Atlas historique du Québec

La paroisse

Sous la direction de
Serge Courville
Normand Séguin



Les Presses de l'Université Laval
Le fonds Gérard-Dion

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et du ministère de la Culture et des Communications du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre :

La paroisse

(Atlas historique du Québec)
Comprend des réf. bibliogr.

Publ. en collab. avec : Fonds Gérard-Dion.

ISBN 2-7637-7818-6

1. Paroisses - Québec (Province) - Histoire. 2. Paroisses (Administration locale) - Québec (Province) - Histoire. 3. Église - Administration - Québec (Province) - Histoire. 4. Église catholique - Québec (Province) - Histoire. 5. Paroisses urbaines - Québec (Province) - Histoire. 6. Organisation communautaire - Québec (Province) - Histoire. I. Courville, Serge, 1943- . II. Séguin, Normand, 1944- . III. Fonds Gérard-Dion. IV. Collection.

BX1422.Q8P47 2001 262'.22'09714 C2001-940910-9

Supervision :

Serge Courville

Direction artistique et conception de la page couverture :

Norman Dupuis

Conception graphique et infographie :

Charaf El Ghernati

Illustration de la page couverture :

LE VILLAGE DE CACOUNA VERS 1910.
Collection de cartes postales (Rivard Series), Bibliothèque nationale du Québec.

Révision linguistique :

Jeannette Larouche
et Presses de l'Université Laval

© Les Presses de l'Université Laval 2001
Tous droits réservés. Imprimé au Canada.
Dépôt légal (Québec et Canada), 3e trimestre 2001
ISBN 2-7637-7818-6

Distribution de livres Univers
845, rue Marie-Victorin
Saint-Nicolas (Québec)
Canada G7A 3S8

Tél. : (418) 831-7474
1 800 859-7474
Télec. : (418) 831-4021

ATLAS historique du Québec

La paroisse

Sous la direction de
SERGE COURVILLE et NORMAND SÉGUIN

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
LE FONDS GÉRARD-DION
Sainte-Foy, 2001

Table des matières

Remerciements xiii

Présentation 1
Serge Courville et Normand Séguin

PREMIÈRE PARTIE : L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION 3

LES DÉBUTS 5

La paroisse : naissance et évolution d'une institution 5
Gilles Routhier

Le séjour des chrétiens dans la société 5

Paroikia : la communauté chrétienne d'une cité 6

Une première décentralisation du christianisme : son passage de la ville à la campagne 6

La constitution d'un réseau territorial de paroisses : concurrence entre évêques et seigneurs pour le contrôle de la paroisse 7

La paroisse, lieu de la vie chrétienne et de la communauté villageoise 9

La paroisse, « transcription spatiale de l'organisation hiérarchique de l'Église » 10

L'implantation de la paroisse dans la vallée du Saint-Laurent aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles 14
Alain Laberge

Les premières paroisses (1615-1659) 14

Le cadre paroissial du vicaire apostolique Laval (1659-1674) 14

Mettre le diocèse sur le pied de ceux de France (1674-1720) 15

L'ère Laval 15

L'ère Saint-Vallier 17

Un redécoupage systématique du territoire paroissial (1721-1722) 18

La situation des paroisses après 1722 23

La paroisse et l'administration étatique sous le Régime britannique (1764-1840) 25
Donald Fyson

La paroisse et l'administration locale en Nouvelle-France et en Angleterre 26

La paroisse et l'administration locale au Québec et au Bas-Canada 27

La paroisse comme cadre descriptif pour l'État 28

La paroisse comme cadre d'organisation des structures administratives locales implantées par l'État 30

La milice 32

La voirie 33

La justice 34

L'éducation 35

Bilan 36

L'utilisation des institutions paroissiales non étatiques existantes pour les fins de l'administration locale 37

DEPUIS LE XIX^e^ SIÈCLE 40

Un siècle de changement religieux 40
Jean Roy

La reconnaissance de la paroisse 40

Le recrutement sacerdotal 41

La culture cléricale : la confession 42

La religion des fidèles : la communion 44

La paroisse québécoise : évolutions récentes et révisions actuelles 46
Gilles Routhier

Défendre sa place en ville 46

Resserrer les mailles du filet 47

Stabiliser l'individu dans un espace urbain ouvert à la mobilité 49

Construire l'Église en dehors de sa base territoriale : l'option des milieux de vie et l'Action catholique spécialisée 51

Les années 1960 : repenser à nouveaux frais la paroisse 53

La sécularisation graduelle des fonctions paroissiales vient la vider d'une partie de ses responsabilités 54

La paroisse comme communauté chrétienne 54

La paroisse comme grand service public du religieux 56

Les réaménagements pastoraux des années 1990 57

DEUXIÈME PARTIE : LE PAYSAGE ET L'ORGANISATION 61

L'ESPACE PAROISSIAL 63

Le paysage des noyaux religieux 63
Paul-Louis Martin

Bâtir en pays neuf 63

Les leçons du pays 64

« Plutôt l'avantage que la magnificence » : les contraintes d'ordre technique 68

Centralité de l'église : les structures du quotidien 69

La charge symbolique du noyau paroissial 71

Les églises 71

Les cimetières 74

Les presbytères 75

Du sacré au profane, le débordement dans l'espace 77

De la petite école au collège 78

La salle des habitants 79

Le cœur du village 79

Les autres lieux de dévotion 80

Urbanisation et paroisse : le cas de Montréal au XIX^e siècle 82
Jean-Claude Robert

Morphologie de la paroisse urbaine 98
Sherry Olson et Jean-Claude Robert

Le marquage religieux de la ville 98

Le paysage intérieur 101

La présence protestante 101

La transformation du paysage urbain 102

Le partage d'un quartier, Pointe-Saint-Charles 103

La paroisse dans les villes moyennes de 1900 à 1960 106
Pierre Lanthier

L'évolution des paroisses 106

Le personnel paroissial 108

L'organisation du social 109

Manifestations religieuses : l'ultramontanisme au XX^e siècle 112

La rupture des années 1960 114
Gilles Routhier

Ruptures architecturales 114

La place de l'église dans l'espace urbain 116

LE TERRITOIRE DE L'AU-DELÀ 118

La paroisse : figure du monde à venir 118
Gilles Routhier

« La paroisse comme un grand monastère » 118

« Sur la terre comme au ciel » 121

Le cimetière 122
Ollivier Hubert

L'espace sacré où reposent les morts 123

L'abri inviolable 126

Trier les morts, édifier les vivants 128

Se singulariser dans la mort 129

Les paysages de la mémoire 132
Meredith Watkins

Le cimetière « rural » dans le paysage urbain 132

Lieu de mémoire et recyclage 132

L'idéal de la famille et la commémoration individuelle 133

En dépit de sa tranquillité, un lieu de contestation 134

TROISIÈME PARTIE : LE MILIEU DE VIE 137

LA VIE ASSOCIATIVE 139

Confrères, consœurs et paroissiens : la vie associative paroissiale 139
Brigitte Caulier

Bâtir l'Amérique des dévots 140

Le temps n'est plus aux confréries (l'après-Conquête) 144

L'effervescence confraternelle (2^e moitié du XIX^e siècle) 145

Redresser les mœurs et s'adapter à la ville 148

Le siècle de la Vierge et du Sacré-Cœur 150

Nouveaux engagements, nouvelles concurrences 151

UN LIEU D'ÉDUCATION 155

La paroisse : lieu d'enseignement religieux au creuset d'une affirmation socioculturelle 155
Raymond Brodeur et Brigitte Caulier

Fustiger l'ignorance religieuse 155

Un lieu choisi et investi d'un projet 155

L'enseignement du catéchisme au creuset d'une identité socioculturelle 156
De la paroisse désirée à la paroisse réelle 157
Les défis de la foi savante devant la foi du charbonnier 158
Le spectre des bouleversements d'outre-mer 159
De la première communion à la communion solennelle 160
Un retournement de situation 161
Aller au catéchisme en 1924… 161
Puis vint l'école obligatoire 165

Paroisse et école en milieu urbain 166
Marie-Josée Larocque
Organisation paroissiale et éducation jusqu'au XIXe siècle 167
Érosion de la paroisse et nouveaux besoins scolaires au début du XXe siècle 168
Écoles implantées par les lasalliens à Québec 170

SOUTENIR LE PRÊTRE 176

La dîme comme prélèvement ecclésiastique 176
Jean Roy
La dîme 177
La canadianisation de l'institution 178
Légitimité et contestation de l'institution 179
Recherche prudente et laborieuse d'une répartition équitable 180
Les formes du revenu curial 181
Raffermissement du revenu curial 185

UNE ASSISE ÉCONOMIQUE 190

Essor et déclin d'une formule d'organisation économique : la coopération et la mutualité paroissiales 190
Yvan Rousseau
La paroisse et ses institutions économiques 190
Les expériences devancières au XIXe siècle 191
Sur le front de la colonisation et de l'éducation agricole 191
Secourir, faire ensemble et servir le marché 193
Des sociétés hybrides soutenues par l'Église et par l'État 197
L'essor d'un mouvement (1900-1945) 199
Des mesures étatiques plus structurantes 199
Associés, mais autonomes… 200
La première vague coopérative (1900-1930) 200
La paroisse d'abord… 203
La seconde vague coopérative (1930-1945) 204
L'enracinement et l'érosion paroissiales : l'exemple des caisses populaires 210
Le prototype paroissial : le discours et les pratiques 211
Une cohabitation difficile entre la paroisse et le marché 213
Dualité montréalaise et réseaux bancaires dans l'après-guerre 215
Évolutions et tendances contemporaines 216

L'EXEMPLE MONTRÉALAIS 219

La paroisse urbaine comme communauté sociale : l'exemple de Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930 219
Lucia Ferretti
Vouloir être de la ville, 1848-1870 219
Oblats et Bourragans : une rencontre 219
Identité de groupe et différenciation sociale 221
Une paroisse urbaine en plénitude, 1870-1914 223
Une paroisse ouvrière du centre-ville 223
Les associations laïques : des mouvements de masse 224
La paroisse : au cœur des relations sociales 225
L'érosion de la société paroissiale 226
Une paroisse en déshérence 226
Vitalité de la piété, déclin de la sociabilité 227
Perte de la signification sociale de la paroisse 227

La vie des paroisses catholiques irlandaises : une fusion des identités nationale et religieuse 229
Rosalyn Trigger
Les paroisses nationales : cadre de vie des Irlandais catholiques 229
La Saint Patrick's Total Abstinence and Benefit Society 230
Les sociétés paroissiales comme expression des identités ethnique et religieuse 231
L'héritage des paroisses catholiques de langue anglaise 231

Ces touchants spectacles 232
Sherry Olson
La cloche monstre 232
Le départ des zouaves 234
Le bazar de la cathédrale de 1886 237
Le Congrès eucharistique de 1910 241
L'espace urbain 241
La cœxistence des cultures 242
Des nefs ruisselantes de lumière 243
La Folle Aventure de 1942 244

QUATRIÈME PARTIE : LA « FORTERESSE DE LA RACE » 249

LA PAROISSE FRANCO-AMÉRICAINE (1850-1976) 251

Yves Roby

La paroisse nationale (1850-1900) : oasis et forteresse 251

La forteresse menacée (1900-1917) 255

Les défenseurs s'entre-déchirent (1917-1929) 257

La religion ou la langue (1930-1955) ? 259

La forteresse se désagrège (1956-1976) 262

NOTES 265

BIBLIOGRAPHIE 279

LISTE DES FIGURES 293

LISTE DES TABLEAUX 295

Remerciements

La réalisation de cet ouvrage a bénéficié du soutien financier du Fonds FCAR, du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, ainsi que du Fonds Gérard-Dion. Sans l'appui de ces organismes, la recherche à l'origine de ce projet n'aurait pu voir le jour. Nous les remercions de leur confiance en nos travaux.

