefois d'une nature différente, car elle s'intéresse justement à ce mythe fondateur de l'imaginaire du Québec moderne et l'analyse en lui-même,

comme un phénomène profond et révélateur. Dans ce « mythe » ou, plus exactement, ce récit fondateur, le catholicisme est un dôme duquel on s'est libéré collectivement et individuellement. Cette idée est aussi très présente dans le discours des Irlandais des jeunes générations. Le *Celtic Tiger*, malgré sa fin abrupte avec la récente crise économique, s'est aussi constitué comme une libération du dôme catholique dans l'imaginaire irlandais. Mais ces perceptions ne relèvent pas que du mythe : elles sont ancrées dans les expériences réelles des gens. En d'autres termes, même si les subtilités de recherches historiques particulières enrichissent la compréhension de ces périodes et nuancent la réduction simpliste du catholicisme à une chape de plomb qui n'a fait que paralyser ces sociétés, ce serait faire preuve de mauvaise foi que de ne pas admettre le pouvoir énorme et parfois étouffant que cette institution a eu sur l'évolution et le cours des choses au Québec et en Irlande.

En juin 2009, j'ai assisté à un colloque appelé *Catholicism and Public Culture* à Dun Laoghaire, en banlieue de Dublin. C'était quelques semaines après la parution du *Ryan Report*, le second rapport de l'État sur les abus d'enfants dans les institutions catholiques. Comme ce fut le cas en octobre 2005 lors de la parution du *Ferns Report*, alors qu'à tout hasard j'étais arrivée la veille pour débiter mon enquête de terrain, une aura de tristesse ou de colère bien sentie imprégnait les conversations que j'avais ou que je captais un peu partout en ville : tant à Galway,²⁸ en 2005, suite au *Ferns Report*, qu'à Dublin, en 2009, suite au *Ryan Report*, l'heure était grave.

Les jours, les semaines et même les mois qui suivirent la parution de chacun des rapports, les bulletins de nouvelles, les journaux et les lignes ouvertes furent pris d'assaut par le sujet de l'institutionnalisation des abus d'enfants en Irlande. Des intellectuels publièrent des articles aux titres percutants : *How we became an international disgrace*²⁹ ou encore *Roots of a warped view of sexuality*.³⁰ La plupart des congressistes à Dun Laoghaire étaient Irlandais. Aussi, il n'est pas une session plénière, un panel ou une communication auxquels j'ai assisté au cours des trois jours qui n'ait pas fait référence aux scandales de l'Église. Les conférenciers avaient modifié leurs interventions et les questions de l'auditoire concernaient souvent ces problèmes. Bref, il s'agissait d'un *brainstorming* collectif dans lequel on ne parlait pas à la troisième personne du pluriel lorsque l'on désignait ceux qui étaient responsables de ces actes et de ces camouflages : on ne disait pas « ils ont été odieux », ou « les autorités cléricales devraient avoir honte ». On traitait plutôt la chose comme étant une responsabilité collective, voire une faute dont tous les Irlandais auraient été coupables, avec des phrases comme « nous sommes tous fautifs » ou « en tant qu'Irlandais, nous devrions avoir honte ». Ce n'était pas des AUTRES, mais bien d'EUX-MÊMES, dont les gens parlaient. Une sorte de *mea culpa* généralisé dominait l'attitude et le discours. Le même phénomène prévalait lors de mon

séjour suivant le dépôt du *Ferns Report* en 2005 : le pays entier était devenu un immense confessionnal où, au lieu de se confier honteusement au prêtre dans le carcan étroit d'un isolement, les Irlandais se dévoilaient à eux-mêmes ce péché d'un silence destructeur.

Peu après le dépôt du *Ferns Report*, Liz O'Donnell, ministre aux affaires étrangères, déclara :

The mighty Church has fallen from grace because of its failure to protect children. The first response of the State must be to unequivocally state that the special relationship is no more and to take steps to demonstrate that disconnect between State and Church. From now on, with that veil of defence removed, the State can deal with the Church authorities in the same way as it would any other voluntary or state agency that provides services for children and families. This means no longer accepting the good offices of an admittedly remorseful hierarchy, after the event. The track record is such that we cannot accept that the Church will be truthful or capable of self-regulation³¹.

Aussi, une consigne avait été donnée par les évêques irlandais à tous les prêtres de présenter des excuses officielles au nom de l'Église lors du sermon le dimanche suivant le dépôt du *Ferns report*. À ce titre, ces rapports, qui ont rendu audible la parole de ceux qui n'avaient pas de voix, ont poussé la puissante institution à se retrancher derrière le repentir et, pour la première fois, à faire en sorte que les rôles s'inversent dans cette confession publique. Dans une société dont une large majorité des citoyens sont catholiques, on ne sort pas facilement, ni sans conséquences, d'une telle crise. Cette situation historico-culturelle particulière, qui a été brièvement décrite ici, et dans laquelle on baigne depuis des générations en Irlande, fait en sorte que la manière dont ces scandales ont été vécus secoue les fondations mêmes de tout un système social, de tout un imaginaire national.

