

À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières)

René Hardy

Volume 48, Number 2, Fall 1994

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/305324ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/305324ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Institut d'histoire de l'Amérique française

ISSN

0035-2357 (print)

1492-1383 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hardy, R. (1994). À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières). *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 48(2), 187–212. <https://doi.org/10.7202/305324ar>

Article abstract

This article analyzes the foundations of the religious renewal that took place in the second half of the 19th century. Was it a religious "awakening" in the sense of rapid change or rather a gradual acculturation process that accompanied the Church's increased influence on society? After an overview of the research, I plead in favour of a slow process and propose a chronology of its occurrence. The argumentation rests upon my previous research that found a link between the evolution of Easter observance and tighter supervision by parish institutions. In this article, I take the idea further and ask whether the lawsuits brought by parish priests and *fabriques* (vestries) in the diocese of Trois-Rivières to collect tithes and debts could be a way to ensure greater loyalty to Church practice.

**À PROPOS DU RÉVEIL RELIGIEUX DANS LE QUÉBEC
DU XIX^e SIÈCLE:
LE RECOURS AUX TRIBUNAUX DANS LES RAPPORTS
ENTRE LE CLERGÉ ET LES FIDÈLES
(district de Trois-Rivières)¹**

RENÉ HARDY

Centre interuniversitaire d'études québécoises

Université du Québec à Trois-Rivières

RÉSUMÉ

L'article analyse les fondements du renouveau religieux de la seconde moitié du XIX^e siècle. S'agit-il d'un «réveil» au sens de changement rapide? S'agit-il plutôt d'un lent processus d'acculturation qui accompagne la montée de l'influence sociale de l'Église? Après un exposé des thèses en présence, je plaide en faveur d'un lent processus et propose une chronologie de sa réalisation. L'argumentation repose sur mes recherches antérieures qui ont mis en évidence la relation entre l'évolution de la pratique pascale et le resserrement de l'encadrement au sein des institutions paroissiales. Ici, en approfondissant cette perspective, je me suis demandé si les procès pour dîme et dettes intentés par les curés et les fabriques du diocèse de Trois-Rivières ont pu compter parmi les moyens mis en œuvre pour obtenir une plus grande fidélité aux pratiques prescrites par l'Église.

ABSTRACT

This article analyzes the foundations of the religious renewal that took place in the second half of the 19th century. Was it a religious «awakening» in the sense of rapid change or rather a gradual acculturation process that accompanied the Church's increased influence on society? After an overview of the research, I plead in favour of a slow process and propose a chronology of its occurrence. The argumentation rests upon my previous research that found a link between the evolution of Easter observance and tighter supervision by parish institutions. In this article, I take the idea further and ask whether the lawsuits brought by parish priests and fabriques (vestries) in the diocese of Trois-Rivières to collect tithes and debts could be a way to ensure greater loyalty to Church practice.

1. Cette recherche s'inscrit dans un projet subventionné par le CRSH. Benoît Dugré, Stéphane Langlois, Marie-Josée Dorion, Sophie Massé et François Alary m'ont assisté dans le dépouillement des archives judiciaires. François Guérard s'est chargé du traitement informatique des données. Mes collègues Normand Séguin, Serge Gagnon, Jean Roy et Gérard Bouchard ont commenté le manuscrit. J'exprime encore plus de gratitude à l'endroit de Jean Roy avec qui j'ai commencé ces études sur la dîme il y a maintenant dix ans.

Dans *L'Église et le village au Québec* écrit en collaboration avec Serge Gagnon, petit ouvrage sans prétention et bien daté dans ma démarche d'explicitation de la culture populaire au XIX^e siècle, nous émettions l'hypothèse que l'Église n'avait sans doute pas eu à recourir aux tribunaux après 1840 pour faire respecter la loi sur la dîme ou pour recouvrer les arrérages des paiements dus, puisque la contrainte symbolique qu'elle pouvait exercer et la pression sociale y pourvoyaient amplement². La découverte récente de plusieurs procès intentés par des membres du clergé remet en question cette première hypothèse et montre qu'elle reposait sur une observation trop partielle de l'adhésion aux enseignements de l'Église et des rapports entre le clergé et les fidèles³. Il faut donc tenter de voir si le recours judiciaire compte parmi les moyens mis en œuvre par l'Église et le clergé pour inculquer une plus grande adhésion et une plus grande fidélité à ses enseignements. Cet article veut étayer et expliciter l'hypothèse en dénombrant dans le district judiciaire de Trois-Rivières les procès pour dettes de dîme, de casuel et de banc, intentés contre les fidèles par le clergé et les fabriques. Que nous révèle l'évolution du nombre de ces procès sur la fidélité religieuse de la population? Que nous révèle-t-elle également sur les stratégies du pouvoir ecclésiastique pour faire respecter ses prescriptions? Telles sont les questions qui ont balisé cette recherche dans les sources judiciaires.

L'intérêt et la pertinence de ce questionnement reposent sur la possibilité de comparer les résultats à un indice de l'évolution de la fidélité religieuse. La méthode consistera donc à mettre les résultats obtenus par l'analyse des procès en parallèle avec l'évolution de la pratique de la communion pascale dans le diocèse de Trois-Rivières telle qu'établie dans des publications antérieures⁴. C'est dire que cette recherche s'inscrit dans la continuité de ma démarche pour expliquer le renouveau religieux du XIX^e siècle. Celui-ci m'est apparu comme une vaste entreprise d'acculturation, un mouvement de fond progressant à vitesse accélérée à la suite de l'échec des Rébellions de 1837-1838 et s'imposant à la fin du siècle, à tout le moins dans le monde

2. Serge Gagnon et René Hardy, *L'Église et le village au Québec, 1850-1930* (Leméac, 1979), épilogue, 161-162.

3. Notre analyse reposait sur les Cahiers de prônes qui nous limitent à observer les comportements populaires à travers le regard et les jugements du clergé.

4. René Hardy et Jean Roy, «Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900», Yvan Lamonde, dir., *Les régions culturelles* (Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, coll. «Questions de culture», n° 5, 1983), 61-79. «Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900», Goy, Wallot et Bonin, dir., *Évolution et éclatement du monde rural, France et Québec, XVII^e-XX^e siècles* (Paris et Montréal, École des hautes études en sciences sociales et Presses de l'Université de Montréal, 1986), 397-415.

rural du diocèse de Trois-Rivières, par un certain nombre de comportements et pratiques religieuses quasi unanimes. La présente étape consiste donc à vérifier si la «judiciarisation⁵» des rapports entre le clergé et les fidèles a pu être un élément parmi l'ensemble des moyens mis en place par le clergé⁶ pour inculquer un nouveau modèle de comportement. Mais auparavant, il faut brièvement revenir à l'historiographie pour justifier et situer ce schéma d'explication.

RÉVEIL RELIGIEUX OU RENOUVEAU?

Le concept de réveil religieux est entré dans l'historiographie à la suite d'un emprunt aux contemporains des événements de 1840. C'est à notre connaissance Léon Pouliot, biographe de M^{gr} Bourget, qui l'utilisa le premier après avoir puisé abondamment dans les chroniques du journal *Les Mélanges religieux* pour décrire les effets des retraites et des campagnes de tempérance prêchées par M^{gr} de Forbin-Janson en 1841⁷. Quelques mois après la parution de ce petit ouvrage, la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique célébra le centenaire de l'événement en y consacrant son congrès de l'automne 1942. La publication qui suivit regroupe un article de Lionel Groulx⁸ sur la situation religieuse entre 1820 et 1850 et quelques autres contributions de moindre importance. Dans chacun de ces textes, comme dans celui de Pouliot, l'expression «réveil religieux» n'est pas utilisée sauf pour décrire le mouvement subit de ferveur religieuse consécutif aux retraites. Les auteurs empruntent alors cette expression aux réactions des contemporains tel Joseph-Sabin Raymond du Séminaire de Saint-Hyacinthe qui remerciait M^{gr} de Forbin-Janson en ces termes: «de la part du Canada dont la religion réveillée par votre puissante parole a repris une ardeur toute nouvelle⁹.» Phénomène subit, momentané aussi, tel est le sens accordé au concept par les contemporains et les premiers historiens, comme il appert chez Groulx de la compa-

5. Ce néologisme me semble assez commode pour traduire les fréquents recours judiciaires des curés et des fabriques dans leurs relations avec les paroissiens.

6. Je mentionne ici le rôle du clergé à titre de premier acteur. Mais il faut insister sur le fait qu'il n'agit pas seul, et que sans le concours des élites laïques ou de la petite bourgeoisie, son influence aurait été beaucoup moindre. Voir à ce sujet mon article «Le greffier de la paix et le curé: à propos de l'influence du clergé paroissial en Mauricie», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest, Les dynamismes culturels en France et au Québec*, colloque France-Québec, Rennes, 2 et 3 juin 1988, 95,4 (1988): 447-463.

7. *La réaction catholique de Montréal, 1840-1841* (Montréal, 1942), 119 p.

8. Lionel Groulx, «La situation religieuse au Canada français vers 1840», *Rapport de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* (1941-1942): 51-75.

9. Cité par François-Xavier Côté, «M^{gr} de Forbin-Janson, évêque de Nancy et de Toul, et le mouvement religieux du Québec vers 1840», *Rapport de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* (1941-1942): 104.

raison établie entre le réveil de 1840 et deux mouvements semblables qui se seraient produits l'un en 1827 à Québec à la suite d'une prédication, et l'autre en 1832 suscité par la crainte du choléra qui aurait secoué «fortement les tièdes et les endurcis¹⁰». Et lorsque ces premiers historiens veulent décrire le changement qui s'est poursuivi pendant des décennies, ils utilisent surtout le terme «renouveau religieux», qui est aussi l'expression choisie par des historiens français d'aujourd'hui pour rendre compte du mouvement des années 1830¹¹.

