

Le fait religieux au Québec et au Canada : regard critique sur deux historiographies récentes

Catherine Larochelle

Volume 67, numéro 3-4, hiver-printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1030035ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1030035ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Institut d'histoire de l'Amérique française

ISSN

0035-2357 (imprimé)

1492-1383 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Larochelle, C. (2014). Le fait religieux au Québec et au Canada : regard critique sur deux historiographies récentes. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 67 (3-4), 275–294. <https://doi.org/10.7202/1030035ar>

Résumé de l'article

Cet essai historiographique s'intéresse à deux approches de l'histoire du fait religieux au Québec s'étant développées à l'aube des années 2000 : 1) la « nouvelle sensibilité » et 2) l'histoire sociale du christianisme. D'abord, les chercheurs de la « nouvelle sensibilité » n'ont pas voulu voir dans l'histoire de l'Église catholique qu'un empêchement à la « modernité » québécoise. Quant à elle, l'histoire sociale du christianisme a voulu replacer les Églises et leurs institutions au cœur même du monde libéral. Après avoir étudié leur historiographie respective, l'article examine de façon critique ces deux tendances en les observant sous les angles de l'exigence éthique, du projet d'histoire critique et du paradigme national.

Le fait religieux au Québec et au Canada : regard critique sur deux historiographies récentes¹

CATHERINE LAROCHELLE
Université de Montréal

RÉSUMÉ • Cet essai historiographique s'intéresse à deux approches de l'histoire du fait religieux au Québec s'étant développées à l'aube des années 2000: 1) la « nouvelle sensibilité » et 2) l'histoire sociale du christianisme. D'abord, les chercheurs de la « nouvelle sensibilité » n'ont pas voulu voir dans l'histoire de l'Église catholique qu'un empêchement à la « modernité » québécoise. Quant à elle, l'histoire sociale du christianisme a voulu replacer les Églises et leurs institutions au cœur même du monde libéral. Après avoir étudié leur historiographie respective, l'article examine de façon critique ces deux tendances en les observant sous les angles de l'exigence éthique, du projet d'histoire critique et du paradigme national.

ABSTRACT • This historiographical review essay focuses on two approaches that have informed explorations of the history of religion in Quebec since the 2000s: 1) the « new sensibility » and 2) the social history of Christianity. Researchers associated with the « new sensibility » have challenged the notion of the Catholic Church as simply being an obstacle to the realization of « modernity » in Quebec. Meanwhile, historians associated with the social history of Christianity seek to place the Churches and their institutions at the very heart of the liberal world. After reviewing their respective historiography, the article critically examines these two trends by exploring them from the perspective of ethical, critical and national frame of analysis.

1. Je tiens à remercier Ollivier Hubert, David Meren et Martin Petitclerc pour leurs commentaires sur une version préliminaire de ce texte. Je remercie également les évaluateurs anonymes de la RHAF pour leur examen minutieux de mon texte ainsi qu'Alex Bellemare pour sa révision linguistique. Les propos exprimés dans cet article n'engagent que leur auteure.

La religion et la question du religieux ponctuent régulièrement l'actualité québécoise². Évidemment, les historiens s'intéressent à ce sujet depuis plusieurs décennies³. Récemment, des historiens et des sociologues québécois et canadiens ont observé la façon dont le fait religieux s'est manifesté dans les sociétés canadiennes au courant des XIX^e et XX^e siècles. L'histoire du christianisme au Canada a été renouvelée de multiples façons par ces chercheurs. D'abord, au début du XXI^e siècle, quelques jeunes doctorants⁴ se sont intéressés à la pensée des intellectuels canadiens-français de l'après-guerre ainsi qu'à la place et au rôle de la religion dans cette pensée. Ensuite, depuis un peu plus d'une décennie, l'histoire sociale du christianisme a connu une actualisation particulièrement féconde de ses problématiques.

Le présent article n'a pas la prétention de dresser un bilan historiographique complet de l'histoire du fait religieux québécois. Les travaux de plusieurs excellents historiens du religieux n'y sont pas abordés⁵ et, conséquemment, certains aspects de la recherche en histoire religieuse ne sont pas intégrés à la présente analyse. Ce texte doit plutôt être considéré comme un essai historiographique qui s'intéresse à deux approches récentes de l'histoire du fait religieux au Québec et au Canada. La délimitation de ces historiographies est en partie construite par notre propre regard et cet essai n'épuise certainement pas la richesse de ces études. Évidemment, des divergences existent entre les auteurs réunis dans les deux ensembles. Finalement, l'entreprise n'en est pas une de comparaison

2. La société québécoise, tout comme la classe politique, est partagée sur la question de la place de la religion dans la société : question des accommodements raisonnables, commission Bouchard-Taylor, débat sur la charte que le Parti québécois a présentée en 2013, communément appelée « charte des valeurs québécoises ».

3. Voir Guy Laperrière « L'histoire religieuse du Québec : principaux courants, 1978-1988 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 42, 4 (1989) : 563-578, « L'évolution de l'histoire religieuse au Québec depuis 1945 : le retour du pendule? », dans Yves Roby et Nive Voisine, dir., *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin* (Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996), 329-348, « Quelques réflexions sur les 75 ans de la SCHEC, une société en voie de sécularisation », *Études d'histoire religieuse*, 75 (2009) : 5-23 ; Jean Roy, « Quelques influences françaises sur l'historiographie religieuse du Québec des dernières décennies », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 51, 2 (1997) : 301-316 ; Louise Bienvenue, « Pierres grises et mauvaise conscience. Essai historiographique sur le rôle de l'Église catholique dans l'assistance au Québec », *Étude d'histoire religieuse*, 69 (2003) : 9-28 ; Raymond Lemieux, « Penser la religion au Québec », *Globe*, 11, 1 (2008) : 225-236.

4. Mentionnons, entre autres, Xavier Gélinas, *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille (1956-1966)*, thèse de doctorat (histoire), York University, 2001 ; É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « L'horizon "personnaliste" de la Révolution tranquille », *Société*, 20/21 (été 1999) : 347-448.

5. Nous pensons, entre autres, aux travaux de Louis Rousseau, Lucia Ferretti, Serge Gagnon, René Hardy et Guy Laperrière.

systématique, et le traitement des deux approches ne sera pas symétrique⁶. En effet, les deux courants n'ont pas abordé la religion sous le même angle : les uns l'ont observée pour mieux la comprendre comme fait social, les autres s'y sont intéressés pour éclairer le passage de la nation canadienne-française à québécoise.

Les deux courants historiographiques étudiés, que nous nommerons la « nouvelle sensibilité » et l'histoire sociale du christianisme, se positionnent à l'encontre d'un certain récit qui ferait une adéquation entre l'industrialisation et la « modernisation » du Québec et du Canada et sa nécessaire sécularisation⁷. Ces chercheurs soutiennent que la religion et les institutions des Églises⁸ étaient bien présentes jusqu'aux années 1960. Ils croient également que celles-ci ne sont pas restées en marge de l'évolution de la société. Les artisans de l'histoire sociale pensent que l'adaptation des Églises au monde libéral est passée par la transformation de leurs institutions et le développement de leurs actions sociales. Quant à elle, la « nouvelle sensibilité » ne situe pas la catholicité québécoise en marge des courants ayant animé la société au XX^e siècle. Elle affirme que la « modernité » québécoise a ses racines dans la pensée des intellectuels canadiens-français, de l'entre-deux-guerres à la Révolution tranquille. Plus globalement, nous pouvons rapprocher les deux ensembles de certaines nouvelles approches historiographiques internationales comme l'histoire transnationale et l'histoire des transferts culturels⁹.

