

Recherches sociographiques



Débat : le catholicisme au XXe siècle

Ruby Heap, Pierre Savard, Fernand Dumont, Jean Hamelin and Nicole Gagnon

Volume 27, Number 1, 1986

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/056193ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/056193ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Heap, R., Savard, P., Dumont, F., Hamelin, J. & Gagnon, N. (1986). Débat : le catholicisme au XXe siècle. *Recherches sociographiques*, 27(1), 101–131.
<https://doi.org/10.7202/056193ar>

LE CATHOLICISME AU XX^e SIÈCLE *

Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle, I. 1898-1940*, Montréal, Boréal Express, 1984, 504p.

Jean HAMELIN, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle, II. De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 1984, 420p.

UNE SYNTHÈSE AMBITIEUSE

Lorsque *Recherches sociographiques* m'invita à faire le compte rendu des deux tomes de l'*Histoire du catholicisme québécois*, ma réaction initiale en fut une d'hésitation. Apprenti-historienne, constituais-je une plume suffisamment autorisée pour discuter de cet ouvrage important, depuis longtemps espéré et attendu ? M'intéressant depuis plusieurs années à l'histoire de l'Église québécoise, particulièrement au rôle joué par cette dernière dans l'évolution de notre système scolaire public, je ne pouvais résister, par contre, au désir de me prononcer sur cette remarquable synthèse, dont j'aurais aimé pouvoir goûter les fruits durant mes études universitaires.

La parution, en 1971, de la brève mais fort utile *Histoire de l'Église catholique au Québec, 1608-1970*, rédigée par deux professeurs d'histoire de l'Université Laval, Jean Hamelin et Nive Voisine, à la demande de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, laissait prévoir la publication d'une synthèse plus ambitieuse, dont l'absence avait de quoi surprendre, vu l'importance de l'Église et de la religion catholique dans l'histoire du Québec. Ce projet d'envergure fut entrepris par les deux mêmes, qui se sont assuré la collaboration de collègues chevronnés : les historiens Lucien Campeau, Lucien Lemieux et

* *Recherches sociographiques* inaugure, avec l'*Histoire du catholicisme...* de Hamelin/Gagnon, une nouvelle formule de recension à voix multiples, qu'on reprendra pour certains ouvrages d'importance majeure. (Le comité de rédaction.)

Philippe Sylvain, et la sociologue Nicole Gagnon. L'ouvrage que nous offre Jean Hamelin avec le concours de celle-ci constitue le troisième et dernier volume de la collection projetée, qui cernera l'évolution du catholicisme québécois des origines à nos jours. Cette histoire commence donc à rebours. Dans une entrevue accordée au *Devoir* en août 1984, le coordonnateur du projet, Nive Voisine, donnait les raisons de cette démarche : « Nous étions prêts à publier cette première tranche qui correspondait davantage à ce que nous avions vécu, mes collaborateurs et moi. De plus, nous pouvions puiser dans une documentation plus accessible et actuelle, notamment après les travaux encore récents de la Commission Dumont. » (*Le Devoir*, 25 août 1984.) Par ailleurs, les responsables du projet se sont fixé comme objectif fondamental de présenter un texte accessible à tous, « émondé de tout vocabulaire abscons provisoirement à la mode ». Signalons tout de suite que Jean Hamelin et Nicole Gagnon se sont acquittés de cette tâche avec brio. Leur écriture est fluide, leur style, à la fois clair et imagé. Des traits d'humour traversent aussi l'ouvrage. Ils nous rappellent que l'Église est une institution humaine, dont les chefs forment un amalgame de riches personnalités. Les auteurs ont rédigé sur l'épiscopat québécois des pages savoureuses et éclairantes. Ainsi, le caractère de M^{gr} Bruchési, « un charmeur qui ne déteste ni la publicité, ni les bons cigares, ni le whist » (I : 120), nous aide à mieux comprendre les liens d'amitié qui se développent, au début du siècle, entre l'archevêque de Montréal et les deux grands chefs libéraux de l'époque, Wilfrid Laurier et Lomer Gouin.

La synthèse de Hamelin et Gagnon s'appuie sur une documentation plantureuse. Les auteurs ont fait plus que recourir aux études existantes. Ils ont opéré un tri judicieux dans les sources imprimées — périodiques, brochures, tracts, mémoires, etc. — dont la masse s'alourdit à mesure qu'on avance dans le XX^e siècle. Jean Hamelin a aussi effectué une recherche fouillée en archives. Certes, la plupart des sources manuscrites couvrant la période étudiée sont inaccessibles aux chercheurs. L'auteur a pu consulter, malgré tout, des fonds très riches, tels le *Fonds du cardinal Louis-Nazaire Bégin*, le *Fonds Papin Archambault, s.j.*, et le *Fonds de l'Action catholique canadienne*. Mais, surtout, l'épiscopat l'a autorisé à parcourir les procès-verbaux de l'Assemblée des évêques du Québec. Jean Hamelin a puisé abondamment dans cette précieuse documentation, qui met en lumière la position de l'épiscopat sur les questions cruciales débattues par ce dernier au cours du XX^e siècle.

Cette tranche contemporaine de l'*Histoire du catholicisme québécois* ne s'insère pas dans un cadre théorique rigide et hermétique. Hamelin s'en défend dans son avant-propos. Vu l'inaccessibilité des principaux fonds d'archives et la pénurie de solides monographies sur des questions particulières, il eût été prématuré, souligne-t-il, de « figer notre connaissance d'un passé aussi chaud dans une théorie ou une idée directrice close sur elle-même » (I : 8). De grands fils conducteurs sous-tendent toutefois l'analyse et lui donnent cohérence.

Le triomphe de la thèse irlandaise

L'évolution de notre catholicisme, rappellent les auteurs, a été profondément marquée par l'intégration du Québec à deux empires : l'Empire britannique, gouverné par Londres et dont le Canada constitue une colonie, et l'Église catholique, société religieuse internationale dont le sommet est le Vatican. Ces deux empires ont plusieurs points en commun. Ils sont des monarchies munies d'une structure hiérarchique dont le pouvoir et la stabilité reposent sur des valeurs d'ordre et d'autorité. « Tous deux disposent d'une bureaucratie omniprésente, d'un réseau de représentation extérieure, d'un système de récompenses et de moyens de pression propres à réchauffer les loyautés. » Pour l'Église québécoise, qui, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, a émergé comme Église nationale et comme puissance politique, l'appartenance du Québec à ces deux empires est lourde de conséquences. Soucieuse de conserver de bonnes relations avec Londres, la diplomatie romaine prône en effet, au seuil du XX^e siècle, un catholicisme nord-américain fondé sur une langue commune : l'anglais. Cette politique est défendue au Canada par les évêques irlandais, pour qui l'avenir du catholicisme canadien repose sur la conversion des anglophones et sur l'érection d'une Église unifiée, qui n'aura pas à tenir compte de la particularité nationale acadienne et canadienne-française. La thèse irlandaise est vivement dénoncée par l'épiscopat canadien-français. Celui-ci estime que le Saint-Siège doit s'appuyer sur les Canadiens français qui forment l'ethnie catholique la plus importante au Canada et, par conséquent, un « rempart naturel anti-protestant » (I: 105). La thèse irlandaise et la thèse canadienne-française, soulignent les auteurs, révèlent « une division profonde, au sein de l'Église canadienne, entre les deux visions du Canada qu'on a tenté de concilier par le pseudo-pacte de 1867 » (I: 101), la première concevant le Dominion comme un pays de langue anglaise, la seconde, comme un pays bilingue, conformément à la Constitution du pays. La thèse canadienne-française reflète, par ailleurs, la conception qu'a l'Église québécoise de son rôle au sein de la Confédération. En tant qu'Église-nation, celle-ci doit protéger et défendre les droits des minorités catholiques et françaises implantées dans les autres provinces. Les évêques du Québec ont développé, à cet égard, une sorte de théorie des dominos avant l'heure : selon eux, l'extinction de ces droits risque d'ébranler, à long terme, les assises du catholicisme québécois. L'intervention ferme de l'archevêque de Québec, M^{gr} L.-N. Bégin, dans la question scolaire du Manitoba, et dans celles des Territoires du Nord-Ouest et de l'Ontario, relève de cette conviction. Dans chaque cas, l'Église du Québec est incapable de faire prévaloir son point de vue. Obéissant à la loi du plus fort, le Saint-Siège favorise le puissant lobby irlandais, appuyé par l'épiscopat américain et par les hommes politiques canadiens qui, au dire de M^{gr} Bégin, sont toujours prêts à « immoler » les droits des Canadiens français « pour ne pas compromettre le parti, pour ne pas perdre le pouvoir » (I: 94).

Le triomphe de la thèse irlandaise à Rome creuse, inévitablement, un fossé entre l'Église québécoise et le Saint-Siège, que vient élargir l'établissement, en 1899, d'une Délégation apostolique permanente au Canada. Les représentants du Pape qui se succèdent dans la première moitié du XX^e siècle l'adoptent en effet à leur tour, contribuant, par le fait même, à ternir l'image de la Délégation auprès du clergé québécois. Aux yeux du conseiller de M^{gr} Bégin, le dominicain D.-C. Gonthier, celle-ci constitue bel et bien un « instrument d'anglicisation aux mains de la Secrétairerie d'État » (I : 63). L'affrontement des deux thèses — irlandaise et canadienne-française — provoque aussi une bataille fascinante : celle des sièges épiscopaux. Déjà fortement sur-représenté au début du siècle, le clan irlandais convoite, ni plus ni moins, la totalité des sièges hors du Québec. Une fois de plus, la raison du plus fort sera la meilleure. Le Vatican ayant nommé, en 1930, un anglophone au siège archiépiscopal de Régina, l'ex-Délégué apostolique du Canada, M^{gr} Pietro Di Maria, avouera alors candidement à l'évêque de Gaspé : « actuellement ces questions sont réglées par des considérations politiques, le désir de satisfaire l'autorité anglaise ; il en sera ainsi tant que les considérations surnaturelles ne prévaudront pas dans le choix des évêques canadiens » (I : 112). Selon Hamelin et Gagnon, la lutte pour les sièges épiscopaux explique, dans une large mesure, l'appui officiel qu'accorde l'Église québécoise à la participation du Canada à la première guerre mondiale. Depuis quelques années, la Hiérarchie s'employait, à coups de mémoires, à persuader Rome que l'Angleterre était pleinement satisfaite des évêques canadiens-français en autorité dans le Dominion. Elle ne pouvait donc s'opposer à la participation du Canada sans « enfoncer une des pièces majeures de son argumentation dans la bataille des sièges » (I : 308). La division de l'Église canadienne en deux blocs culturels et linguistiques, rappellent enfin les auteurs, ne favorisa pas la collégialité épiscopale. La tenue du concile plénier canadien en 1909 — le premier et le dernier du genre — ne parvint pas à rapprocher l'épiscopat canadien-français et l'épiscopat canadien-irlandais. Une étape plus fructueuse sera franchie en 1948 avec la création de la Conférence catholique canadienne (C.C.C.) qui, dans ses rouages et dans son fonctionnement, reconnaît le principe de la dualité linguistique. Toutefois, la C.C.C. subira, dans la pratique, la pression du groupe culturel dominant. À preuve, Ottawa est désignée comme siège social de la Conférence, les catholiques anglophones sont sur-représentés et, dans les discussions, l'anglais est le plus couramment utilisé.