Ces deux termes, pris dans un sens général, n'ont pas besoin d'explications et leur signification n'est pas éloignée. Le sens commun se double cependant d'un sens théologique qui confère au terme «réveil» une certaine ambiguïté¹². Dans la tradition protestante, il existe au XIX^e siècle une «théologie du réveil» qui remet en question les pratiques et les enseignements des Églises «établies», préconisant le retour aux Écritures. Ce courant de pensée issu de Grande-Bretagne a gagné le continent européen et l'Amérique. Appliqué au mouvement d'évangélisation, il revêt deux sens. Pour les uns, pasteurs, prédicateurs et colporteurs de bibles qui œuvrent pour le compte des groupes dissidents ou séparés des Églises réformées, le réveil est produit par leur prédication. Il se manifeste par un changement brusque d'attitude, une régénération morale et un retour à la religion évangélique. En Amérique, au milieu du XIX^e siècle, le *revival*, entendu dans son sens premier, est un phénomène largement répandu au sein des nouvelles Églises protestantes et des groupes dissidents. Il se produit généralement là où les Églises «établies» sont moins présentes, le plus souvent sur les fronts pionniers, c'est-à-dire à la frontière selon l'expression consacrée par l'historiographie américaine. Pour les autres, théologiens et exégètes qui participent au mouvement du réveil, celui-ci a une autre signification. Il se présente comme la série de changements dans la doctrine et la vie des Églises, changements survenus au cours de ces décennies de renouveau inspiré par leurs réflexions évangéliques. Ainsi, le même terme recouvre deux réalités distinctes imbriquées l'une dans l'autre.

Il m'a donc semblé que les contemporains et les premiers historiens qui ont utilisé la notion de réveil pour l'appliquer à l'Église

10. Groulx, *art. cit.*, 69.

11. «Permanence, renouveau et affrontements, 1830-1880», tel est le titre d'un chapitre rédigé par Claude Langlois dans François Lebrun, dir., *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours* (Paris, Privat, 1980).

12. À tel point que Daniel Robert écrit vouloir l'utiliser le moins souvent possible. On lira son aperçu de la «théologie du réveil», *Les Églises réformées en France (1800-1830)* (Paris, Presses universitaires de France, 1961), 345.

catholique traduisaient l'expression *revival* et empruntaient son sens premier de changement brusque et momentané. Avec la même expression, ils voulaient témoigner de l'existence au sein de leur Église d'un mouvement semblable à celui qui régénérait les Églises protestantes avec lesquelles ils entretenaient rivalités et controverses.

Éclipsée de l'historiographie pendant deux décennies, la question du «réveil religieux» refait surface à la fin des années 1960 à la faveur de deux articles tirés de mon mémoire de maîtrise en histoire sur le rôle et l'influence du curé de la paroisse Notre-Dame de Québec¹³. Cette paroisse avait été la première à accueillir les prédications de M^{gr} de Forbin-Janson. J'ai voulu vérifier les résultats et surtout tenter d'expliquer le mouvement de renouveau. Le premier article soutenait que le réveil, c'est-à-dire la nouvelle ferveur consécutive aux retraites, ne pouvait être attribué à l'influence prépondérante du prédicateur français. Les retraites étaient plutôt un événement catalyseur qui survenait dans une conjoncture politique et sociale favorisant l'influence du clergé et le repli de la population sur des valeurs spirituelles. Il montrait également que les résultats avaient été préparés depuis longtemps par une Église plus soucieuse, depuis 1830 surtout, d'accroître son influence en investissant dans le recrutement du clergé, dans l'éducation et dans la réforme des structures ecclésiales pour favoriser un meilleur encadrement des fidèles. Le réveil m'apparaissait donc comme l'effet de l'ensemble conjugué de ces facteurs. Dans le second article il ne fut plus question de réveil mais de renouveau religieux; car il s'agissait d'expliquer comment le clergé de la paroisse Notre-Dame, entre 1840 et 1860, avait pu accroître son influence en investissant plus qu'auparavant dans des formes variées d'encadrement des fidèles tels les secours charitables aux pauvres et aux victimes de fléaux, l'éducation des classes défavorisées, l'instruction religieuse dans les écoles, les campagnes de tempérance et la lutte contre les loisirs jugés immoraux. Cette investigation fut plus tard élargie au diocèse de Trois-Rivières, région somme toute assez contrastée, constituée de fronts pionniers et de villages bien reliés aux grands axes de communication, pour vérifier à quel rythme, au cours des années 1850-1900, et dans quelles conditions d'habitat les efforts d'encadrement du clergé avaient produit les changements souhaités au

13. *Aperçu du rôle social et religieux du curé de Notre-Dame de Québec (1840-1860)*, thèse de licence ès lettres (histoire), Université Laval, 1968. Les articles s'intitulent: «Notes sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 à la paroisse Notre-Dame de Québec», *Rapport de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 35 (1968): 81-98. «L'activité sociale du curé de Notre-Dame de Québec, aperçu de l'influence du clergé au milieu du XIX^e siècle», *Histoire sociale/Social History*, 6 (1970): 5-32.

niveau des pratiques¹⁴. Cette recherche sur le diocèse de Trois-Rivières proposait une méthode et définissait une problématique très éloignées du concept de réveil religieux. Il n'était pas même question d'en vérifier l'existence dans ce diocèse, mais plutôt d'analyser le processus d'acculturation religieuse.

Le concept de réveil religieux a été redéfini dernièrement par Louis Rousseau qui en a fait le principal instrument d'analyse du renouveau religieux dans la région de Montréal¹⁵. Cette nouvelle approche s'inspire d'une théorie du *revival* qui présente le phénomène comme un processus rapide de revitalisation consécutif à une situation confuse perçue comme un chaos. Le réveil religieux se produirait à la suite d'une crise multidimensionnelle, politique, économique, sociale, etc., dont la religion serait la solution, et la revitalisation consisterait à «se rebâtir une cohérence» en retournant «aux éléments perçus comme ayant autrefois appartenu au système» en crise¹⁶. Ainsi défini, le réveil est présenté comme un concept majeur d'interprétation de l'évolution des sociétés et du changement socioculturel¹⁷. Il place au centre de la culture le fait religieux qui en devient presque l'essence même¹⁸.

14. Ces travaux sur l'évolution de la pratique religieuse s'inscrivaient dans un programme de recherche sur la société régionale auquel participaient Serge Gagnon, Jean Roy et Normand Séguin. Les premiers résultats, en collaboration avec J. Roy, ont été livrés en 1983 au colloque de Rochefort et publiés dans les deux articles cités précédemment: «Mutation de la culture religieuse en Mauricie...» et «Encadrement social et mutation...».

15. L'équipe de recherche est dirigée par Louis Rousseau et Frank W. Remiggi. Les articles qui définissent le réveil sont de Louis Rousseau. Je les présente ici dans leur ordre de parution: «À l'origine d'une société maintenant perdue: le réveil religieux montréalais de 1840», Yvon Desrosiers, dir., *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré* (Montréal, Fides, 1986), 71-92. «La conduite pascalle dans la région montréalaise, 1831-1865: un indice des mouvements de la ferveur religieuse», Rolland Litalien, dir., *L'Église de Montréal, 1836-1986: aperçus d'hier et d'aujourd'hui* (Montréal, Fides, 1986), 270-284. «Les missions populaires de 1840-42: acteurs principaux et conséquences», *Rapport de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 53 (1986): 7-21. «Crise et réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle», *Interface*, 11,1 (janv.-fév. 1990): 24-31. Ce dernier article a été repris et légèrement augmenté sous le titre «Les rapports entre le 'Réveil' et la réorganisation ecclésiale dans le Québec du 19^e siècle», Pierre Guillaume, dir., *Le diocèse au Québec et en France aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles* (Bordeaux, Centre d'études canadiennes/Maisons des Sciences de l'homme d'Aquitaine, 1990), 7-39.

16. Cette conception est formulée avec quelques variantes dans les divers articles. J'ai choisi de puiser dans «Les missions populaires...», 8; «À l'origine d'une société...», 73, 84-85; «Les rapports entre le 'Réveil'...», 21.

17. L'auteur se justifie de donner au concept une si grande portée en affirmant vouloir en faire un outil pour penser le «changement socioculturel global». Voir «Crise et réveil...» 25, col. 1: «L'histoire ecclésiastique, comme l'histoire des idéologies et l'histoire sociale, a jusqu'ici trop unilatéralement mis l'accent sur les processus faisant intervenir les divers groupes sociaux dominant les organisations [...] Il convient donc d'élargir et d'approfondir la définition du problème pour réussir à penser un changement socioculturel global.»

18. L'auteur se met en garde contre l'idée «de faire du réveil religieux l'explication unique rendant compte de la vie religieuse canadienne à partir de 1840», car «des processus

L'utilité indéniable de cette redéfinition est de conférer une grande unité aux analyses du renouveau religieux dans la région de Montréal. Mais elle a par contre l'inconvénient, si j'en cerne bien toute la portée, de ne pas mettre en évidence les principaux ressorts du changement culturel. Voyons de quoi il s'agit.