6. L'histoire sociale du christianisme ayant produit plus d'études empiriques, nous présenterons plus longuement cette approche.

7. La modernisation est ici entendue comme le processus à l'œuvre dans les sociétés occidentales au XIX^e siècle et dans les premières décennies du XX^e siècle. Il s'agit de la dynamique socio-étatique qui se développe parallèlement à l'industrialisation et à l'urbanisation. Le terme sécularisation, qui accompagne souvent celui de modernisation, est un concept explicatif imprécis dans la mesure où il confond un processus politique (la montée en puissance du pluralisme et de la liberté de conscience), institutionnel (la séparation poussée de l'Église et de l'État dans l'administration du social) et culturel (la baisse de l'influence de la religion dans le quotidien des gens). En résumé, avec la modernisation, le monde se séculariserait, c'est-à-dire que « la religion pâlit, le ciel s'effondre et les dieux prennent congé ». Depuis plusieurs années déjà, les chercheurs mettent « radicalement en cause la pertinence de ce concept comme base interprétative capable de rendre compte de ce qui arrive aujourd'hui à la religion dans les sociétés occidentales ». Gilles Routhier, « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité », *Culture française d'Amérique* (1996) : 73 et 75.

8. Les Églises protestantes et l'Église catholique dans le cas de l'histoire sociale.

9. Certains traits de l'histoire sociale du christianisme la rapprochent d'une histoire transnationale. Quant à elle, la « nouvelle sensibilité » peut être perçue comme une histoire des transferts culturels de la France au Québec. La posture de ces intellectuels peut aussi être associée à une réaction généralisée face à l'indétermination de l'identité nationale présente dans plusieurs sociétés occidentales. Pour le Canada anglais, Ian McKay a étudié la façon dont une nouvelle droite tente de remodeler la nation canadienne autour de sa composante militaire. À ce sujet, nous pourrions aussi mentionner le débat autour de l'ouvrage de J. Granatstein, *Who Killed Canadian History?* Voir Ian McKay et Jamie Swift, *Warrior nation :*

Les deux historiographies observées sont très différentes, et c'est ce qui rend pertinent ce regard critique. En effet, les deux courants entretiennent un rapport au passé et à leur sujet qui les distingue assurément. Dans ce texte, nous explorerons, en premier lieu, quelques aspects caractérisant la « nouvelle sensibilité » historique. Nous étudierons brièvement les auteurs et les ouvrages pouvant être rattachés à ce courant ainsi que leur rapport au passé. Dans un deuxième temps, nous nous attarderons plus longuement à explorer la façon dont l'histoire sociale du christianisme a formulé une théorie de l'objet religieux depuis une dizaine d'années et comment elle interprète ce fait social dans l'histoire du Québec et du Canada. Nous observerons ensuite les deux historiographies sous les angles de l'exigence éthique et du projet d'histoire critique. Nous concluons en réfléchissant à la place du paradigme national dans ces courants et aux nouvelles voies que pourrait prendre l'histoire du fait religieux dans les prochaines années.

UNE « NOUVELLE SENSIBILITÉ » À L'EXPÉRIENCE CATHOLIQUE CANADIENNE-FRANÇAISE

Ce qu'il est devenu commun d'appeler la « nouvelle sensibilité¹⁰ » est un courant historiographique et sociologique des années 2000 qui s'est principalement intéressé à l'histoire intellectuelle canadienne-française, aux manifestations de la foi ainsi qu'aux mutations de l'Église catholique au XX^e siècle. L'ouvrage considéré comme le manifeste de ce groupe, *Les idées mènent le Québec : Essais sur une sensibilité historique*, est paru en 2003¹¹. En introduction, Stéphane Kelly mentionne son inquiétude face à l'avenir de la société québécoise. Cette attitude résume bien à quel point le contexte sociopolitique du tournant du XXI^e siècle a influencé ces intellectuels¹². Aux lendemains de la défaite référendaire de 1995, cette « nou-

rebranding Canada in an age of anxiety (Toronto, Between the lines, 2012), 362 p. ; Jack Granatstein, *Who Killed Canadian History?* (Toronto, Harper Collins, 1998), 156 p.

10. Le terme vient des auteurs de cette mouvance eux-mêmes. La critique l'a repris et consacré. Voir Thierry Nootens, en collaboration avec Jean-Marie Fecteau, « "Les idées mènent le Québec" ? Sur une nouvelle sensibilité et ses apories », *Bulletin d'histoire politique*, 12, 1 (août 2003) : 161-169 ; Dominique Foisy-Geoffroy, « L'esprit d'une nouvelle sensibilité », *Études d'histoire religieuse*, 70 (2004) : 107-112 ; Martin Petitclerc « Notre maître le passé ? Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 63, 1 (2009) : 83-113.

11. Stéphane Kelly, dir., *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique* (Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003), 222 p.

12. « C'est dans le creuset d'une question nationale refroidie et de la réaction contre une approche historique jugée trop économique et systémique que se développe la réflexion de cette nouvelle génération de penseurs de droite et plus conservateurs », Frédéric Boily, *Le conservatisme au Québec : retour sur une tradition oubliée* (Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010), 82. Pour une analyse pertinente de la « nouvelle sensibilité », voir les pages 80 et suiv.

velle sensibilité » constate une « crise » de la société québécoise, trop techniciste et individualiste. Prenant conscience que les idéaux de la Révolution tranquille n'ont pas abouti, ces chercheurs veulent mieux comprendre l'univers des possibles qui s'offraient aux Canadiens français durant l'après-guerre. Ils désirent, entre autres, mettre au jour les valeurs humanistes de ce passé qui ont été balayées par une Révolution tranquille trop technocratique.

Les auteurs associés à ce cadre d'analyse¹³ disent appartenir à une génération commune, celle des « Enfants du Concile¹⁴ ». Dernière génération éduquée dans la culture catholique, ces chercheurs posent un regard neuf sur le passé religieux canadien-français. Voulant rectifier l'interprétation de la « Grande Noirceur » encore dominante, selon eux, au début du XXI^e siècle¹⁵, ils ont repensé le fait religieux, entre autres en étudiant les discours et les idées des catholiques progressistes de l'après-guerre. Leurs travaux, et ceux de plusieurs autres¹⁶, sur les mutations de l'Église catholique et de ses fidèles dans les décennies précédant la Révolution tranquille ont véritablement nuancé et complexifié le portrait de cette époque. L'originalité des problématiques soulevées par ces auteurs ainsi que leur impact sur le champ plus vaste de l'histoire du Québec doivent être soulignés. De plus, leur contribution à l'histoire intellectuelle doit être signalée¹⁷. Nous comprenons maintenant beaucoup mieux les idées, les influences et le parcours des intellectuels catholiques de l'après-guerre. En ce sens, la « nouvelle sensibilité » a durablement inscrit dans la trame historique du Québec ces catholiques progressistes qui ont tenté d'opérer « une sortie religieuse de la religion¹⁸ ».

Voulant « analyser rigoureusement les différents mouvements d'idées et d'actions au sein de l'Église¹⁹ », ces auteurs ont retenu certains présup-

13. Nommons, entre autres, Éric Bédard, É.-Martin Meunier, Xavier Gélinas, Jean-Philippe Warren, Stéphane Kelly, dans une moindre mesure Dominique Foisy-Geoffroy.

14. Voir É.-Martin Meunier, « Une nouvelle sensibilité pour les "Enfants du Concile" ? », dans S. Kelly, dir., *Les idées mènent...*, op. cit., 93-106.