La montréalisation du Québec

Se définissant comme une Église-nation vouée à la défense des catholiques francophones à travers le Canada, l'Église québécoise a donc vécu des rapports difficiles avec Rome et l'Église canadienne-irlandaise. Mais elle devait faire face, au début du XX^e siècle, à un défi plus formidable encore : l'entrée du Québec dans l'âge industriel. Défi de taille, en effet, puisque, soutiennent les

auteurs, l'Église catholique véhicule alors une vision « fixiste et anhistorique » de l'ordre social qui la rend incapable de lire les signes des temps « autrement qu'en termes de menace pour son autorité et d'y répondre autrement qu'en faveur du maintien de l'ordre des choses » (I : 56).

Les deux tomes de *l'Histoire du catholicisme québécois* s'emploient à corroborer ce diagnostic. Deux grandes forces s'y affrontent : l'Église, gardienne naturelle de l'ordre, de la culture et de la tradition, et la ville, véhicule de la modernité. Peu à peu, la seconde érode l'emprise spirituelle et temporelle de la première, dont les assises sont enracinées dans une société à base rurale. L'urbanisation provoque le morcellement du tissu social et ethnique. Elle est à la source des multiples « maux de l'heure présente » : l'étiollement des mœurs, l'affadissement de la foi, l'alcoolisme, le travail dominical, les modes indécentes, la danse, les clubs, le théâtre. La ville stimule le développement des médias de masse, puissance redoutable qui parvient à s'interposer entre les élites traditionnelles et le peuple. L'urbanisation prend même d'assaut les biens de l'Église. Dès le début du XX^e siècle, le parlement provincial et les municipalités empiètent sur les immunités ecclésiastiques, un système d'exemption de taxes qui consacre l'indépendance souveraine de l'Église. Que la très catholique ville de Rimouski réclame en 1900 l'imposition des biens de l'Église pour effectuer ses travaux d'aqueduc est un signe des temps. Une ville, toutefois, incarne les forces irrésistibles du changement : Montréal, qui engendre une société pluraliste où l'Église n'aura bientôt plus la voix dominante. Depuis le début du siècle, Montréal abrite ses adversaires irréductibles : Juifs, francs-maçons, chefs des syndicats internationaux, socialistes et communistes. Durant l'après-guerre, la métropole regroupe les principaux foyers de contestation de la société traditionnelle et de l'empire clérical. P. E. Trudeau et Gérard Pelletier amorcent le procès des clercs dans *Cité libre*. Radio-Canada ouvre aux Québécois les fenêtres du monde. En 1960, *Le Devoir* étale les griefs des religieux en publiant *Les insolences du frère Untel*, alors que cent quatre-vingt-quatre professeurs de l'Université de Montréal dénoncent, de leur côté, le projet d'une université francophone dirigée par les Jésuites. L'année suivante, le mouvement laïque de langue française réclame la création d'un secteur scolaire laïque. Bref, Montréal, souligne avec raison Hamelin, « préfigure le Québec de demain » (II : 28).

La Hiérarchie ne l'ignore pas. Les auteurs décrivent de façon exhaustive les nombreuses stratégies développées par l'Église québécoise dans le but de freiner la « montréalisation » de la province. Celle-ci renforce ses assises dans les deux champs d'activité dont elle réclame la charge exclusive : l'éducation et le bien-être. Elle crée de nouveaux diocèses et ramifie le réseau paroissial à un rythme croissant. La Hiérarchie ranime le mouvement de colonisation, qui symbolise son projet d'une chrétienté rurale. L'élite clérico-nationaliste soutient le mouvement avec une ténacité exemplaire. Elle tente de recruter les chômeurs dans les années 1930, et les mobilisés de guerre dans les années 1940. Au cours

de la décennie suivante, la Société canadienne d'établissement rural, fondée en 1946, investira jusqu'à \$200 000 à Sainte-Clotilde, petite localité du comté de Châteauguay. Afin de rejoindre tous les milieux de la société, l'Église développe aussi de nouvelles formules d'encadrement. Elle prend part à l'organisation du syndicalisme catholique, du mouvement coopératif et des caisses populaires, fonde et répand l'œuvre de la « bonne presse », contrôle les principales revues intellectuelles et tente de s'approprier les nouveaux médias : cinéma, radio et télévision. Elle déploie dans le domaine cinématographique une activité surprenante. En 1951, l'épiscopat met sur pied la compagnie Rex Film, qui devient le distributeur exclusif des versions françaises de Metro Goldwyn Mayer. Déjà, en mai 1952, Rex Film dessert deux cent soixante-dix salles ou institutions dans dix-neuf diocèses canadiens. D'autre part, l'Église adapte sa pastorale et la pratique religieuse aux besoins d'une société de masse. Elle organise à cette fin des pèlerinages, des croisades populaires, des congrès eucharistiques et mariaux, les Ligues du Sacré-Cœur. En développant le culte du Sacré-Cœur, elle offre même aux citadins le « Dieu des travailleurs » et le « Dieu de la ville » (I : 346). Mais c'est l'Action catholique qui, en définitive, symbolise le mieux les efforts d'encadrement socio-religieux déployés par l'Église dans le but de restaurer l'ordre social chrétien. Ce mouvement apostolique invite les laïcs à prolonger l'action des clercs en agissant dans les milieux de vie qui échappent de plus en plus à l'organisation paroissiale et à l'apostolat du clergé. Cependant, malgré une propagande bien orchestrée, le mouvement ne jouit pas d'un vaste rayonnement. Hamelin constate son incapacité à pénétrer les milieux ouvrier et universitaire et à susciter l'engagement des « laïcs d'âge mûr répartis dans tous les milieux sociaux » (II : 133). Bien plus, il n'échappe pas à cette force irrésistible qui est en voie de faire avorter le projet clérical d'une chrétienté rurale : la « montréalisation » du Québec. Par sa méthode du « Voir, Juger, Agir », l'Action catholique s'ouvre en effet aux réalités urbaines. Il en résulte un recours croissant à la rationalité scientifique pour mieux résoudre les problèmes sociaux, un engagement social accru, fondé sur les valeurs de responsabilité et de solidarité, et une plus grande autonomie pour les laïcs qui, selon le président de la J.É.C., Gérard Pelletier, ne devraient pas « compter toujours sur le prêtre pour penser, concevoir et agir à leur place » (II : 81).

Asbestos et M^{gr} Charbonneau

L'évolution de l'Action catholique, souligne Hamelin, renvoie à un phénomène plus large, à savoir l'émergence, au sein du catholicisme québécois, d'un courant de pensée inspiré de la gauche catholique française, lequel fait appel à une « redéfinition des rapports du profane et du religieux respectueuse de l'autonomie du temporel et du laïcat » (II : 96). Ce courant est véhiculé par les nouveaux « agents du changement social » (II : 97) qui émergent au Québec durant les années 1940 : travailleurs sociaux formés dans les universités,

militants issus du milieu syndical, mais aussi des aumôniers formés dans les facultés de sciences sociales. À partir de 1948, ces derniers répandent les idées nouvelles par le biais de la Commission sacerdotale d'études sociales, qui est dirigée par des prêtres engagés dans l'action sociale, tels l'abbé Gérard Dion et les jésuites Émile Bouvier et Jacques Cousineau. La Commission vient à peine d'être fondée qu'elle joue un rôle déterminant dans deux épisodes majeurs qui ont marqué les années d'après-guerre du Québec : la grève d'Asbestos et la publication de la lettre pastorale collective sur le problème ouvrier. L'interprétation que propose Hamelin de ces deux événements rejoint le témoignage apporté par le père Cousineau dans son ouvrage *L'Église d'ici et le social, 1940-1960. La commission sacerdotale d'études sociales* (Montréal, Bellarmin, 1982). Une alliée indispensable de la C.T.C.C., la Commission sacerdotale obtient de l'épiscopat la permission d'organiser des quêtes publiques en faveur des travailleurs qui ont déclenché une grève en février 1949. De plus, la Commission a déjà lancé, en 1948, l'idée d'une lettre pastorale collective sur la liberté d'expression, qui aboutira, deux ans plus tard, à une mise au point des évêques sur les conditions nouvelles créées par l'urbanisation. On a donc tort de croire que la grève d'Asbestos se trouve à l'origine de l'intervention de la Hiérarchie sur le problème ouvrier. Rédigée conjointement par la Commission sacerdotale et par les évêques, la lettre pastorale traduit plutôt une « rupture avec la discours académique clérical tout centré sur la ruralité » (II : 101), en concédant que la majorité des Québécois vivent en ville et que les citadins ont des besoins et des aspirations qui leur sont propres. Selon Jean Hamelin, le document ne trahit cependant pas un changement radical d'attitude de la part de la Hiérarchie. Il aurait été rédigé dans le but d'apaiser les aumôniers et les militants syndicaux indignés par l'expulsion du diocèse de Montréal du directeur de *Relations*, le père d'Auteuil Richard, s.j., à cause de l'attitude trop agressive de la revue dans le dossier de la silicose. La lettre fournissait en effet aux évêques « l'occasion d'affirmer, avec élégance, sans avoir l'air de désavouer qui que ce soit, le principe de liberté d'expression pour les prêtres et les laïcs œuvrant dans le domaine social » (II : 113). Dans ce sens, la lettre collective sur le problème ouvrier apparaît comme une « anomalie » (*ibid.*).

L'analyse qu'effectue Hamelin du rôle de l'épiscopat dans le conflit d'Asbestos et dans la destitution de l'archevêque de Montréal, Mgr Joseph Charbonneau, renforce cette thèse. L'intervention spectaculaire des évêques en faveur des grévistes, explique-t-il, reflétait avant tout leur volonté de préserver l'ordre social existant. Asbestos n'a pas été le lieu d'une lutte de classes ou d'une lutte de pouvoir entre l'Église et l'État, ainsi que l'a soutenu Hélène DAVID dans son article « La grève et le bon Dieu » (*Sociologie et sociétés*, I, 2, 1969 : 249-268). Le gouvernement Duplessis et l'épiscopat désiraient tous deux maintenir l'ordre social. Leur « désaccord accidentel » est survenu plutôt sur une question de stratégie, le gouvernement choisissant la voie de la légalité, la

Hierarchie, la voie de la charite, et non celle de la justice, « ce qui lui evitait de prendre parti dans le conflit et de nourrir la lutte des classes » (II : 100). D'autre part, l'ouverture au changement manifestee par les evêques dans leur lettre sur le problème ouvrier comportait une limite capitale : le maintien de la confessionnalité, en particulier dans le domaine de l'éducation et de l'assistance publique. Or ce sont justement les prises de position audacieuses de Mgr Charbonneau en faveur de la « non-confessionnalité » des institutions qui ont entraîné, selon Hamelin, sa destitution en 1950. À la suite du père Cousineau et de l'abbé Groulx, l'auteur insiste sur l'incompatibilité totale de vues qui existait entre l'archevêque de Montréal, un Franco-Ontarien de souche irlandaise, largement ouvert aux réalités nord-américaines, et Mgr Courchesne, promoteur de la société québécoise traditionnelle et porte-parole des évêques conservateurs et nationalistes. Le refus catégorique de Mgr Charbonneau de se plier à la mentalité romaine en devenant un agent docile du Délégué apostolique, Mgr Antoniutti, l'a aussi rendu indésirable aux yeux de ce dernier. Ni nationaliste, ni ultramontain, l'archevêque de Montréal a donc été déchu « pour n'avoir compris ni Rome ni le Québec » (II : 113).