Cette notion de réveil repose sur deux conceptions du changement culturel qui ne se conjuguent pas aisément, celle d'une transformation soudaine des attitudes et des mentalités, par conversion, dirait-on¹⁹, et celle d'un processus d'inculcation qui se déroule sur une période de temps longue. Selon la première conception, il s'est produit en quelques années «un brusque changement de l'intensité de la pratique et de la valorisation du domaine religieux dans la mentalité des masses». Et cette nouvelle mentalité «qui tire son origine et sa force du réveil» expliquerait «l'accès à la position prépondérante du clergé face à la petite bourgeoisie», de même que «l'hégémonie de l'idéologie religieuse²⁰». Cette conception du changement culturel qui considère la mentalité comme étant un de ses moteurs s'accorde mal avec la deuxième qui aborde le réveil comme un mouvement ou un processus de revitalisation se déroulant par étapes et faisant intervenir divers acteurs et divers facteurs. En voici le scénario: «un véritable mouvement de réveil religieux», enclenché à partir de 1839, touchant d'abord le clergé lui-même au moyen des premières retraites pastorales collectives, a rejoint une large partie des paroisses grâce à une extraordinaire campagne de missions populaires destinées à favoriser la «conversion» des foules selon le modèle (français), [...] se diffusant ensuite en profondeur grâce à la création de noyaux de ferveur où se recrutent les vocations sacerdotales et religieuses²¹. Ici, ce n'est plus la mentalité qui change brusquement et met en branle la transformation sociale, mais des élites convaincues qui travaillent à créer les structures pour inculquer de nouveaux comportements et changer les mentalités.

d'innovations organisationnels [...] le précèdent et, dans une certaine mesure, le favorisent» («À l'origine d'une société...», 87). Mais il affirme aussi que «ce réveil aura provoqué une véritable centration religieuse de la culture québécoise qui s'institutionnalisera entre 1860 et 1880 pour donner à cette société quelques-uns de ses traits les plus spécifiques» («La conduite pascale...», 273).

19. Le mouvement de revitalisation est qualifié de «processus de conversion» («À l'origine d'une société...», 87). L'expression revient aussi souvent dans les autres articles. Voir en particulier «Crise et réveil...», 27.

20. «À l'origine d'une société...», 72 et 86-87.

21. «La conduite pascale...», 273, «Les missions populaires...», 8. Cette deuxième conception qui considère le réveil comme un processus de revitalisation fait reposer le changement religieux exclusivement sur des acteurs et des facteurs religieux, comme si la pratique religieuse était sans rapport avec les facteurs économiques et sociaux.

Dans l'histoire d'une société, les révolutions et les mutations subites sont rares, encore plus quand il s'agit de culture et de mentalité où le changement se présente généralement comme un lent processus. Or ici, au contraire, le mouvement de revitalisation se produit rapidement. N'est-ce pas conforme à cette définition du concept de réveil qui connote le changement subit et le processus rapide? Nous touchons ici à un autre point faible de ce modèle: étant un «réveil», le mouvement de revitalisation doit nécessairement, presque par définition, se produire rapidement, ce qui constitue en soi un biais méthodologique incitant à rechercher la transformation soudaine des comportements. C'est ainsi que l'équipe de recherche est allée vérifier dans plusieurs paroisses si, au lendemain des prédications, il y avait eu cette «conversion» annoncée par la théorie du réveil²².

La notion même de «conversion» qui revient à quelques reprises dans cette recherche n'est sans doute pas pertinente pour qualifier la situation des Canadiens français du siècle dernier. L'Église ne fait pas face au problème de l'incroyance et, selon l'historiographie, les Canadiens français en très grande majorité sont catholiques. Cependant, un certain nombre de pratiques religieuses dites obligatoires sont mal observées, dont la communion pascale. Le mouvement par lequel le clergé entraînera les fidèles à mieux respecter cette prescription, à ce qu'il me semble, n'en est pas un de réveil ou de conversion, mais plutôt un processus d'inculcation par un ensemble de moyens, notamment l'institution du questionnaire du rapport annuel, en 1846 à Montréal²³, qui oblige les curés à dénombrer les dissidents, et à les enregistrer éventuellement. Cette obligation incite les pasteurs à accentuer leurs enseignements et leur vigilance.

En faisant une nette distinction entre la foi et les pratiques religieuses, on est amené à considérer ces dernières comme des faits de culture et des habitudes inculquées dans les cadres et les rapports sociaux. Cette perspective et cette méthode, que j'ai appliquées en m'inspirant de la sociologie religieuse de LeBras, s'accordent plutôt mal avec le concept de réveil qui fait beaucoup trop reposer le changement culturel sur les dispositions momentanées des individus, l'appareil ecclésial et le charisme des leaders. Je crois qu'il faut inverser la perspective et non plus tenter de voir si le réveil a pu

22. D'où l'hypothèse formulée dans «À l'origine d'une société...», 81-82, que les faibles résultats obtenus par les prédicateurs dans certaines paroisses puissent s'expliquer par la durée trop courte de la mission de prédication.

23. «La conduite pascale...», 282. Selon «Crise et réveil...», 29, col. 2, il y aurait eu un premier questionnaire en 1841. Serait-ce que ce premier questionnaire ne fut pas distribué dans plusieurs paroisses?

changer les attitudes et les mentalités, lesquelles auraient contribué à faire croître l'influence de l'Église et du clergé, mais chercher comment les rapports entre les classes et les groupes, tels qu'ils s'établissent dans la durée antérieure et postérieure, ont contribué à la diffusion du modèle de comportement suggéré par le clergé.

Ajoutons enfin que cette définition du concept de réveil porte en soi l'idée d'un «retour à la situation antérieure» ou d'un «retour aux éléments perçus (et sélectionnés) comme ayant autrefois appartenu aux éléments fondateurs du système en crise», ce qui peut laisser l'impression²⁴ qu'il y eut peut-être chez les Canadiens français dans une période antérieure — ce que nous ne pourrions jamais démontrer — une pratique religieuse unanime telle qu'obtenue après 1840. Voilà une autre raison pour laquelle je préfère au concept de réveil celui de renouveau, au sens d'apparition de formes nouvelles, pour rendre compte du processus d'acculturation qui se produit au cours de ce demi-siècle.

UNE ACCULTURATION RAPIDE?

Au-delà du concept, il y a la société qu'il veut traduire dans une de ses dimensions. Le concept de réveil suggère un changement brusque. La société se transforme-t-elle aussi rapidement? S'opposent ici, tel qu'exposé dans les pages suivantes, deux conceptions de la durée du processus d'acculturation religieuse.

Notre interprétation appliquée à la Mauricie (tableau 1 et figure 1) montre que certaines paroisses, au cours de la décennie 1850²⁵ et sans doute avant — mais il n'existe pas d'archives pour le démontrer —, se conforment parfaitement au prescrit sur la communion pascale. Une majorité cependant compte plus de 10% de non pascalisants. Dans plusieurs de ces paroisses, ils sont une centaine d'individus — quelques centaines parfois —, tous pratiquants déclarés, à résister par indifférence ou autrement à l'obligation de la communion pascale. Un certain redressement se réalise entre le milieu du siècle et 1875, mais

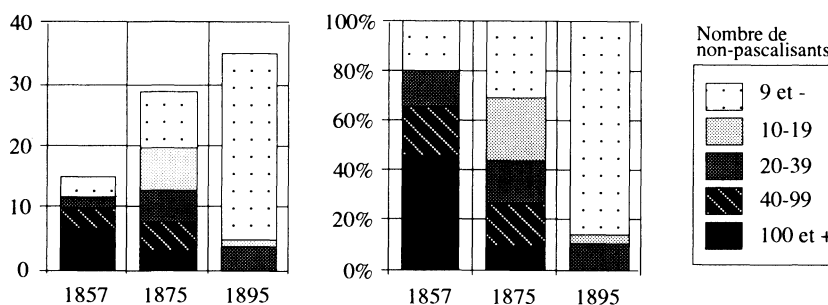
24. La croyance au retour à la situation antérieure est bien celle des acteurs ou des contemporains du réveil et non une thèse de l'auteur. Par contre, cette idée est au cœur de la théorie du réveil et à ce titre crée cette impression. L'auteur se serait-il lui-même laissé prendre au piège de l'impression quand il écrit que le réveil a «mis fin à une situation de tiédeur et de distance dont l'origine, qui nous échappe encore, pourrait remonter à près d'un siècle en arrière» («La conduite pascale...», 283)?

25. Les données sur la pratique pascale sont tirées des rapports dits annuels des curés, lesquels sont généralement produits à des intervalles irréguliers de trois ans et plus avant 1875. Pour obtenir des données sur la plupart des paroisses existant au milieu du siècle, il a fallu examiner les rapports produits entre 1853 et 1862. Le tableau 1 et la figure 1 présentent ces données en 1857 qui est l'année médiane.