15. Beaucoup plus nuancée au sein de la communauté scientifique, cette interprétation serait encore dominante dans l'imaginaire collectif. Voir Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, 46, 3 (2005) : 411-436.

16. Mentionnons, notamment, les travaux de Michael Gauvreau et de Louise Bienvenue. Michael Gauvreau, *The Catholic origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 2005), 501 p. ; Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène* (Montréal, Boréal, 2003), 291 p.

17. Plusieurs des auteurs de cette « nouvelle sensibilité » ont participé à la création, en 2000, de la revue mensuelle : *Revue d'histoire culturelle et intellectuelle*.

18. É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille* (Sillery, Septentrion, 2002).

19. É.-M. Meunier, « Une nouvelle sensibilité... », loc. cit., 94.

posés qui constituent le socle interprétatif de leur démarche. É.-Martin Meunier en donne un aperçu dans son texte tiré de l'ouvrage *Les idées mènent le Québec*. Selon lui, ce groupe d'intellectuels, ou encore cette « génération », croit que la modernisation fut « entreprise au sein même de l'Église ». Endogènes à la catholicité, les idéaux et la pensée des artisans de la Révolution tranquille sont issus d'une « éthique catholique progressiste, éthique que l'on retrouvait, à l'époque, à la grandeur de la catholicité²⁰ ». L'ouvrage *Sortir de la « Grande noirceur » : L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille* de Meunier et Warren offre un bel exemple de cette interprétation.

Les deux auteurs s'intéressent à la façon dont plusieurs intellectuels canadiens-français ont bâti leur rejet du cléricisme et du traditionalisme de l'Église catholique à même la religion catholique. Inspirés par les idées du personnalisme français de Mounier et de Maritain, entre autres, ces intellectuels « aurai[en]t accompli la Révolution tranquille, non parce que les hommes de ce temps n'étaient plus religieux, mais, à l'inverse, parce qu'ils ne l'étaient pas assez à [leurs] yeux²¹ ». Selon Warren et Meunier, la question de la personne (au cœur du personnalisme chrétien) devient centrale, à la fois dans l'idéologie religieuse de ces intellectuels, et dans l'éthique générale de leur société en transformation.

La personne allait pour ainsi dire devenir le *compromis sociétal* par lequel on passait d'un régime privilégiant l'ordre et la hiérarchie à un nouveau mode de régulation sociale favorisant l'épanouissement de la personne ainsi que le pluralisme social²².

Dans l'introduction de l'ouvrage *Les visages de la foi : figures marquantes du catholicisme québécois*²³, on retrouve ce même souci d'en finir avec l'image noire de l'Église catholique²⁴. Cet objectif mène les auteurs à ne reconnaître

20. *Ibid.*, 96. Dominique Foisy-Geoffroy croit, quant à lui, que les artisans de la Révolution tranquille se sont « abreuvés aux sources de la modernité libérale ». Esdras Minville, figure intellectuelle des années 1920 à 1960, avait plutôt fondé son projet de société sur « les grands principes chrétiens et [...] la doctrine sociale de l'Église ». Dominique Foisy-Geoffroy, *Esdras Minville : nationalisme économique et catholicisme social au Québec durant l'entre-deux-guerres* (Sillery, Septentrion, 2004), 154.

21. É.-M. Meunier et J.-P. Warren, *Sortir de la « Grande noirceur »...*, *op. cit.*, 32.

22. *Ibid.*, 157. Les italiques sont des auteurs.

23. Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren, dir., *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois* (Montréal, Fides, 2003), 371 p.

24. Les auteurs ne nient pas pour autant cette image négative, mais ils préfèrent la tenir à distance. Malgré la très bonne critique que réserve Lucia Ferretti à l'ouvrage, elle ne manque pas de le remarquer : « Menace du péché, autorité hiérarchique et mortification font partie de l'expérience historique de la foi des croyants, et surtout des croyantes ; cela ne saurait être expédié sans plus de façon. Par exemple, elles font intimement partie du cheminement spirituel de chacune des dizaines et dizaines de milliers de femmes entrées en communauté après 1840. Ces femmes [...] auraient mérité mieux qu'un deuxième

que du bout des lèvres les dérive de l'institution. Bien sûr, ils admettent qu'elle a adopté des discours haineux ou racistes mais cela montre simplement «à quel point l'Église est bien une institution de ce monde, sujette comme toute autre institution à l'influence des idéologies agitant le reste de la société²⁵». L'ambition de cet ouvrage collectif dirigé par Warren et Routhier est de mieux comprendre le rôle qu'a joué la foi de certains personnages historiques dans les actions qui ont jalonné leur vie. Il s'agit de saisir comment la foi peut engendrer une énergie créatrice :

Aussi, que la foi de jadis ait été davantage sujette à brandir la menace du péché ou à se plier aux autorités hiérarchiques, cela nous importe peu, dans la mesure où elle a été aussi une espérance et une force agissante²⁶.

Malgré la qualité de ces recherches, un malaise, qui découle de la façon par laquelle ces auteurs lient passé et présent, persiste²⁷. Visiblement désenchantés de ce que la société québécoise leur propose, ces intellectuels voient dans une partie de l'après-guerre un projet non advenu mais néanmoins attrayant qu'ils souhaitent rappeler²⁸. Au-delà d'une attitude respectueuse vis-à-vis de ce passé, ils entretiennent avec l'objet de leur recherche une empathie marquée et désirent «fonder la mémoire sur un impératif de gratitude²⁹». Meunier écrit que «cette génération [...] se tournera vers le passé non pas tant pour s'exiler dans un ailleurs chaud et confortable que pour retrouver un sens perdu qui serait en quelque sorte

oubli». Lucia Ferretti, «Compte-rendu. Richard Bergeron, Guy Lapointe et Jean-Claude Petit, dir., *Itinérances spirituelles. Ils racontent ce qui leur est arrivé en chemin*, Montréal, Médiaspaul, 2002, 213 p. Luc Phaneuf, dir., *Témoins au cœur du monde*, Ottawa, Novalis, 2003, 225 p., Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren, dir., *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, 371 p.», *Études d'histoire religieuse*, 70 (2004) : 126.

25. G. Routhier et J.-P. Warren, dir., *Les visages de la foi...*, *op. cit.*, 8. À notre sens, les auteurs ne vont pas assez loin dans leur analyse. Il aurait fallu mentionner que l'Église est non seulement «sujette» aux idéologies ambiantes, mais qu'elle les produit et les transforme en partie aussi.

26. *Ibid.*, 9.

27. Nootens affirme qu'on «attendrait d'une soi-disant génération montante qu'elle élargisse nos horizons intellectuels sur les *façons de pratiquer l'histoire et d'interroger le passé*». De plus, il dénonce le passivisme, la «religiosité» plus ou moins assumée et l'inspiration tirée du passé (qui est plus qu'une simple empathie à son avis) des auteurs de la «nouvelle sensibilité». Voir T. Nootens, «Les idées mènent le Québec...», *loc. cit.*, 163 et suiv. Les italiques sont des auteurs.

28. L'argumentation de ces auteurs déborde le seul champ historiographique ou intellectuel. Il s'agit aussi d'une réaction au contexte sociopolitique de la société québécoise vidée de toute inspiration spirituelle. En effet, ces chercheurs «vis[ent] tout autant à protéger un patrimoine institutionnel qu'à illustrer combien ce patrimoine peut servir de rempart ou de foyer de résistance à l'invasion d'une société techniciste, individualiste», É.-M. Meunier, «Une nouvelle sensibilité...», *loc. cit.*, 105. Certes, ces auteurs se sont défendus de vouloir réhabiliter leur sujet d'étude, mais l'absence de comparatisme dans leur démarche ainsi que l'occultation avouée d'une partie de l'histoire nous permet de croire qu'il y a une part de réhabilitation de la religion catholique dans leur projet.