Supervision

Serge Courville

Professionnels de recherche

Conception et gestion des fichiers informatiques et cartographie assistée par ordinateur

Philippe Desaulniers, Université Laval

François Guérard, Université du Québec à Trois-Rivières

Gilles Vallée, Université du Québec à Trois-Rivières

Représentation graphique

Conception graphique et direction artistique

Norman Dupuis

Infographie et illustration

Charaf El Ghernati, Université Laval

Révision linguistique

Jeannette Larouche

Personnel de secrétariat

Ginette Gagnon, Université Laval

Présentation

Ce volume est le deuxième que nous consacrons à l'institution dans la collection Atlas historique du Québec. Dédié à la paroisse, et plus particulièrement à la paroisse catholique, nous en rappelons l'origine, l'organisation et le rôle dans la société québécoise. Comme toute institution, celle-ci est abordée à la fois dans sa genèse et son évolution, comme lieu où s'élaborent les rapports en société et avec le sacré. Ces rapports témoignent de la diversité de la réalité de l'entité paroissiale comme base de l'organisation civile et religieuse et comme milieu de vie, ce qui en a fait un maillon essentiel de la territorialité québécoise et un ferment de culture.

Au départ de nos travaux, nous avions le dessein de présenter une synthèse détaillée de l'entité paroissiale. Nous avons donc invité nos collaborateurs à participer à une série de séminaires pour arrêter les orientations de la recherche, dresser un plan d'ensemble de l'ouvrage et partager les tâches de rédaction. Il est vite devenu évident cependant que l'historiographie, en dépit d'importants acquis, laissait trop de questions non résolues ou de réponses incomplètes pour entreprendre une tâche aussi ambitieuse. Aussi avons-nous dû restreindre la portée de nos travaux, pour nous attacher plutôt à des thèmes qui auraient valeur d'exemple, mais sans renoncer à rendre compte de la nature et de la diversité de l'institution ni de sa longue temporalité, laquelle nous renvoie loin dans l'histoire de l'Église catholique. De la sorte, nous pourrions œuvrer à poser les bases d'une vision d'ensemble que le développement de la recherche ne manquerait pas de compléter un jour.

L'organisation de l'ouvrage reflète cette orientation. Viennent d'abord des textes qui rappellent l'origine et l'évolution de la paroisse depuis son avènement dans l'histoire de l'Église et son implantation en Nouvelle-France, jusqu'à ses transformations aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Suivent des contributions qui présentent le paysage et l'organisation du monde paroissial, dans sa matérialité, ses vocations civiles et religieuses et ses expressions symboliques, tant dans les zones de fortes densités humaines, comme les villes, que dans les zones de peuplement plus lâche et les fronts pionniers.

Une place importante a été réservée à la paroisse comme milieu de vie. Est-elle le lieu de rassemblement des fidèles, la paroisse est aussi un lieu de foisonnante sociabilité. Plusieurs présentations rappellent que cette sociabilité colore toute la vie communautaire dans ses pratiques associatives, dans ses rapports à l'éducation, dans les enjeux qui entourent les prélèvements ecclésiastiques, dans la mise en place des assises du mouvement de coopération. D'autres posent la paroisse comme l'un des territoires de la ville et la vie paroissiale comme une dimension importante de l'expérience urbaine. Enfin, le dernier texte montre comment, loin d'être restée arrimée à son lieu d'origine, la paroisse catholique a pu trouver par l'immigration une terre d'accueil hors du territoire québécois, en l'occurrence aux États-Unis, où tant de Québécois ont émigré au XIX^e^ siècle et encore au XX^e^ siècle.

Témoin d'un passé chargé de sens qui en a fait, comme le rang, l'un des traits culturels acquis de la société québécoise, la paroisse a subi, comme d'autres institutions, les contrecoups des changements survenus depuis les années 1960. Sans se dissoudre complètement, elle se voit aujourd'hui contrainte de redéfinir ses bases dans un contexte qui tend à substituer aux horizons d'autres ordres de grandeur.

Serge Courville et Normand Séguin

I

L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION



Les débuts



La paroisse : naissance et évolution d'une institution

Lorsqu'elle est implantée dans la vallée du Saint-Laurent, l'institution paroissiale a déjà une longue histoire. Il s'agit en somme d'une institution qui s'est construite au fil des siècles et dont la figure s'est progressivement dessinée. Au XVII^e siècle, elle porte les traits de cette histoire dont il importe de connaître à grands traits les étapes principales. Si cette institution au long cours allait connaître une vie nouvelle sur les bords du Grand Fleuve, elle demeurera toutefois tributaire de son patrimoine génétique. Née en Orient, l'institution paroissiale a surtout grandi dans l'espace européen avant d'être transplantée en Amérique. C'est de ce parcours, à travers les siècles et les aires culturelles que nous voudrions rendre compte ici.

LE SÉJOUR DES CHRÉTIENS DANS LA SOCIÉTÉ

Né en milieu palestinien, le christianisme, surtout grâce aux voies et aux activités commerciales, s'est vite transporté dans les cités gréco-romaines pour atteindre rapidement le cœur de l'Empire. Phénomène essentiellement urbain à ses origines, le christianisme a dû habiter au milieu des païens et dans leurs cités. Le verbe grec, *paroikein*, d'où nous viendra le terme paroisse, signifie d'abord « habiter auprès de, vivre parmi ou au milieu de ». Il peut également signifier « séjourner à titre provisoire ou en pays étranger » ou « être de passage ». Ce dernier usage du terme, dans le grec profane, est adopté dans le Nouveau Testament[1]. À la suite des Hébreux en route vers la terre promise, les chrétiens se considéraient comme des pèlerins en chemin vers leur véritable patrie et, pour le moment, résidant dans une terre d'emprunt ou dans une patrie qui n'est pas la leur propre. Ils étaient, en somme, des « étrangers domiciliés ». La littérature chrétienne des premiers siècles reprendra fréquemment ce thème. L'adresse de la première lettre de Clément de Rome se lit comme suit : « L'Église de Dieu en séjour (*paroikousa*) à Rome, à l'Église de Dieu en séjour à Corinthe » (1 Clém., int.[2]). L'Église des chrétiens habite donc les villes de Rome, de Corinthe, de Smyrne, Philippes, etc. Toutefois, dans l'attente de leur vraie patrie, c'est en « étrangers domiciliés » qu'ils habitent toutes ces villes de l'Empire. À son origine, le terme paroisse suggère l'idée de l'insertion dans un lieu. L'épître à Diognète, vers 180, est sans doute le texte chrétien qui exprime le mieux cette réalité.

> Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par la langue, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes particulières ; ils n'ont pas une langue extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier… Ils habitent des villes grecques ou barbares, selon qu'il est échu à chacun, et observent les coutumes locales dans le vêtement, l'alimentation et dans le reste de la vie, tout en manifestant le caractère extraordinaire et, de l'aveu de tous, paradoxal de leur manière de vivre.
>
> Ils résident chacun dans leur propre patrie, mais à la façon de gens qui n'y sont que domiciliés […]. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie leur est une terre étrangère.
>
> […] Ils demeurent sur la terre, mais ils sont citoyens du ciel. […]
>
> En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue dans tous les membres du corps et les chrétiens sont répandus dans toutes les villes du monde. L'âme habite le corps, et pourtant elle n'est pas du corps : de même les chrétiens habitent dans le monde sans être du monde[3].



Cimetière mérovingien, Civaux (VIIIe -IXe siècle).
Photographie Philippe Laugrand.

Paroikia : la communauté chrétienne d'une cité

Dès la seconde moitié du deuxième siècle, le mot *paroikia* en viendra à « désigner une communauté stable et c'est là une innovation récente car on ne trouve pas trace de l'usage de ce mot dans saint Paul ni dans les Actes des apôtres lorsqu'ils veulent exprimer cette idée[4] ». Cet usage, déjà attesté dans le *Martyrium Polycarpi* (155), l'est aussi dans les écrits de Denys de Corinthe, d'Irénée de Lyon et d'Eusèbe de Césarée. La *paroikia*, c'est la communauté locale stable, l'Église en un lieu. Ainsi, la paroisse se présente d'abord généralement comme l'assemblée des chrétiens habitant une ville et la campagne environnante, assemblée dirigée par un évêque entouré de son presbyterium. Les choses ne sont toutefois pas encore très clairement définies. Ainsi, Eusèbe nous dit qu'Irénée (seconde moitié du IIe siècle) était évêque de plusieurs paroisses. Par ailleurs, il n'y a pas alors une distinction très nette entre les concepts de paroisse et de diocèse, les deux termes étant utilisés comme équivalents. Cette précision des termes n'interviendra qu'à partir du IVe siècle.

Graduellement, après l'édit de Constantin, le sens eschatologique de paroisse va graduellement s'estomper. Plus on avancera dans la période, plus les chrétiens vont s'installer dans le monde. Par ailleurs, plus les chrétiens deviennent nombreux, moins on peut envisager de poursuivre sur la même lancée, une seule communauté chrétienne par ville et une unique église par cité, situation qui avait prévalue jusque-là. C'est pourquoi on doit imaginer d'autres solutions. Dès le troisième siècle, sous le pape Fabien (236-250), la ville de Rome est divisée en sept régions ou sous-diaconats, ayant chacune à sa tête un diacre responsable de la distribution des secours aux indigents. Sont également établis des *tituli* ou lieux de culte où les prêtres célèbrent l'eucharistie, administrent les baptêmes et accueillent les pénitents. On en trouve 25 en l'an 300 à l'intérieur de cette Église-cité de Rome.

Une première décentralisation du christianisme : son passage de la ville à la campagne

L'évangélisation des campagnes contribuera largement à la révision du modèle de l'Église-cité. Le soin pastoral des fidèles de plus en plus éloignés de la ville entraîne d'abord l'émiettement du réseau épiscopal. On multiplie les évêchés et la taille des diocèses devient de plus en plus réduite. On garde ainsi intact le principe « une localité, un évêque, une paroisse », principe que l'on retrouvait au canon VIII du concile de Nicée (325). Toutefois, dès le IVe siècle, on retrouve des communautés qui, bien que soumises à l'évêque, ne sont pas immédiatement placées sous sa conduite. Les conciles d'Antioche (c. 10, 341, en Orient) et d'Elvire (310), d'Arles (314) et de Sardique (c. 18, 343, en Occident) nous fournissent les premières informations sur ces groupes de chrétiens résidant hors de la ville épiscopale. En Orient, pour pourvoir au soin pastoral des fidèles vivant loin du centre urbain, on procède à l'institution de chorévêques ou évêque des campagnes (*chora* = campagne) et de rang inférieur. La solution sera un peu différente en Occident où l'on affectera des clercs aux communautés rurales et à leurs églises pour y célébrer l'eucharistie, la célébration des baptêmes et de la pénitence étant toujours réservée au lieu de résidence de l'évêque[5]. Il ne faut pas croire cependant qu'on assisterait, au IVe siècle, à un mouvement important en ce sens. Martin de Tours, que plusieurs identifient comme le fondateur du système paroissial, ne fonda que six établissements paroissiaux. Il faudra attendre le Ve siècle, qui marque le déclin de l'Empire, avant que cette première décentralisation en direction des campagnes marque en profondeur l'évolution de la paroisse. C'est à ce moment que l'on situe généralement l'apparition d'un réseau de paroisses à l'intérieur d'un territoire diocésain confié à un évêque. Toutefois, à la fin de l'Empire, les églises rurales, en Occident, sont loin de former un réseau dense et elles n'ont pas encore acquis une véritable indépendance par rapport à l'Église de la cité présidée par l'évêque.



Vierge en gloire, Gensac La Pallue.
Photographie Philippe Laugrand.



La pesée des âmes, Saujon.
Photographie Philippe Laugrand.



Aigle et lions, Arces.
Photographie Philippe Laugrand.

Elles constituent plutôt un relais, dans les petits centres, de l'église épiscopale. C'est l'évêque qui préside aux baptêmes, à la réconciliation des pénitents et aux célébrations des grandes fêtes. Les offrandes sont toujours centralisées par l'Église du « diocèse ».