**TABEAU 1: LES NON-PASCALISANTS DANS LE DIOCÈSE DE TROIS-RIVIÈRES
(NOMBRE DE PAROISSES PAR CÉGORIES)²⁶**

	100 et +	40-99	20-39	10-19	9 et -	Total
1857	7	3	2	0	3	15
1875	3	5	5	7	9	29
1895	0	0	4	1	30	35

**FIGURE 1: LES NON-PASCALISANTS: NOMBRE ET % DE PAROISSES
PAR CÉGORIES ET PAR ANNÉES-TÉMOINS**



il subsiste toujours un contingent relativement élevé de plus de 40 non pascalisants dans 8 des 29 paroisses. Puis à la fin du siècle, on constate que le processus d'uniformisation est arrivé à son terme. Si ce n'était de trois paroisses du front pionnier où se trouvent plus d'une vingtaine de dissidents, la moyenne de non pascalisants par paroisse serait autour de deux. Cette première mesure du processus d'acculturation démontre que le rythme de redressement a été plus rapide avant 1875, ce qui nous a incité à en retracer l'évolution avec plus de précision. Nous l'avons fait en analysant les données disponibles dans 8 paroisses, choisies sur la base des divers types d'habitat caractéristique de la région (figure 2). Il en est ressorti que la transition de la conduite pascale vers la conformité absolue aux enseignements du clergé se situe entre 1870 et 1880. Par contre, l'analyse d'un autre indice, celui du jeûne et de l'abstinence alimentaire, permet d'étendre à 1885 la période d'uniformisation des conduites. L'exemple montre

26. L'éditeur a omis des données dans la première version de ce tableau paru dans «Mutation de la culture religieuse...», d'où l'intérêt de le reproduire au complet ici. Le nombre total de paroisses correspond à celles qui ont répondu à cette question dans leur rapport annuel.

FIGURE 2: LES NON-PASCALISANTS (EN NOMBRES) DANS HUIT PAROISSES DU DIOCÈSE DE TROIS-RIVIÈRES

Batiscan	6		10	7	5	3	2	1	5
St-Tite			4	30	6	0	2	10	10
Champlain	250	145	100	3	4	4	3	2	3
Ste-Flore				3	3		0	3	1
Ste-Marie-Mad.-du-Cap	116		40		12		8	2	4
Ste-Anne-de-la-Pérade			30		15	12	12	15	10
St-Maurice		150		50	10	12	12	10	20
St-Stanislas	600			60	72	12	12	20	3
	1857	1862	1872	1875	1878	1882	1886	1890	1895
	Fidèle		Peu fidèle		Absence d'information				

qu'en recourant à plusieurs indices, on obtiendrait une chronologie plus nuancée du processus d'acculturation. Enfin, nous avons souligné en conclusion de notre étude que l'unanimité de ces pratiques religieuses doit évidemment beaucoup à la force de la contrainte sociale qui naît des rapports sociaux²⁷.

Les élites religieuses et laïques, dans leur collaboration, sont alors parvenues à inculquer en Mauricie un modèle de conduite que personne ne peut transgresser sans subir la désapprobation publique. Qu'en est-il dans les autres diocèses du Québec? S'il est plus probable que les rapports sociaux aient été très différents ailleurs, il se peut tout de même que les conditions ambiantes, la détermination du clergé, la collaboration des élites et l'efficacité relative des formes d'encadrement aient pu modifier la chronologie de ce processus d'acculturation. C'est le sens de l'hypothèse formulée à la fin de notre étude qu'un changement important dans la structure sociale, l'urbanisation de la région au cours des premières décennies du XX^e siècle, par exemple, pourrait produire une première brèche dans l'uniformité de ces pratiques religieuses.

Cet essai de périodisation appliqué à la Mauricie ne fut à vrai dire jamais discuté dans les articles du groupe de recherche de Montréal.

27. «Mutation de la culture...», 407. Saura-t-on un jour à quelles conditions les efforts concertés des élites et la contrainte sociale produisent des effets déterminants sur les comportements populaires? Il arrive même que la volonté la plus énergique de contrôler donne les effets contraires. C'est le cas du «nouveau blasphème» qui apparaît au milieu du siècle et que j'ai interprété comme une forme de contestation symbolique des pratiques religieuses imposées. Voir à ce sujet René Hardy, «Ce que sacrer veut dire: à l'origine du juron religieux au Québec», *Mentalités, Histoire des cultures et des sociétés*, tome 2: *Injures et blasphèmes* (Paris, Imago, 1989), 99-125.

Il fut mis de côté au profit d'une chronologie montréalaise qui est projetée sur l'ensemble du Québec. En voici les grandes lignes: la pratique pascale plutôt négligée avant 1840, atteint «le seuil de la conformité» vers 1850²⁸ et «quelque part à la fin des années 1860, la société québécoise a achevé sa rapide transformation culturelle. [...] Le nouveau modèle entre maintenant dans une phase de routinisation²⁹, [c'est-à-dire qu'au-delà de 1870, le Québec entre dans] une période de pratique religieuse unanime (moins de 10% de déviance) et l'observation de cet indicateur perd vraisemblablement de son intérêt jusque dans les années 1950 où il mériterait qu'on l'examinât à nouveau³⁰».

Pour rendre compte du renouveau religieux, les divergences de vue quant à la chronologie ne reposeraient-elles pas davantage sur le sens des termes utilisés et la méthode de mesure que sur la réalité des comportements? Dans la région montréalaise, 20% d'abstentions à la communion pascale équivaut à une situation de «conformité» aux prescriptions de l'Église et 10% à une situation d'«unanimité» religieuse. Si ces définitions avaient été appliquées dans le diocèse de Trois-Rivières, nous aurions constaté, comme dans la région de Montréal, que la pratique pascale est «conforme» en 1857, c'est-à-dire dès le moment où on peut en prendre une première mesure, et elle l'est peut-être depuis longtemps. De même, l'«unanimité» est atteinte au cours des années 1850 dans presque la moitié des paroisses où, encore une fois, elle existe peut-être depuis longtemps. Aurions-nous dû alors conclure à l'inutilité de poursuivre la recherche? Certes non, car il y avait encore beaucoup à découvrir, en particulier cerner de près les étapes du redressement de ces pratiques et s'assurer qu'elles évoluaient vers une homogénéité presque parfaite. En fait, dans nos analyses, les expressions «conformité» et «unanimité» sont considérées non pas en comparaison avec la France d'Ancien régime comme c'est le cas dans le projet montréalais³¹ ou avec les unités de mesure de la sociologie religieuse urbaine, mais au sens absolu, sans quoi ces études n'auraient effectivement pas eu d'intérêt.

Nous avons donc poursuivi l'enquête jusqu'à la fin du siècle pour constater que la pratique pascale était passée d'un taux de déviance faible en 1857 à un taux presque nul en 1875, puis à une situation où, en 1895, il était inutile d'établir les taux puisque l'on ne rencontrait

28. «La conduite pascale...», 283.

29. «Crise et réveil...», 31, col. 1.

30. «Les rapports entre le 'Réveil'...», 34.

31. «Les rapports entre le 'Réveil'...», 32.

que quelques abstentions par paroisse³². Cette démarche nous fit donc découvrir l'existence de l'unanimité au sens strict des pratiques pascales, phénomène rare, peut-être exceptionnel dans le monde catholique. Ne serait-ce que pour cette raison, elle en valait amplement la peine. Elle se justifiait également par le fait que la région étudiée est constituée de populations rurales et villageoises très homogènes. Dans ce milieu, contrairement à la ville, un taux de 10% ou de 20% d'abstentions ne peut certainement pas être qualifié de «conformité» ou d'«unanimité». Et si par surcroît la population d'une paroisse est considérable, un contingent de 10% de récalcitrants pèse encore plus lourd sur la dynamique communautaire par laquelle agit la contrainte sociale. Il aurait donc été intéressant de comparer le nombre d'abstentions par paroisse en Mauricie à celles de la région de Montréal. Ces nombres n'étant malheureusement jamais donnés dans les articles cités, il a fallu comparer avec Laprairie étudiée par Gilles Laberge³³ et présentée comme une paroisse où la pratique pascalle est plus conforme au prescrit que dans le sud-ouest de la région de Montréal³⁴. Or, on y rencontre annuellement presque toujours plus de 100 non pascalisans entre 1853 et 1877. La moyenne s'établit à 150. Quand il y a dans cette paroisse 5% d'abstentions, le contingent est d'un peu plus de 100; 10% équivaut à environ 230. On constate de plus que la situation n'évolue pas entre 1855 et 1877³⁵. Il y a donc toujours un fort contingent d'individus — beaucoup plus important que dans les paroisses du diocèse de Trois-Rivières — qui vit en marge des pratiques d'obligation.

Voilà ce qui aurait justifié que l'on poursuive la recherche montréalaise pour voir si le clergé parvient à convaincre les récalcitrants d'entrer dans les rangs. L'enquête serait d'autant plus importante que, dans la perspective d'une comparaison avec les autres diocèses, la région de Montréal, unique au Québec, est de plus en plus influencée par la ville qui croît très rapidement et qui impose sans doute à la campagne environnante des modèles de conduite très éloignés de ceux proposés par les prêtres.

Enfin, l'intérêt d'une telle recherche sur l'évolution des pratiques religieuses réside également dans l'analyse des stratégies et des

32. Il est de moins de 20% dans 12 paroisses sur 15 en 1857 (année médiane entre 1853 et 1862, tel qu'expliqué dans une note précédente) et de 1% en 1875. En 1895, répétons-le, il n'y a que quelques récalcitrants par paroisse.

33. Gilles Laberge, *La vie religieuse dans la paroisse de La Nativité de La Prairie, 1854-1877; reliographie historique*, mémoire de maîtrise en sciences religieuses, Université du Québec à Montréal, 1987, 77-88.

34. *Ibid.*, 78.