La modernité

Préoccupé par les besoins concrets de ses ouailles et par l'évangélisation des protestants, Mgr Charbonneau apparaît, malgré tout, comme « l'homme des temps nouveaux » (II : 22). Au cours des années 1950, une nouvelle figure incarne l'ouverture du Québec à la modernité : le père Georges-Henri Lévesque, doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Il assume le leadership des Dominicains, qui, plus réceptifs aux idées libérales et aux réformes sociales, s'affirment, durant l'après-guerre, comme « l'aile marchante de l'Église québécoise » (II : 186). Les Dominicains ont déjà causé des remous au début du siècle en sympathisant avec les suffragettes et les partisans de l'instruction obligatoire. Leur ascension marque la fin d'un règne : celui des Jésuites, dont l'emprise sur l'Église du Québec a jadis été considérable. Au début du siècle, ils dominent le champ de l'action sociale catholique. Les Jésuites ont alors une tête d'affiche, le père Joseph-Papin Archambault, dont le nom se rattache à une foule de réalisations : mouvement des retraites fermées, Ligue des droits du français (1913), Ligue du dimanche (1929), Semaines sociales (1920), Comité des œuvres catholiques de Montréal (1931). Le père Archambault organise aussi la lutte au communisme et devient un apôtre fervent du corporatisme. Attaché au « bon vieux temps », il perd de son audience après la guerre, alors que le Québec entre définitivement dans l'ère moderne.

Le nouveau rapport de forces qui se crée à cette époque entre les Jésuites, « hommes de la fidélité à la tradition », et les Dominicains, qui recherchent « le

voisinage des universités et le centre des villes» (II : 187), est révélateur des mutations qui s'opèrent alors au Québec et qui préfigurent les années 1960. Le tome II de l'*Histoire du catholicisme québécois* met clairement en relief la continuité qui existe entre ces deux périodes. Au début des années 1940, le gouvernement Godbout propose le projet libéral de société, dont les éléments essentiels sont la modernisation de l'appareil politique, l'émergence d'un État-providence et la réduction du rôle de suppléance de l'Église. Même si la défaite du gouvernement en 1944 empêche la réalisation de ce projet, Godbout effectue «tranquillement une révolution» (II : 32) en accordant le droit de vote aux femmes et en décrétant l'instruction obligatoire. De son côté, Maurice Duplessis accroît le rôle de l'État dans le domaine de la santé et du bien-être. En 1957, le Ministère du bien-être social et de la jeunesse, établi en 1940, étendra sa juridiction sur toute l'assistance publique. Dans le domaine scolaire, l'organisation du cours secondaire public durant les années 1950 brise le monopole du clergé sur l'enseignement classique et sur l'accès à l'université. Ces empiètements sur les chasses gardées de l'Église renvoient à un phénomène global : la volonté d'affirmation du laïcat. Celle-ci s'exprime dans tous les milieux. Dans l'Action catholique, chez les dirigeants de la C.T.C.C. (en 1953, le président, Gérard Picard, se plaint que «les aumôniers se mêlent de choses qu'ils ne connaissent pas», II : 158), et parmi la nouvelle intelligentsia québécoise, dont l'émergence, «liée au développement des universités, des mass media et des mouvements sociaux», constitue, rappelle Hamelin, «un avènement historique» (II : 135). Enfin, les laïcs avancent des pions sur l'échiquier scolaire. Déjà maîtres de l'enseignement technique, ils décrochent des postes d'enseignants dans les collèges classiques et utilisent l'arme du syndicat pour augmenter leurs effectifs dans l'enseignement primaire.

La décléricalisation du secteur éducatif reflète l'essoufflement de l'Église-institution, qui commence à payer le prix de son enlisement dans le temporel. Le sacerdoce devient un «métier moins attrayant» (II : 161). Engagé dans le ministère paroissial, dans l'enseignement et dans l'aumônerie, le clergé séculier est débordé. En 1958, 43 des 154 aumôniers engagés dans l'Action catholique ont la responsabilité d'au moins deux mouvements. Les communautés religieuses éprouvent aussi des difficultés de recrutement. Les provinciaux des communautés de frères déplorent déjà, dans les années 1950, «l'exode considérable des frères enseignants», qu'ils attribuent à «l'énormité de la tâche» qui leur est confiée (II : 184). La «théologie du laïcat» met aussi en cause le rôle des religieux dans le domaine de l'éducation et du bien-être. Les frères et les sœurs, note Hamelin, «se sentent de moins en moins appréciés par la population. Ce n'est pas la critique mais le manque de respect qui les déconcerte.» (II : 177.) Ils ont d'ailleurs du mal à vivre les contradictions qui existent entre la société religieuse, fondée sur l'autorité et la charité, et la société civile, qui tend vers la liberté et la justice. L'attitude hostile des religieuses face à la syndicalisation des

employés laïcs du secteur hospitalier illustre ces problèmes d'adaptation. Aux yeux des syndicats, celles-ci incarnent « le régime capitaliste lui-même » (II : 180). Leur comportement témoigne aussi du fait que l'Église constitue sans doute alors le plus gros employeur du Québec. Celle-ci est devenue, en effet, un « empire institutionnel » qui gère une « fonction publique gestionnaire du sacré, hiérarchisée et salariée » (II : 165, 167). L'administration se modernise aussi dans les paroisses urbaines où le presbytère fonctionne « comme une agence publique, avec des heures d'ouverture et de fermeture » (II : 167).

Malheureusement, c'est avec un regard tourné vers l'extérieur que l'épiscopat évalue, une fois de plus, toutes ces mutations et toutes ces tensions qui traversent le catholicisme québécois et qui constituent autant de signes avant-coureurs. La lutte que se livrent en France les catholiques de droite et de gauche, la guerre froide qui divise le monde en deux camps et le discours pessimiste de Pie XII lui dictent sa conduite, qui se traduit par un écart grandissant entre la Hiérarchie et l'aile progressiste du clergé, incarnée par la Commission sacerdotale d'études sociales. L'élection de P.-É. Léger au siège archiépiscopal de Montréal en 1950 symbolise ce virage à droite. Les traits marquants de sa pensée et de son action reflètent la mentalité qui règne à l'époque chez l'épiscopat, laquelle se caractérise par « le paternalisme, une obéissance obséquieuse envers Rome, un esprit moralisateur et intolérant, une confusion entre la religion et l'idéologie » (II : 120). Une telle mentalité, il va sans dire, ne favorise pas une révision en profondeur du rôle et de la mission de l'Église québécoise qui, tiraillée de l'intérieur comme de l'extérieur, n'a pourtant plus la capacité d'imposer un ordre socio-politique.

Mort de l'Église-nation

La remise en question s'effectue brusquement au début des années 1960, alors que l'Église doit faire face à un double défi : celui de la Révolution tranquille, qui parachève le projet libéral de société ; celui de Vatican II, qui fait appel à l'édification d'une Église « peuple de Dieu », dont les membres vivront leur christianisme sur un « modèle communautaire axé sur l'expérience fraternelle de Jésus-Christ » (II : 271). Fait surprenant, M^{gr} Léger devient rapidement l'apôtre du « bon pape Jean ». Sa conversion aux valeurs nouvelles débouche sur une « action pastorale ouverte au dialogue, attentive à la personne et confiante envers le laïcat » (II : 212-213). C'est ainsi que le diocèse de Montréal deviendra le lieu d'un renouveau pastoral et liturgique ainsi qu'un centre dynamique d'œcuménisme. Cependant, les mutations profondes qui caractérisent le début de la Révolution tranquille plongent l'épiscopat dans le désarroi. En quelques années, la société québécoise se décléricalise alors que la santé, le bien-être et l'éducation passent sous l'autorité du pouvoir politique. Ce mouvement s'inscrit dans un processus de sécularisation qui se traduit

également par la déconfessionnalisation des associations, et qui atteint son stade final avec la déchristianisation des individus et de la culture. Bref, au milieu des années 1960, la « montréalisation » du Québec est en voie de s'achever. L'Église, observe Jean Hamelin, « projette l'image non plus d'une multinationale omnipotente, mais d'une P.M.E. dont l'avenir réside dans sa capacité à innover » (II : 267).

On s'étonne, aujourd'hui, de la rapidité avec laquelle s'est alors effectué le transfert des pouvoirs de l'Église à l'État québécois. Le corps épiscopal, sur lequel le cardinal Léger exerce un ascendant croissant, accepte de discuter et de négocier avec les autorités politiques, dans un climat positif et civilisé. Les enjeux n'ont plus leur taille d'autrefois. Dans le domaine du bien-être social, les évêques insistent sur la nécessité d'une collaboration entre l'État et les corps intermédiaires, qui sont les protecteurs essentiels des individus. En matière d'éducation, leur objectif premier est le maintien de la confessionnalité. L'attitude de la Hiérarchie relève-t-elle d'une stratégie ou d'une nouvelle vision des rapports de l'Église et du monde ? Le sort qu'elle a réservé à la lettre pastorale sur le problème ouvrier, souligne Jean Hamelin, rend la question pertinente. Ne peut-on penser, par ailleurs, que l'épiscopat, en particulier le cardinal Léger, a reconnu que l'Église québécoise, essoufflée et affaiblie, n'est plus en mesure de jouer un rôle directeur dans l'éducation et le bien-être ? Dans le tome I, Nicole Gagnon émet l'hypothèse que l'avènement du régime Duplessis aurait amené l'Église, « déjà débordée par l'Histoire », à vouloir se « décharger sur l'État d'une bonne part du fardeau de la nation » (I : 449). Vingt ans plus tard, les besoins pressants qui existaient dans le domaine de l'enseignement et des affaires sociales nécessitaient, plus que jamais, un réaménagement entre l'Église et l'État.

La crise que traverse le catholicisme québécois se poursuit au-delà de Vatican II et de la Révolution tranquille et entraîne la mort de l'Église-nation. En 1971, le rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, présidée par le sociologue Fernand Dumont, en établit les principaux symptômes : l'abandon du sacerdoce, le déclin de la pratique, l'indifférence de la jeunesse et l'éclatement de la communauté chrétienne. Il soumet alors le projet d'une « Église-communion » qui serait « le lieu du service, de la fraternité, de la signification » (II : 353). Quatorze ans plus tard, le message lancé par la Commission Dumont demeure d'actualité. L'Église est encore appelée à relever le défi de la cité séculière et du pluralisme qu'elle engendre. Malgré les efforts d'adaptation et d'innovation qu'il a déployés durant les années 1970, le catholicisme québécois, conclut Jean Hamelin dans l'épilogue, « n'a pas encore de projet bien défini » (II : 368). Mais l'auteur ne sous-estime pas pour autant le chemin parcouru. Son message final est optimiste. L'Église d'hier, souligne-t-il, était « un ghetto en dehors du monde, un Sinaï du haut duquel la Hiérarchie imposait ses projets aux hommes et n'en descendait que pour condamner ce qui

ne venait pas d'elle ». Aujourd'hui, elle apprend « à faire des projets humains, apprend aussi à « être avec », à « faire confiance », à « lutter aux côtés de » » (II: 372-373).

