

Recherches sociographiques



René HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*

Ollivier Hubert

Volume 42, numéro 1, 2001

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/057435ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/057435ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Hubert, O. (2001). Compte rendu de [René HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*]. *Recherches sociographiques*, 42(1), 174–178. <https://doi.org/10.7202/057435ar>

à remettre en question, entre autres, les rapports de genres. Encore ici, une abondance de cas vient illustrer et appuyer sa pensée.

Malgré la faible taille de l'échantillon traité, malgré les difficultés à standardiser certaines informations, *Families in Transition* s'avère un ajout fort important à la connaissance non seulement de Saint-Hyacinthe mais aussi de la société canadienne-française du Québec à la fin du XIX^e siècle. Tout en étant très particulier, le cas de cette ville de la vallée de la Yamaska ne peut pas avoir été unique. Sous une forme ou sous une autre, l'essentiel de ce qu'on y trouve a dû se produire dans d'autres villes québécoises en voie d'industrialisation et, par diffusion, ailleurs dans la société. Reste à repérer la multitude des variations et à les comparer, ce que Gossage a déjà amorcé sur plusieurs points. Déjà une chose paraît sûre : l'hypothèse générale de recherche dans ce domaine doit dorénavant reconnaître que la « modernisation » de la société a commencé beaucoup plus tôt qu'on ne le croyait et avec des différences importantes selon certaines catégories socioéconomiques.

Au fil des pages, certains passages de *Douceville en Québec* (Colette MOREUX, Les Presses de l'Université de Montréal, 1982), me sont revenus à l'esprit. Ne traite-t-elle pas, elle aussi, de la « modernisation d'une tradition » dans une autre petite ville industrielle un siècle plus tard ?

Marc-A. LESSARD

Département de sociologie,
Université Laval.

René HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, 284 p.

Livre important, livre-bilan et aussi livre-programme, véritable livre d'histoire sociale. Le propos est à la fois circonscrit et ambitieux : expliquer pourquoi, et surtout comment, la société franco-québécoise a pu devenir, pendant environ un siècle, un bloc de catholicité, une zone de « pratique unanime » comme il en a existé dans « peu de pays au monde à l'approche du XX^e siècle » (p. 136). Avant ? Sous le Régime français, une Église certes socialement importante mais non dominatrice. Puis, jusqu'aux mouvements révolutionnaires de 1837-1838, un statut institutionnel incertain et une influence minée par la montée en puissance de la contre-idéologie libérale. Après ? La Révolution tranquille, évidemment, la laïcisation à marche forcée, précédée par une « lente dissolution de l'influence de l'Église » sous l'effet croisé de l'urbanisation et de l'industrialisation. Entre les deux, donc, cette excentricité de l'histoire québécoise : cette plage où l'essentiel du contrôle social est, peu ou prou, clérical et l'adhésion en apparence universelle. Voilà la chronologie. Un des mérites du livre, du reste, est de la raffiner. L'auteur nous convie à faire l'exercice de tenir ensemble plusieurs temporalités, à suivre plusieurs courbes indiciaires qui se croisent cependant quelque part dans l'histoire et expliquent, ensemble,

l'émergence de la société ultramontaine. Invitation à une lecture historique complexe.

Hardy a fait le choix de privilégier un indice, celui de la pratique du complexe rituel confession et communion. Voilà une courbe bien nette autour de laquelle serpentent quelques « courbes satellites » explicites (jeûne et abstinence, recours aux tribunaux, effectifs cléricaux). L'auteur demande encore qu'on prenne en compte d'autres paramètres sur lesquels il passe plus rapidement (la scolarisation, la montée de la police, l'immigration, etc.) et même le champ des courbes qu'il resterait à établir dans un monde historiographique idéal (communion fréquente, messe, vêpres, catéchisme, confréries).