35. La moyenne quinquennale des non pascalisans, en commençant par la période 1855-1859, est de 131, 204, 139, 110 et 183 pour les trois dernières années.

formes d'encadrement mises en place pour inculquer les nouveaux comportements. Ressortent alors les dynamismes sociaux qui agissent comme des forces acculturantes ou comme des freins à la pénétration des nouveaux modèles. C'est donc ainsi, dans ce long détour par l'historiographie, que je justifie mes interrogations actuelles sur l'influence possible de la «judiciarisation» des relations entre le clergé et les paroissiens sur la fidélité religieuse.

LA «JUDICIARISATION» DES RELATIONS AVEC LES FIDÈLES

On ne sait trop comment le clergé et les fabriques s'y prenaient sous le Régime français pour obtenir que les paroissiens paient fidèlement leurs redevances. Il n'est pas exclu qu'ils aient eu recours aux procès bien que l'historiographie en fournisse très peu d'exemples. À vrai dire je n'en connais qu'un seul: en 1682, le curé de Batiscan se présente devant le Conseil Souverain pour obtenir sa dîme³⁶. Situation exceptionnelle d'un curé réclamant le nécessaire pour maintenir son train de vie? ou un exemple parmi d'autres donné plus ou moins périodiquement pour rappeler à ceux que l'obligation morale ne touchait pas que la dîme était également une obligation légale? Il semble que le procès ait été un exemple servi avec une certaine régularité à une population oublieuse de ses devoirs. C'est ce que je déduis de l'attitude de M^{gr} Hubert, à la fin du XVIII^e siècle, qui, selon Lucien Lemieux, «amena plus tard les prêtres à recourir le moins possible à la justice pour obtenir leurs dîmes³⁷». Mais tant qu'il n'y aura pas d'études quantitatives pour le préciser, on ne saura jamais la portée réelle de l'influence de cet évêque sur ses curés ni le sens exact des termes utilisés par l'historien pour en rendre compte. La situation aurait-elle été pire que le laisse entendre l'historien Lemieux? Aurait-elle radicalement changé par la suite? Ce sont deux hypothèses possibles en regard du nombre élevé de procès pour dîme et dettes intentés par les prêtres et les fabriques du diocèse de Trois-Rivières au cours du XIX^e siècle. En fait, les quelque 375 actes judi-

36. Céline Dupré, «François Dupré», *Dictionnaire biographique du Canada*, volume II: de 1701 à 1740, 214.

37. Nive Voisine, dir. *Histoire du catholicisme québécois*, tome 1: Lucien Lemieux, *Les XVIII^e et XIX^e siècles. Les années difficiles (1760-1839)* (1989), 126. Confirmé par Christine Hudon, «Carrière et vie matérielle du clergé paroissial. Un exemple: les curés et vicaires du Richelieu-Yamaska, 1790-1840», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 45,4 (printemps 1992): 573-594, qui s'appuie sur une lettre de M^{gr} Denaut à Lanctôt, mars 1802, pour affirmer que les évêques déconseillaient aux curés de poursuivre. Affirmé également par Serge Gagnon dans une critique bien documentée de la difficulté d'utiliser la dîme comme indice de production agricole. Voir «Ideology and Quantitative Method. The Rural World of Fernand Ouellet», *Quebec and its Historians. The Twentieth Century* (Montréal, Harvest House, 1985), 152.

ciaires retracés dans les archives du district de Trois-Rivières ne justifient-ils pas amplement l'expression «judiciarisation» pour qualifier les relations entre le clergé et les fidèles?

Les paramètres juridiques de cette situation sont assez complexes. Il y a d'abord la prescription légale de la dîme qui revient en totalité au curé et constitue la part principale de son revenu³⁸. L'*Acte de Québec* octroyé en 1774 par le gouvernement britannique en a fait une obligation au même titre que sous le Régime français. L'Église du Québec jouit alors d'un statut exceptionnel par cette loi qui contraint les cultivateurs à verser, au titulaire de la cure ou au prêtre desservant, la 26^e partie des récoltes de grain. Les fabriques ont aussi un pouvoir légal. Elles ont reçu de l'État la capacité juridique de posséder et d'administrer les biens de la paroisse religieuse. Elles tirent une part substantielle de leurs revenus de la location des bancs et d'une partie du casuel, c'est-à-dire les honoraires de messes et d'offices religieux. Ces redevances peuvent être exigées devant un tribunal. De plus, sous la responsabilité des fabriques ou des syndics représentant les paroissiens, les travaux de construction ou de réparation des édifices et équipements collectifs sont habituellement financés au moyen d'une répartition légale qui est un acte notarié par lequel chaque famille catholique de la paroisse reconnaît sa part de responsabilité financière. Enfin, et surtout, la possibilité de recourir aux tribunaux dans des relations entre l'Église et les fidèles repose sur le fait que les services du clergé sont réclamés par la population. Ayons à l'esprit que le Québec du XIX^e siècle n'est pas un pays de mission: les prêtres n'ont pas à offrir ou imposer leurs services comme dans les contrées non catholiques; au contraire, ils sont instamment demandés et attendus. Ainsi, avant d'affecter un prêtre à une paroisse en formation, l'évêque exige souvent des fidèles qu'ils s'obligent devant la loi à lui garantir un revenu acceptable. Outre la dîme, et selon l'état des défrichements dans telle ou telle paroisse et du rendement des récoltes «décimables», ce peut être un supplément prélevé sur le foin ou les patates, une certaine quantité de bois de chauffage ou encore une somme d'argent³⁹.

Il ne s'agit donc pas ici exclusivement de dénombrer les procès, mais également de tenter de voir si le recours aux tribunaux se pré-

38. Sur les différentes composantes des revenus des curés, on lira avec intérêt les articles de Jean Roy, «Les revenus des cures du diocèse de Nicolet, 1885-1904», *Sessions d'étude de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 52 (1985): 51-67; en collaboration avec Daniel Robert, «Les rapports annuels des curés et l'histoire des paroisses dans la seconde moitié du XIX^e siècle», *Archives*, 16,1 (juin 1984): 31-53.

39. On taxe les récoltes les plus courantes, comme la pomme dans la région de Rouville. Voir Christine Hudon, *art. cit.*

sente comme un mouvement de «judiciarisation». La rigueur et la validité de cette démonstration dépendent principalement de l'état de conservation des archives judiciaires et reposent, en second lieu, sur la connaissance des tribunaux et instances judiciaires de l'époque. Le chercheur pourrait évidemment se passer de la connaissance des tribunaux en dépouillant tous les fonds disponibles, s'il avait l'assurance que les archives sont intégralement conservées. Ce n'est malheureusement pas le cas dans le district judiciaire de Trois-Rivières. Les archives constituées depuis la création du district, en 1791, semblent avoir été moins bien conservées avant 1855, date de l'arrivée en poste d'un jeune greffier dynamique et compétent, Laurent-Ubald Genest, qui restera en fonction jusqu'au début du XX^e siècle. Autant il est facile de retracer un dossier de cour sous son administration, autant l'entreprise est hasardeuse durant la première moitié du siècle. Par contre, les plunitifs de jugements et les rôles des causes des différentes cours sont à peu près tous conservés. J'ai donc choisi de dépouiller tous les registres de juridiction civile accessibles. Ce sont les registres des jugements de la cour provinciale, 1790-1854⁴⁰, les jugements de la cour des commissaires de Nicolet, 1826-1839, Maskinongé et Rivière-du-Loup, 1827-1895, Sainte-Anne, 1834-1839 et Saint-Léon, 1836-1839; les registres des jugements de la cour des requêtes de Rivière-du-Loup, Sainte-Anne et Gentilly, 1839-1841; et ceux de la cour de division de Maskinongé, Yamachiche, Nicolet et Gentilly, 1842-1844⁴¹. Après 1855, j'ai pu compter sur les riches dossiers de cour provinciale dépouillés un à un de 1855 à 1898⁴²; sur les registres de jugements de la cour supérieure pour 1853-1897; les plunitifs de la cour de circuit de Louiseville, 1863-1903 et de Nicolet, 1886-1915, qui est l'équivalent de la cour provinciale siégeant à Trois-Rivières.

Ces informations sur les archives sont capitales pour interpréter les statistiques des procès. Elles ne suffisent cependant pas pour conclure à la «judiciarisation» des rapports entre le clergé et les

40. Chacun des 18 registres couvrant cette période a un index. J'ai d'abord consulté l'index aux mots curé, marguillier et fabrique. J'ai ensuite dépouillé une (parfois deux) page à toutes les dix pages. Ces registres ont de 250 à 700 pages. Ce mode de consultation permet de retracer tous les procès intentés par les fabriques, mais a plutôt la forme du sondage dans le cas des procès intentés par des prêtres.

41. La cour de division est aussi appelée cour de circuit, nom porté par la cour provinciale qui tient ses audiences ailleurs qu'à Trois-Rivières. Antérieurement à la création de cette éphémère cour de division, la cour provinciale tenait audience à Saint-Pierre-les-Becquets, Rivière-du-Loup, Nicolet et quelques autres localités. On peut le vérifier dans le registre des jugements de 1829-1831, mais je ne saurais dire quand ce tribunal a commencé de siéger ailleurs qu'à Trois-Rivières.

42. De 1855 à 1898, il faut compter 109 boîtes de documents.

fidèles. Du reste, l'utilisation de ce concept laisse l'impression d'un phénomène massif qui teinte l'ensemble de leurs relations. Il est évidemment nécessaire de nuancer et de préciser, par une étude de la fréquence de ces procès par périodes, les motifs apparents qui les inspirent et l'importance des montants réclamés. Il faut également vérifier si les recours judiciaires ne sont pas le fait d'une minorité de curés et de fabriques. Il sera alors possible de mieux définir la portée réelle du mouvement de «judiciarisation».

