

MAYEUR, Jean-Marie et al., dir., *Histoire du christianisme, 9: L'âge de raison (1620/1630-1750)*, édition sous la responsabilité de Marc Venard; *10: Les défis de la modernité (1750-1840)*, édition sous la responsabilité de Bernard Plongeron (Paris, Desclée, 1997), 1214 p. et 1002 p.

Jean Roy

Volume 52, Number 2, Fall 1998

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/005597ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/005597ar>

[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 review

Roy, J. (1998). Review of [MAYEUR, Jean-Marie et al., dir., *Histoire du christianisme, 9: L'âge de raison (1620/1630-1750)*, édition sous la responsabilité de Marc Venard; *10: Les défis de la modernité (1750-1840)*, édition sous la responsabilité de Bernard Plongeron (Paris, Desclée, 1997), 1214 p. et 1002 p.] *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 52(2), 272–275.  
<https://doi.org/10.7202/005597ar>

## COMPTES RENDUS

MAYEUR, Jean-Marie *et al.*, dir., *Histoire du christianisme*, 9: *L'âge de raison (1620/1630-1750)*, édition sous la responsabilité de Marc Venard; 10: *Les défis de la modernité (1750-1840)*, édition sous la responsabilité de Bernard Plongeron (Paris, Desclée, 1997), 1214 p. et 1002 p.

Au cours des quarante dernières années, l'historiographie religieuse a accumulé de telles connaissances dans tous les domaines qu'une nouvelle synthèse s'imposait afin de mettre en perspective la diffusion du christianisme et les histoires nationales. Appelée à remplacer l'utile mais ancienne *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, l'*Histoire du christianisme des origines à nos jours* sera sans conteste, au terme de ses 14 volumes, l'ouvrage ambitieux qui était souhaité grâce à l'apport des nombreux collaborateurs. Il ne sera pas question, dans le présent compte rendu, d'analyser la totalité des deux volumes consacrés à l'époque moderne et à la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, mais plutôt de concentrer notre attention sur les chapitres portant sur le Nouveau Monde.

Spécialiste de l'histoire des missions françaises de l'intérieur, Dominique Deslandres est rédactrice du christianisme «Dans les Amériques» à *L'âge de la raison*. Elle livre ici une belle synthèse d'histoire comparée des missions qu'il est cependant avantageux de prolonger dans celle de Yves Saint-Geours, du moins pour ce qui concerne les missions de l'Amérique ibérique. Lui et Bernard Plongeron, historien réputé du Siècle des Lumières et de La Révolution française sous leurs aspects politiques et religieux, se partagent les chapitres de l'ouvrage *Les défis de la modernité*. Il va de soi que les contributions des auteurs reflètent beaucoup leur champ d'excellence. Ils adoptent les perspectives larges de la centralisation monarchique, de la conquête des nouveaux mondes, des réformes religieuses, de l'acculturation des peuples autochtones compliquée par l'introduction des esclaves africains, et des bouleversements politiques qui se produisent des deux côtés de l'Atlantique entre 1775 et 1840, processus et événements qu'ils mettent en évidence à travers les interprétations courantes. Le présent compte rendu a pour but de les faire ressortir.

Dominique Deslandres étudie les colonisations ibérique, française et britannique. Partout, la raison politique domine et étroits sont les liens qui unissent l'Église et l'État. Dans les monarchies catholiques, l'Église est nationale avant d'être romaine et puissant facteur d'acculturation à leur service. Pléthorique dans les villes de la latinité ibérique, mais rare dans les campagnes, le clergé séculier fait une place aux métis et aux autochtones plus tôt au Brésil qu'ailleurs. Volonté d'exclusion des colons certes, mais aussi des Indiens qui refusent le célibat ecclésiastique

[1]

car, dans leur culture, le célibat identifie le mineur (Saint-Geours, p. 99). La trop lente créolisation de l'épiscopat et le transfert des réguliers — 25 à 30% au XVIII<sup>e</sup> siècle — aux séculiers des paroisses autochtones, les *doctrinas*, désormais christianisées, alimentent les tensions entre les clergés. Afin de satisfaire leur pastorale de mission, franciscains et jésuites ont mis au point des unités sociales et économiques complètes: c'est le cas de l'*hacienda*, une unité dont la chapelle est «le vecteur principal d'acculturation entre Blancs, Amérindiens et Noirs» (Deslandres, p. 632); c'est aussi le cas de la réduction dont le modèle de la mission est paraguayen et jésuite. Les jésuites y appliquèrent le principe de ségrégation absolue. «Ces empêcheurs de tourner en rond» (Deslandres, p. 649) se sont réservé une main-d'œuvre largement convoitée. Comme l'était leur richesse foncière, ajoute Saint-Geours. Forcément l'opposition grandit (p. 97).