L'ensemble forme donc une trame interprétative impressionnante, dans la lumière de ce qui est traité, dans le clair-obscur de ce qui est évoqué, et jusque dans les zones d'ombre dûment identifiées. L'idée qu'elle supporte est catégorique : certes, nous le savions, la culture religieuse a connu un changement radical au cours du XIX^e siècle, et ce changement ne relève pas de la fracture brutale mais d'un processus « étalé sur plusieurs décennies » (p. 10) qui est, dit vite, un processus d'acculturation. Dans le chapitre 3 du livre, le chapitre quantitatif qui inscrit la courbe de la transformation de la pratique, Hardy insiste beaucoup pour déconstruire l'idée d'un retournement subit. On retrouve ici l'écho de cette polémique fondamentale qu'il entretient avec Louis ROUSSEAU. Non, dit-il, pas de « réveil », pas de « retournement », pas de « modification rapide » et surtout pas quelque chose qui relèverait de la « conversion intérieure collective ». Car il ne s'agit pas d'un simple problème de chronologie ou de rythme du changement mais aussi de philosophies différentes du sujet.

Hardy a fait le choix de s'intéresser plutôt aux pratiques qu'aux représentations (bien que, à l'occasion, et c'est un bonheur, les conceptions du monde surgissent dans le propos, mais pas forcément où on les attend, pas dans les croyances religieuses, mais dans la perception de l'autorité, de l'autre, etc.). Choix parfaitement légitime, dans la mesure où l'auteur veut mettre l'accent sur « les moyens mis en œuvre par l'Église du Québec pour diffuser et faire accepter ses prescriptions », sur le comment, sur les stratégies « d'occupation des lieux de pouvoir » et d'inculcation (p. 10). L'auteur trouve ici des accents bourdieusiens qui charment et éclairent.

Le premier chapitre surprend : il semble porter sur le protestantisme. En fait, Hardy s'emploie à tracer l'histoire, non du protestantisme québécois, mais du prosélytisme protestant destiné à la population catholique francophone. Des premières prétentions anglicanes, vite sacrifiées aux intérêts sociopolitiques des gouvernants, aux laborieuses activités des missionnaires suisses en passant par les tentatives de la French Canadian Missionary Society, tous les efforts de protestantisation se heurtèrent au double barrage d'un sentiment identitaire ancré dans le religieux et d'une vigilance cléricale tenace. Le véritable motif du chapitre est de dire l'impact, à court et à moyen terme, de cet apostolat sur le type de culture catholique qui se construit. Le soin que prend Hardy à ne pas considérer le mouvement d'apostasie comme inéluctablement marginal est remarquable. Il y a là un sens de

l'événement, une volonté de maintenir ouvert le champ historique des possibles. Pourquoi, donc, les efforts protestants, véritables, connurent-ils si peu de succès ? Trois grandes explications se dégagent. D'abord, les difficultés organisationnelles propres aux divers projets. Ensuite, peut-être le facteur le plus déterminant, l'ostracisme et l'hostilité auxquels s'exposent les familles converties. Rien ne surpasse, dans la contrainte à la liberté de choix, la puissance des persécutions communautaires, d'autant plus vives alors qu'aux conformismes locaux s'additionne la montée d'un sentiment national. Enfin, dernier élément d'explication, l'attention des prêtres. Au total, un mouvement prosélyte contré mais non insignifiant ; pas de mouvements massifs de conversion, mais une menace ressentie comme significative, de sorte que le clergé catholique a été « tenu sur la brèche » (p. 63) et qu'il s'agit là d'une des origines de son dynamisme et, aussi, de son dogmatisme.