29. Stéphane Kelly, «Dialogue avec la tradition», dans S. Kelly, dir., *Les idées mènent...*, *op. cit.*, 69.

garant des valeurs à préconiser dans un futur à venir³⁰». Or, ce projet d'avenir épousant les valeurs des utopies canadiennes-françaises des années 1940 et 1950 n'est pas bien défini. Quel est-il?

Quoique la plupart des études de la « nouvelle sensibilité » aient été publiées il y a quelques années déjà, il nous a semblé pertinent de rassembler certains ouvrages de cette sensibilité et de les présenter ici. Leurs recherches sur les intellectuels catholiques canadiens-français de l'après-guerre ont lancé toute une historiographie sur ce sujet.³¹ De plus, l'impact que leur thèse a eu dans la communauté scientifique offre une justification supplémentaire à notre propos³². Cela dit, il est évident que nous n'avons pas épuisé la richesse de ce courant et qu'un examen encore plus approfondi permettrait d'en saisir toute la complexité.

UNE HISTOIRE DES INTERACTIONS ET DES NÉGOCIATIONS DE L'AUTORITÉ

Depuis le tournant du XXI^e siècle, l'histoire sociale du christianisme s'est beaucoup développée au sein des historiographies canadienne et québécoise. Les historiens de ce champ ont voulu observer les institutions religieuses sous un angle social et critique, en s'intéressant, entre autres, au point de vue des laïques (sortir de l'histoire cléricale et institutionnelle). Ces derniers sont appréhendés dans leur capacité à agir et à modeler l'institution. Ils ne sont plus considérés comme des fidèles passifs. Ces auteurs ne veulent pas montrer la modernité de l'institution, mais plutôt sa capacité à se modifier par le jeu des différents acteurs : le clergé qui veut conserver son autorité et ses fidèles, la population qui veut adapter l'institution à ses besoins spirituels et ses aspirations sociales. La publication de *The Churches and Social Order*, dirigé par Michael Gauvreau et Ollivier Hubert en 2006, illustre bien le dynamisme de ce champ d'études³³.

30. É.-M. Meunier, « Une nouvelle sensibilité... », *loc. cit.*, 103.

31. À ce sujet, voir Jean-Philippe Warren, « Vers une histoire religieuse en dehors du religieux? De quelques publications québécoises récentes portant sur l'histoire de l'église catholique », *Globe*, 11, 1 (2008) : 255-268.

32. Voir, entre autres, M. Petitclerc, « Notre maître le passé... », *loc. cit.* ; T. Nootens, « Les idées mènent le Québec... », *loc. cit.* ; Jean-Philippe Warren, « Vers une histoire de la religion en dehors du religieux? De quelques publications québécoises récentes portant sur l'histoire de l'église catholique », *Globe*, 11, 1 (2008) : 255-268 ; Jean-Marc Pottie et Jean-Pierre Couture, *Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec* (Montréal, Québec Amérique, 2012), 162 p. cité dans Alexandre Turgeon, « Se déchirer sur la Révolution tranquille : Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec, de Jean-Marc Pottie et Jean-Pierre Couture, Québec Amérique, 2012 », *Bulletin d'histoire politique*, 21, 3 (2013) : 150-161.

33. Michael Gauvreau et Ollivier Hubert, dir., *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada* (Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2006), 316 p.

L'introduction est riche et dense : les auteurs explorent l'historiographie et les théories récentes en histoire des institutions religieuses en Occident à partir de la question : « What was the nature of the relationship between the Catholic and Protestant Churches and the systems of social order that prevailed in Canada after 1800³⁴? » Les auteurs considèrent essentielle cette conversation entre les historiens du catholicisme québécois et ceux du protestantisme canadien ainsi que la comparaison de ces différentes populations. Cette histoire sociale du christianisme est donc basée sur la collaboration entre historiens anglophones et francophones. Sans toujours avoir abouti à des études comparatives véritablement imbriquées³⁵, les liens tissés entre ces historiens sont féconds et nous aident à porter un regard différent et plus complet sur l'histoire du fait religieux au Canada³⁶.

Hubert et Gauvreau étudient les Églises en tant qu'institutions configurées par des systèmes d'autorité et des pratiques sociales. Selon eux, le récit de l'histoire sociale, tant au Canada anglais qu'au Québec, n'a pas intégré les institutions protestantes et catholiques en tant qu'entités. En ce sens, l'histoire sociale de la religion offre un nouvel angle d'approche, à la fois dans le champ de l'histoire sociale et dans celui de l'histoire religieuse. L'ouvrage remet en question la thèse de la sécularisation et on y déplore le fait que, selon cette thèse, ou ce métarécit, les Églises sont assimilées à la tradition³⁷ et considérées comme étant restées en marge de la modernisation de la société. Une autre interprétation découlant du même postulat avance plutôt que les Églises se sont adaptées à l'ordre libéral, mais qu'elles se sont *nécessairement* laïcisées au passage. Or, Hubert et Gauvreau croient que l'étude du christianisme aux XIX^e et XX^e siècles ne doit tout simplement pas être envisagée selon le récit de la sécularisation. À partir de 1840 pour les catholiques et 1880 pour les protestants, la religiosité n'est plus seulement vécue dans l'assiduité de la présence à la messe mais aussi dans les organisations des Églises et dans le volontariat laïque. L'étude des différentes organisations religieuses offre un portrait plus complexe de l'expérience religieuse :

34. *Ibid.*, 4.

35. Dominique Marquis, « Compte rendu. Michael Gauvreau et Ollivier Hubert [dir.] : *The Churches and Social Order in Nineteenth and Twentieth-Century Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2006 », *Globe*, 11, 1 (2008) : 289-292.

36. Une critique doit toutefois être faite quant à l'absence totale des Amérindiens de cette étude des rapports entre les Églises et l'ordre social au Canada. La question de l'assimilation des Amérindiens à la religion chrétienne aurait certainement pu y être abordée de façon cohérente.

37. Selon ces auteurs, la tradition que les Églises incarnent parfois doit plutôt être comprise comme l'une des composantes de la modernité et une dynamique de lutte face aux changements qui affectent la société.

*Thus, this approach works within a more nuanced historical framework that considers churches as a system of shifting meanings and practices and pays particular attention to specific intra- and inter-institutional dynamics*³⁸.

Dans un livre synthèse paru en 2010, Michael Gauvreau et Nancy Christie résumement ainsi les réalisations de l'histoire sociale du christianisme :

*This new writing has focused upon the popular response to and participation in churches and their religious associations, the differences in the way various socio-economic and ethnic groups understood and appropriated religion, and the variables of locality, gender, and age*³⁹.

Leur ouvrage se concentre sur le pouvoir à l'œuvre dans les Églises, c'est-à-dire sur les rapports entre le clergé et le laïcat, et des tensions dans l'évolution des institutions religieuses au Canada. Selon eux, les Églises ont été l'un des vecteurs de transmission des valeurs libérales tant dans la société civile que dans la sphère privée⁴⁰. L'ouvrage s'intéresse aux similarités du catholicisme et du protestantisme. Christie et Gauvreau affirment que le Canada – anglophone et francophone – a un parcours différent d'autres nations occidentales, car il n'a pas connu de *revivalism* ou d'idéologies sécularistes. Le Canada a plutôt été caractérisé par une prégnance et une autorité culturelle et sociale du christianisme comme identité publique et privée⁴¹.