L'expérience «convertisseuse» essuya des échecs, notamment auprès des Apaches, et remporta des succès, comme chez les Yaquis. À quoi tient la réussite? Entre la Californie et le Chili, elle ressort de l'interpénétration permanente du laïc et du religieux, et de la création progressive d'un christianisme américain, fortement teinté des croyances indigènes. La culture d'accueil se montre réceptive aux rites agraires du christianisme. Le culte des saints, les fêtes et les pèlerinages s'enracinent profondément parce qu'ils répondent à des pratiques amérindiennes, dit l'auteure.

Pour les coloniaux protestants, les autochtones sont appelés à se convertir ou à disparaître. Quant à l'esclavage, sa légitimité ne fait pas de doute, même si d'aucuns s'élèvent contre la dureté des conditions (Deslandres, p. 714). Le clergé catholique ne s'intéresse pas à la religion des esclaves comme il l'a fait pour celle des Amérindiens. Il s'agit plutôt de rendre la servitude chrétienne. Or, pour les colons, christianisation est synonyme d'émancipation et de rébellion. Il importe donc que se développe une pastorale de la soumission. Toutefois, l'anti-esclavagisme protestant existe. En outre, à la barrière linguistique, à la faiblesse du clergé disponible, au peu de temps mis à la disposition du missionnaire, s'ajoute la résistance même de l'esclave. Associant christianisation et autorité, celui-ci refuse que l'on investisse ses derniers refuges, comme la vie sexuelle. Jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la majorité des esclaves américains se trouvent sans pratique religieuse collective, ni traditionnelle ni chrétienne (Deslandres, p. 727).

En Nouvelle-France, le souci d'évangélisation accompagne aussi celui de la francisation. Les jésuites expérimentent simultanément trois types de mission. Ils obtiennent des résultats divers: du succès dans le cas des missions itinérantes qui les amènent jusqu'aux territoires de chasse ou à des lieux de rendez-vous; un résultat mitigé auprès des semi-sédentaires, comme à Sainte-Marie-les-Hurons; et l'échec dans la tentative de sédentarisation des peuples autochtones, comme à Sillery. Doit-on s'en surprendre? La méthode est-elle en cause? Dominique Deslandres souligne, avec raison, l'unité «remarquable [...] [qui] caractérise les objectifs et les méthodes de conversion employés par les missionnaires en France et en Nouvelle-France» (p. 673). En fait, l'effort réel mis à la connaissance de la culture

amérindienne, ce dont témoignent les descriptions ethnographiques des *Relations*, n'a pas conduit à modifier l'approche «convertisseuse», au total peu innovatrice. De plus, contrairement aux populations françaises à qui les missionnaires de l'intérieur s'adressent, les populations amérindiennes n'ont pas d'assise chrétienne. (Voir Alain Croix, «Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII<sup>e</sup> siècle», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 95,4 (1988): 487-498.)

Des facteurs internes et externes ont conditionné la vie religieuse des colons. Donnons-en quelques-uns: la faiblesse numérique de la population blanche, la réorganisation administrative en province française en 1663 et la création du diocèse de Québec en 1674. L'occupation d'un siège au conseil souverain par l'évêque dénote son influence et sa sujétion, je crois. M<sup>gr</sup> de Laval tend à centraliser le pouvoir religieux à Québec, en s'appuyant sur le séminaire à qui il confie la gestion de la dîme et en rendant les cures amovibles. Ces décisions seront renversées avant même l'arrivée de son successeur, de Saint-Vallier. L'institutionnalisation et l'augmentation du nombre de paroisses est à mettre à son crédit. Il donne également un petit catéchisme pour l'enseignement de la foi, ce dont l'auteure ne dit mot. «La vie religieuse des colons de la Nouvelle-France» est ainsi ramenée à une opposition du climat religieux entre la période de l'épopée mystique et celle qui s'ouvre avec l'arrivée des immigrants après 1660. Un type d'immigrants, engagés et soldats, et surtout le déclin prononcé du ratio clergé-fidèles entraînent un accroissement général des comportements délictuels qui s'accroissent au XVIII<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, les colons, bien que remuants, demeurent attachés à la pratique religieuse (Deslandres, p. 680). Et de conclure, vite, que l'Église demeure une balise fondamentale dans l'univers de la colonie française.