Les procès pour dîme sont de loin les moins nombreux. À moins d'être plaideurs — il y en a quelques-uns —, les curés ne recourent à la justice que comme moyen ultime après avoir épuisé tous les autres. Il importe surtout de ne pas s'aliéner ses paroissiens et, comme l'écrit le curé de Sainte-Flore, il «doit se montrer facile afin de ne pas éloigner du confessionnal⁴³». La dîme constitue un prélèvement important sur le revenu des cultivateurs, et quand la conjoncture est difficile, ils peuvent être dans l'impossibilité de la payer. Bien que cela détermine le niveau de son revenu, le curé est habituellement sensible à la pauvreté de ses ouailles. Les rapports annuels en fournissent de nombreux exemples. Le desservant de Sainte-Thècle dira en 1877: «Jusqu'à cette année je n'ai pas exigé rigoureusement la dîme. Il y a tant de pauvres et par la dureté des temps, tant de misère que je ne recevais que ce qu'on m'apportait». «C'est un peu dû à la misère», comme le dit le curé de Sainte-Angèle pour excuser les négligents⁴⁴. En fait, les curés acceptent le plus souvent ce qu'on veut bien leur donner, font généralement des remises aux familles pauvres et d'aucuns distribuent leurs surplus aux plus démunis. Du reste, si le pasteur s'avisait d'être dur, les paroissiens ne lui pardonneraient pas un tel manquement à la charité et le forceraient à quitter sa cure en le privant de son revenu, comme cela est arrivé à quelques occasions.

Ces raisons n'expliquent pas entièrement le peu de procès pour dîme⁴⁵ (tableau 2 et figure 3). D'autres indices laissent croire qu'ils auraient pu être plus nombreux. Le premier est sans contredit les intentions avouées par certains curés de poursuivre en justice⁴⁶ et leur

43. Archives de l'Évêché de Trois-Rivières (AETR), *Rapport annuel* (Sainte-Flore, 1884).

44. *Rapport annuel*, 1877. Serge Gagnon, *Quebec and its Historians...*, 157, donne aussi des exemples, pour la période avant 1830, de la sensibilité des curés à la pauvreté des paroissiens.

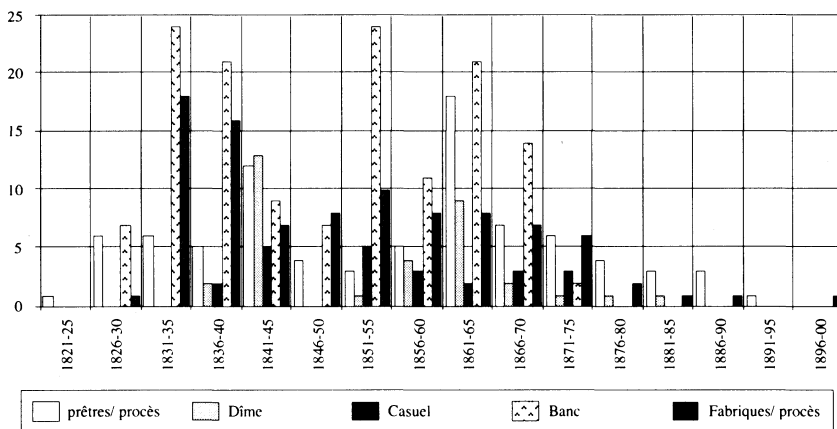
45. Tout cela est évidemment relatif. Le greffier de la paix de Trois-Rivières n'a certainement pas jugé que les procès pour dîme étaient peu nombreux, car, au milieu des années 1860, il a fait imprimer un formulaire de deux pages d'une typographie serrée spécialement conçu pour enregistrer les causes de dîme.

46. Le curé de Saint-Maurice écrit en 1862: «Dîme très mal payée cette année. Je vais être obligé de poursuivre.»

**TABEAU 2: PROCÈS POUR DETTES INTENTÉS PAR LES PRÊTRES
ET LES FABRIQUES, 1791-1900⁴⁷**

	prêtres/ procès	Dîme	Casuel	Banc	Fabriques/ procès	Total
1791-00	0	0	0	0	0	0
1801-10	0	0	0	0	0	0
1811-20	0	0	0	0	0	0
1821-25	1	0	0	0	0	1
1826-30	6	0	0	7	1	14
1831-35	6	0	0	24	18	48
1836-40	5	2	2	21	16	46
1841-45	12	13	5	9	7	46
1846-50	4	0	0	7	8	19
1851-55	3	1	5	24	10	43
1856-60	5	4	3	11	8	31
1861-65	18	9	2	21	8	58
1866-70	7	2	3	14	7	33
1871-75	6	1	3	2	6	18
1876-80	4	1	0	0	2	7
1881-85	3	1	0	0	1	5
1886-90	3	0	0	0	1	4
1891-95	1	0	0	0	0	1
1896-00	0	0	0	0	1	1
Total	84	34	23	140	94	375

**FIGURE 3: PROCÈS POUR DETTES INTENTÉES PAR LES PRÊTRES
ET LES FABRIQUES, 1821-1900**



47. La catégorie Prêtres/procès présente le nombre d'actions judiciaires intentées par un prêtre pour obtenir le paiement d'une dette, à l'exception des causes où il est explicite qu'il s'agit de dette de dîme. Fabriques/procès présente le même type d'actions judiciaires intentées par les fabriques, à l'exception des procès de dette de banc ou de casuel. Par contre, les procès pour réclamation d'une dette de banc et de casuel, dans la même poursuite judiciaire, sont inscrits dans cette catégorie.

aveu de la difficulté de faire valoir leurs droits devant le tribunal. Ainsi, en 1878, celui de Saint-Élie en arrive à la conclusion que «le meilleur moyen de [...] faire payer est d'en charger la cour municipale». Il se présente donc devant la cour des commissaires et est débouté avec obligation de payer les frais d'assignation des témoins de la partie adverse. Il apprend ainsi que cette cour, qui devrait être la plus commode parce qu'elle siège en milieu rural dans une localité proche, n'est pas compétente pour entendre des réclamations de dîme qui sont des procès avec «droit d'appel⁴⁸». Il aurait donc fallu qu'il se rende à Trois-Rivières ou à Louiseville. D'autres difficultés attendent aussi ceux qui voudraient plaider. Le curé de Drummondville les expose dans son rapport de 1877: il doit s'endetter pour entretenir sa résidence alors que «50 à 60 chefs de famille ne paient rien du tout ou paient très mal». Que faire? Exiger qu'ils promettent de payer pour avoir droit de faire leurs pâques? Il le fait mais sans résultat, car ils oublient aussitôt leurs promesses. Il faudrait donc les poursuivre en justice, mais, précise-t-il à son évêque, «la plupart ne peuvent être facilement poursuivis en cour civile pour cette dette, car la loi ne semble autoriser ici que la dîme des grains», alors que plusieurs de ses paroissiens cultivent du foin et travaillent à gages. Enfin, une dernière raison expliquerait la difficulté d'intenter un procès pour dîme: il attire l'attention de la communauté sur le train de vie du curé, de sorte que si la poursuite en justice est mal jugée par la population, le curé est seul à en porter l'odieux, contrairement aux procès pour arrérages de banc ou casuel qui sont intentés conjointement par le curé et la fabrique, c'est-à-dire par les marguilliers représentant les paroissiens.

C'est ainsi que certains envisagent la possibilité d'appliquer les solutions les plus radicales, comme l'évoque le curé de Drummondville: «Refuserai-je les sacrements à ceux qui n'auront point payé depuis un an? Refuserai-je même le baptême à leurs enfants? Pourrais-je même refuser de me rendre auprès de leurs malades, comme on me dit que cela se pratique en quelqu'endroit des États-Unis et même du Canada?» Mais il se ravise: «Je ne crois pas pourtant en être réduit à ces moyens extrêmes et qui me répugnent.» Beaucoup choisissent plutôt de refuser la communion pascale qui est certainement le moyen le plus facile de convaincre les négligents et de faire des exemples. «À l'avenir, d'écrire le curé de Saint-Germain, je refuserai la communion pascale [...] car je vois que le nombre de négli-

48. ANQ, Trois-Rivières, Correspondance du greffier, 3A05-4602A. Lettres du 25 août et du 1^{er} septembre 1884.

gents pour leur dîme augmente tous les ans⁴⁹.» D'autres, enfin, parviendront aux mêmes fins en recourant aux moyens les plus inoffensifs mais combien efficaces dans une population entièrement pratiquante, comme celui de priver une famille de carillon au baptême d'un enfant⁵⁰.