Dans *La liberté du pauvre*, paru en 2004⁴², Jean-Marie Fecteau affirme qu'au Québec, le mode libéral de régulation sociale a pu perdurer grâce à la charité religieuse. En conséquence, l'intervention de l'État dans ce domaine a été tardive⁴³. Fecteau veut « clarifier le contexte et les conditions de possibilités de cette hégémonie⁴⁴ » de l'Église catholique dans le réseau moderne de charité et d'éducation. À propos du passage au monde nouveau, il considère l'Église comme l'une de ses composantes, « comme toutes les institutions constitutives de notre histoire contemporaine ». Plus loin, il dira qu'elle

38. M. Gauvreau et O. Hubert, dir., *The Churches...*, *op. cit.*, 14.

39. Nancy Christie et Michael Gauvreau, *Christian Churches and Their Peoples, 1840-1965: A Social History of Religion in Canada* (Toronto, Buffalo/London, University of Toronto Press, Themes in Canadian history, 2010), 3.

40. Jean-Marie Fecteau, comme nous le verrons plus loin, croit plutôt que l'Église a construit son discours conservateur (XIX^e siècle) à même un vocabulaire et des principes libéraux. Par contre, il ne va pas jusqu'à en faire une courroie de transmission des valeurs libérales.

41. N. Christie et M. Gauvreau, *Christians Churches...*, *op. cit.*, 7.

42. Jean-Marie Fecteau, *La liberté du pauvre: Crime et pauvreté au XIX^e siècle québécois* (Montréal, VLB éditeur, 2004), 455 p.

43. *Ibid.*, 328-329.

44. *Ibid.*, 267.

constitue même la forme particulière de ce passage au Québec⁴⁵. Le catholicisme de la seconde moitié du XIX^e siècle fait partie de l'univers libéral. En ce sens, l'ultramontanisme a réagi au monde nouveau avec un langage issu du libéralisme. Fecteau s'intéresse à la fois au discours des Églises et à la conjoncture politique de l'apparition du monde libéral. L'adoption de la liberté de culte par l'État canadien dans les années 1850 permet, en théorie, aux individus de choisir leur Église et leurs associations religieuses. Les Églises se sont soudain retrouvées en compétition avec les autres confessions et ont dû repenser leur *modus operandi* de contrainte religieuse et morale. Elles ne s'inséreraient plus seulement dans le monde « comme l'expression matérielle de la transcendance divine, mais dorénavant aussi en tant que garant[es] de la survie morale de l'homme désormais libre⁴⁶ ».

Dans le nouvel ordre libéral, les Églises conservent leur pouvoir en s'affirmant dans un rôle de régulateur de la moralité nécessaire au maintien de l'ordre public, mais aussi à travers leur engagement charitable. La charité privée catholique est fondée sur un objectif de solidarité en vue de consolider le lien social. Dans le monde libéral du XIX^e siècle, cet exercice de solidarité se traduit par la mise en place d'un véritable système catholique de gestion de la pauvreté⁴⁷. Au terme de ce siècle, l'institution catholique aura réussi à développer un immense réseau d'assistance et à le contrôler. L'État n'occupera que tardivement ce champ social⁴⁸. La crise du libéralisme apparue au tournant du XX^e siècle, dont l'expression la plus forte et la plus visible est la question ouvrière, ne remettra pas en question, pas profondément du moins, le système charitable géré par l'Église⁴⁹.

Avec Éric Vaillancourt, Jean-Marie Fecteau s'est aussi intéressé à la Société Saint-Vincent de Paul et à l'action des Sulpiciens dans la charité publique de

45. *Ibid.*, 268 et 275.

46. J.-M. Fecteau, *La liberté...*, *op. cit.*, 291.

47. *Ibid.*, 298-299.

48. Les subventions étatiques aux institutions privées ne commenceront qu'à la fin du XIX^e siècle (et encore, pour certaines populations vulnérables seulement), et ne se généraliseront qu'avec l'adoption par la province de la loi sur l'assistance publique en 1921. Cette intervention de l'État (financière seulement) était souhaitée par les religieux car l'Église n'était plus en mesure de soutenir seule la charité (*ibid.*, 323.)

49. L'Église catholique prit acte des revendications ouvrières, entre autres dans l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII en 1891 (*ibid.*, 321.). À cette époque, l'Église, confrontée à la question ouvrière et se méfiant des associations non confessionnelles, s'immisça dans le monde ouvrier par le biais des associations syndicales et de secours mutuels. À ce sujet, voir Martin Petitclerc, « *Nous protégeons l'infortune* » : les origines populaires de l'économie sociale au Québec (Montréal, VLB, 2007), 278 p. (particulièrement le chapitre IV, 89-118) et Jacques Rouillard, *Le syndicalisme québécois : deux siècles d'histoire* (Montréal, Boréal, 2004), 334 p.

Montréal. Dans leur chapitre du livre de Gauvreau et Hubert⁵⁰, ils étudient la façon dont l'Église a intégré le monde libéral au XIX^e siècle. Ce passage à l'État libéral n'est pas, à leur avis, synonyme de sécularisation. Bien sûr, ils mentionnent que c'est à ce moment-là que l'État et l'Église ont été séparés, mais ils croient que cette exclusion de l'Église du politique n'a pas pour autant désavantagé les différentes institutions religieuses. À partir des principes du libéralisme, les Églises ont investi autant que faire se peut la société civile. Les autorités ont accepté cette implication dans la sphère sociale en raison des principes du libéralisme (liberté, égalité, propriété privée). De plus, Fecteau et Vaillancourt considèrent que la Confédération a facilité l'investissement majeur du champ social par l'Église catholique au Québec, entre autres par le peu de moyens et de compétences du gouvernement provincial dans ce domaine. Leur étude de la Société Saint-Vincent de Paul, association catholique laïque, éclaire l'analyse :

The Saint Vincent de Paul Society was, in this sense, the particular embodiment of a dynamic aid that, through charity, strengthened the social bond that could serve as an alternative to the democratic solidarity that was increasingly being expressed through the intervention of the state⁵¹.

Dans un chapitre de *Les Sulpiciens de Montréal*, les mêmes auteurs observent plutôt l'action des messieurs de Saint-Sulpice dans le réseau montréalais d'assistance⁵². Après 1840, et jusqu'au début du XX^e siècle, les Sulpiciens se sont insérés, à la fois institutionnellement et individuellement, dans le développement fulgurant du réseau charitable « moderne » érigé par M^{gr} Bourget. Cette insertion se traduit de plusieurs façons, même si l'aumône aux pauvres (surtout matérielle) demeure la pratique charitable centrale du séminaire. Caractérisées par les difficultés financières de celui-ci, les premières décennies du XX^e siècle marquent le retrait progressif des Sulpiciens du réseau d'assistance montréalais, parallèlement à une prise en charge de plus en plus grande de l'aide aux pauvres par l'État et la ville.

Dans le même esprit, en 2007, Janice Harvey s'est intéressée à l'importance de la religion et des Églises protestantes dans l'établissement du

50. Jean-Marie Fecteau et Éric Vaillancourt, « The Saint Vincent de Paul Society and the Catholic Charitable System in Quebec (1846-1921) », dans M. Gauvreau et O. Hubert, dir., *The Churches...*, op. cit., 195-224.

51. *Ibid.*, 216.