Les colons britanniques partagent ce fond chrétien. L'émigration est tributaire des conjonctures anglaises et de la liberté religieuse. La tolérance existe vis-à-vis des catholiques disséminés dans quelques colonies; elle s'étend aux Acadiens de la dispersion cependant exclus de l'administration. La diversité des croyances, la nécessité de la survie, la dispersion du peuplement ainsi que la fragmentation du pouvoir ecclésiastique rendent difficile la transplantation des institutions religieuses britanniques en Amérique. La féminisation de la religion est réelle, contemporaine de l'extension de la croyance dans les forces occultes dans toutes les classes de la société. La sorcellerie en donne l'exemple et les événements de Salem, en 1691-1692, mieux que tout autre cas. Les Lumières atteignent aussi l'Amérique par les livres et les sociétés savantes. Mais la raison ne s'oppose pas à la religion. Les prédicateurs charismatiques se lancent de leur côté dans de grands prêches (1739-1745). Ils suscitent une immense émotion et amorcent le Grand Réveil.

Ce Grand Réveil, selon Plongeron, est le facteur le plus déroutant de ce christianisme américain du XVIII<sup>e</sup> siècle - début du XIX<sup>e</sup> siècle. Le mouvement ne se soucie aucunement de la cohésion sociale. Renouveau et désintégration dénominationnelle vont alors de pair. Lors du Second Réveil, *circa* 1830, le «revivalisme régénérateur» conduit à l'éclatement d'une centaine de «congrégations» surtout au profit des baptistes. Chaque dénomination de la nouvelle *American Reli-*

gion, fondée sur le volontariat (Plongeron, p. 495), est libre de bâtir ses propres écoles, de former et d'encadrer son personnel, de développer sa presse et surtout de recruter ses missionnaires, à charge de subvenir à leurs besoins. Le catholicisme eut lui aussi sa place grâce à l'évêque Carroll. Il entra à son tour dans l'extraordinaire concurrence que se sont livrée les dénominations après le Réveil de 1840 (Plongeron, p. 505).

«Date phare», écrit Plongeron, qui marque la fin du projet de protestantisation du Canada, ainsi qu'il figurait dans les instructions envoyées de Londres à Murray, en 1763. Le gouverneur était chargé d'introduire le *prayer book* et de faire contrôler les écoles par un clergé protestant. Sitôt la défaite consacrée, Québec brise de façon pragmatique son isolement, grâce à un réseau très actif autour de ses autorités religieuses légitimes. Toutefois, l'axe Rome-Versailles via Paris passe aussi par Londres, comme la nomination de M<sup>gr</sup> Briand le montre. Cela jusque vers 1810, date de la reprise directe de la liaison de Québec avec le Saint-Siège. La canadianisation de l'Église catholique est en train de se faire. Elle a pour principal acteur l'évêque Plessis, «l'une des plus brillantes personnalités du XIX<sup>e</sup> siècle» (Plongeron, p. 519). Plessis dénonce le terrorisme révolutionnaire de la France qui avait pour premier but de «décatholiciser». Sans compassion pour les Acadiens qu'il rappelle à la loyauté envers la couronne britannique, il s'alarme également d'un esprit d'indépendance à saveur démocratique. Le pasteur conduit l'Église vers le nouveau religieux, «du moins à ses prémices». Il le fait en s'attaquant aux trois dangers qu'il impute aux adversaires: l'anéantissement de l'autorité de l'évêque catholique au Canada, l'emprise sur l'éducation publique, la nomination aux cures (Plongeron, p. 525), et en se préoccupant d'enseigner la foi. Pour lutter contre la «froideur envers la religion» des Canadiens, Plessis dispose de l'«arme absolue»: le petit catéchisme de Québec. Outil d'apprentissage à la lecture et à l'éveil à la vie sacramentelle, le petit catéchisme «national», devient l'instrument d'une identité culturelle (p. 529). Mennaisien repenté, ultramontain, «turbulent», l'évêque Lartigue incarne lui aussi la canadianisation de l'Église, alors que se désagrège la colonisation française symbolisée par le pouvoir sulpicien. Par contre, à l'opposé de Bernard Plongeron, je crois que la colonisation anglaise se poursuit. Il me semble, en effet, que la condamnation sans appel du mouvement patriote par Lartigue a eu pour double effet de rassurer le colonisateur anglais — la fidélité à «la conquête anglaise» n'est donc pas rompue — et de favoriser une autre colonisation, romaine cette fois.