Il en résulte une Église plus proche des travailleurs et des démunis. Cette option du catholicisme québécois en faveur des milieux populaires et défavorisés a redonné la parole aux évêques. En 1983, dans leur message du Nouvel An, ces derniers suscitaient une vive controverse en critiquant ouvertement les solutions préconisées par le gouvernement Trudeau et le patronat pour sortir le Canada de la récession. Deux ans plus tard, à la veille de la fête internationale des travailleurs, la Conférence des évêques catholiques du Canada prenait à partie la Compagnie Eaton en dénonçant l'exploitation dont étaient victimes les travailleurs de l'industrie de la vente au détail, en majorité des femmes qui occupent très souvent un emploi à temps partiel. Les évêques ont alors invité tous les catholiques à soutenir la bataille que menaient ces dernières pour la syndicalisation. Ces deux interventions publiques de l'épiscopat témoignent, semble-t-il, de la position qu'occupe l'Église sur le plan politique, par suite de l'évolution des rapports de force sur le plan économique et social, au cours des vingt dernières années. La mort de l'Église-nation a manifestement mis un terme à l'alliance que celle-ci a maintenue, pendant plus d'un siècle, avec les élites politiques et les milieux d'affaires anglo-canadiens, ses deux partenaires dans le Grand Compromis de 1854.

*
* * *

Il est évidemment impossible, dans le cadre de la présente recension, de rendre parfaitement justice à cette *Histoire du catholicisme québécois* au XX^e siècle. L'ouvrage regorge de faits, lance plusieurs hypothèses et propose de nombreuses pistes de recherche. L'une des plus intéressantes concerne les activités économiques de l'Église et le rôle joué par cette dernière dans le processus d'industrialisation, rôle qui, suggèrent les auteurs, a été positif à plusieurs égards. Une analyse plus approfondie de la contribution du clergé au processus d'urbanisation mériterait aussi d'être effectuée. Nos propres recherches sur le discours et la pratique des clercs œuvrant au sein de la Commission des écoles catholiques de Montréal au début du XX^e siècle indiquent que plusieurs d'entre eux endossaient des réformes destinées à adapter le système éducatif aux besoins nouveaux créés par l'environnement urbain. Plutôt que de célébrer les vertus du monde rural et de prêcher le retour à la terre, ces derniers cherchaient à intégrer harmonieusement les futures générations dans leur milieu ambiant. Signe des temps, Jean Hamelin et Nicole Gagnon traitent enfin du rôle et de la présence des femmes dans l'Église. Ils apportent, entre autres, de nouveaux éléments d'explication au phénomène de la prolifération des communautés religieuses de femmes au Québec. Concernant

l'interprétation féministe avancée par Micheline Dumont, selon laquelle ces dernières ont pu représenter une avenue privilégiée pour la réalisation des aspirations féminines, ils précisent : « Les communautés ont pu représenter pour les femmes un moyen de sortir des cadres étroits de la famille, mais non un mode d'affranchissement de la domination mâle, ni une remise en question des critères traditionnels de la division sexuelle du travail. » (I : 153.)

Au terme de la lecture de cette volumineuse synthèse, on ne peut qu'être saisi par l'énormité du défi qu'ont tenté de relever les auteurs : reconstituer l'histoire totale de la société québécoise, saisie « par le pied » de l'appareil clérical (I : 9.) D'aucuns leur reprocheront d'avoir négligé l'univers du peuple croyant, de n'avoir pas exploré suffisamment ses rites et ses coutumes. Les auteurs l'admettent d'ailleurs franchement : cette histoire du catholicisme québécois est centrée avant tout sur l'institution ecclésiale. Mais l'ampleur de la tâche qui s'imposait ne commandait-elle pas une telle approche ? Selon nous, l'œuvre montre bien que l'histoire des institutions peut faire preuve d'une grande vitalité pour autant qu'elle sache utiliser les concepts et les outils méthodologiques développés par les sciences sociales.

Ruby HEAP

Département d'histoire,
Université de Montréal.

UNE MISE EN ORDRE DE LA MÉMOIRE COLLECTIVE

On reproche souvent aux historiens de se perdre dans les origines ou de s'y délecter de façon inconséquente. Ce qui explique que tant de rayons de bibliothèques soient garnis de tomes premiers d'histoires sans suite. Tendance encouragée d'ailleurs par des causes connues : nécessité de démystifier les périodes héroïques, accessibilité d'une documentation moins brûlante et souvent mieux archivée, le tout justifié par une prudence légendaire face à un passé récent qu'on laisse aux journalistes et aux autres praticiens des sciences humaines ou sociales. Aussi faut-il se féliciter que *l'Histoire du catholicisme québécois* ait rompu avec cette tendance en nous présentant, comme première production, plus de neuf cent pages sur le catholicisme des huit dernières décennies. Ce qui ne nous fait pas moins attendre les autres volumes. La Nouvelle-France, renouvelée par tant de travaux sur les Amérindiens, sur la société et l'économie, sur les institutions et sur la vie religieuse a été confiée au père Lucien Campeau. Quant au XIX^e siècle, surgi de l'ombre depuis une vingtaine d'années, il fera l'objet d'une synthèse des Lemieux, des Sylvain et des Voisine, orfèvres en cette période dont les décombres nourrissent encore nos nostalgies et nos colères.

Le présent ouvrage se distingue d'emblée par les qualités des bonnes synthèses. Les auteurs connaissent les meilleurs travaux et s'y réfèrent sans défaut, ne recourant à des études moins solides qu'en cas de manque de matériel. Leur bibliographie est exemplaire. On trouve une illustration de ce métier probe dans leur usage du premier volume des « mémoires » du jésuite Jacques Cousineau. Les auteurs ont même souvent poussé jusqu'aux sources, comme on le voit dans les pages sur l'épiscopat mal connu et sur le rôle de leader de Bégin. L'architecture de l'ouvrage révèle un sujet bien dominé : pas de tiroirs vides ou mal remplis ; grandes articulations lumineuses ; larges perspectives arc-boutées sur un social au sens le plus large, pour amener peu à peu le lecteur jusqu'aux formes les plus éthérées de la vie religieuse. Le découpage chronologique s'imposait et ce, malgré les limites de toute périodisation. Le tournant du siècle marque un virage idéologique avec les effets à retardement de *Rerum Novarum*, alliés à l'intégralisme de Pie X, le tout poussé par un nouveau clergé qui encadre un peuple chrétien relativement docile. Ce terminus *a quo* exigeait un solide tableau sans *flash back* interminable, ce que les auteurs ont réussi. Plus difficile est la coupure des débuts de la seconde guerre mondiale. Bien des mouvements sont en cours (urbanisation, missions lointaines, action catholique) qui doivent être laissés en plan à la fin du tome I. Parmi les autres vertus de l'ouvrage, relevons ce souci de faire une place aux régions du Québec (souci, hélas, pas toujours couronné de succès, à cause du poids de l'histoire-institution) et les prolongements éclairants du premier tome sur le catholicisme canadien-français hors Québec, qui pèse sur toute cette histoire jusqu'à récemment. À cette information solide et à ce balisage clair, les auteurs ajoutent une sûreté de jugements digne d'éloge. Le lecteur n'a qu'à se reporter aux pages sur Mgr Charbonneau, par exemple, qui font la synthèse d'une question dont l'historiographie a été trop longtemps réduite aux mémoires hostiles de Groulx et au pamphlet de Renaude Lapointe.

Cette synthèse destinée à un large public est écrite. Jamais, au cours des neuf cent pages, le lecteur n'a l'impression de lire quelque pensum ou quelque collage de monographies mal digérées. Soulignons aussi le souci de clarté des auteurs. Ils guident avec aisance le lecteur dans la jungle cléricale. Dans le tome I, par exemple, on trouve des pages lumineuses sur le monde grouillant et pluricolore (du noir au blanc en passant par le gris et le brun) des réguliers. Les auteurs nous promènent avec une quasi-allégresse parmi les fleurs et les épines d'une religion qui colle à une société (ou est-ce plus souvent l'inverse ?), le tout avec une teinte d'émotion masquée par une ironie de connivence. Les titres savent accrocher ou parler : « Les vigneron-s du Royaume » ; « *Instaure Omnia in Christo* » (qui n'est jamais traduit, au grand dam de ceux qui n'ont pas fait leur cours classique !) ; « La madone itinérante » ; « Les communautés entre ciel et terre »... Si soucieux d'être compris qu'ils fussent, les auteurs succombent néanmoins aux allusions ésotériques, même pour un cégepien bien armé.

Comme le *summum jus, summa injuria* qui, il faudrait préciser, est de Cicéron et non de M^{gr} Bégin ! Au plan de la présentation, les lecteurs ont de quoi se réjouir : cartes utiles ; tableaux jamais superflus ; encarts intéressants et souvent parlants ; index et table des matières impeccables. Pourquoi, en passant, ne pas renvoyer des pages des notes aux pages du texte, suivant un utile procédé de plus en plus répandu ?

Cette mise en ordre de tout un plan capital de la mémoire collective rendra de précieux services. Étudiants et curieux n'avaient jusqu'ici que des synthèses vieillies ou l'exposé trop cursif de Voisine et Hamelin publié en 1972. Certes, d'autres lectures et d'autres présentations eussent été possibles, même si le caractère achevé de l'ouvrage et l'assurance des auteurs le laissent peu croire. Jean Hamelin s'est souvenu et ce, un peu lourdement, qu'il fut et reste un historien passionné par la politique. Ses pages sur l'épiscopat et le pouvoir et sur le pouvoir à l'intérieur de l'épiscopat sont copieuses et bien documentées : elles renforcent l'image d'une Église institution et prennent la place que plusieurs auraient aimé voir dévolue au vécu religieux. Dans une *captatio benevolentiae* à demi convaincante, les auteurs confessent au lecteur que leur livre n'est pas une histoire du peuple chrétien ; ils vont même jusqu'à parler d'une histoire totale saisie par la lorgnette cléricale, ce qui devient de la fausse modestie. Même si nous saluons leurs pages solides sur le monde ouvrier ou la colonisation, nous persistons à voir avant tout dans leur histoire une synthèse remarquable qui, compte tenu de l'état actuel de la documentation, des connaissances, des idéologies et des passions, aurait difficilement pu être mieux réussie. Jadis dérobé à l'analyse ou surévalué, ensuite occulté puis rendu inintelligible à la jeune génération, le passé catholique canadien-français du Québec est ici heureusement restitué, au profit à la fois de ceux qui croient et espèrent et de ceux qui veulent tout simplement comprendre.

Pierre SAVARD

Département d'*histoire*,
Université d'Ottawa.