Dans le chapitre 2, Hardy reprend le dossier des manifestations du « renouveau religieux » pour passer en revue leurs histoires spécifiques dans la paroisse-témoin de Notre-Dame de Québec. Procédant de la sorte, il évite de penser la transformation comme une révolution simultanée et inéluctable de toutes les pratiques. Chaque champ est plutôt le lieu d'un patient travail clérical pour changer les habitudes rituelles et les comportements sociaux. C'est une « nouvelle sensibilité religieuse » qui, commandée depuis Rome, pénètre graduellement la culture des catholiques franco-canadiens, d'abord celle des prêtres eux-mêmes puis, par cercles, celle de la population en général. Il y aurait bien, à la suite de l'échec des Rébellions, une sorte de changement brutal des attitudes, mais cette modification est « conjoncturelle », un accident post-traumatique, une saillie sur la courbe ascendante et régulière de la montée du conformisme. Les retraites de Forbin-Janson n'ont pas un impact définitif, mais elles contribuent à forger un modèle d'intervention. Plus déterminante à long terme est la mise en place ou la popularisation de structures rituelles qui sont aussi des structures d'encadrement et de stimulation (sociétés de tempérance, confréries, dévotions, indulgences, processions, messes, confession et communion) et soutiennent un programme de réforme des comportements. Si les efforts du clergé sont manifestes, les gains sont, dans les premières décennies du mouvement, moins tangibles. D'abord parce que « avant 1840 la foi et la fidélité religieuse étaient déjà remarquable » (p. 111) : autrement dit, toute l'argumentation du livre doit être placée dans l'horizon d'une société profondément catholicisée « au départ », sans pourtant que cela la condamne *a priori* à une « arrivée » ultracatholique (Hardy a parfois tendance à exagérer le niveau « d'incapacité » de l'institution religieuse avant 1840. Les « manques » d'avant 1840 n'en sont qu'en regard de la perfection, rare en Occident, qu'atteindra par la suite le système). Ensuite, seconde raison de la relativité immédiate des gains, l'adhésion de la population au nouveau régime de pratique, et donc, au moins en programme, à la vision de l'homme social qu'il sous-tend, n'a rien de spontané. En fait, on a l'impression que l'influence cléricale gagne davantage par le biais de son engagement social que par celui de son activisme liturgique. L'État, au Québec, occupe peu, ou pas, ou indirectement, le terrain de l'intervention institutionnelle par ailleurs en pleine expansion. L'Église catholique assumera de fait l'essentiel de la « prise en charge », c'est-à-dire des « services » ou du « contrôle », ou encore du contrôle par le service, suivant les perspectives. Secours aux malades, aux incendiés,

aux pauvres : le curé est le collecteur et le distributeur, le répartiteur et le juge des critères de la répartition. Dans le discours du curé de Québec, pourtant, rien d'autre qu'un principe paternaliste de la charité et nul signe d'un quelconque réformisme. Le don apparaît comme un devoir « nécessaire à la sanctification des riches » (p. 92). Cependant, la fixité de l'organigramme social n'empêche pas le désir manifeste de transformer, au-delà des mots et dans le fonctionnement même des dispositifs, le comportement de celui qui est dans la triste position de recevoir. Mais c'est dans l'école que s'illustre le plus clairement le réformisme conservateur qui se dessine dans ces années, où il s'agit, selon le mot d'un curé en 1845, « d'éclairer » les « classes pauvres » pour qu'elles soient « bonnes et religieuses » (p. 93). L'école comme outil de catéchisation, l'école comme tremplin vers le confessionnal, l'école comme instrument de domestication d'un prolétariat émergeant qui commence, déjà, à inquiéter : « Mieux vaut, dit en 1866 le curé à ses riches paroissiens, aujourd'hui moraliser la population pauvre par le sacrifice de quelques chelins plutôt que d'avoir plus tard à payer une nombreuse police » (p. 95). Là aussi, travail constant du clerc pour instituer l'habitude de l'école et vaincre les réticences populaires. Cette socialisation du religieux se situe, assez exactement, entre l'événement-mémoire des Rébellions (comme illustration du désordre, de la rupture historique possible contre lequel il faut prémunir l'avenir) et les grandes mutations sociologiques qu'annonce le triomphe capitaliste. C'est bien dans ce contexte précis, entre une révolution politique manquée et une révolution économique en marche, qu'il faut comprendre le redressement des pratiques religieuses en particulier et de l'influence cléricale en général.