52. Jean-Marie Fecteau et Éric Vaillancourt, « La charité en ville », dans Dominique Deslandres, John A. Dickinson et Ollivier Hubert, dir., *Les Sulpiciens de Montréal. Une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007* (Montréal, Fides, 2007), 241-263. À ce sujet, voir aussi Huguette Lapointe-Roy, *Charité bien ordonnée : le premier réseau de lutte contre la pauvreté au 19^e siècle* (Montréal, Boréal express, 1987), 330 p.

réseau d'assistance montréalais entre le milieu du XIX^e siècle et le début du XX^e⁵³. Elle explique d'abord comment l'idéologie évangéliste a intégré les différentes Églises protestantes de Montréal. Puis, elle décrit comment cette idéologie a influencé le développement des institutions d'assistance prises en charge par les Églises, alors que le réseau protestant était principalement dirigé par des laïques. En effet, vers la fin du XIX^e siècle, alors que le réseau laïque se distancait de plus en plus de la religion, les Églises (anglicane surtout) ont mis sur pied différentes institutions d'aide aux pauvres dont la principale préoccupation était la religiosité, et la conversion si nécessaire. Ainsi, l'Église anglicane a fondé le Andrew's Home for Anglicans Immigrants pour tenter de maintenir les nouveaux immigrants anglicans dans le giron de l'Église et de la religion. Cette institution, qui bénéficiait des contacts de l'évêque avec les sociétés d'émigration en Angleterre, a même été au cœur de conflits avec d'autres institutions non confessionnelles qui offraient les mêmes services. Harvey explique donc comment la religion est restée un élément clé du réseau d'assistance protestant montréalais jusqu'au début du XX^e siècle.

Dans l'ouvrage collectif *La régulation sociale entre l'acteur et l'institution*⁵⁴, Nancy Christie et Ollivier Hubert tentent d'appliquer la théorie interactionniste à l'étude du christianisme au XIX^e siècle canadien. Dans son chapitre, Christie appelle les chercheurs à observer plus sérieusement les institutions religieuses dans l'étude de l'émergence des valeurs libérales au Haut-Canada⁵⁵. Leur volontarisme illustre la place originale qu'elles ont dans l'étude de la régulation sociale au XIX^e siècle. L'autorité y est négociée autrement, par des codes culturels entre autres. Hubert étudie, quant à lui, l'évolution du rôle du rite lors du passage à l'ultramontanisme dans la catholicité québécoise du milieu du XIX^e siècle⁵⁶. À cette époque, l'observance de la ritualité catholique n'est plus jugée par la communauté mais plutôt par le clergé. Ce changement, couplé avec le caractère grandiose du cérémonial ultramontain, augmente le pouvoir clérical. Hubert

53. Janice Harvey, « La religion, fer de lance de l'aide aux démunis dans la communauté protestante montréalaise au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle », *Études d'histoire religieuse*, 73 (2007) : 7-30.

54. Jean-Marie Fecteau et Janice Harvey, dir., *La régulation sociale entre l'acteur et l'institution : pour une problématique historique de l'interaction* (Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005), 601 p.

55. « [...] religious institutions must be placed at the centre of historical investigations of the way in which liberal values emerged in and penetrated through Canadian society », Nancy Christie, « "A Witness Against Vice". Religious Dissent, Political Radicalism, and the Moral Regulation of Aristocratic Culture in Upper Canada », dans J.-M. Fecteau et J. Harvey, dir., *La régulation sociale...*, op. cit., 421. Cette affirmation n'est pas sans rappeler la thèse de Fecteau dans *La liberté du pauvre...*, op. cit.

56. Ollivier Hubert, « Ritualité ultramontaine et pouvoir pastoral clérical dans le Québec de la seconde moitié du XIX^e siècle », dans J.-M. Fecteau et J. Harvey, dir., *La régulation sociale...*, op. cit., 435-447.

situé cette montée du pouvoir clérical individualisé⁵⁷ en concomitance avec l'établissement d'un pouvoir étatique également individualisé.

Par ailleurs, il observe que dans plusieurs sociétés occidentales, ce pouvoir du clergé précède l'établissement d'une police étatique qui vient souvent le remplacer. Au Québec, cette nouvelle forme de pouvoir est apparue simultanément dans les institutions de l'Église catholique et dans d'autres sphères étatiques. Finalement, par rapport aux changements dans la ritualité catholique, l'auteur propose une nouvelle hypothèse quant au « réveil religieux » du deuxième XIX^e siècle québécois :

Comment exprimer l'idée d'une diminution de la fonction sociale et communautaire du rite public qui soit en même temps une augmentation quantitative de la pratique ? C'est justement que se profile le pouvoir pastoral, qui concerne le plus grand nombre, mais en individualisant l'exercice du pouvoir et en l'institutionnalisant. Il y a naissance d'une pratique religieuse de masse, conformiste⁵⁸.

Dans un article paru en 2003, Louise Bienvenue analyse les différentes approches des historiens de l'« assistance » :

Dernière en lice, plus séduisante théoriquement mais d'usage encore peu éprouvé en raison des grands défis méthodologiques et analytiques qu'elle pose, l'approche dite « interactionniste » ou de « régulation sociale » suggère d'adopter un point de vue plus macro-social pour analyser le fonctionnement et la logique des systèmes de services sociaux⁵⁹.

L'histoire sociale du christianisme faite depuis quelques années, tant au Québec qu'au Canada anglais, semble avoir grandement développé cette approche « interactionniste ». Ces historiens ont été plus loin que le souhait de Bienvenue de voir un renouvellement dans les problématiques et les approches de l'histoire de l'assistance ; ils ont appliqué l'approche « interactionniste » à plusieurs facettes de l'histoire du fait religieux. En effet, ils embrassent plusieurs aspects de la religion : discours des Églises, ritualité ultramontaine, laïcité, autorité cléricale, associations charitables, sociétés volontaristes, rapport de la religion à l'avènement du monde libéral. Cette histoire « sociale » est tout à la fois politique, culturelle, intellectuelle et religieuse. Ces historiens, contrairement à ceux de la « nouvelle sensibilité », étudient peu, ou alors accessoirement, les trajectoires et les discours individuels. Ils se concentrent sur les rapports et les interactions entre les diffé-

57. Par « l'institutionnalisation » du confessionnal.

58. *Ibid.*, 442.

59. L. Bienvenue, « Pierres grises... », *loc. cit.*, 15.

rents groupes sociaux, les acteurs et l'institution qu'est l'Église au sens large. Ils veulent comprendre comment l'autorité cléricale est négociée : à la fois par les laïques qui la remettent en question ou l'ignorent, à la fois par le clergé qui doit se « transformer » pour la conserver. Cette approche s'intéresse aussi à la façon dont la religion était vécue par les acteurs. En somme, ces historiens appréhendent la religion comme un fait social qu'il convient d'étudier en lui-même et non pas simplement comme un aspect secondaire de problématiques plus larges.

CONCLUSION: EXIGENCE ÉTHIQUE, HISTOIRE CRITIQUE ET PARADIGME NATIONAL

En guise de conclusion à cet essai, nous souhaitons exprimer certaines réflexions quant au rapport à l'éthique, à la posture critique et à la question nationale de ces deux approches. Ce regard critique n'est certes pas le seul possible et d'autres chercheurs pourront proposer une lecture différente de la nôtre. L'idée d'aborder ici ces deux historiographies sous ces angles (éthique, critique et national) relève à la fois de l'importance de ces questions dans la discipline historique et de nos propres préoccupations. Ces précisions établies, nous espérons que le débat sera enrichi de ces quelques réflexions.