HISTOIRE DU CATHOLICISME QUÉBÉCOIS, HISTOIRE D'UNE SOCIÉTÉ

Il n'est pas trop tard pour commenter l'ouvrage capital que Jean Hamelin et Nicole Gagnon ont consacré à l'histoire contemporaine du catholicisme québécois. Ce livre, aurait dit Lucien Febvre en reprenant une formule qu'il affectionnait, est « fait de mains d'ouvriers ». L'érudition la plus sûre s'y allie à l'esprit critique le plus affiné. Chemin faisant, les auteurs n'hésitent pas à

proposer des hypothèses ; ils ne s'égarent jamais dans des explications aventurées. Et ils laissent place à la libre réflexion du lecteur ; je ne me priverai pas de ce privilège...

Des réticences

D'aucuns ont chicané sur l'intitulé de cet ouvrage. Histoire du *catholicisme* ou histoire de l'*Église* ? Il est vrai qu'on nous décrit avant tout l'institution, l'organisation ecclésiastique. Quand les comportements des fidèles sont évoqués, c'est le plus souvent à partir de données qui concernent des pratiques, et donc le visage officiel de la communauté croyante. Pour ma part, je ne vois là rien d'étonnant. Les auteurs ont voulu commencer par le plus visible, par ce qui donne de premières prises à l'observation.

C'était une condition de cohérence. Et ce devrait être un truisme : dans l'étude des phénomènes sociaux, il existe des niveaux d'analyse dont il faut respecter la spécificité ; passer sans cesse de l'un à l'autre, sous prétexte de faire sourdre le *caché* et le *profond*, dissimule en fait les assises de la réflexion. La cohérence, telle est la première vertu de cet ouvrage. Il en résulte une deuxième : on n'y transgresse pas les limites de l'information actuellement disponible. Est-il besoin de souligner que, pour cette période, les archives sont difficiles d'accès, que des monographies nous font défaut, que la mouvance des croyances religieuses ne se livre pas aussi aisément à l'historien que les opinions politiques ou les modes de consommation ?

En se bornant avec constance à la description de la première *pelure* du catholicisme québécois contemporain, les auteurs ont fait œuvre de rigueur. Cette étape enfin marquée, on procédera à d'autres prospections qui en seront mieux délimitées dans leurs démarches et dans leur vraisemblance. Nous sortons enfin des examens trop globaux dont les variables ne sont pas démêlées. Désormais, et je le dis sans complaisance, un autre âge va débuter dans l'étude du catholicisme québécois.

Mes réticences, car j'en éprouve quelques-unes, sont d'une autre sorte. Je mentionnerai les deux principales. La première dépend du découpage chronologique. Que l'ouvrage commence avec l'orée de ce siècle, c'est une convention aussi bonne qu'une autre, et qui peut se justifier. Mais ces deux volumes font partie d'une entreprise collective plus vaste ; que ce morceau soit le premier à paraître fausse la perspective. Il nous manque un arrière-plan indispensable. L'état de société qui nous est présenté au début, le lecteur sera tenté d'y voir une sorte de point de départ, alors qu'il est la résultante d'une construction de la société et de l'*Église* québécoises à l'œuvre depuis un demi-siècle auparavant. Cette construction, le premier tome de Hamelin et Gagnon en décrit, en somme, la consolidation. La dynamique d'ensemble risque ainsi de nous

échapper. Et, du même coup, on ne saurait saisir tout à fait les raisons profondes de la déconstruction que décrit le second tome.

Ma deuxième réserve est plus sérieuse. Prudent dans sa démarche, attentif à la complexité des événements, cet ouvrage n'en suggère pas moins ici et là des diagnostics et des explications. À la lecture et à la relecture, je les ai collationnés avec soin et avec profit ; j'en ferai état plus loin. Mais lorsque je les examine dans leur ensemble et selon leur logique, un décalage se manifeste. Un premier foyer d'explication renvoie à des facteurs proprement historiques (ou sociologiques, si l'on veut) : nature de la société, jeux des pouvoirs, modes d'apprentissage ou de recrutement, etc. Un deuxième foyer de compréhension nous reporte à la croyance, celle-ci étant assumée à partir de ce que la foi chrétienne en propose. De ce deuxième foyer, voici une illustration parmi d'autres : « Dans l'après-concile, le catholicisme québécois a vécu le mystère pascal, il a connu les affres du Vendredi saint... » (II : 351) ; on notera d'autres passages, particulièrement dans le tome II (308, 314, etc.). Ici et là, les sous-titres sont également révélateurs.

Cette dualité aurait pu être soulignée dans une préface ou une introduction. Car elle fait évidemment question. Une bien belle question, en vérité ; une question inévitable, indépassable. Les historiens de l'Église s'en sont inquiétés : comment expliquer, en se limitant exclusivement à des facteurs qui tiennent à l'historicité, les avatars d'une institution qui se réfère aussi à la transcendance ?¹ Particulièrement mis à découvert par l'histoire ou la sociologie des institutions religieuses, le problème n'est pas absent des autres domaines : peut-on ramener entièrement les intentions des hommes à leurs conditions de production ? La transcendance (quel que soit le nom qu'on lui donne, et qui n'est pas forcément *religieux*) est-elle éliminée de droit de toute tentative pour comprendre les phénomènes historiques ? Il y a là matière à examen. La structure même de ce livre nous en convainc ; si cela ne va pas sans quelque confusion, cela n'est pas sans mérite.

Une société colonisée

L'ouvrage ne relève pas de l'histoire à tiroirs. Le lecteur n'y trouvera pas seulement des compléments d'informations à ce que lui avaient déjà appris les historiens de la politique ou de l'économie. À partir d'un autre lieu d'observation, la religion, nous sommes invités à une conversion du regard sur l'ensemble du devenir de notre collectivité.

1. Voir, par exemple, l'ensemble d'articles sur l'histoire de l'Église parus dans *Concilium*, 57, 1970, particulièrement l'étude de Roger AUBERT : 85-95. Les théologiens protestants s'étaient inquiétés bien avant de la question. Celle-ci est au cœur de l'œuvre théologique, historique, sociologique de Troeltsch. Jean SÉGUY a particulièrement insisté là-dessus dans son livre : *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980.

Au début du premier volume, les auteurs rappellent à quel point, à l'orée du siècle, les Canadiens français sont pris dans un filet de pouvoirs dont les racines sont étrangères. Ils n'ont guère d'emprise sur les décisions économiques, qui vont bientôt peser d'un grand poids sur leur destin. L'Empire britannique commande leur sort politique. Ils sont des étrangers dans la Confédération canadienne : au Nouveau-Brunswick, au Manitoba, la « question scolaire » leur montre clairement que ce pays est une contrée anglophone. Bien entendu, des députés francophones siègent aux Communes et au Sénat ; des indigènes, à qui on fait avec mépris une place à part, et qui s'en contentent.² Le pouvoir du gouvernement provincial est insignifiant...

À ces constats qui nous sont familiers, cet ouvrage permet d'en ajouter un autre qui n'avait pas été suffisamment mis en évidence jusqu'ici : le poids de l'impérialisme romain. On a répété de toutes les façons que l'Église avait acquis sa prépondérance au Canada français par suite du vide des autres pouvoirs. Les faits rapportés par Gagnon et Hamelin nous incitent à penser que ce ne fut pas aussi simple.

Au début de ce siècle, nous sommes au sommet de la centralisation de l'Église catholique. Le contrôle de Rome s'exerce dans tous les pays, et plus encore dans des contrées comme la nôtre. Lorsqu'il est question d'un concile de l'épiscopat afin « de poser aux fondements de l'Église canadienne des assises inébranlables », la présidence, pense normalement M^{gr} Bégin, devrait en être confiée à un prélat d'ici pour qu'on « applique les principes catholiques à notre ordre social canadien ». Or, de par la décision romaine, le Concile est convoqué par le délégué apostolique, qui le préside. Un exemple parmi d'autres, et qui les symbolise tous. Constamment, l'Église locale devra défendre son autonomie envers l'administration romaine, qui trouve de persévérandes complices chez les évêques irlandais, de solides appuis aussi chez les politiciens d'Ottawa (dont Laurier) qui peuvent ainsi, en jouant de leur influence au Vatican, contrecarrer les positions des évêques francophones. « En certains milieux romains, les Canadiens français ne sont guère plus qu'une tribu d'autochtones mal soumis. » (I: 86.) Le pouvoir catholique lui-même se tourne contre les catholiques francophones ; pour les évêques irlandais, fort écoutés au Vatican et ailleurs, la présence du catholicisme sur ce continent implique l'anglicisation. Des évêques irlandais sont imposés à des diocèses où la majorité est francophone. On admire l'humour du cardinal Bégin qui écrit dans un mémoire à Rome, où il demande que le diocèse de M^{gr} Fallon soit divisé afin de faire place à un évêque de notre langue : dans « l'espoir des conversions que le ministère d'un évêque de langue

2. À ce sujet, on relira avec intérêt les pages que Jules FOURNIER, alors correspondant parlementaire, consacra à la députation canadienne-française à Ottawa au début de ce siècle. (« Notre députation », reproduit dans *Mon encrier*, 1^{re} éd. 1922; Montréal, Fides, 1965 : 147-162.)

anglaise saura faire chez les protestants, lorsqu'il tournera vers eux tout son zèle, une fois libéré du souci de faire passer les Canadiens français à la langue anglaise » (I : 110). D'ailleurs, les données objectives sont là : sept archevêques anglophones et quatre francophones, ce ne respecte sûrement pas les proportions des deux populations catholiques.

On connaît le rôle important des communautés religieuses dans la société du temps. Beaucoup de leurs membres sont d'origine européenne ; certains exercent l'autorité sur les religieux canadiens-français et, dans bien des cas, cette autorité demeure fortement centralisée dans des instances extérieures. Les supérieurs belges des Rédemptoristes aimeraient imprimer leurs propres qualités ethniques à leurs sujets canadiens, issus d'une race « au caractère peu franc, mou, peu propre à une vie de dévouement et de sacrifice » (I : 149).³ À propos des Frères des Écoles chrétiennes, Mgr Bégin dénonce « l'autocratie et le chauvinisme outrés des assistants français [...], un penchant trop marqué pour le favoritisme en ce qui concerne leurs compatriotes [...], les procédés d'intimidation à l'égard des frères canadiens-français » (I : 150).

Des collusions de l'impérialisme romain avec les autres formes de colonisation, l'étude minutieuse reste à faire. L'élévation de l'archevêque de Québec, Mgr Taschereau, au rang de cardinal, est un cas plein d'enseignements. Il n'en est pas question dans l'ouvrage d'Hamelin et Gagnon ; à cause de la chronologie sans doute, et j'en reviens à regretter le découpage un peu artificiel qui fait débuter le livre en 1898. La nomination du cardinal Taschereau nous reporte aux lendemains de la pendaison de Riel. Au Québec, les esprits sont très agités. On craint un soulèvement populaire que même les évêques ne pourraient entraver. Un habile politicien, canadien-français au surplus, Gédéon Ouiimet, croit avoir trouvé un bon moyen de calmer les catholiques. Il écrit au premier ministre du Canada, sir John Macdonald : « *It is important that something be done to paralyse the excitable spirit of the French Canadian population, which seems to allow itself to be dragged into a movement, the result of which it may regret later, and I can see nothing, My Dear Premier, more opportune than your interposition in this affair [...]* » Il soumet deux suggestions : demander à Sa Majesté britannique d'écrire personnellement au pape pour recommander que Mgr Taschereau devienne cardinal ou encore faire intervenir en ce sens le chargé d'affaires auprès de la curie. Ces propositions eurent-elles des suites ? En tout cas, elles traduisent un état d'esprit.⁴

3. Plusieurs extraits de correspondance fort éclairants là-dessus sont reproduits par Jean-Pierre ASSELIN dans un petit livre qui n'a pas été assez remarqué : *Les Rédemptoristes au Canada. Implantation à Sainte-Anne-de-Beaupré*, Montréal, Bellarmin, 1981. L'ouvrage est cité par Hamelin et Gagnon.