Déprendre l'Église de l'État n'est pas simple. Mais il semble que se déprendre de l'état de catholique soit un processus tout aussi complexe, comme je l'ai compris en entendant mes collègues irlandais, en juin dernier, retourner sur eux-mêmes des fautes commises par d'autres.

Notes et références

1. Je remercie l'Ireland Canada University Fondation pour la bourse du Fonds Elaine et Craig Dobbin, qui m'a permis de séjourner en Irlande durant l'été 2009.
2. Le taux de fréquentation à la messe du dimanche est passé d'environ 80 % au début des années 1990 à 48 % en 2006 selon le *Central Statistical Office Ireland*.
3. Catriona Crow, «The Ferns Report: Vindicating the Abused Child», *Éire-Ireland*, vol. 43, n° 1/2, Earrach/Samhradh, printemps/été 2008, p. 50.
4. Colm O'Gorman, *Beyond Belief*, Londres, Holder et Stoughton, 2009, p. 246.
5. *Idem*.
6. *Ibid.*, p. 241.

7. Voir Tom Inglis, *Moral Monopoly, the Rise and Fall of the Catholic Church In Modern Ireland*, Dublin, University College Dublin Press, 1987, p. 2-3, 8, 57-61, 107, 128, 169, 247 et 255-256.
8. *Ibid.*, p. 52, 61-63, 120 et 258.
9. *Ibid.*, p. 80-81.
10. O’Gorman, *op. cit.*, p. 43.
11. Inglis, Tom, *Moral Monopoly, op. cit.*, p. 193. Inglis traite de ce phénomène dans un chapitre consacré à la mère irlandaise (8: *The Irish Mother*), dont l’analyse se situe exactement dans la veine de celle que fait Daniel Dagenais dans son texte intitulé *La famille de la société canadienne-française*, dans *Sociétés*, « *Le chaînon manquant* », n° 20/21, UQAM, 1999.
12. O’Gorman, *op. cit.*, p. 176.
13. Le nom de l’organisme est inspiré d’une statistique du gouvernement britannique qui établit à 25% les adultes qui ont été victimes d’abus sexuels dans leur jeunesse.
14. Tom Inglis, « *Moral Monopoly, the Rise and Fall of the Catholic Church* », dans *Modern Ireland*, Dublin, University College Dublin Press, 1987.
15. *Ibid.*, p. 11.
16. *Idem.*
17. « *Moral Monopoly...* », p. 103.
18. Inglis, *op. cit.*, p. 98.
19. Cette lecture de l’histoire ressemble à celle que fait Claude Bariteau pour le cas du Québec, avec l’application de l’Indirect Rule: lorsqu’il devient évident que la conversion au Protestantisme en Nouvelle-France est irréaliste, Londres redonne ses droits à l’Église catholique (Traité de Paris) et on s’en fait une alliée dans la mise en place du système colonial britannique. Dans cette optique, l’Église sert principalement à contenir ses ouailles dans les bonnes grâces de Sa majesté et à contenir de possibles révoltes.
20. Inglis, *op. cit.*, p. 39.
21. *Ibid.*, p. 42.
22. Une discussion plus approfondie à ce sujet pourrait montrer que le Puritanisme a aussi contribué à socialiser les Protestants dans cette honte du corps. Aussi, je crois qu’il serait possible de soutenir que l’Église catholique, avec cette mission civilisatrice concédée par l’Empire britannique, a rendu double l’encadrement des Irlandais catholique, car ce cadre procède à la fois des normes catholiques romaines et du puritanisme victorien.
23. Inglis, *op. cit.*, p. 129.
24. *Ibid.*, p. 177.
25. *Ibid.*, p. 139.
26. *Ibid.*, p. 156-157, ma traduction.
27. *Ibid.*, p. 194.
28. Galway est une ville d’environ 100 000 habitants sur la côte ouest irlandaise où j’ai fait mon travail de recherche en 2005.
29. Par Tom Inglis, *Irish Times*, 30 mai 2009.
30. Par Patsy McGarry, *Irish Times*, 20 juin 2009. Cet article fit beaucoup réagir. Une vive discussion eut lieu entre autres parmi des membres d’une communauté internationale d’internautes chercheurs et universitaires s’intéressant à

la diaspora et aux études irlandaises (*Irish Diaspora List*). McGarry prétend que l'Irlande constitue un cas unique dans le dossier des abus d'enfants du fait d'une culture qui a complètement réprimé le sexe pendant des décennies. Un de ses arguments est qu'une majorité des prêtres inculpés dans d'autres pays catholiques anglophones (États-Unis, Australie, Canada) ont des noms irlandais. Il avoue qu'il a eu du mal à publier cet article puisqu'il pourrait être perçu comme essentialiste ou encore qu'il pourrait donner des munitions à un certain anticatholicisme toujours plus ou moins présent en Grande-Bretagne.

31. O'Gorman, *op. cit.*, p. 293.