Hormis des cas exceptionnels qui semblent être le fait de curés plaideurs, les 34 procès pour dîme, tel que l'illustrent le tableau 2 et la figure 3, sont assez bien distribués dans le temps et se présentent comme une série d'exemples servis périodiquement, les premiers en 1838, le dernier en 1884. Ces procès visent ordinairement des négligents d'habitude que le curé ne craint sans doute pas d'éloigner des sacrements puisqu'ils sont indifférents. L'exemple extrême est sans doute celui-ci: le curé Marcoux de Maskinongé, en 1843, «poursuit pour 6 livres 5 chelins courant, étant pour 25 années de dîme», soit un arrérage qui remonte à 1817⁵¹. Les réclamations pour dîme sont habituellement des montants substantiels accumulés au cours des années. L.-O. Désilets, qui a été placé à la cure de Saint-Narcisse après être passé à Cap-de-la-Madeleine, réclame une dette de 13 livres d'un de ses anciens paroissiens. Je cite le document intégralement, car il montre bien la variété des productions décimables quand les paroissiens se sont engagés à les verser comme supplément:

Treize livres, quatorze chelins, étant cinq livres courant pour le supplément en argent pour les années 1856, 1857, 1858, 1859 et 1860 à raison de une livre courant par année et seize chelins courant prix et valeur de deux cordes de bois à huit chelins courant la corde pour le supplément en bois pour les quatre dernières de ces années, lesquels suppléments le défendeur s'est par acte devant notaire engagé à payer [...]. Sept livres, dix-huit chelins et neuf deniers pour la valeur de la dîme des grains sujets

49. *Rapport annuel*, 1877. Richard Chabot, *Le curé de campagne et la contestation locale au Québec (de 1791 aux troubles de 1837)* (Montréal, Hurtubise HMH, 1975), 101, rapporte que le curé de Saint-Joseph-de-Soulanges, vers 1817, avait fait écrire sur son confessionnal: «Pas de dîme, pas de pâques.»

50. Mais l'utilisation des contraintes symboliques peut aussi entraîner la désapprobation des fidèles si elle paraît injuste. Ainsi M^r Lartigue est informé, en 1839, que le curé de Sainte-Scholastique a scandalisé les fidèles en refusant l'enterrement d'un enfant dont le père est incapable de payer. Il lui écrit: «D'après les Canons, vous n'avez droit d'exiger l'honoraire de cet acte [...] que quand vous les avez exécutés, et il ne faut pas avoir l'air d'en faire un métier, en demandant le paiement en vigueur». Cité dans *Nos Racines*, 78 (1981): 1556.

51. ANQ, Trois-Rivières, *Registre des jugements*, cour de division (3A09-7403B), 20 juin 1843. Il arrive que le tribunal fasse appel à un expert pour évaluer la dîme due. Ainsi, le procès intenté par le curé de Pointe-du-Lac, en 1838, a d'abord donné lieu à un ordre de cour pour que l'accusé «donne acte de tous les grains récoltés». Il y eut ensuite jugement ordonnant de payer la 26^e partie de tous ces grains «en deniers sur le prix que valaient les dits grains le 1^{er} décembre dernier». À cette fin, la cour a dépêché un marchand de l'endroit, à titre d'expert, pour procéder «à l'évaluation des dits grains». *Registre des jugements*, 1837-1840, cour de circuit, Trois-Rivières, 2C04-5300B, août 1838.

à dîme qu'il a récoltés sur sa terre en ladite paroisse de Cap-de-la-Madeleine et aussi pour la balance de la dîme du foin⁵².

Sur les 34 procès pour dîme, 13 ont été intentés par deux curés. Louis Marcoux, curé retraité de Maskinongé, en compte 9 et L.-O. Désilets, 4. Dans le cas du premier, il s'agit d'un curé qui veut assurer sa sécurité financière car tous les procès ont lieu en 1843. Le second a plutôt le tempérament du curé plaideur qui laisse des procès partout où il passe. On le retrouve également dans quatre autres poursuites pour dettes. Sa réputation de plaideur ne lui attire pas la sympathie des paroissiens qui ne se privent pas de le poursuivre à leur tour. Il subit au moins 9 procès entre 1853 et 1866.

Les procès pour dette intentés par des membres du clergé recourent parfois des arrérages de dîme. Cela se produit lorsque la dette a été reconnue par le paroissien et convertie en «billet promissoire». Le motif de l'endettement est parfois explicite comme dans l'exemple suivant, «pour la balance de son billet promissoire du 11 juin 1839 converti en faveur du dit demandeur en présence de témoins pour arrérages de dîme⁵³», mais pas toujours. Ainsi est-il justifié de regrouper dans la figure 4 ces deux catégories de procès qui impliquent directement le clergé, bien qu'il soit probable que les réclamations de dîme ne comptent pas pour beaucoup.

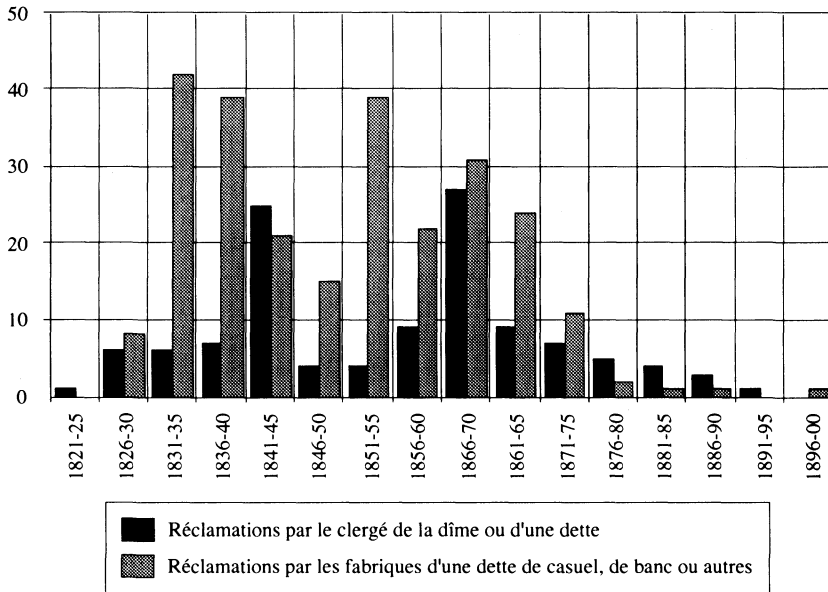
Les procès intentés conjointement par les curés et les fabriques sont beaucoup plus nombreux. Ce sont des réclamations de dettes de banc, de casuel ou autres causes concernant les biens de la fabrique. On les retrouve en nombre pour la première fois en 1829⁵⁴; ils se présentent donc comme le début du mouvement de «judiciarisation» et en demeurent l'élément essentiel. Ils déclinent subitement en 1871 pour disparaître à compter de 1875. Je ne m'explique pas encore pourquoi ils arrivent si tard. Une recherche du côté de la législation entourant les fabriques n'a pas donné de réponse. Toujours est-il qu'il y aurait eu antérieurement matière à poursuite si j'en juge par les arrérages de paiement dû et exigé devant le tribunal. Les réclamations sont habituellement pour des retards de deux à cinq ans, parfois plus, et les montants en cause varient généralement de 1 à 10 livres. Dans le cas de certaines fabriques, les réclamations se présentent par vagues comme si les marguilliers avaient été dans la nécessité d'assainir les finances de la fabrique. Le curé et la fabrique de la paroisse Immaculée-Conception de Trois-Rivières, par exemple, intentent

52. Dossiers de la cour de circuit, 3A08-2402B, 22 avril 1862.

53. *Registre des jugements*, 1839-1841, cour des requêtes, Rivière-du-Loup, 3A06-2406B, mars 1841.

54. Trois en 1829, cinq en 1830, soit huit procès impliquant cinq paroisses différentes.

**FIGURE 4: PROCÈS POUR DETTES INTENTÉS PAR LES PRÊTRES
ET LES FABRIQUES, 1821-1900**



9 poursuites en 1833, une douzaine en 1853 et reviennent devant le tribunal avec 5 en 1865-1866. Par contre, d'autres fabriques présentent plus régulièrement quelques procès, certaines, pas du tout. Les personnes poursuivies sont souvent des successions, c'est-à-dire la veuve ou le fils héritier de celui qui détenait le bail. Plusieurs de ces procès pour dette de banc visent non seulement à obtenir les arrérages mais à faire casser le bail pour permettre à la fabrique de le revendre aux enchères publiques. C'est ainsi, en grande partie, que les fabriques se financent en vendant des rentes de banc au plus offrant ou selon des tarifs qui tiennent compte de la capacité du banc et de sa localisation dans l'église. Elles tentent évidemment d'éviter les mauvais payeurs.

Les exemples suivants illustrent un grand nombre de ces procès⁵⁵. Un nommé Demers de Saint-Pierre-les-Becquets avait obtenu devant

55. Dans l'ordre d'apparition jusqu'au prochain appel de note, les citations viennent des sources suivantes: cour provinciale, *Registre des jugements*, 1851-1856, 2C04-5300B, 153, septembre 1852; procès de P. Deveau, octobre 1853. Cour de circuit, 3A08-2503B, dossier 10 septembre 1859; 3A08-3503B, dossiers n° 1109 et n° 53, novembre 1873; 3A08-2501A, dossier Pépin, 7 septembre 1859; 3A08-2602A, dossier Lor, 22 septembre 1853.

notaire, en 1839, «le bail du banc numéro un dans la chapelle du côté nord-est dans l'église paroissiale». En 1852, la fabrique réclame du tribunal non seulement le versement de 13 livres et 10 chelins d'arrérages, mais également que le bail soit rescindé, que sa veuve soit «déchue du droit de le détenir et posséder» et que le tribunal «donne pouvoir aux dits demandeurs de l'annoncer, crier, adjuger, concéder et livrer». Ajoutons pour compléter le tableau qu'à travers ces nombreuses petites réclamations, il s'en trouve de plus importantes, telle cette dette de 69 livres d'un marchand de Trois-Rivières, dont 47 livres pour une «obligation» contractée en 1846, 19 livres «pour sept années consécutives [de la] rente du banc numéro dix [situé à] deux rangées de la nef [...] du côté de l'évangile» et 2 livres, neuf chelins «pour sept années de la rente de l'avant-dernier banc de la rangée de la chaire», le reste en intérêts. Plusieurs de ces procès, à la ville comme à la campagne, visent à déposséder une famille du banc qu'elle occupe depuis longtemps et auquel les paroissiens l'identifient. Le retrait du banc, comme valeur d'exemple servi à l'ensemble de la paroisse, a sans doute une importance symbolique encore plus forte que l'odieux de subir un procès ou d'être contraint d'acquitter une dette.