C'est au fond le propos essentiel du livre, formalisé à la mi-temps. Les chapitres qui suivent permettent de mieux tester l'hypothèse en explorant en détail certains aspects du dispositif contrôlant. Exemple : la lutte contre « l'ivrognerie ». Il faut éviter ici de confondre deux temporalités, nous dit Hardy. Il y a le traumatisme post-Rébellions, ou plutôt la lecture (la mémoire en constitution) cléricale des Rébellions alimentée par la vieille prédiction de la peur : inculcation du sentiment de la faute qui appelle réparation et donc pénitence. Cela appartient selon l'auteur, et je crois qu'il a raison, à la normale de l'ancienne mécanique rigoriste. Conversion, donc, mais ponctuelle, quasi cyclique, inscrite dans le temps court, manière de rappeler la fondamentale indignité de l'homme. Et puis il y a le projet à long terme, plus neuf, de lutter pied à pied contre cette sociabilité masculine de l'auberge qui s'affirme dans la modernité comme une menace renouvelée au double contrôle de l'institution et de la communauté. Autre exemple : les liens qui unissent le personnage du curé et celui du « juge », illustration saisissante du rapprochement entre l'Église et la bourgeoisie après 1840, et, pour tout dire, du pacte tacite qui les lie dans l'exercice immédiat du pouvoir. L'analyse conduite par Hardy des quelque deux cents lettres de curés adressées au greffier de la paix du district de Trois-Rivières entre 1856 et 1907 est tout à fait fascinante. Elle ouvre directement sur la compréhension d'une sociabilité rurale en tension, prise dans le mouvement de l'histoire, bien loin des utopiques « pesanteurs » encore trop souvent attachées à l'analyse du monde des campagnes. Voici des curés qui non seulement pensent comme des agents de normalisation, non seulement parlent et plaident la réforme des mœurs, mais agissent, très concrètement, en tant qu'agents de normalisation,

par l'usage de la lettre de dénonciation bien sûr mais mieux, par une redoutable capacité à monter un dossier accusateur et le pouvoir réel d'influencer la sentence de justice, voire de s'approprier celui de la rendre. Cette emprise n'est pas neuve certes, mais elle se raffine. C'est l'intégration des pouvoirs de justice et de police, qui pénètrent à ce moment les paroisses rurales, aux plus anciennes formes, notamment rituelles, du contrôle clérical, qui frappe.

Une dernière remarque. Le livre, on l'aura compris, est d'une densité exceptionnelle. Il soude ensemble, autour du concept de contrôle social, des recherches souvent déjà connues des spécialistes, mais qui prennent dans cet assemblage une puissante cohérence. Pour bien faire, il a fallu que je laisse dans l'ombre plusieurs aspects, en particulier le souci qu'a l'auteur de toujours rappeler la constitution de contre-comportements protestataires, collectifs parfois, mais le plus souvent individuels et inorganisés (le dernier chapitre traite du blasphème). De même, Hardy prend soin de rappeler, ici ou là, que le pouvoir clérical ne se constitue pas en dehors de son acceptation par la majorité. Autre sujet, donc, que l'histoire, non du processus de construction d'une culture religieuse évidemment commandée, non des stratégies et des dispositifs institutionnels de sa pénétration, non pas même des intentions sociales et des visions du monde qu'elle supporte, mais des conditions historiques qui présidèrent à son acceptation comme norme. Le « pourquoi » reprend dans la conclusion du livre la priorité sur le « comment ». Pour Hardy, en résumé, il faut deux conditions réunies : la volonté d'inculquer de nouveaux comportements et la capacité à le faire. La première condition apparaît plutôt comme une donnée constante mais la seconde relève de la position occupée par l'Église dans la société, et est donc éminemment historique. Hardy introduit clairement, et justement, le renouveau religieux des années 1840 dans le cadre des politiques coloniales de l'après-Rébellions et l'urgence ressentie « de discipliner et de moraliser le peuple ». Le soutien politique apparaît donc comme la première condition gagnante. La seconde, c'est évidemment le ralliement, dans la débâcle de sa révolution, de la petite bourgeoisie canadienne-française. L'Église a les moyens politiques et sociaux de mettre en place des dispositifs (effectifs, structures administratives et scolaires, corpus rituels, moyens de formation de l'opinion publique, etc.) suffisamment importants pour établir ce qui sera le fait essentiel : l'unanimité de la pratique censée exprimer la croyance et qui, politiquement au moins, l'exprime en effet. « Cette religion d'habitude, écrit Hardy, est entrée dans la culture au point qu'il est socialement interdit d'avouer sa dissidence » (p. 227). Il y a dans ce passé-là quelque chose de terrible avec lequel on ne pourrait que difficilement prétendre établir une réconciliation.

Ollivier HUBERT

*Département d'histoire,
Université de Montréal.*