LA CONSTITUTION D'UN RÉSEAU TERRITORIAL DE PAROISSES : CONCURRENCE ENTRE ÉVÊQUES ET SEIGNEURS POUR LE CONTRÔLE DE LA PAROISSE

Les grandes invasions du Ve siècle vont venir modifier en profondeur le peuplement des régions déjà christianisées et le mouvement de diffusion du christianisme dans l'Europe du Nord. Le déclin des villes, la modification des modes de vie et le développement d'une économie rurale comme l'étendue de plus en plus grande des diocèses en Europe du Nord viennent changer la donne. Le christianisme qui se présentait essentiellement, jusque-là, comme un phénomène urbain se développe de plus en plus à la campagne. Le développement de la paroisse va se mouler à ces nouvelles conditions d'habitation et emprunter les formes d'aménagement sociospatiale qu'elle rencontre sur son passage.

Deux dynamiques concurrentes contribuent à la constitution d'un réseau de paroisses rurales : l'affectation, par l'évêque, de clercs dans les *vici* (bourgs de commerce et lieux de marché) et *castra* (places fortes) ; l'établissement, par un seigneur, un prince ou un roi, d'une paroisse dans sa *villa*, centre de vie agricole où travaillent les serfs. Dans le premier cas de figure, l'initiative revient à l'évêque alors que, dans le second, le pouvoir temporel est à l'origine de la fondation. Le prêtre y a souvent été choisi ou « présenté » par le seigneur qui assure également les revenus de la paroisse. Dans ces conditions, les liens de dépendance des « curés » par rapport à l'évêque deviennent de plus en plus ténus. Les lieux de culte des *villae* n'acquièrent pas rapidement cependant le statut de paroisse avant le VIe, voire le VIIe siècle. Les fidèles de ces « oratoires » devaient se rendre à l'église de la cité ou du *vicus* voisin pour la célébration des grandes fêtes.

Graduellement, la paroisse devient une circonscription correspondant à une unité territoriale et de vie humaine : *vicus, castra, villa* ou même autour d'un monastère ou d'un prieuré où s'établissent des maisons paysannes. Elle a à sa tête un prêtre qui l'administre avec une certaine autonomie par rapport à l'évêque. Elle reproduit, à une autre échelon, l'église cathédrale de la cité. Elle ne réussit toutefois pas à s'émanciper complètement de l'autorité épiscopale, surtout pour ce qui regarde les actes instituants fondamentaux de la vie chrétienne. Ainsi, c'est toujours l'évêque qui consacre les huiles qui servent à l'incorporation de quelqu'un dans le groupe chrétien, au moment du baptême. De plus, jusqu'au XIIe siècle, les prêtres doivent demander annuellement la permission à l'évêque de pouvoir baptiser. Enfin, la dernière onction du baptême (ce qui deviendra plus tard la confirmation) est toujours réservée à l'évêque. Il en va de même de la réintégration à l'Église des pécheurs au moyen de la pénitence. Certaines réintégrations sont toujours réservées à l'évêque. Enfin, autre acte institutant, c'est aussi l'évêque qui confère les ordres. C'est lui aussi qui accepte ou non l'institution des desservants des oratoires édifiés par les grands propriétaires terriens.

Dans les siècles qui suivirent se développe et se formalise ce qui s'est mis en place à partir du Ve siècle. L'institution de la dîme contribue de manière efficace à cette évolution, car elle conduit, avec l'obligation de plus en plus affirmée de la fréquentation des sacrements à l'église paroissiale, à délimiter de manière exacte le territoire paroissial. De plus, l'inamovibilité des clercs, largement acquise au VIe siècle, contribue à les émanciper de l'autorité des patrons des églises qui ne peuvent les désaisir de leur charge à leur gré. Cela a également pour effet de les rendre plus indépendants de l'autorité de l'évêque. À partir du VIIIe siècle, la réforme carolingienne affecte également la paroisse. En effet, Charlemagne fait quadriller systématiquement en territoire la Gaule rurale, il prescrit la résidence aux prêtres sur chaque territoire ainsi délimité et il rend obligatoire les dîmes. La législation relative aux paroisses devient de plus en plus abondante : les capitulaires et les canons des conciles et des synodes traitent souvent des questions paroissiales. Tout cela consacre le système de paroisses territoriales en gestation au cours des siècles précédents, même si ce n'est pas avant le XIIe, voire le XIIIe siècle que les frontières des paroisses ne furent strictement fixées. Aussi bien sur le plan pastoral (dispensation des sacrements) que sur le plan financier, la paroisse acquiert un niveau d'autonomie considérable. Suivant le modèle féodal, l'Empereur confère aux évêques les privilèges appartenant aux suzerains. Il demeure le visiteur de l'ensemble des paroisses de son diocèse qui sont regroupées en districts ou circonscriptions (archidiaconés) de manière à ce que l'archidiacre puisse exercer un certain contrôle sur la vie des clercs. C'est à cette époque que la paroisse devient l'unité sociale prédominante.

La réforme grégorienne (XIe siècle) tente de corriger les principaux abus. Le concile de Clermont (1095), qui distingue clairement le spirituel du temporel, et les *Dictatus papae* de Grégoire VII tentent de faire sortir la paroisse de l'emprise du système féodal. Elle vise notamment à soustraire la paroisse à l'emprise des seigneurs et à la domination des propriétaires terriens. Elle y parvient, en partie, par deux mesures qui se renforcent : 1) on institue le régime bénéficial qui affecte à la collectivité locale et aux clercs qui en sont responsables les biens et les ressources d'une paroisse. L'église ne se définit plus comme un fief, mais comme un bénéfice. 2) De plus, on tente de réduire le droit de patronnage. Ainsi, le droit de nommer les curés sera ramené au droit de présenter les candidats au choix de l'évêque qui, au moyen de l'institution canonique, lui accorde la *cura animarum* (le gouvernement des âmes) qui reste ainsi soumis au pouvoir de l'évêque. On tâche ainsi de limiter les intrusions des laïcs ou du pouvoir séculier dans le domaine ecclésial. La distinction qui s'impose alors de plus en plus entre les deux ordres, celui du spirituel et du temporel, s'impose également sur le plan paroissial.

Il ne faut pas imaginer que le développement du « système paroissial » a eu pour effet d'imposer une seule forme de paroisses. Encore au XIIe siècle, dans le cadre du diocèse (terme qui se spécialise à cette époque), le paysage paroissial demeure fort diversifié. En plus des églises paroissiales créées dans la mouvance épiscopale, il y a les églises relevant des monastères, d'autres sont annexées à un établissement religieux, d'autres enfin dépendent de seigneurs laïques, de chapitres séculiers, d'une communauté de clercs réguliers ou de communautés urbaines.

Il faut attendre le milieu du XIIIe siècle pour trouver une définition de la paroisse par un canoniste. On la doit à l'évêque Henri de Suse qui la définit comme un territoire bien délimité sur lequel habite un peuple placé sous l'autorité d'un prêtre et dans lequel s'applique le droit spirituel d'une église. Non seulement cette définition met-elle en évidence la dimension territoriale de la paroisse, mais elle définit un type de rapports particuliers entre des clercs et un *populus* en introduisant la notion de droit spirituel d'une église. La paroisse se constitue donc à partir de ces droits et devoirs qui instituent une relation particulière entre des personnes : droits des fidèles à recevoir les sacrements ; droits pour le prêtre de percevoir les redevances (les droits) liées à leur administration ; monopole pastoral d'une église, à l'exclusion de tout autre lieu de culte. Si la notion de territoire fait son apparition, la paroisse représente encore et avant tout une église à laquelle est attaché un bénéfice, c'est-à-dire des revenus destinés aux besoins du prêtre qui en a la charge.



Tout fidèle de l'un et l'autre sexe, après avoir atteint l'âge de raison, confessera personnellement et fidèlement tous ses péchés au moins une fois par an à son curé (proprio sacerdoti), s'appliquera, dans la mesure de ses forces, d'accomplir la pénitence qui lui sera imposée, recevant avec respect au moins à Pâques le sacrement de l'eucharistie […] ; sinon, il sera empêché d'entrer dans l'église de son vivant et sera privé de sépulture chrétienne à sa mort. Ce décret salutaire sera fréquemment publié dans les églises, afin que personne ne puisse avoir d'excuse pour son ignorance. Si quelqu'un veut, pour une juste cause, confesser ses péchés à un autre prêtre (alieno sacerdoti), il devra d'abord demander et obtenir la permission de son curé (proprio sacerdoti), puisque autrement cet autre prêtre ne pourrait l'absoudre ou le lier. (IVe concile du Latran, c.21)



Saint-Sulpice d'Arnould.
Photographie Philippe Laugrand.

Pour leur part, si les grands conciles des XIIe au XIVe siècles ne traitent pas explicitement des paroisses, mais de l'église et de son desservant, ils n'en contribuent pas moins à affirmer de plus en plus le droit (*jus parochiale*) de l'église paroissiale et à renforcer le lien spécial qui se nouait entre le curé et les habitants d'un lieu. C'est sans doute le canon 21 du quatrième concile du Latran (1215) qui porte plus à conséquence en ce domaine.

Plus on avance vers la fin du Moyen Âge, plus la paroisse s'impose par rapport aux autres types d'églises (prieurés, oratoires, chapelles).



Abbaye, Trizay.
Photographie Philippe Laugrand.

LA PAROISSE, LIEU DE LA VIE CHRÉTIENNE ET DE LA COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE

On l'a vu, la paroisse s'est construite sur la base des unités de vie qu'elle rencontre sur son passage : bourgs de commerce et lieux de marché (*vici*), places fortes (*castra*) ou centre de vie agricole où travaillent les serfs (*villa*). La paroisse se constitue d'abord sur la base d'un groupe social particulier plus ou moins dépendant du phénomène religieux. Le quadrillage ecclésial se construit souvent sur cette base de la communauté d'habitants en un lieu, communauté qui préexiste à la paroisse. La paroisse correspond à une organisation spatiale rurale où l'ancrage territorial représente un fondement majeur de l'organisation sociale. Souvent, l'intégration sociale passe par la paroisse. La paroisse tient de la localité et inversement alors que la vie sociale tient de la vie religieuse et réciproquement.

Plus on avance dans les siècles, plus la paroisse exprime un type particulier de lien social : un prêtre est lié à un peuple particulier et à son église et à elle seule (résidence) alors que l'appartenance des fidèles à une paroisse particulière et à leur curé (*proprius sacerdos*) est de plus en plus nettement affirmée. Le droit paroissial (*jus parochiale*) devient l'expression juridique du lien paroissial qui devient de plus en plus fort. L'appartenance à une paroisse se définit de plus en plus : les pouvoirs d'un curé sont pour une église donnée et pour ses ressortissants ; les autres fidèles n'y sont admis, pour le baptême, la confession, la communion et la sépulture, qu'en cas de nécessité.

À l'évidence, au Moyen Âge, l'église paroissiale est le centre du culte dominical, qu'on s'efforçait de rendre obligatoire, et des célébrations liées au cycle liturgique, Noël et Pâques principalement. Plus important encore, la paroisse est le lieu où se joue rituellement l'intégration des personnes à la société, au moment des grands passages que sont le baptême, le mariage et les funérailles. Toutefois, les fonctions de la paroisse débordent largement ce cadre. L'église paroissiale était aussi le lieu de la culture (établissement d'école presbytérale), souvent celui des réjouissances populaires (fête patronnale), de l'information (prône) et de l'assistance (pauvres et malades). À son tour, la paroisse devient l'unité de vie des paroissiens. L'église paroissiale peut même devenir le lieu où se tient l'assemblée des habitants et où sont rendus les jugements des seigneurs. Centre de la vie religieuse,



elle constitue également un lieu important de vie sociale.

La communauté d'habitants constituée par une paroisse s'exprime également sur le plan de la gestion, par les fidèles et les marguilliers qui les représentent et qui constituent la fabrique, des biens propres appartenant à la paroisse.