4. Dossier sur la question dans un livre où on ne se serait pas attendu à le trouver : André LAVALLÉE, *Québec contre Montréal. La querelle universitaire (1876-1891)*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1974, pp. 202s.

Une société singulière

Une société colonisée de toutes les manières. Une société en exil d'elle-même. Une société malgré tout : comment lui apposer un qualificatif qui permette l'interprétation de sa singularité ? Les auteurs proposent une formule : « La société est une nation et la nation une Église, dont le clergé sera par conséquent l'instance suprême définissant les projets et les normes. » (I : 48.) La formule est pertinente en une première approximation. Elle engage cependant à de nouvelles interrogations.

Une *Église* ? Une organisation ecclésiastique reconnaissable certes, et dont les auteurs de ce livre retracent les aspects et l'évolution d'une main sûre. Mais une *Église* qui eût vraiment influé sur son propre devenir et sur le destin de notre société par l'originalité de sa pensée et de ses initiatives ? On a parfois l'impression, au contraire, que cette *Église* s'est surtout faite à l'image de la société qu'elle a pu ainsi influencer.

Une *nation* ? Il n'est pas indubitable que le sentiment d'être une nation ait été alors très répandu. Chez les élites, le vocabulaire trahit des ambiguïtés. Quand on parle du *Canada* ou des *Canadiens*, dans les documents cités dans cet ouvrage et ailleurs, de quel pays s'agit-il ? De quel *Canada* est-il question dans l'hymne « national » d'Adolphe-Basile Routhier ? Parmi l'ensemble de la population, comment définir le sentiment *national* ? Il se pourrait que celui-ci se réduise encore aux liens communautaires, dont la vieille notion de patrie rendrait mieux compte.

Une *nation religieuse* : oui, mais à partir de cette déperdition de soi que les variétés de colonisations imposaient à un peuple hypothétique, à un débris de l'histoire. Pourquoi l'*Église* a-t-elle joué alors le rôle qui fut le sien ? Une autre médiation eût-elle été possible ?

Une première explication vient à l'esprit et que cet ouvrage confirme abondamment : des diocèses aux paroisses, du réseau scolaire aux œuvres d'assistance, nulle autre organisation ne pénétrait le tissu social d'une manière aussi ramifiée. Malgré les pouvoirs religieux extérieurs, sa cohésion interne demeurait puissante. Elle a pu s'insinuer dans tous les domaines laissés vacants par les divers colonisateurs ; elle a même pu exercer à l'égard de ceux-ci une fonction de représentation et de négociation. Par exemple, dans l'occupation du territoire, l'aménagement de nouvelles régions habitées, l'évêque et ses prêtres furent des animateurs autrement plus importants que les agents des gouvernements. « Compte tenu de la place qu'occupe l'*Église* dans l'organisation sociale, la création d'un diocèse a une signification analogue à celle de la création d'un conseil socio-économique régional. » (I : 75.)

Une deuxième explication s'ensuit. La colonisation n'exerce pas seulement des pouvoirs de coercition ; elle entretient une symbolique étrangère à ceux qu'elle assujettit.

« Hors de son village ou de son quartier, le Canadien français se sent en territoire étranger. La langue de communication est l'anglais; tous les symboles politiques sont britanniques; le *Red Enseign* flotte sur les édifices publics, la reine d'Angleterre incarne la monarchie canadienne, l'*Orateur* préside la chambre d'assemblée, les députés haranguent la foule sur les *hustings*. Les traditions de l'armée britannique imprègnent la milice, dont le manuel est rédigé en anglais. La technologie a aussi un visage anglais [...] Les services communautaires en pleine expansion ont un sourire anglais. » (I : 37.)

À ce niveau, plus important encore que celui de l'organisation sociale pour l'identité d'une collectivité, quelle autre symbolique pouvait-on imposer? La langue française? À elle seule, elle n'eût point suffi; dès que l'on sortait des milieux ruraux protégés par leurs modes de vie et leur isolement, l'autre langue opposait sa nécessité instrumentale et son prestige; la langue autochtone semblait impuissante à nommer la nouveauté, le progrès; elle était ainsi symbole d'infériorité. En conséquence, elle ne pouvait manquer de se dégrader.

Cette langue de colonisés, ç'aura été le rôle de l'Église d'en entretenir la présence à la grandeur du territoire, de la célébrer dans ses idéologies, dans ses maisons d'éducation et (ce qui est d'un poids infiniment plus considérable) dans les prêches publics. La langue aurait été réduite à un patois plus ou moins confiné aux milieux ruraux isolés si, de par sa nature, une vaste organisation n'en avait perpétué un plus large usage et au cœur même de l'existence habituelle.

Là-dessus, les auteurs de l'ouvrage auraient pu s'attarder. De même, et pour demeurer au niveau de la symbolique, ils auraient dû insister sur l'importance des liturgies. Sans doute, dans ces deux volumes, on retrace minutieusement les décisions et les réformes en la matière; mais cela est trop vu d'en haut, à partir d'événements circonstanciés. Que l'on songe un instant à ce qu'a pu représenter la répétition des rituels tout au long des jours, les grandes célébrations de Noël, du Carême, de Pâques, des autres fêtes saisonnières dans des paroisses qui y trouvaient la symbolique de leur rassemblement et, par ailleurs, une communion avec la collectivité plus étendue, puisque partout des rites semblables suggéraient une même vision du monde et de la vie.⁵

Pour que s'affirme l'organisation de la collectivité par l'Église, pour que la symbolique religieuse exerce sa présence efficace, il a bien fallu que la structure de cette société s'y prêtât. Là-dessus, en cours de lecture, on relèvera des notations éparses et suggestives, mais aucune prospection un peu suivie. Sans doute, dans l'état présent de la recherche, les auteurs n'ont-ils pas voulu trop s'aventurer dans cette direction. Je m'étonne pourtant qu'on n'ait pas fait état des monographies de Gérin, de Miner, de Hughes, d'une documentation littéraire souvent proche de la monographie sociologique (par exemple *Trente*

5. Voir, à titre d'illustration, la monographie de Serge GAGNON et René HARDY, *L'Église et le village au Québec. L'enseignement des cahiers de prône*, Montréal, Leméac, 1979.

arpents de Ringuet ou Bonheur d'occasion de Gabrielle Roy). Comment cette société a-t-elle pu entretenir des genres de vie à elle, combinant l'isolement que lui imposaient les colonisations extérieures et les mécanismes de défense qui provenaient de ses propres ressources ? À elle seule, la monographie de Hughes, méditée patiemment, fournit beaucoup d'hypothèses là-dessus. Une société encore traditionnelle par ses modes de vie, même à la ville : là est peut-être le nœud qui permettrait de mettre ensemble et de confronter les colonisations ramifiées, l'organisation sociale par l'Église, une symbolique du sacré quotidiennement entretenue.

La religion traditionnelle

Dans des études nombreuses, Benoît Lacroix a tenté de décrire cette religion pratiquée en milieu traditionnel.⁶ Selon les coordonnées privilégiées d'ordinaire par les folkloristes, il a montré l'importance du calendrier annuel et du cycle de vie, c'est-à-dire d'une conception de l'existence liée aux rythmes de la nature et aux répétitions de la coutume. Ce qui devait entraîner, et comme trait essentiel peut-être, une sorte de fatalisme, une soumission aussi envers le cours des choses et envers l'autorité. À propos de la religion de son père, Lacroix écrit :

« Le temps forcément rythmé de la vie rurale, la dépendance des saisons, suite irrévocable des jours et des nuits qui font les mois de sa terre, les *bœufs* et les *méchants temps* qui s'imposent et l'attente parfois désespérée du printemps font de lui un croyant déjà soumis. Comment oserait-il accuser les nuages et les bordées de neige d'injustice sociale ? Son Dieu est si *capable* que rien ne peut arriver, rien n'arrivera sans que ce soit, un jour ou l'autre, pour son bien et, par là, pour le bien des siens. D'autres certitudes encore viennent ici et là : toute la paroisse est pratiquante, et de la même manière, avec les mêmes mots. Les curés ne doutent pas d'eux-mêmes, ni les politiciens. Rien ne change vraiment autour de lui. Pourquoi s'interrogerait-il ? »⁷

Ces attitudes et ces conceptions ont survécu dans les quartiers urbains, même au voisinage de l'industrie. Pour diverses causes. L'émigration à la ville ne s'est pas faite au hasard ; elle a fréquemment rassemblé les transplantés dans des isolats où se sont conservés des liens et des usages ; elle a mis en contact des populations francophones avec des modes de vie étrangers, mais elle a engendré aussi des stratégies de repli sur soi, ne serait-ce que par les différences de statuts dans les hiérarchies du pouvoir, de la langue, de la religion. Et puis, la teneur concrète des coutumes peut changer sans que, dans ces accommodements, le sens premier en soit perdu ; l'adaptation est d'abord maintien de l'ancien dans

6. On vient heureusement de réunir en un volume les articles de Benoît LACROIX dispersés dans revues et journaux : *La religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 1986.

7. *Id.*, pp. 30-31.

la nouveauté, avant que celle-ci l'emporte. Les statistiques que l'on invoque souvent pour décrire l'urbanisation du Québec masquent cette persistance de l'héritage rural chez les premières générations arrivées en ville.

La même observation s'impose quant à la mobilité sociale. En apparence, la formation des élites s'est poursuivie loin du milieu d'origine et introduisait dans un univers tout autre que celui des coutumes traditionnelles. Mais, dans les collèges, l'enseignement a été longtemps très formel; l'apprentissage du latin, du grec, du français, de l'histoire, de la géographie n'ouvrirait pas pour autant sur les horizons des sociétés correspondantes. Entendons l'abbé Groulx : « Nous nous nourrissions de mots plus que de choses, d'à peu près plus que de vérité. Le psittacisme nous pourrissait l'esprit. »⁸ Pendant longtemps, les facultés de droit et de médecine, les grands séminaires n'ont fourni que des recettes pratiques. On peut en induire que la formation scolaire des élites n'a guère remis en cause l'éducation reçue au sein du milieu d'origine. Et on ne s'étonne pas que, même chez des prêtres par ailleurs fort instruits, la piété populaire à laquelle ils avaient été initiés dans leur enfance ait continué d'occuper une place prédominante tout au long de leur vie.⁹

Tenant compte de ces observations, comment ne pas faire l'hypothèse que la famille a constitué l'assise première de la société, et donc de la religion traditionnelle des Canadiens français ? Plus encore que l'organisation ecclésiastique, qui d'ailleurs lui a emprunté une large part de sa symbolique de la communauté et de l'autorité. Après tout, pour ce qui est de l'appartenance religieuse (et de l'identité ethnique), la famille exerce de soi une influence déterminante puisqu'elle ouvre à la fois sur la socialisation quotidienne et sur la société globale.