L'exigence éthique

Observons d'abord brièvement l'éthique historienne sous-jacente à chacun de ces courants. La recherche de sens est à la base des deux démarches. De ce point de vue, on doit se réjouir qu'ils incarnent une des réponses à l'appel que Fecteau a lancé en 1999 à l'historiographie québécoise⁶⁰. L'éthique de la « nouvelle sensibilité » et celle de l'histoire sociale du christianisme se déclinent toutefois différemment.

Éric Bédard reconnaît que les recherches effectuées à partir des années 1970 ont permis de mieux connaître le passé canadien-français et québécois, mais « elles ne nous ont pas toujours permis de mieux [le] comprendre⁶¹ ». Cette recherche de sens, ce désir de mieux comprendre la société québécoise, sont l'un des aspects éthiques de ce courant. Dans *Les idées mènent le Québec*, Stéphane Kelly rappelle que la « nouvelle sensibilité » veut instaurer un dialogue avec le passé. Elle vise à retrouver « le sens que les anciens ont

60. Fecteau voulait que les historiens « [fassent] de l'histoire une recherche de sens », Jean-Marie Fecteau, « Entre la quête de la nation et les découvertes de la science : l'historiographie québécoise vue par Ronald Rudin », *Canadian Historical Review*, 80, 3 (1999), <http://search.proquest.com/docview/224263351/CEB38F5BC64D4E0EPQ/3?accountid=12543> [consulté le 4 février 2014].

61. Éric Bédard, « Préface », dans É.-M. Meunier et J.-P. Warren, *Sortir de la...*, op. cit., 20.

donné à leur action». Déterrés, ce sens perdu doit servir de guide pour l'avenir⁶². Les penseurs de ce courant font appel aux ancêtres pour éclairer le présent et l'avenir de la société québécoise. Comme ils ne trouvent pas de réponses à leur questionnement chez leurs contemporains, ils s'inspirent des anciens pour bâtir leur vision du monde : «La voix des anciens constitue toujours un appel au dépassement pour nous qui, devant certaines absurdités du présent, cherchons des réponses⁶³.» Leur éthique, que l'on peut qualifier de polémique, vise également à instaurer un nouveau rapport au passé : «Il s'agit plutôt d'ouvrir des perspectives plus accueillantes à des univers de sens qui, à nous *modernes*, peuvent sembler dépassés⁶⁴.»

Les auteurs de l'histoire sociale du christianisme n'ont pas tous mis en mots l'éthique à la base de leur démarche historique. De la lecture de leurs travaux se dégage tout de même une certaine éthique implicite. D'abord, ils instaurent un rapport très serein avec l'objet religieux, sans perspective de réhabilitation ou de dénonciation⁶⁵. Leur position ne les situe pas pour autant dans un positivisme mièvre. Cette historiographie est fondée sur une recherche de sens qui restitue au christianisme des deux derniers siècles toute sa complexité comme fait social.

Dans un article paru en 1999, Jean-Marie Fecteau appelait les historiens québécois à :

faire revivre l'exigence éthique à la base de toute opération historique depuis l'aube des temps démocratiques : soit penser le passé comme un moyen de construire l'avenir [...]. Ensuite, et dans le même but, faire de l'histoire une recherche de sens qui ait comme objet moins le passé que le temps et ses effets sur les hommes⁶⁶.

Poursuivant sa réflexion, Fecteau écrivait en 2006 :

62. S. Kelly, « Dialogue avec... », *loc. cit.*, 69-71.

63. Éric Bédard et Xavier Gélinas, « Critique d'un néo-nationalisme en histoire du Québec », dans S. Kelly, dir., *Les idées mènent...*, *op. cit.*, 79.

64. *Ibid.*, 80. Il est paradoxal que ces auteurs s'accrochent à l'étiquette de « modernes » vis-à-vis des « anciens » de qui viendrait pourtant la modernité québécoise. Mentionnons aussi les propos de Warren et Routhier dans *Les visages de la foi*. Ils soutiennent que la foi doit être considérée « en tant que force historique » (les italiques sont des auteurs). Son étude doit mener vers une espérance, car « la foi peut inspirer en rappelant l'homme, non pas seulement à la figure paternelle de Dieu, mais plus humblement au cercle humain d'une vie fraternelle possible », G. Routhier et J.-P. Warren, *Les visages...*, *op. cit.*, 9 et 30.

65. En ce sens, le constat de Dominique Foisy-Geoffroy sur la « nouvelle sensibilité » correspondrait plutôt au nôtre sur l'histoire sociale du christianisme : « Tout ceci augure de beaux jours pour l'histoire religieuse chez nous et laisse espérer une évaluation plus sereine et nuancée d'un catholicisme canadien-français rendu à sa complexité », D. Foisy-Geoffroy, « L'esprit d'une nouvelle... », *loc. cit.*, 112.

66. J.-M. Fecteau, « Entre la quête... », *loc. cit.*

Peut-il exister un autre rapport à [l']histoire que la simple connaissance, même enrobée d'empathie? Découvrir des logiques autres, non pas aux confins du monde mais aux limites du temps, non pas pour les imiter et les prendre pour exemples, mais pour les contraster à notre logique propre, permettant par là-même une mise en relief de cette logique du présent⁶⁷?

Fecteau croyait que l'histoire devait se nourrir du désir de comprendre et entretenir la faculté d'espérer. À première vue, les intellectuels de la « nouvelle sensibilité » semblent proches de cette éthique. Or, obsédés par l'angoisse d'une identité nationale indéterminée, leur démarche est restée cantonnée dans une perspective nationale très fermée. Clavero a écrit :

Nous nous caractérisons par le fait que nous traitons des étrangers comme des semblables, sous prétexte qu'ils sont nos ancêtres. Notre prochain actuel, quant à lui, s'il appartient à une autre culture, nous demeure étranger⁶⁸.

À notre sens, cette citation correspond bien à la « nouvelle sensibilité ». Leur éthique est fondée sur une conception ancienne de l'histoire. Dans cette recherche de sens, la voix des anciens devient un guide pour l'avenir. Ce qui nous pose problème dans l'éthique de cette « nouvelle sensibilité » est le fait que leur horizon d'attente passe par un repli sur le passé de la nation.

La conception de la fonction de l'histoire de Michel de Certeau (reprise en partie par Paul Ricœur)⁶⁹ comme la fabrication d'un tombeau pour le mort (le passé découvert) est particulièrement intéressante. De Certeau prône une conception qui peut être entendue telle qu'elle « rouvre l'horizon des possibles, car le fait d'assigner au mort une place est un moyen de poursuivre le chemin vers un *horizon créatif*, à la fois *en dette* et *sans fardeau*, avec un passé qui ne vient pas hanter la créativité d'une présence à l'insu des vivants⁷⁰ ». La démarche des historiens de l'histoire sociale du christianisme se rapproche de cette éthique. De plus, la collaboration entre anglophones et francophones, entre historiens du catholicisme et du protestantisme, traduit un désir de décloisonner l'histoire⁷¹.

67. Jean-Marie Fecteau, « La troublante altérité de l'histoire : Réflexion sur le passé comme "Autre" radical », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 59, 3 (2006) : 343.

68. Bartolomé Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne* (Paris, Albin Michel, 1996), 195 cité dans J.-M. Fecteau, « La troublante altérité... », *loc. cit.*, 335.

69. François Dosse, *Paul Ricœur, Michel de Certeau. L'Histoire : entre le dire et le faire* (Paris, L'Herne, 2006), 139-140.

70. *Ibid.*, 140. Nos italiques.