LA PAROISSE, « TRANSCRIPTION SPATIALE DE L'ORGANISATION HIÉRARCHIQUE DE L'ÉGLISE »

C'est sur la base de cette évolution que naît la paroisse moderne dont les traits tendent à se définir de plus en plus nettement. Elle définit des relations particulières entre le curé et un peuple et entre une communauté de personnes habitant un territoire. Progressivement, la paroisse devient une forme d'organisation spatiale de proximité centrée sur l'encadrement des individus. Cela se vérifie déjà à la fin du Moyen Âge, au moment du développement de mouvements dissidents ou hérétiques (Vaudois, Catharres, etc.) et avec le Concile de Latran IV (1215) qui oblige tous les fidèles à se confesser à son curé au moins une fois l'an et de communier à Pâques en son église paroissiale. Ces mesures ont pour effet de renforcer la fonction de contrôle social de la paroisse.

À la fin du Moyen Âge cependant, l'institution paroissiale faisait face à différents problèmes, notamment l'abandon de sa desserte par les clercs et leur relâchement. Le système bénéficial y était pour quelque chose puisqu'il entraînait parfois la non-résidence des clercs et le cumul des bénéfices. Un titulaire d'église, qui n'était pas toujours ordonné, pouvait en posséder plusieurs. Dans ce cas, il devait résider dans l'une d'elles et confier les autres à un vicaire perpétuel. Toutefois, le cumul et la non-résidence allaient vite entraîner des abus. Malgré les injonctions des évêques qui tenaient à affirmer leur droit sur les remplaçants, le curé bénéficier était souvent tenté de choisir, pour le remplacer, un clerc vagabond (*vagus*) et de piètre formation, qu'il rémunérait d'ailleurs fort mal. Tout au long des XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècle, conciles et synodes tentent de contenir ces abus, mais sans y parvenir. Le contrôle épiscopal sur tous les clercs desservant les paroisses tente donc de s'affirmer, par les visites pastorales, les synodes diocésains et décanaux, mais sans jamais arriver à s'imposer complètement. Les réfor-



Abbatiale de Maria Laach (XII^e siècle).
Photographie Philippe Laugrand.



Bords.
Photographie Philippe Laugrand.

mes du XVI^e et du XVII^e siècle allaient tenter de rendre plus effectif ce qui tentait ainsi de s'imposer depuis le XIII^e siècle : contrôle de l'évêque sur la condition canonique des desservants, leurs qualités et la validité de leur ordination ; renforcement de la règle de la résidence.

Le concile de Trente (1545-1563) marque une date charnière dans l'évolution de la paroisse en Occident. D'une part, il reprend, en la systématisant et en la complétant, la législation qui s'était élaborée au cours de la fin du Moyen Âge. Toutefois, il ne se contente pas simplement de recevoir la tradition. Il opère un tri dans la coutume et met de côté ce qu'il désigne lui-même souvent comme des « coutumes », des « privilèges acquis » ou des « traditions immémoriales ». Sa réception est sélective, ce qui lui permet de réorienter le développement du système paroissial élaboré au cours du Moyen Âge. S'il situe son œuvre réformatrice dans la ligne de celles amorcées aux siècles précédents, le mouvement réformateur issu de Trente, plus que tout autre auparavant, accorde une place centrale aux questions se rapportant à la paroisse. De plus, fait significatif, Trente fonde largement sa réforme de l'Église sur le renouveau de la paroisse libérée de l'influence des princes et dirigée par des prêtres réformés qui s'astreignent à la résidence et soumis au contrôle et à l'autorité de leur évêque. La paroisse devient le dispositif le plus important de l'action pastorale et c'est à partir d'elle que doit être ravivée la vie religieuse des fidèles. Dans cette perspective, Trente propose l'union d'églises insuffisamment dotées de revenus ou peu fréquentées ; le transfert à de nouvelles églises de bénéfices attachés à celles tombées en désuétude (c. VI, session XXI), la revitalisation de paroisses affaiblies et la création en nombre suffisant de paroisses de manière à bien encadrer le peuple chrétien. La question est d'abord abordée à la session XXI alors que le concile énonce que « dans les églises où, en raison des distances ou de la difficulté des lieux, les paroissiens ne peuvent pas, sans grande gêne, venir recevoir les sacrements et entendre les offices divins, les évêques pourront constituer de nouvelles paroisses, même malgré les recteurs […]. » (c. IV, session XXI) La question sera reprise par un autre biais à la session XXIV. On insiste alors pour délimiter de manière précise la paroisse : elle a un curé propre, des limites précises et une population précise.

> Dans les villes où les églises paroissiales n'ont pas de limites précises et leur curé pas de peuple qu'il gouverne en propre, mais administre les sacrements indistinctement à ceux qui les demandent, le saint concile enjoint aux évêques, afin de mieux assurer le salut des âmes qui leur sont confiées, après avoir déterminé la population précise appartenant à des paroisses précises et distinctes, de nommer à vie pour chacune un curé qui lui soit propre, qui pourra connaître ses paroissiens et de qui seulement ils recevront licitement les sacrements ; ou bien ils pourvoiront à ces besoins d'une autre manière plus utile, selon ce qu'exigera la nature des lieux. Et de même dans les villes et endroits où il n'y a pas de paroisse, ils veilleront à ce qu'il y en ait le plus tôt possible, nonobstant tous les privilèges et toutes les coutumes, même immémoriales. (c. XIV, session XXIV)

Naturellement, la réforme de la paroisse passe également par la réforme des clercs. D'une part, le concile met fin au cumul et renforce la règle de la résidence. Dès sa première période, davantage consacrée à l'étude de questions doctrinales, le concile aborde la question de la résidence des évêques et des clercs. Déjà, à la session VI (janvier 1547), les Pères portent un décret à ce sujet :

> Ceux qui sont inférieurs aux évêques et possèdent en titre ou en commende des bénéfices ecclésiastiques, quels qu'ils soient, exigeant la résidence personnelle, de droit ou de coutume, seront contraints par leurs Ordinaires à résider […], et cela en recourant aux voies de droit opportunes, sans que soient mis en avant pour

À l'avenir, on ne conférera à chacun qu'un seul bénéfice ecclésiastique. Si toutefois celui-ci ne suffit pas pour faire honnêtement vivre celui à qui il est conféré, on pourra néanmoins lui conférer un autre bénéfice simple suffisant, pourvu que l'un et l'autre bénéfice ne requièrent pas la résidence personnelle. […] Ceux qui, présentement, détiennent plusieurs églises paroissiales ou bien une église cathédrale et une autre paroissiale seront absolument obligés, nonobstant toutes dispenses et unions à vie, ne retenant qu'une seule église paroissiale ou cathédrale, de quitter les autres églises paroissiales dans les six mois. Autrement, aussi bien les églises paroissiales que tous les bénéfices qu'ils détiennent seront regardés comme vacants de plein droit et, en tant que vacants, pouvant être librement conférés à d'autres personnes idoines. (canon XVII, session XXIV).



personne des privilèges ou indults perpétuels exemptant de la résidence ou autorisant la perception des fruits pendant l'absence.

Quelques mois plus tard (mars 1547), abordant la question des sacrements, le Concile affronte cette fois la question des bénéfices :

> Quiconque à l'avenir, contrairement à la lettre des saints canons, […], présumera d'accepter et de conserver simultanément plusieurs cures ou autres bénéfices ecclésiastiques incompatibles soit par voie d'union pour la vie ou de commende perpétuelle, soit sous quelque nom et titre que ce soit, sera privé de droit, desdits bénéfices, selon les dispositions de la même constitution et par la force du présent canon. (deuxième décret sur la réforme, 4, session VII) Le concile sera de plus soucieux que les bénéfices eux-mêmes ne soient en aucune façon séparés des obligations qui y sont liées ». (deuxième décret de réforme, 5)

Ce n'est que plusieurs années plus tard (1563), dans sa deuxième période et au moment où on élabore les décrets de réforme, que le concile se saisira à nouveau de la question des bénéfices.

La règle d'un curé, une église, une paroisse est canonisée. « À chaque troupeau ont été attribués des pasteurs propres […], chacun ayant charge de ses propres brebis » (c. IX, session XIV). Ainsi, « ceux qui, […], détiennent actuellement plusieurs églises, seront tenus, en n'en gardant qu'une seule, celle qu'ils préféreront, d'abandonner les autres… » (deuxième décret de réforme, 2). On vise ainsi une meilleure prise en charge de la *cura animarum* (23 occurrences dans les textes du concile de Trente), objectif poursuivi par le concile. La fondation de nouvelles paroisses, l'assignation de revenus suffisants aux paroisses, l'exigence de la résidence, l'interdiction du cumul des bénéfices est toujours justifié par cet objectif. On le devine, l'atteinte de cet objectif passe par la réforme du clergé.

Non seulement le concile renforce-t-il les règles de la résidence mais, reprenant la législation antérieure et la renforçant, il précisera les qualités des clercs et leurs obligations. Le canon XVIII (session XXIV) rappelle qu'« il est très utile pour le salut des âmes que celles-ci soient gouvernées par des curés dignes et capables ». Pour que cela devienne effectif, le concile établit des règles qui régissent mieux la présentation des candidats, leur idonéité (deuxième décret de réforme, 5, session VI ; c. VI, session XXI ; c. XII, session XXIV), leur moralité (c. VI, session XXI ; c. XII, session XXIV et ch XIV, session XXV) et leur orthodoxie (c. XII, session XXIV) et leur examen (c. XVIII, session XXIV). Le droit de présentation, même séculaire, s'en trouve ainsi atténué (c. XVIII). Ainsi, « un évêque pourrait suspendre de l'exercice des ordres reçus, […], et interdire du ministère de l'autel ou de l'exercice d'un ordre tout clerc relevant de son autorité, […], qui a été promu par quelque autorité que ce soit, sans qu'il ait été préalablement examiné par lui et ait reçu de lui des lettres de recommandation… » (c. III, session XIV) Cela est repris en d'autres mots au canon XIII : « Il ne sera pas permis à un patron, sous le

Il est commandé de précepte divin à tous ceux à qui a été confiée la charge des âmes, de connaître leurs brebis, d'offrir pour elles le sacrifice, de les nourrir par la prédication de la Parole de dieu, par l'administration des sacrements et par l'exemple de toutes les bonnes œuvres, d'avoir un soin paternel des pauvres et des autres personnes dans le malheur et de s'appliquer aux autres charges pastorales. Or, tout cela ne peut jamais être fait ni accompli par ceux qui ne veillent pas sur leur troupeau et ne l'assistent pas, mais qui l'abandonnent à la façon des mercenaires.



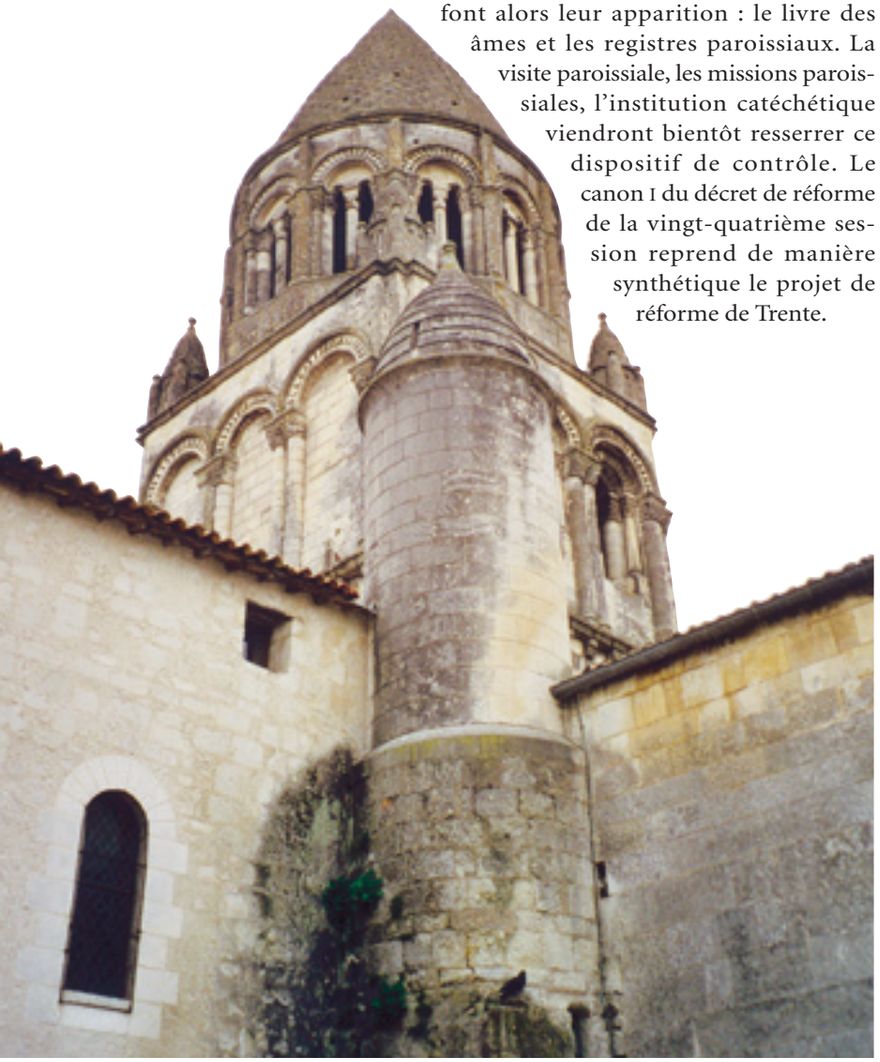
Saint-Eutrope, Saintes.
Photographie Philippe Laugrand.