La référence à la famille n'occupe pas une place bien considérable dans l'ouvrage d'Hamelin et Gagnon ; on n'y relève pas de développements élaborés qui lui seraient consacrés. On y puise néanmoins des indications et des hypothèses suggestives. J'en donne quelques exemples. Hypothèse la plus générale :

« Dispersé sur de nombreux territoires, le peuple canadien-français trouve dans la théorie du droit naturel, qui accorde aux parents la primauté dans le choix des écoles et commande à l'État central le respect des communautés de base, une arme politique contre la menace persistante de l'assimilation. Il trouve aussi dans l'ordonnance du mariage à la procréation la justification d'un instinct qui l'incite à se reproduire pour survivre et la confirmation de sa propre organisation familiale. » (I : 51.)

8. Lionel GROULX, *Mes mémoires*, Montréal, Fides, 1970, I, p. 46.

9. L'exemple de Groulx est, là-dessus encore, éclairant. Voir l'étude de Benoît LACROIX, « Lionel Groulx et ses croyances », article reproduit dans l'ouvrage précité : 199-218. On y ajoutera un document exceptionnel récemment édité par Giselle Huot et Réjean Bergeron, *Journal, 1895-1911*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1984, 2 vols.

Autre hypothèse, sur les conséquences de la deuxième guerre mondiale :

« Elle facilite l'émancipation des individus ; les migrations internes les libèrent de l'emprise des communautés locales ; la séparation des ménages, qu'elle soit physique du fait qu'un membre du couple est cantonné dans un autre lieu de résidence ou psychologique du fait des milieux de travail différents, affaiblit la famille. Face à l'insertion dans la société, des enfants manquent d'encadrement [...] » (II : 13.)

Hypothèse plus aventureuse, à propos des vocations sacerdotiales :

« Une structure d'inconscient, de type incestueux, entre aussi en ligne de compte. Fondée sur le principe d'autarcie, la famille canadienne-française offre un terrain favorable à la transgression, que constitue le célibat ecclésiastique, de la loi d'échange matrimonial. Bien des prêtres doivent ainsi leur vocation à leur attachement pour une mère pieuse qui, non seulement leur aura enseigné l'art de meubler la grisaille du quotidien par la conversation avec l'au-delà, mais qui les aura détournés du mariage. L'instinct de reproduction du corps clérical est toutefois le facteur essentiel [...] » (I : 130.)

La crise du catholicisme contemporain

Comment tout cela s'est-il effondré et, apparemment du moins, en si peu d'années ? Quand nous connaîtrons mieux la nature du système défunt, sur lequel nous en sommes encore à des hypothèses, nous comprendrons enfin pourquoi il ne pouvait indéfiniment survivre. La clef de l'histoire récente ne réside pas d'abord dans celle-ci, mais dans ce qui l'a précédée.

Ce qui avait donné assurance à l'Église (et à la société qui l'informait tout en étant informée par elle) est bouleversé : ses solidarités avec les élites, ses négociations avec les autres pouvoirs, les traditions, la famille, les symboliques du sacré. Bien plus, après le désistement de l'Église des domaines de l'éducation, des services d'assistance, des idéologies, l'État, les mouvements sociaux ont pris la place ; à peine cette conquête effectuée par des instances profanes, celles-ci sont maintenant en procès. Après l'effritement de la pratique religieuse, voici le pullulement des sectes et des croyances. Perdant le fil des théories accoutumées de la *sécularisation*, les sociologues sont déconcertés...

Reprochera-t-on au second tome de l'ouvrage, rédigé par Jean Hamelin, de ne point nous tirer d'embarras ? Au contraire. Puisque nos théories nous font défaut, soyons reconnaissants de pouvoir suivre les tâtonnements et les incertitudes de ceux qui, à la tête de l'organisation ecclésiastique, ont parcouru l'histoire de la crise du catholicisme québécois et tenté de la comprendre. N'étaient-ils pas les premiers impliqués dans l'angoisse de la crise ? N'étaient-ils pas contraints de redécouvrir la place d'une Église dans une société qui cessait d'être une *nation-Église* ? C'est, je crois, dans cette perspective qu'on doit lire, étudier, le second volume. Il constitue une mise au point précise sur les stratégies de replis et d'affrontements de l'Église. Quiconque voudra désormais étudier les changements de comportements et d'attitudes des Québécois envers

le catholicisme y trouvera un ferme appui qui lui permettra de tenir en laisse ses hypothèses.

*
* * *

Dans la pensée sociologique, il est de tradition d'attribuer à la religion une fonction primordiale dans l'intégration des sociétés. On ne refermera pas l'ouvrage de Jean Hamelin et de Nicole Gagnon sans reprendre, avec un regard rajeuni par la considération de la religion québécoise, la lecture des classiques, de Tocqueville, de Durkheim, de Weber, en particulier. Comment mieux dire que ce livre, que j'ai pour ma part annoté en la plupart de ses marges, demeurera pour les chercheurs un instrument de travail indispensable. Plus encore : un compagnon de nos inquiétudes quant au proche avenir de la société québécoise.

Fernand DUMONT

*Département de sociologie,
Université Laval.
Institut québécois de recherche sur la culture.*

COMMENTAIRE

De part et d'autre, on regrette que nous n'ayons pas davantage insisté, dans cette histoire du catholicisme, sur le vécu religieux des fidèles. Distinguons la forme et le contenu. De mon point de vue, avant d'être une théorie ou une doctrine des rapports entre l'Église et l'État, l'ultramontanisme est une spiritualité et une sensibilité qui s'expriment dans des manifestations de la foi (cérémonies, piété, dévotions) et dans des œuvres bien spécifiques — je songe, par exemple, à l'œuvre de la presse. Ces formes de piété et ces œuvres dans lesquelles s'exprime la religion des fidèles de la première moitié du XX^e siècle sont apparues dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Nous avons cru qu'il appartenait à Nive Voisine de les décrire dans le volume II de la collection. Nous nous en sommes tout naturellement tenus aux nouveautés du XX^e siècle, tels que les retraites fermées, les congrès et l'expansion des pèlerinages. Quant au contenu religieux de ces manifestations, je n'y vois pas très clair. Que reflètent ces pratiques et ces comportements : une foi chrétienne vivante ? un sens aigu du sacré ? des croyances animistes ou des survivances médiévales encloses dans des formes façonnées par le concile de Trente ? Sans doute un peu tout cela et bien d'autres choses aussi. Pour le moment, à défaut d'enquêtes plus vastes sur les pratiques et les croyances dans les divers milieux sociaux et

d'études plus fines sur l'enseignement des curés et les courants de spiritualité — et devant aussi la difficulté d'établir un lien entre les croyances individuelles et les systèmes rituels officiels — une attitude prudentielle et certains silences vont de soi. Cette attitude m'a amené à ne pas inclure, au début du deuxième tome, une brève section sur le vécu au titre plus provocateur qu'évocateur : « De l'éthique à l'esthétique ».

Je me permets d'insister sur l'urgence de scruter davantage les homélies, les catéchismes, les manuels de théologie et l'enseignement officiel si l'on veut comprendre le vécu religieux des fidèles. L'alternance des saisons, l'homogénéité de la population et des coutumes, l'encadrement serré des fidèles n'expliquent pas tout. Enseigner qu'on trouve ses frères en Dieu ou Dieu dans ses frères n'est pas la même chose : la distinction est ce qui sépare l'*Imitation de Jésus-Christ* de la théologie de la libération. Le premier courant de spiritualité peut déboucher sur des combats intérieurs qui échappent à l'ethnologue et le second engendre des combats sociaux plus observables. Bien des raisons peuvent expliquer pourquoi la foi chrétienne n'a pas le même visage à toutes les époques et dans toutes les sociétés. Ce phénomène pose problème dans la confection des grilles et dans l'interprétation des résultats. Et il appelle aussi des études comparatives pour distinguer ce qui est propre, à une époque donnée, au catholicisme en général et au catholicisme dans son expression québécoise. Ainsi, je ne suis pas sûr que « nos pères » étaient plus soumis qu'en d'autres sociétés.

On a noté aussi que la parution « prématûrée » du XX^e siècle fausse les perspectives d'ensemble. C'est toucher là du doigt la plus grande difficulté que j'ai rencontrée dans la préparation de cet ouvrage. Je n'avais pas la longue durée ! Un lecteur moins délicat que Fernand Dumont aurait peut-être écrit que les raisons profondes de certains phénomènes risquent d'échapper aux lecteurs... et aux auteurs. Néanmoins, l'exemple qu'il donne — la déconstruction de l'Église-institution — me surprend. Je croyais qu'une des idées directrices de l'ouvrage, bien que discutable et non formulée explicitement, était évidente. Je la reprends succinctement. Trois raisons historiques ont favorisé l'apparition et le maintien d'une organisation sociale qui repose sur la charité, l'isolement et le repli : 1. l'état de colonisé; 2. la capacité de l'Église officielle de rejeter les idéologies étrangères à sa doctrine; 3. la nature du mode d'accumulation capitaliste qui favorise un laisser-faire outrancier et ouvre un large espace à la charité. À partir des années 1920, les arrangements socio-politiques du XIX^e siècle fonctionnent de plus en plus mal à cause de l'expansion des rapports marchands et du salariat. L'État commence par accroître son intervention supplétive, sans cependant remettre en cause sérieusement ces arrangements. Dans les années 1950, trois nouvelles conditions surgissent qui scellent le sort d'une certaine Église-institution : 1. la prise de conscience d'être des colonisés; 2. les idéologies des droits de la personne; 3. la nécessité, par suite d'un mode d'accumulation du capital basé sur la production de masse et la

consommation de masse, de gérer la main-d'œuvre et d'inscrire les pauvres et les défavorisés dans cette société de consommation. Au nom de la justice, l'État commence à prendre les choses en main avec le rapport Boucher. Et l'Église-institution n'a d'autre choix que de se reconstruire.

Ce schéma est fort réducteur. Il ne répond pas à toutes les questions, notamment à celles que l'on peut se poser sur la famille. Les questions que Fernand Dumont soulève à son sujet ne trouveront de réponses satisfaisantes que dans la longue durée. C'est de toute urgence, me semble-t-il, qu'il faut déblayer une période cruciale : les années 1790 à 1850. C'est une époque d'indifférence religieuse et de sous-encadrement clérical. C'est l'époque aussi où les villages font leur apparition, où des évêques sabrent dans la culture populaire, où en certaines régions des curés prennent leur paroisse en main. Ce retour aux sources serait éclairant et permettrait de rectifier le tir.