71. Rappelons toutefois le grand absent de cette approche, l'Amérindien, dont la présence, souvent forcée, dans les institutions chrétiennes n'est plus à démontrer.

Quelle histoire critique ?

Comment les deux courants observés peuvent-ils être analysés en rapport avec l'appel de certains historiens pour un projet d'histoire critique ? L'histoire sociale du christianisme, telle que nous l'avons étudiée dans cet article, présente une critique cohérente et minutieuse du paradigme de la sécularisation. De plus, ces historiens sont également critiques de l'histoire religieuse institutionnelle ; ils cherchent plutôt à mettre au jour les interactions entre acteurs et institutions et les stratégies des groupes dominants pour conserver le pouvoir. Ils présentent l'institution religieuse dans toute sa complexité et la situent, par le fait même, comme un fait historique incontournable. Cet apport à la discipline et à la société ne saurait être sous-estimé.

En 2010, dans sa réponse à Charles-Philippe Courtois et à Patrick-Michel Noël, Martin Petitclerc clarifiait la teneur du projet d'histoire critique qu'il appelait de ses vœux : analyser le changement social par l'étude des inégalités et des rapports de pouvoir⁷². L'histoire sociale du christianisme répond en partie à ce projet : elle analyse, en détail, le pouvoir à l'œuvre au sein des Églises. Elle met à jour ce pouvoir débattu, négocié, reconquis, subi. Par leur sortie de l'histoire religieuse institutionnelle, ces historiens ont permis de mieux comprendre comment des hommes et des femmes ont réagi face au pouvoir imposé, et comment et pourquoi, dans une institution de pouvoir, ils ont réussi à s'en approprier une partie. Leurs études ont également permis de déceler, et de mieux comprendre sans les diaboliser, les raisons sous-jacentes à la mise en place de plusieurs solidarités sociales au sein des Églises.

Les auteurs de la « nouvelle sensibilité » ont voulu remettre en question l'interprétation de la « Grande Noirceur » et l'image négative de l'Église et de la religion catholique de l'après-guerre. Ils ont montré comment des intellectuels canadiens-français catholiques se sont opposés à une certaine vision du monde proposée par l'Église, et comment ils ont tenté de re-spiritualiser leur société par une nouvelle éthique puisée à même le catholicisme⁷³.

72. Martin Petitclerc, « L'histoire comme projet démocratique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 64, 1 (2010) : 92 et 96.

73. Leurs études s'intéressent beaucoup aux liens transatlantiques entre ces Canadiens français et les milieux intellectuels catholiques français. À ce sujet voir Florian Michel, *La pensée catholique en Amérique du Nord : réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920-1960)* (Paris, Desclée de Brouwer, 2010), 629 p.

Quelle place pour le paradigme national ?

La question nationale préoccupe beaucoup la communauté scientifique québécoise⁷⁴. Même si la plupart des historiens du Québec ne la placent pas au centre de leur démarche, elle demeure sous-jacente à la majorité des études. Nous sommes loin d'une perspective a-nationale (ou postnationale) en histoire du Québec. Ainsi, qu'en est-il du rapport à cette question nationale dans les deux historiographies étudiées ?

Les études de la « nouvelle sensibilité » restent très proches du paradigme national. La nation retrouve, dans leur récit, le caractère canadien-français qu'elle avait avant la Révolution tranquille. Leurs études visent souvent à mettre de l'avant la spécificité québécoise. Or, cette posture est parfois légitime et cohérente ; à d'autres reprises, elle semble aller à l'encontre de la logique de l'analyse⁷⁵. De plus, ce rapport à la nation se complique, car les auteurs retrouvent dans son incarnation pré-1960 un souvenir heureux, un moment qui était si prometteur. Dans le passage de la nation canadienne-française à québécoise, les auteurs déplorent la perte de deux composantes essentielles de l'identité collective : la catholicité et la francité⁷⁶.

Les problématiques soulevées par l'histoire sociale de la religion ne mettent pas toujours à l'avant-plan la nation. La collaboration entre les historiographies québécoise et canadienne pourrait même faire croire que cette question est abandonnée, ou encore qu'elle change de forme, cette nation devenant la communauté canadienne dans son ensemble. Il nous semble plutôt que ces auteurs adhèrent au schéma des deux nations : la nation canadienne-française (puis québécoise) et la nation canadienne. Les deux historiographies nationales ne sont donc pas remises en question. Or, la mise en commun d'études sur les protestants et les catholiques permet de mieux saisir les particularismes et les similarités entre les deux communautés nationales aux XIX^e et XX^e siècles. De la même façon, ces

74. En fait foi le débat, amorcé en 2006, autour du nouveau programme d'histoire du Québec. Quelques années plus tôt, la publication du livre de Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec* (Sillery, Septentrion, 1998), a également donné lieu à un débat dans la communauté historique.

75. On peut toujours reprocher à des études de se cantonner dans un territoire ou une période trop restreinte. Or, dans certains cas, l'ouverture de la problématique semble si naturelle, qu'on reste étonné devant le silence des auteurs à ce sujet. L'ouvrage *Les visages de la foi : Figures marquantes du catholicisme québécois*, *op. cit.*, en offre un exemple. Il s'agit de l'étude de l'expression de la foi catholique, religion qui se veut universelle, et jamais n'y mentionne-t-on la possibilité d'observer des figures marquantes du catholicisme québécois anglophone. De même, l'étude de la foi de figures anglo-protestantes aurait permis de saisir les similarités et les différences dans l'expérience religieuse chrétienne au XX^e siècle québécois.

76. É. Bédard et X. Gélinas, « Critique d'un néo-nationalisme... », *loc. cit.*, 85-90.

études sortent du cadre strictement national en s'insérant sérieusement dans les débats internationaux de l'histoire religieuse⁷⁷. Cet effort permet aussi de mieux appréhender les influences et les spécificités du récit national.

* * *

L'étude de la religion au Québec n'est pas épuisée. Il serait même très stimulant que de nouvelles problématiques emploient conjointement l'histoire sociale et l'histoire intellectuelle. Ainsi, la question de la citoyenneté et de la religion aux XIX^e et XX^e siècles mériterait d'être explorée⁷⁸. Comment les membres des communautés religieuses vivaient-ils leur identité citoyenne? Exerçaient-ils leur droit de vote? Le cas échéant, leur communauté leur indiquait-elle la voie à suivre? Les questions coloniale et missionnaire seraient deux autres grands champs exploratoires à exploiter⁷⁹. Aussi, il serait stimulant d'interroger le rapport à la Terre Sainte et les pèlerinages de membres du clergé au XIX^e siècle. Voilà quelques façons d'enrichir l'historiographie religieuse du Québec dans les années à venir.

77. Voir, entre autres, l'introduction de M. Gauvreau et O. Hubert, *The Churches...*, *op. cit.*

78. Soulignons l'exploration de ce thème dans le livre de Maria de Koninck, *Sœur Simone Voisine, la force tranquille de l'engagement* (Montréal, Éditions du remue-ménage, 2014), 230 p. Pour un compte rendu de l'ouvrage : Catherine Larochelle, « Un certain type de citoyenneté religieuse ; Maria De Koninck, *Sœur Simone Voisine. La force tranquille de l'engagement*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2014, 227 pages », *Les Cahiers de lecture de L'Action nationale*, 9, 1 (2014) : 35.

79. Catherine Foisy s'intéresse depuis un moment déjà à la question missionnaire. Voir Catherine Foisy, *Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945-1980)*, thèse de doctorat (*humanities*), Concordia University, 2012.