Abbaye aux Hommes, Caen, XII^e siècle.
Photographie Philippe Laugrand.

prétexte de quelque privilège que ce soit, de présenter quelqu'un de quelque manière que ce soit, pour les bénéfices de son droit de patronage, si ce n'est à l'évêque ordinaire du lieu auquel appartient de droit, tout privilège cessant, la provision ou l'institution de ce bénéfice. Autrement la présentation et l'institution qui pourraient suivre seraient nulles et tenues pour telles. » En somme, la cure devenait désormais pourvue au concours. La vacance était affichée et les candidats se présentaient devant un jury de trois docteurs pour y être examinés.

De plus, les obligations relatives à l'enseignement de l'Écriture, l'enseignement de la doctrine chrétienne et à la prédication, même en langue vulgaire, se précisent (l'ensemble du deuxième décret sur l'enseignement et la prédication, session V et c. IV, session XXIV). Le genre « catéchisme » qui s'élaborait graduellement venait d'être consacré. Pareillement, tout ce qui concerne l'administration des sacrements sera précisé (voir les décrets de réforme de la session VII). Dans la même ligne, on avance maintenant l'idée que le curé doit connaître ses brebis. Deux livres font alors leur apparition : le livre des âmes et les registres paroissiaux. La visite paroissiale, les missions paroissiales, l'institution catéchétique viendront bientôt resserrer ce dispositif de contrôle. Le canon I du décret de réforme de la vingt-quatrième session reprend de manière synthétique le projet de réforme de Trente.



Pour que ces mesures deviennent effectives, le concile prescrit aux Ordinaires, reprenant la législation antérieure, la visite des paroisses de leur diocèse (deuxième décret de réforme, 8, session VII).

L'influence de Trente aurait été d'une portée limitée si elle n'avait pas bénéficié, à la différence des tentatives de réforme des siècles précédents, d'un courant réformateur qui allait la porter au cours des siècles suivants et si elle n'avait pas mis en avant certains nombres d'institutions qui en assureront la diffusion et la pérennité : séminaires, livres liturgiques (rituels), catéchisme (1566), visite pastorale, missions paroissiales, etc. De grands évêques, d'abord en Italie, puis en France, et des congrégations religieuses (jésuites en particulier) ou des compagnies de prêtres (eudistes, lazaristes) contribueront puissamment à inscrire la réforme tridentine dans la vie pastorale des diocèses.

Parmi les éléments de cette réforme, le décret de la session XXIII instituant les séminaires marque un tournant important. En France, la période la plus féconde dans l'établissement des séminaires est celle qui va de 1642 à 1660, au moment même où se définissaient les premiers traits de l'Église en Nouvelle-France. François de Laval et les Jésuites passés en Nouvelle-France étaient très proches de tous ces courants réformateurs liés à la Compagnie du Saint-Sacrement, à Vincent de Paul, Olier, Jean Eudes, Nicolas Bourdoise, etc. Liés à l'École française de spiritualité, ils ont fréquenté les foyers de réforme paroissiale qu'ont été Saint-Lazare, Saint-Sulpice et Saint-Nicolas du Chardonnet. La réforme de la paroisse s'articulait alors autour de la liturgie et de l'enseignement du catéchisme. Un nouveau type de prêtres était né, soucieux de sa distinction d'avec les laïcs, par le vêtement, la formation, la spiritualité et le mode de vie.

La paroisse qui passe en Nouvelle-France est héritière de cette nouvelle conception de la paroisse sortie du mouvement de réforme issue de Trente. Chose plus importante encore, François de Laval pourra inscrire cette réforme dans un terrain vierge. Il n'a pas à réformer une institution marquée du poids de son passé. Il écrit sur une page blanche.

Abbaye aux Dames, Saintes, XII^e siècle.
Photographie Philippe Laugrand.

L'implantation de la paroisse dans la vallée du Saint-Laurent aux XVII^e et XVIII^e siècles

Au lent peuplement de la vallée du Saint-Laurent aux XVII^e et XVIII^e siècles correspond l'implantation graduelle de l'institution paroissiale canadienne. En effet, contrairement au régime seigneurial qui précède l'établissement, la paroisse se trouve à la remorque du peuplement : son encadrement apparaît là où se forment les premiers noyaux de colonisation et son extension suit les besoins de la population. Cependant, pendant tout le Régime français, le développement des paroisses est affecté par une série de facteurs qui lui confèrent son originalité et sa spécificité par rapport au modèle métropolitain. Qu'il s'agisse de la dispersion d'une petite population dans un vaste espace, de la disponibilité réduite des effectifs ecclésiastiques, des difficultés de financement de l'institution ou des visées souvent différentes de l'État et de l'Église sur la nature et la forme de la paroisse canadienne, celle-ci va adopter des traits distinctifs durables et apparaître clairement comme l'institution la plus près de la population coloniale laurentienne.

LES PREMIÈRES PAROISSES (1615-1659)

Du point de vue de l'organisation religieuse, le Canada est au départ un pays de mission. Il relève d'ailleurs de Rome par l'entremise de la *Sacrée Congrégation de la Propagande* et, jusqu'au milieu du XVII^e siècle, les efforts du clergé colonial sont essentiellement dirigés vers l'établissement d'un réseau de missions destiné à encadrer l'évangélisation des Amérindiens.

Dans ce contexte et compte tenu de la minuscule population d'origine européenne des premières décennies de la colonisation, il n'est pas très surprenant que les cadres paroissiaux ne se soient développés que de façon rudimentaire. Ils existent cependant. En effet, à partir de 1615, moment où des ecclésiastiques sont présents sur une base régulière au Canada, ceux-ci sont en mesure d'exécuter des gestes relevant des services paroissiaux comme de célébrer la messe pour les fidèles, d'administrer les sacrements du baptême, du mariage et de l'extrême-onction et de procéder à la consignation des actes d'état civil suivant les règles de l'époque. Les premiers registres de Notre-Dame de Québec remontent d'ailleurs à cette époque. On est toutefois loin d'une véritable organisation paroissiale telle que prescrite par l'Église catholique.

Les premières paroisses restent pendant longtemps de simples structures pour l'exercice du ministère des âmes sans fondements juridiques. En effet, en attendant le rattachement du Canada à un évêché français ou encore la mise en place d'un siège épiscopal proprement canadien, l'érection canonique formelle n'est pas possible. Les paroisses de cette époque correspondent plutôt à des zones ou des régions de peuplement où se pratique le culte[1]. On en retrouve une pour chacun des trois établissements principaux de la vallée du Saint-Laurent, soit Québec, Trois-Rivières et Montréal qui constitueront les seuls cadres paroissiaux de la colonie jusqu'à l'arrivée de M^gr de Laval en 1659.

À Trois-Rivières et à Montréal où le peuplement est encore embryonnaire, la « paroisse-centre » suffit amplement à encadrer la population. Dans la région de Québec cependant, l'extension du peuplement nécessite déjà des arrangements particuliers car la distance séparant les établissements ruraux de la ville empêche des fidèles de se rendre régulièrement à l'église. C'est ainsi qu'à la fin des années 1650 Notre-Dame de Québec dessert les populations de Beauport et de la côte de Beaupré par voie de mission. Ces territoires ne forment pas encore des cadres paroissiaux indépendants, bien que l'on tienne des registres distincts à Sainte-Anne-de-Beaupré dès 1657. Ce système sera employé couramment dans la vallée du Saint-Laurent par la suite, en fait, tant et aussi longtemps que le processus de colonisation ne sera pas terminé.

Déjà à cette époque, à la ville comme à la campagne, l'existence de biens matériels destinés spécifiquement à supporter l'exercice du culte, qu'il s'agisse de terres, bâtiments ou dons, entraîne la mise sur pied de fabriques qui doivent en assurer la bonne gestion. Partout donc, la fabrique précède la naissance officielle de la paroisse. L'administration des premières fabriques, dont on sait peu de chose, devait être aussi rudimentaire que les autres éléments du cadre paroissial, mais le poste de marguillier attire tout de même les principaux habitants des communautés où l'institution apparaît, une caractéristique qu'il va toujours conserver par la suite.

LE CADRE PAROISSIAL DU VICAIRE APOSTOLIQUE LAVAL (1659-1674)

L'arrivée de François de Laval comme vicaire apostolique en 1659 va donner une impulsion nouvelle à l'organisation paroissiale de la colonie. En effet, malgré les problèmes reliés à la reconnaissance de son titre par les Sulpiciens, le vicaire apostolique s'efforce de construire son diocèse, notamment en mettant sur pied une structure paroissiale plus formelle.

Son premier geste en ce sens concerne sans doute l'établissement de la dîme, source de financement nécessaire pour assurer la subsistance des pasteurs. Apparue pour la première fois sur la côte de Beaupré autour de 1660, la dîme, fixée à ce moment

au 21e[2], est confirmée officiellement en avril 1663 en même temps que l'établissement du Séminaire. Elle est alors fixée au 13e des grains récoltés, un taux que Laval réduira immédiatement de moitié, soit au 26e, ce qui traduit sa sensibilité aux conditions pionnières de la colonie. Ce taux sera d'ailleurs reconduit pour une période de vingt ans en 1667. Bien que contesté par les curés à quelques reprises durant le Régime français, le taux de la dîme ne sera plus jamais modifié par la suite.

L'organisation paroissiale imaginée par Laval va bien au-delà de simples arrangements financiers. En effet, de retour de France en 1663, il rapporte avec lui la permission d'établir un séminaire, lequel constitue la pierre angulaire du système paroissial qu'il entend implanter. Dans l'esprit du vicaire apostolique, le Séminaire est appelé à devenir le presbytère général du Canada d'où partiront et où reviendront les prêtres envoyés pour desservir les paroisses de la colonie. Dans cette optique, le Séminaire reçoit le produit des dîmes et l'administre en le redistribuant suivant une forme de péréquation qui aplanit la richesse variable des paroisses. À n'en pas douter, il s'agit là d'une organisation fortement centralisée qui tranche considérablement avec le système prévalant en France à la même époque, soit les cures fixes et inamovibles. Ici, les paroisses seront desservies par des prêtres résidant au Séminaire et dépêchés dans des lieux et pour des temps variables selon la volonté épiscopale. Ce système est bien adapté aux conditions de peuplement dispersé et de faible densité qui règnent dans la colonie à ce moment. Il garantit également à l'évêque, il faut le souligner, un contrôle considérable sur ses effectifs ecclésiastiques.