Je ne m'attarde pas à relever et commenter toutes les autres questions que soulèvent ces comptes rendus. Je m'interroge au passage à savoir si la presse à bon marché — un phénomène des années 1880 — n'a pas plus que les prêches des curés assuré l'usage de la langue française dans les villes ; s'il eût été opportun de réduire dans le premier tome la part réservée au politique alors que l'Église est au cœur des structures étatiques ; si le découpage géographique limité au territoire québécois ne fausse pas les perspectives avant 1930, etc. Tous ces « si » habiteront mes loisirs de l'été. Et d'avoir renouvelé et enrichi mes interrogations, je remercie les recenseurs.

Jean HAMELIN

*Département d'histoire,
Université Laval.*

SUR UNE CRITIQUE DE LOUIS ROUSSEAU

Est-ce bien ça que nous avons écrit sur le catholicisme québécois ? À mesure qu'il m'en est parvenu des réactions, j'ai constaté que l'ouvrage laisse place à des lectures fort divergentes, qui ont souvent bien peu à voir avec ce que je croyais y avoir mis. J'ai qualifié de ragot cette « Église triomphante qui subjugue les Québécois », imputée à notre récit par un journaliste bien intentionné ; mais le savant « simulacre » qu'en offrait Louis Rousseau au lecteur de la *R.H.A.F.* (XXXIX, 1, 1985 : 83-89) témoigne d'une même façon de prendre distance avec le texte pour y retrouver un autre sens. Travail de lecture ou pseudo-lecture ?

Le sociologue de l'organisation, j'en ai bien peur, ne trouvera guère davantage son compte dans cet ouvrage que l'historien des mentalités. Car il s'agit d'un livre d'histoire, au sens où nous en avons parlé dans un petit ouvrage antérieur (*L'homme historien*, 1979), et non de sociologie — ce qui n'exclut par ailleurs pas la mise en œuvre d'une certaine culture sociologique dans la lecture historique et la construction du récit. Il y a tout de même une part de vérité dans cette « sociologie de l'organisation » qui définirait, d'après Rousseau, le point de vue de l'ouvrage. Au départ, en effet, c'est une histoire de l'Église qui avait été projetée ; histoire de l'institution, donc, (de l'« organisation », si on préfère), plutôt que de la culture catholique dans son ensemble, aspect vers lequel j'ai tenté (sans grand succès, apparemment) d'élargir nos propos. Une précision terminologique s'impose peut-être ici : Jean-Charles Falardeau nous a reproché le titre de l'ouvrage, considérant que nous n'avions pas traité du catholicisme ; il voulait sans doute dire la même chose que Rousseau, déplorant que nous n'ayons parlé « que du catholicisme », sans nous intéresser au système symbolique, qui est « l'essentiel » d'une religion. J'estime pour ma part avoir bel et bien tenté de parler de la *religion* catholique : non pas du sacré en soi mais des modalités socio-culturelles de sa manifestation.

La prééminence de « l'ossature organisationnelle » dans le récit tient sans doute aux faiblesses du second auteur — sans qu'il y ait eu division du travail, les questions de culture étaient davantage de mon ressort — mais d'abord aux caractéristiques de l'objet lui-même. À ce que j'en ai compris, l'essentiel dans cette religion n'est pas l'expérience personnelle du sacré mais la socialité du rapport à Dieu. À l'opposé du protestantisme, rappelons-nous, où ce rapport relève immédiatement de la conscience privée, l'esprit du catholicisme pose que « Dieu n'est présent qu'aux hommes réunis en Son Nom » (p. 49). À mes yeux du moins, l'insistance de l'ouvrage sur ce trait fondamental de mentalité importe davantage que la nécessaire description des transformations de l'appareil.

Rousseau perçoit en outre, dans l'architecture du texte, une transposition du discours théologique en catégories d'analyse. Cet effet de sens ne correspond pas vraiment à ce que nous avons cru faire. Il s'agissait plutôt de recourir à des catégories de la compréhension fondées sur un parti pris pour une histoire qui soit dialogue entre la conscience d'hier et celle d'aujourd'hui. À rebours de l'épistémologie dominante en historiographie, nous avons cherché à construire un récit qui réhabilite le temps de l'action contre le privilège des structures de longue durée ; une histoire qui prenne en charge le point de vue de ceux qui en ont été les protagonistes ; un « simulacre » du passé qui tienne de l'art tout autant que de la science. Nous avons ainsi passablement parlé de mentalités, mais entre les lignes souvent, en y coulant notre propos, en leur donnant la parole, en tentant de rendre sensible l'esprit du temps. Le procédé est sans doute en bonne part imperceptible, sauf quand il est trop fortement marqué par

le recours aux expressions « vieillottes » (vg. M^{gr} de Québec), tel que nous l'a reproché Guy Laperrière dans son compte rendu pour *Relations* (novembre 1984). Nous avons aussi traité des mentalités sous mode objectif, d'abord en employant à l'occasion le terme ou un équivalent (mentalités de collège classique, mentalité de ce peuple né pour un petit pain, la J.O.C. lance le mot d'ordre coulé dans l'esprit du temps, etc.) et surtout dans plusieurs développements. Par exemple : les sections sur l'anthropologie catholique et sur le catholicisme québécois, dans l'introduction ; le passage sur la vocation, au chapitre 2, ou la section sur « la guerre des empires », au chapitre 3, dont le fil événementiel croise la trame des mentalités.

Ce que nous reproche en fait Rousseau n'est pas tant l'absence de prise en considération de la mentalité générale de l'époque que le silence sur cet *objet* particulier de l'histoire des mentalités qu'est la symbolique du sacré. Le fait est que Dieu n'apparaît qu'à peine dans le livre, et voilé dans un langage aux résonances euphémiques ou humoristiques (la « teinte d'émotion masquée par une ironie de connivence » détectée par Pierre Savard). Cette réserve sur le contenu de la croyance et sur l'expérience du sacré trahit peut-être l'embarras de l'historien s'adressant à la fois à « ceux qui croient et espèrent et [à] ceux qui veulent simplement comprendre » (Savard) ; ou la difficulté de mettre en scène la croyance, sans la prendre à son compte, mais sans l'évacuer non plus dans ses déterminismes. Sans doute avons-nous mal tenu le pari de faire parler les mentalités, en les jaugeant tout au plus à l'aune de leurs propres critères (vg. [...] détournant peut-être ce peuple fidèle [...] de la maturation de son esprit chrétien », p. 355), puisque l'un nous reproche de n'avoir pas su éviter le recours à la transcendance tandis que l'autre ne perçoit pas ce que nous avons évoqué, mais sans le construire sous mode d'objet de savoir savant.

La discréption du livre sur l'expérience religieuse tient cependant à nouveau à celle de l'objet. Car ces clercs, avons-nous écrit, n'étaient pas des théologiens mais des hommes d'action. Les mystiques parmi eux vivaient une expérience de l'ordre de l'ineffable. Trop « saisi » sans doute par cette « grande ossature organisationnelle » que fait apparaître le récit, Rousseau n'a pas perçu les éléments de réponse à ses questions qu'il apporte. « Les motivations profondes de ces clercs » ? C'est là une question d'aujourd'hui ; en 1915, comme le donne à entendre l'oblat Barabé dans l'ouvrage (p. 128), elle ne se posait pas : les Canadiens français étaient imprégnés de religion comme d'une huile, de sorte que si la porte du destin s'ouvrait du côté de « la chaire d'église » plutôt que de celui de « la cour à bois », on la franchissait sans avoir à s'interroger sur ses motivations. Quant à la quête spirituelle, le même témoin fait valoir qu'on n'avait pas besoin de chercher, puisque « Dieu était partout ». (Il est vrai qu'il n'était pas présent partout de la même manière : prisonnier des clercs dans le tabernacle, Il avait laissé le champ libre en politique, selon ce que nous appelons la « logique de clivage » dans le catholicisme traditionnel, p. 443.)

C'est sans doute sur la religion populaire précisément, davantage qu'à propos de la pensée théologique (quasi inexistante) ou de l'expérience mystique (tacite) dans la religion des clercs, que notre ouvrage a le plus déçu Rousseau — et plusieurs autres. Nous en parlons pourtant, spécifiquement en introduction et à la fin du chapitre 5, intitulé justement, par contraste avec tout cet exposé du « Corps » ecclésial : « L'âme du peuple ». Le propos est succinct et l'analyse reste conjecturale ; Ruby Heap y a tout de même glané au passage l'image du Dieu de la ville et du Dieu des travaillants. N'aurions-nous pu utiliser la documentation de l'I.S.S.H., suggère Rousseau ? Nous l'avons fait ; celle-là, celle de Mémoire d'une époque, en plus d'une couple de récits publiés. Voici ce que je me souviens avoir tiré de cette documentation :

- un complément aux travaux de Gérin pour la description de la famille (p. 36) ;
- le document sur « l'attrait pour le sacerdoce » (p. 128) ;
- une part du fondement à l'hypothèse « aventureuse » relevée par Dumont (p. 130) ;
- la description de la prédication des Jésuites (p. 338) ;
- le récit du miracle « à Sainte-Anne-de-Beaupré » (pp. 348–350) ;
- les aphorismes de la morale populaire (p. 355) ;
- le diagnostic sur la religiosité en milieu populaire (*ibid.*) ;
- une confirmation de l'idée de clivage entre le politique et le culturel (p. 443) ;
- des éléments pour le portrait de M^{gr} Desranleau (tome II, p. 23).

Grenailles, sans doute, mais qui m'ont été précieuses. C'est d'ailleurs à peu près le genre de choses qu'on trouve dans les récits de vie, surtout lorsqu'ils n'ont pas été recueillis pour une fin spécifique ; et d'autant plus que la documentation de l'I.S.S.H. porte très peu sur la période d'avant 1940. Je comptais cependant utiliser plus largement ces sources pour la période subséquente — sur laquelle il n'était pas prévu au départ que ma collaboration aurait à s'interrompre.

« Si l'absence d'études sur la religiosité populaire urbaine explique le silence sur l'expérience vécue dans le nouveau cadre de la ville, on comprend mal, par contre, le silence à propos de l'univers mythique et rituel traditionnel qui demeure vivant, à la campagne, durant la période étudiée. » (Rousseau) Les auteurs, renchérit Dumont, « auraient dû insister sur l'importance des liturgies ». Objections pertinentes, auxquelles je ne m'étais pas arrêtée. J'avouerai ici que les passages sur la liturgie qui figuraient dans la première version du texte (à partir de laquelle j'ai travaillé) n'ont pas excité ma curiosité ; je n'ai pas eu idée de les approfondir. Et j'ai même été un peu étonnée de l'importance que prenait cet aspect dans la synthèse de Laperrière sur la même période (dans : *Le grand héritage*). À la réflexion, je dirais que notre attention d'historiens s'est portée surtout sur ce qui naît au XX^e siècle, sur cette culture « qui bougeait », plutôt que sur les permanences et héritages du XIX^e siècle. Et j'ajouterais peut-être

que nous n'avons pas tant voulu écrire l'histoire d'un folklore disparu, une histoire qui se complaise dans « la beauté du mort », qu'une histoire de type herméneutique, visant plutôt à « redonner vie aux significations perdues ». D'où l'accent sur le conflit, non encore dépassé, entre l'esprit du catholicisme et celui de la modernité.

Nicole GAGNON

*Département de sociologie,
Université Laval.*