Les dettes de casuel apparaissent plus tardivement que les précédentes dans les archives judiciaires. On les retrace pour la première fois en 1838, en même temps que les procès pour dîme. Il y en a peut être eu avant, car plusieurs procès intentés conjointement par les curés et les fabriques en 1831-1835 ne précisent pas les titres des réclamations. Ils disparaissent en même temps que les procès pour arrérages de paiement de banc et portent généralement sur des retards considérables. Les montants en cause ne sont pas toujours élevés, comme si le curé et les marguilliers convenaient de poursuivre pour le principe ou pour faire un exemple au moment ou un héritier s'apprête à jouir d'une succession: «Dix-sept chelins et onze deniers, valeur de la sépulture de son père», tel est le montant presque dérisoire d'une requête en justice. La négligence voire la mauvaise foi de certains sont si criantes que la paroisse en entier devait se réjouir de certains procès. Cet habitant de Nicolet par exemple, en 1873, subit à la fois le procès du curé pour un billet promissoire de 22\$ et celui de la fabrique et du curé pour un solde de 105\$ sur une dette de 200\$ accumulée depuis 25 ans pour frais funéraires et autres. Un autre est poursuivi comme héritier et par conséquent comme responsable des frais de «sépulture de son aïeul, de ses deux enfants et de sa mère», «pour les services chantés [...] et le service anniversaire de son dit aïeul et de sa mère». Ce dernier ne fait pas exception. Il s'en trouve plusieurs autres à avoir été aussi négligents; la dernière colonne du tableau 2, sous le titre

«fabrique/procès», renferme de ces poursuites à la fois pour dettes de banc et de casuel qui remontent à presque dix ans et dont les montants sont plutôt élevés. Par exemple, le curé et les marguilliers de Trois-Rivières réclament 34 livres d'un commerçant pour neuf années de banc, les sépultures de deux enfants en 1845 et 1847, ainsi que les frais funéraires et le service anniversaire d'un membre de sa famille.

Enfin, la dernière catégorie, celle qui est présentée dans le tableau 2 sous le nom «fabrique/procès», contient tous genres de poursuites judiciaires faites conjointement par les curés et les marguilliers. Les procès pour dettes de casuel et de banc y ont été consignés; s'ajoutent tous les autres procès dont les causes ne sont pas mentionnées dans les registres de jugements. Le greffier inscrit généralement: «selon les causes énoncées dans la déclaration». Un certain nombre de ces procès sont des arrérages de banc ou de casuel, d'autres sont des dettes contractées à l'achat ou à la location de biens de la fabrique, ou lors de réparations des édifices et équipements paroissiaux, mais il s'y trouve très peu de dettes de «répartition légale» qui sont habituellement gérées par les syndics et non par les marguilliers.

Les curés sont directement concernés dans tous ces procès. Non seulement parce que le casuel constitue une part non négligeable de leurs revenus⁵⁶, mais aussi parce qu'ils sont administrateurs des fabriques avec les marguilliers et qu'ils en sont de droit ou de fait les animateurs. S'ils ne prennent pas toujours l'initiative de ces procès, ils en sont toujours partie prenante car aucun procès ne peut être intenté sans leur acquiescement. Ils se présentent parfois eux-mêmes devant le tribunal pour témoigner ou soutenir une accusation pour dette de banc ou de casuel. Tout porte donc à croire que ces procès, en nombre si élevé, s'inscrivent comme une entreprise consciente de «judiciarisation» des rapports entre eux et les fidèles. Nuançons tout de suite le sens qu'il faut donner au concept. Il ne s'agit pas du recours systématique à la justice pour régler le moindre différend; il ne s'agit pas non plus de l'utilisation fréquente du tribunal compte tenu des possibilités réelles de procès, mais plutôt d'un recours occasionnel, intenté avec discernement, soit à des négligents qu'une poursuite judiciaire n'éloignera pas davantage de l'Église, soit à des héritiers indirectement impliqués.

Mais ces poursuites n'ont pas moins valeur d'exemple aux yeux de la population. Elles se présentent comme un véritable mouvement

56. Autour de 15% vers 1875 et de 20% à la fin du siècle dans les paroisses du comté de Champlain; près de 30% dans les paroisses du diocèse de Nicolet vers 1900. Jean Roy, «Les revenus des cures...»; Jean Roy et Daniel Robert, «Les rapports annuels des curés...».

dont on peut cerner le début et la fin: amorcée un peu avant 1830 avec des procès intentés par les curés et les marguilliers, la «judiciarisation» prend plus d'importance à compter des années 1840 avec l'ajout de façon significative des procès pour dette de dîme ou de casuel; le mouvement culmine entre 1830 et 1865, pour perdre de l'importance après 1870 et s'éteindre lentement jusqu'à 1890 où il semble arrivé à son terme.

CONCLUSION

En comparant la courbe des procès à celle de la pratique pascale, on observe qu'elle précède et accompagne le redressement vers une plus grande conformité aux prescriptions de l'Église. Rappelons l'hypothèse de départ qui semble accréditée par cette comparaison. Je suis parti de l'idée que le renouveau religieux de la seconde moitié du XIX^e siècle n'était pas la conséquence d'un «réveil», mais résultait plutôt d'une vaste entreprise d'acculturation qui a emprunté divers moyens pour s'implanter progressivement et conduire à la fin du siècle à un certain nombre de pratiques unanimes. D'où l'hypothèse que la «judiciarisation» des rapports entre le clergé et les fidèles a pu compter parmi les moyens mis en œuvre pour inculquer une plus grande fidélité aux pratiques prescrites.

L'hypothèse semble plausible, mais n'est pas démontrée, loin s'en faut. Le terrain serait certainement plus solide si nous pouvions établir une relation entre la diminution des procès et une plus grande observance des règles imposées par l'Église en ce qui a trait à la dîme et au casuel. Je voudrais donc poursuivre cette démonstration en vérifiant dans les rapports annuels des curés si la fin de la «judiciarisation» correspond au respect des prescriptions sur le paiement de la dîme. Mais que soit démontrée ou non l'étroite relation entre la fin des procès et le redressement des conduites, ce ne sera jamais un rapport de causalité. Il se peut qu'une plus grande conformité aux règles édictées par l'Église ait entraîné l'abandon des poursuites judiciaires comme moyen d'inculcation, pour ne maintenir que les pressions toutes symboliques. Il se peut également que la diminution des procès n'ait aucun rapport avec un quelconque redressement des conduites, qu'elle soit plutôt imposée par des directives de l'épiscopat ou qu'elle corresponde à une amélioration des conditions matérielles faites au clergé. Bref, en ce domaine, il ne peut y avoir de certitudes; l'historien doit s'en tenir aux hypothèses.

Cette hypothèse en appelle une autre concernant le renouveau religieux. La période post-rébellion se caractérise par le réaligement des forces sociales selon un nouvel équilibre imposé par les vain-

queurs des événements révolutionnaires. La restructuration sociale qui s'ensuit est profonde⁵⁷. Au plan religieux, les résultats de ces nouveaux rapports sociaux qui confèrent à l'Église et au clergé une plus grande influence surviennent au moment où les missions de Forbin-Janson provoquent des élans de ferveur peu coutumiers, ce que l'historiographie a qualifié de réveil religieux. Il n'y a pas que pure coïncidence entre les deux phénomènes, mais il faut se garder de les confondre. Il faut également se garder de confondre le «réveil», qui est un événement spectaculaire survenant subitement et dont les effets durables ne peuvent pas être démontrés, avec le renouveau, mouvement de longue durée qui traverse plusieurs conjonctures et qui s'impose à des rythmes différents selon les périodes. Mon hypothèse est que le renouveau commence dès que l'Église peut combiner la volonté et la capacité d'inculquer de nouveaux comportements et un plus grand respect de ses prescriptions. Cette capacité est évidemment relative à sa position dans la société. La décennie de 1820 me semble être à l'origine de ce mouvement. On en trouve des indices dans l'amélioration des relations entre l'Église et le gouvernement britannique, dans la fondation de trois autres collèges/séminaires, dans un plus grand dynamisme de l'Église pour assurer sa présence dans l'école primaire, dans le recrutement des confréries⁵⁸ et, bien sûr, dans le début de la tendance à recourir plus fréquemment aux tribunaux qui est un autre signe tangible de la volonté et de la capacité d'inculquer. Ce mouvement prend ensuite appui, au cours de la décennie suivante, sur la création du diocèse de Montréal, sur un meilleur recrutement du clergé et sur une volonté d'améliorer la formation ecclésiastique. Il se poursuit à un rythme assez lent jusqu'aux rébellions et décolle véritablement non pas à l'occasion des retraites de Forbin-Janson, mais à la faveur du réalignement social post-rébellion qui confère à l'Église une capacité d'influence accrue.

57. Cette interprétation est un peu plus élaborée dans mon article «Le greffier de la paix et le curé...», *art. cit.*

58. Brigitte Caulier, *Les confréries de dévotion à Montréal du 17^e au 19^e siècle*, thèse de Ph.D. (histoire), Université de Montréal, 1986. Voir en particulier la conclusion.