Ce n'est qu'après ces premiers gestes que Laval, toujours vicaire apostolique, érige officiellement la première paroisse de son futur diocèse, Notre-Dame de Québec en 1664[3]. Elle est toujours la seule dans cette situation dix ans plus tard, quand le nouveau diocèse de Québec est enfin créé, ce qui est quelque peu trompeur de la réalité paroissiale coloniale. En effet, le début de la vie paroissiale d'une communauté ne coïncide pas nécessairement avec l'érection canonique, loin de là. C'est pourquoi, pour avoir une idée plus exacte du développement paroissial à ce moment, il faut plutôt considérer l'ouverture de registres distincts dans l'espace laurentien (figure 1 et tableau 1). L'ouverture de registres représente une étape initiale importante de l'émergence de la vie paroissiale dans les communautés qui ont atteint un certain niveau d'occupation. En 1674, 15 registres paroissiaux ont déjà été ouverts dont 11 entre 1660 et 1674, résultat de la forte croissance de la population qui passe de moins de 3000 personnes à plus de 8000 durant la même période[4]. Il ressort également de cette évolution que la vie paroissiale des ruraux échappe de plus en plus aux paroisses-centres à mesure que progresse le peuplement.

TABLEAU 1
Ouverture des registres paroissiaux, 1616-1759

ANNÉES	GOUVERNEMENTS			TOTAL
	Montréal	Trois-Rivières	Québec	
1616 à 1659	1	1	2	4
1660 à 1674	4	3	4	11
1675 à 1688	6	2	16	24
1689 à 1721	8	4	14	26
1722 à 1759	21	6	13	40
Total	40	16	49	105

En 1674, Mgr de Laval, évêque en titre maintenant, peut dire qu'il aura bien profité des 15 années précédentes. Il aura véritablement organisé un diocèse avant la lettre et créé un forme originale de structure paroissiale. Déjà cependant, le rôle joué par le Séminaire n'est pas aussi exclusif que l'aurait souhaité son fondateur. Le ministère des Sulpiciens dans la région de Montréal et celui des Jésuites dans les environs de Trois-Rivières restreignent considérablement le rayon d'action des prêtres séculiers du Séminaire. Ces limites ne seront pas longtemps les seules ni les plus sérieuses.

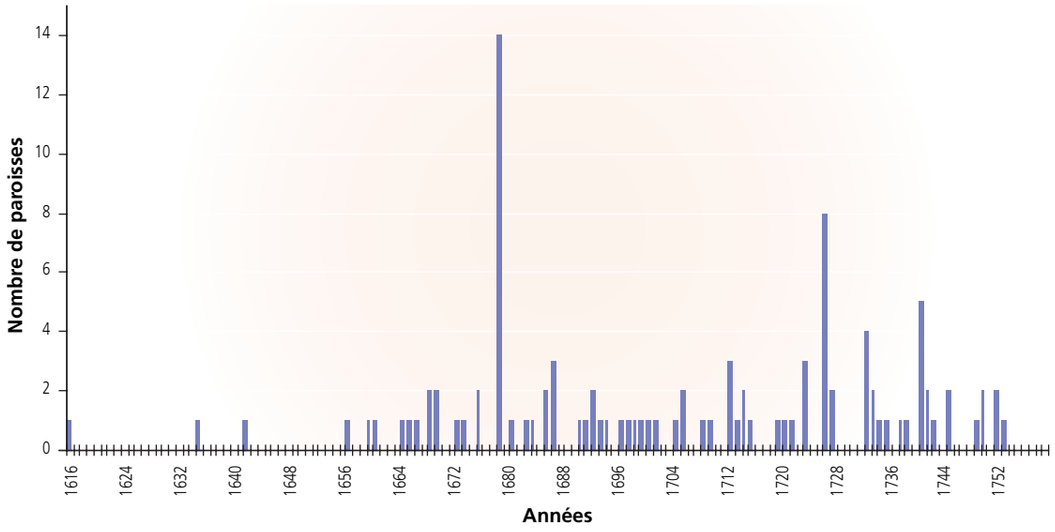
METTRE LE DIOCÈSE SUR LE PIED DE CEUX DE FRANCE (1674-1720)

L'ère Laval

L'appui de l'État au système paroissial mis sur pied par Mgr de Laval ne va pas durer. À partir de 1674, le roi et Colbert commencent à intervenir auprès de l'évêque afin de mettre le diocèse sur le pied de ceux de France, c'est-à-dire d'établir des cures fixes et inamovibles dans la colonie. Officiellement, ces pressions visent à répondre au désir des Canadiens d'être desservis par des curés fixes et non par des missionnaires. On peut également y voir une des tactiques de l'État en vue de réduire le pouvoir épiscopal au Canada à cette époque. En revenant à des usages plus conformes à ceux de la métropole en matière d'organisation paroissiale, l'État parvenait à contrer les effets de la centralisation imaginée par Laval, notamment le contrôle du clergé. Dans l'esprit du roi et de son ministre, des curés fixes et inamovibles répondaient fort bien à ces deux ordres de préoccupations.

Ces pressions répétées semblent forcer la main de l'évêque. En octobre 1678, il collabore avec l'intendant Duchesneau afin de déterminer le revenu annuel nécessaire à la subsistance d'un curé qui est établi à 500 livres. Immédiatement après, Mgr de Laval procède au premier véritable découpage de districts paroissiaux dans la vallée du Saint-Laurent. Étrange opération à vrai dire qui témoigne de la réticence de l'évêque à fixer quoi que ce soit. En effet, même si l'on peut faire remonter à cette date l'érection formelle de neuf paroisses (voir tableau 2), le langage utilisé à ce moment et l'absence des procédures habituelles

FIGURE 1
Rythme d'ouverture des registres paroissiaux



laissent plutôt entendre que l'évêque ne fait que désigner des missionnaires résidents sans plus[5]. D'ailleurs, certaines de ces « érections » seront renouvelées plus tard.

L'orientation que l'État désire voir prendre à l'organisation paroissiale canadienne est cependant réaffirmée par l'édit royal de mai 1679 concernant les dîmes et les cures fixes. Les principaux éléments du système mis en place en 1663 sont éliminés. Dorénavant, les cures de la colonie seront fixes et inamovibles et les dîmes qui en proviennent seront exclusivement destinées au curé titulaire de la paroisse. Le Séminaire ne devait plus jouer le rôle de gestionnaire des ressources humaines et matérielles que lui avait confié Laval à l'origine. Il s'agit là d'un bouleversement considérable. Ce document introduit même un usage nouveau au Canada, soit le privilège des patrons des églises — ceux qui en paient les coûts de construction — de présenter le candidat de leur choix pour le poste de curé titulaire. Cet usage allait dans le sens souhaité de fixer les cures mais il sera de peu de conséquences dans la colonie car les ressources limitées des éventuels patrons — on pense notamment aux seigneurs — ne leur permettent pas d'engager de telles dépenses, d'autant plus que l'évêque aura pris soin d'exiger qu'il devait s'agir d'églises de pierre.

TABLEAU 2
Érection canonique des paroisses ouvertes avant 1760

ANNÉES	GOUVERNEMENTS			TOTAL
	Montréal	Trois-Rivières	Québec	
1660 à 1674			1	1
1675 à 1688	4	4	7	15
1689 à 1721	4	2	15	21
1722 à 1759	18	5	16	39
XIXe siècle	14	5	10	29
Total	40	16	49	105

Note : Lotbinière a été érigé de nouveau en 1724.

L'application rigoureuse de l'édit de 1679 en ce qui a trait aux dîmes et aux cures fixes pose un problème fondamental lié à la faiblesse et à la dispersion du peuplement laurentien. En effet, pour obtenir ou même seulement s'approcher du revenu de 500 livres nécessaire à la subsistance du pasteur, l'évêque doit découper des districts paroissiaux si grands que cela empêche les fidèles de recevoir les services religieux de façon fréquente et régulière, ce qui, par voie de conséquence, entraîne leur peu d'empressement à payer la dîme.

Le « Plan général de l'état présent des missions du Canada[6] » de 1683 illustre parfaitement cette situation. À peu près tous les desservants doivent s'occuper de plus d'une communauté de fidèles et la plupart des districts paroissiaux ne parviennent quand même pas à assurer leur subsistance. Des points de peuplement anciens comme L'Ange-Gardien et Château-Richer, chacun d'eux pourtant érigés en paroisses en 1678, sont réunis afin de produire une dîme suffisante. Ailleurs, où la colonisation en est à ses débuts, les districts paroissiaux sont tout simplement immenses : les 42 lieues (c.200 km) séparant Lotbinière et Rivière-du-Loup sur la rive sud du gouvernement de Québec, sont partagées entre deux missionnaires ! Des districts paroissiaux s'étendent également des deux côtés du fleuve comme à l'extrémité occidentale du lac Saint-Pierre où le prêtre est appelé à œuvrer tant à Sorel qu'à Berthier.

Dans ces conditions, on comprend la prudence de l'évêque face à l'érection canonique de nouvelles paroisses. Les six dernières érections de paroisses de Mgr de Laval en 1684 sont en effet intimement liées à ce contexte difficile. Seules les communautés dont les dîmes atteignent 400 livres peuvent prétendre à l'érection et à la nomination d'un curé titulaire qui doit normalement suivre. Cette attitude est d'autant plus nécessaire qu'il faut éviter qu'il en coûte trop au roi. Ce dernier consent à payer un supplément pour combler le manque à gagner mais il s'agit là d'une contribution qui n'est pas appelée à augmenter indéfiniment[7].

Au terme de l'épiscopat de Mgr de Laval, l'implantation de la paroisse dans la vallée du Saint-Laurent est encore incomplète, se situant à mi-chemin entre la norme métropolitaine imposée par l'État et le modèle imaginé par le premier prélat canadien à son arrivée dans la colonie. L'organisation paroissiale laurentienne présente toujours d'ailleurs des caractéristiques des deux systèmes. Le nombre de paroisses formellement érigées a progressé : on en compte seize en 1688. Mais la fixité et l'inamovibilité des cures restent cependant limitées à quelques-unes de ces paroisses seulement. Cette situation montre bien l'importance pour l'évêque de conserver intacte sa mainmise sur le clergé colonial. En fait, tout indique que l'évêque est encore plus réticent à fixer les cures et à les rendre inamovibles qu'à ériger canoniquement des paroisses. La fixité et l'inamovibilité des cures demeurent donc largement théoriques, l'évêque continuant à affecter ses effectifs où bon lui semble — tout comme le supérieur des Sulpiciens et celui des Jésuites d'ailleurs — et faisant en quelque sorte la sourde oreille au désir de l'État. Par ailleurs, le principe du rattachement de la dîme au curé titulaire est maintenant admis, mais comme la plupart des districts paroissiaux sont toujours desservis par des missionnaires et que, de toute façon, l'évêque gère la répartition de l'indispensable supplément du roi entre les ministres du culte, sa mise en pratique demeure imparfaite. Enfin, le Séminaire de Québec continue de jouer un rôle non négligeable dans cette organisation. Tant que tous les districts ne sont pas érigés en paroisses canoniques et en cures fixes et inamovibles, le Séminaire conserve son statut de quartier général des missionnaires séculiers. De plus, comme les cures de la côte de Beaupré lui sont rattachées, le Séminaire est directement engagé dans le ministère paroissial, ce qui vaut aussi pour les Messieurs de Saint-Sulpice à qui sont rattachées les cures de l'île de Montréal. Ce caractère hybride et inachevé de l'organisation paroissiale canadienne ne l'a quand même pas empêchée de suivre le mieux possible l'augmentation et l'extension du peuplement : en 1688, on compte 39 registres paroissiaux ouverts dans la vallée du Saint-Laurent.

L'ère Saint-Vallier

Dès 1685, lors du premier séjour de Mgr de Saint-Vallier au Canada en vue de la succession de Mgr de Laval, tout indique que le deuxième évêque de Québec entend accélérer le processus d'érection de paroisses et de fixation et d'inamovibilité des cures. Considérant l'insuffisance du ministère paroissial, il parle alors de la nécessité de porter le nombre de cures à au moins cinquante. Ce contraste initial entre les intentions de Mgr de Saint-Vallier et les réalisations de Mgr de Laval en matière d'organisation paroissiale a largement été mis en évidence dans l'historiographie. En examinant plutôt l'action réelle de Saint-Vallier après son entrée en fonction en 1688, on se rend compte qu'au contraire elle s'inscrit tout à fait dans la continuité des dernières années de l'épiscopat de Mgr de Laval. Entre 1688 et 1700, Saint-Vallier n'érige que sept[8] nouvelles paroisses et il « ne se hâte pas plus que son prédécesseur de nommer des curés titulaires[9] », malgré les exhortations répétées de l'État en ce sens. La même prudence prévaut donc chez les deux évêques. Un développement aussi lent et mesuré des structures paroissiales officielles ne parvient pas à réduire la pression exercée par les besoins toujours croissants de la population coloniale. Durant la même période, on compte une dizaine de nouveaux registres qui s'ouvrent et qui constituent autant de futures communautés paroissiales à prévoir. La situation générale de l'implantation des paroisses ne s'améliore donc pas vraiment.

La similarité de l'attitude des deux premiers évêques du Canada en ce qui a trait aux paroisses et aux cures a été largement éclipsée par leur profonde divergence de vues relativement au Séminaire de Québec. Les relations difficiles de Mgr de Saint-Vallier avec le Séminaire expriment une conception plus individualiste de l'exercice du pouvoir épiscopal. Contrairement à Mgr de Laval, Saint-Vallier n'a jamais réellement considéré le Séminaire comme un atout et encore moins comme un allié. Il le voit plutôt comme un carcan, un cadre indésirable qui peut limiter l'étendue de ses prérogatives, notamment pour tout ce qui relève du ministère paroissial. La rupture de 1692 entre le Séminaire et le siège épiscopal va dans le sens de l'affirmation du pouvoir de l'évêque tel que celui-ci l'entend. Cet épisode, qui détache définitivement les cures du Séminaire, contribue également à mettre davantage le diocèse sur le pied de ceux de France.

Au début du XVIIIe siècle, deux nouveaux éléments viennent faire obstacle au développement paroissial dans la vallée du Saint-Laurent. Le premier est de nature structurelle. Il s'agit essentiellement de la pénurie grandissante des effectifs du clergé masculin lesquels, en augmentation plus ou moins constante depuis les débuts de la colonie, connaissent alors une période prolongée de stagnation, sinon de reculs certaines années. Le sommet, atteint en 1702 avec 167 prêtres et missionnaires, n'est dépassé qu'en 1711 (168) pour ensuite redescendre au niveau de 1696 en 1713 (148). Le cap des 170 individus est franchi seulement en 1717[10]. Ces difficultés de croissance des effectifs ecclésiastiques masculins, inquiétantes en soi, prennent tout leur sens lorsqu'elles sont confrontées à la régularité de l'augmentation de la population coloniale en général qui double environ à tous les 25-30 ans. D'environ 10 000 personnes en 1681, la population de la vallée du Saint-Laurent atteint 20 000 vers 1710 et 40 000 dès le milieu des années 1730. Cela veut dire que les effectifs ecclésiastiques masculins, qui sont ceux qui assurent l'encadrement paroissial, sont de moins en moins en

mesure de répondre aux besoins de la population. Même si la croissance de ces effectifs reprend un tant soit peu après 1720, elle demeure toujours inférieure à celle de la population. Cela implique que, dorénavant, la répartition de la charge du ministère paroissial, en plus de tenir compte de l'étendue de l'espace à couvrir et de la capacité des communautés à assurer la subsistance du pasteur, doit également reposer sur la disponibilité même des effectifs ecclésiastiques masculins. L'inadéquation structurelle entre les ressources et les besoins va persister durant tout le reste du Régime français et se poursuivre bien au-delà de la Conquête jusqu'au milieu du XIX[e] siècle.

Le second obstacle rencontré au début du XVIII[e] siècle consiste en l'absence pure et simple de M[gr] de Saint-Vallier de la colonie de 1700 à 1713. Déjà, le prélat avait effectué plusieurs séjours en France : en 1691 pour régler son différend avec le Séminaire et de 1694 à 1697 pour se justifier auprès de Louis XIV. Après un nouveau séjour en France de 1700 à 1704, le prélat est capturé lors de son voyage de retour et il doit passer cinq ans en captivité en Angleterre. Finalement libéré en 1709, il n'est autorisé à repasser au Canada qu'en 1713. Cette absence prolongée a des conséquences sur l'organisation paroissiale puisque des curés titulaires décédés ou retournés en France ne sont pas remplacés officiellement et qu'aucune nouvelle paroisse n'est créée. Les douze érections canoniques de 1714 (voir tableau 2) représentent bien un rattrapage nécessaire dans ce domaine.

C'est durant cette période troublée par la guerre et les difficultés économiques que se forme une offensive des curés du Canada, appuyée à distance par M[gr] de Saint-Vallier, en vue, d'une part, de faire passer le taux de la dîme du 26[e] au 13[e] et, d'autre part, de ne plus la faire porter uniquement sur les grains comme c'était l'usage depuis 1667. Entre les affirmations des curés voulant que la dîme, avec ou sans supplément, ne parvenait pas à leur assurer une subsistance respectable, et le besoin de protéger les paroissiens contre des charges trop lourdes, l'État choisit, comme en 1679, la seconde possibilité. Le taux de la dîme comme les produits touchés restent inchangés, même si cela implique la continuation du paiement du supplément par l'État.

En ces temps de difficultés financières où l'État menace constamment de couper et réduire les postes du budget colonial, cette décision peut paraître contradictoire à première vue. Pas vraiment en réalité, car pour l'État, qui adopte le point de vue exprimé par le procureur général de la colonie, Ruette d'Auteuil, une cure fixe établie avec un produit des dîmes suffisant, avoisinant 400 à 500 livres, peut faire très bien vivre un curé. Dans ces conditions, augmenter le taux et élargir l'éventail des produits décimables ne feraient qu'enrichir les curés titulaires, tout en ne garantissant pas la réduction espérée de l'étendue des districts paroissiaux, notamment des territoires de missions où la population, encore dans la phase pionnière de son établissement, ne pourrait assurément pas supporter une telle charge qui nécessiterait donc de toutes manières le versement d'un supplément par l'État.

Dans les années qui suivent le retour de l'évêque dans la colonie en 1714, il devient évident que la carte des paroisses — soit 37 paroisses formellement érigées et 65 registres distincts ouverts au tout début des années 1720 — apparaît très embrouillée tant en raison de l'ancienneté et de l'imprécision des découpages existants que de la progression et de l'extension du peuplement. Cette question du redécoupage éventuel des districts paroissiaux de la colonie amène l'État à s'opposer aux prétentions de M[gr] de Saint-Vallier qui entendait procéder de façon unilatérale. Il est finalement convenu que l'évêque agira de concert avec le gouverneur et l'intendant, et seulement après qu'une enquête de consultation sur la commodité et l'incommodité des limites d'alors ait été menée auprès de la population. L'insistance de l'État à vouloir procéder afin « que les districts des paroisses de cette colonie soient réglés avec les mêmes formalités que celles qui s'observent en France[11] » démontre encore une fois que, quarante ans après l'édit de 1679, son objectif de rapprocher le plus possible le diocèse de Québec du modèle métropolitain est toujours présent.

UN REDÉCOUPAGE SYSTÉMATIQUE DU TERRITOIRE PAROISSIAL (1721-1722)

Entre le 4 février et le 3 juin 1721, le procureur général Mathieu-Benoît Collet et le greffier Nicolas Gaspard Boucault, dûment commissionnés par le gouverneur et l'intendant, parcourent la vallée du Saint-Laurent pour y entendre les doléances des seigneurs et des habitants à propos de la commodité et de l'incommodité des districts paroissiaux. De cette vaste enquête comprenant 62 procès-verbaux allait résulter un nouveau règlement des districts des paroisses par le gouverneur, l'intendant et l'évêque en octobre 1721, confirmé par un arrêt du Conseil d'État le 3 mars 1722. Ce sera là le dernier geste significatif posé durant le Régime français en matière d'organisation paroissiale.

Le « Règlement des Districts des Paroisses de la Nouvelle-France[12] » de 1721 est d'abord et avant tout une opération de redécoupage et de redéfinition du territoire paroissial de la vallée du Saint-Laurent. À cette fin, le document identifie 76 paroisses formellement délimitées. Celles-ci ne sont cependant pas toutes sur le même pied. Trente-six d'entre elles sont composées exclusivement du territoire paroissial prévu, tandis que 24 autres, en plus de leur territoire de base, desservent des zones plus ou moins grandes, correspondant à une paroisse de mission ou à un territoire de mission. Le règlement crée en effet seize

FIGURE 2
Les paroisses du gouvernement de Montréal

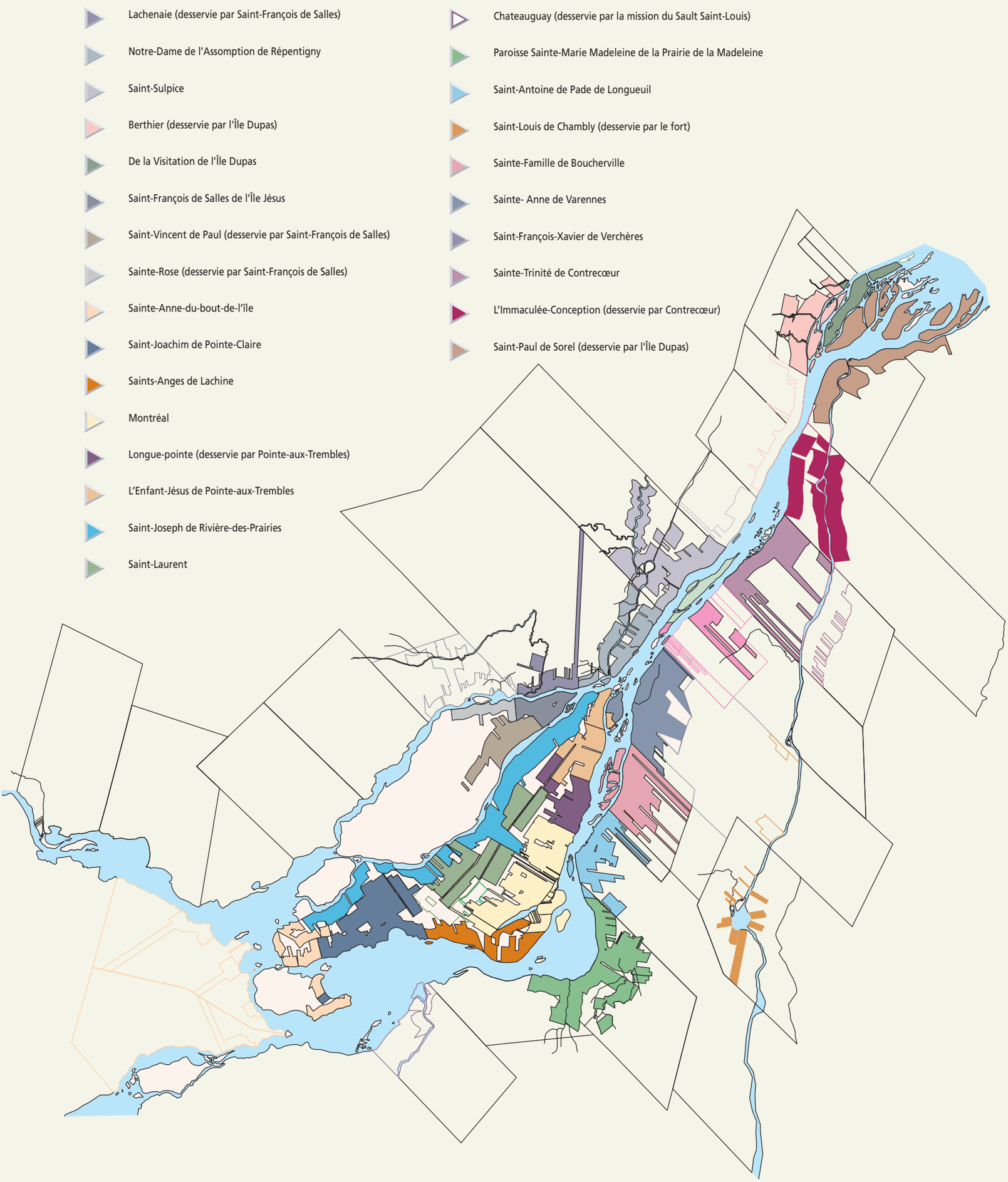
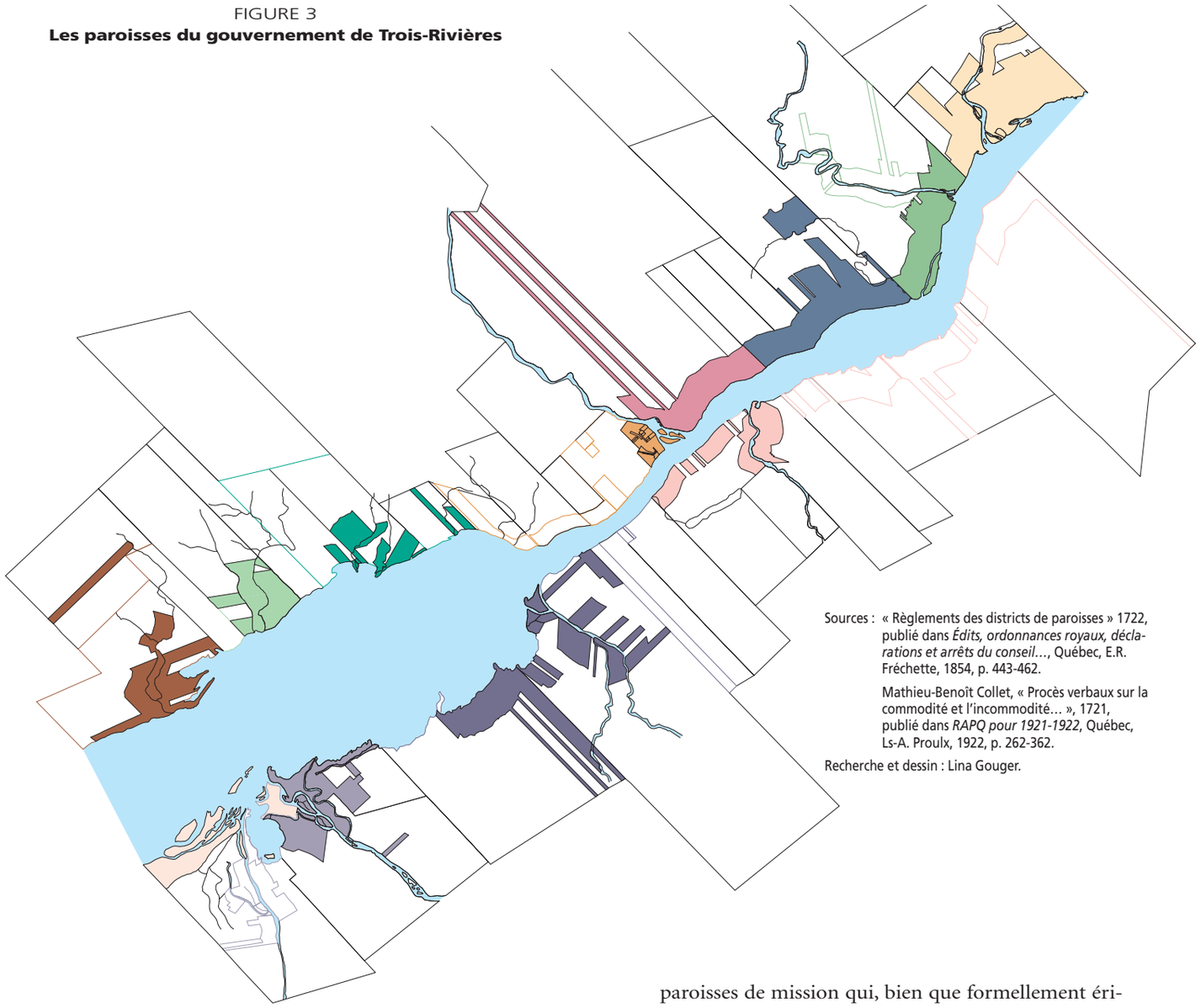


FIGURE 3
Les paroisses du gouvernement de Trois-Rivières



Sources : « Règlements des districts de paroisses » 1722, publié dans *Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du conseil…*, Québec, E.R. Fréchette, 1854, p. 443-462.

Mathieu-Benoît Collet, « Procès verbaux sur la commodité et l'incommodité… », 1721, publié dans *RAPQ pour 1921-1922*, Québec, Ls-A. Proulx, 1922, p. 262-362.

Recherche et dessin : Lina Gouger.

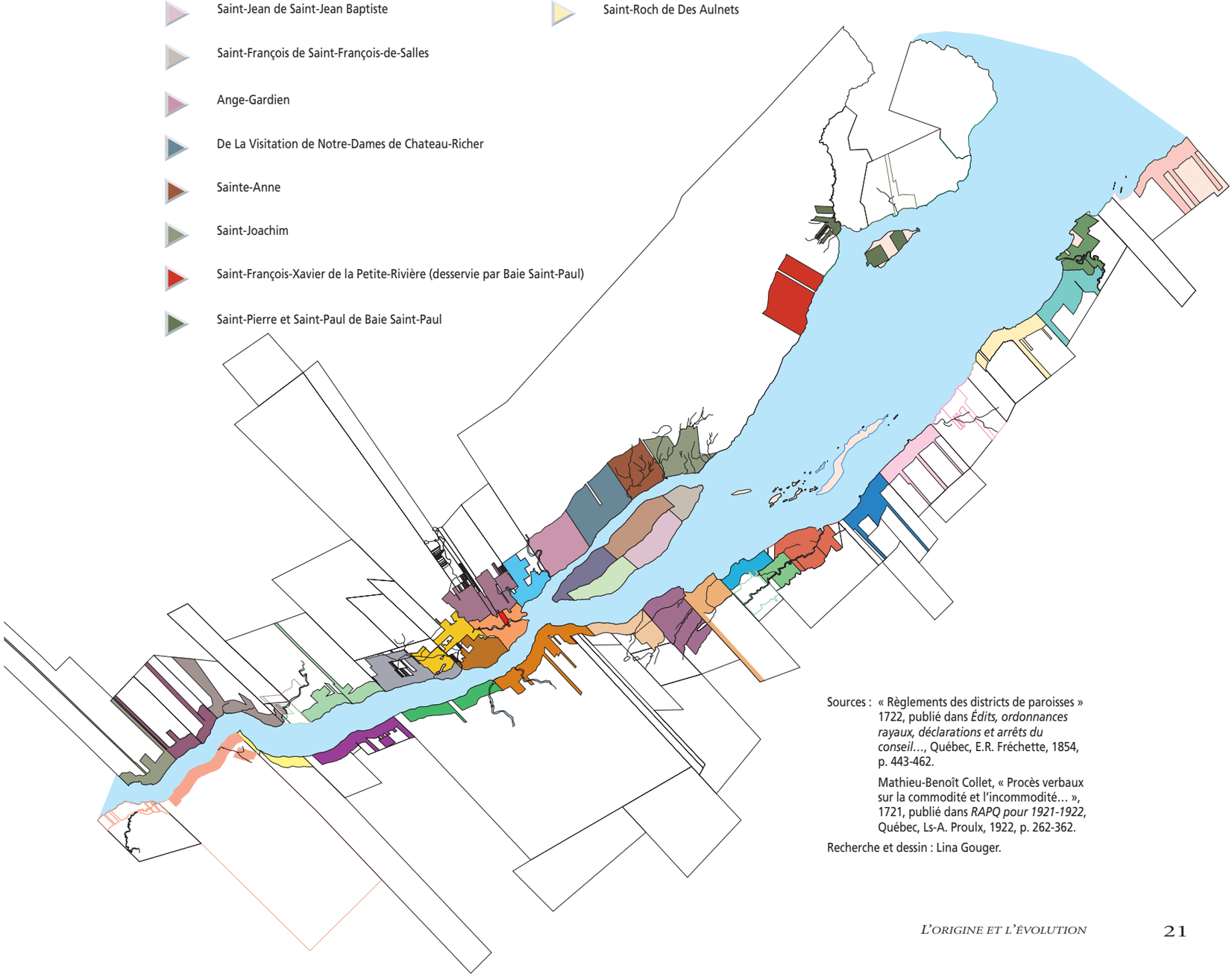
- Saint-Joseph de Maskinongé (desservie par voie de mission)
- Saint-Antoine de Rivière-du-Loup (desservie par voie de mission)
- Sainte-Anne de Gros-Bois/Rivières Yamachiche (desservie par voie de mission)
- Trois-Rivières
- Sainte-Marie-Madeleine de Cap-de-la-Madeleine
- De la Visitation de Champlain
- Saint-François-Xavier de Batiscan
- Sainte-Anne
- Saint-François-Xavier de Saint-François sur le Lac Saint-Pierre
- Nicolet / Baie Sainte-Antoine
- De la Nativité de la sainte-Vierge et Saint-Pierre

paroisses de mission qui, bien que formellement érigées, restent pour le moment desservies par voie de mission par une paroisse voisine « jusqu'à ce qu'il y ait un nombre suffisant d'habitants pour fournir à la subsistance et entretien d'un curé ». Le redécoupage prévoit finalement vingt territoires desservis par voie de mission « jusqu'à ce qu'il y ait un nombre d'habitants suffisant pour pouvoir y ériger une paroisse ».

Le résultat de l'opération de 1721-1722 se distingue de plusieurs manières. D'abord, par l'exhaustivité de la couverture sur le terrain. À l'exception de minuscules collectivités situées en aval de Trois-Pistoles dans la région de Rimouski et en Gaspésie, rien n'échappe à la nouvelle carte paroissiale. La précision des découpages est également à signaler, notamment dans les zones de plus forte densité humaine où c'est une habitation en particulier, dûment désignée, qui forme souvent la limite entre deux paroisses. La planification est aussi présente, en particulier pour établir le moment où une paroisse de mission obtiendra son autonomie. Ainsi à Sorel, paroisse de mission desservie par le curé de l'île Dupas, il est déjà décidé dans le règlement qu'« il y sera établi un curé incessamment ». À Deschambault, il faudra attendre l'église paroissiale qu'on vient de permettre de construire. Dans certains territoires de

- Saint-Charles-des-Roches de Les Grondines
- Deschambault et Lachevrotière (desservie par Grondines)
- Sainte-Famille de Portneuf dit Cap-Santé
- Saint-François-de-Salles de Neuville
- Saint-Augustin de Demaure
- Vieille Lorette
- Sainte-Foy
- Québec
- Saint-Charles Boronée de Charlesbourg
- Notre-Dame-de-la-Miséricorde de Beauport
- Saint-Pierre de Saint-Pierre et de Saint-Paul
- Sainte-Laurent
- Sainte-Famille
- Saint-Jean de Saint-Jean Baptiste
- Saint-François de Saint-François-de-Salles
- Ange-Gardien
- De La Visitation de Notre-Dames de Chateau-Richer
- Sainte-Anne
- Saint-Joachim
- Saint-François-Xavier de la Petite-Rivière (desservie par Baie Saint-Paul)
- Saint-Pierre et Saint-Paul de Baie Saint-Paul
- Saint-Louis de Lotbinière
- Sainte-Croix (desservie par Lotbinière)
- Saint-Antoine-de-Padoue de Tilly
- Saint-Nicolas
- Saint-Joseph de Pointe de Lévy
- Saint-Étienne de Beaumont
- Saint-Michel
- Saint-Jacques et Saint-Philippe de La Durantaye
- Notre-Dames de l'Assomption de Bellechasse
- Saint-Pierre
- Saint-Thomas de Pointe-à-la-Caille
- Saint-Ignace de Cap-Saint-Ignace
- Notre-Dames-de-Bon-Secours deBonsecours
- Saint-Roch de Des Aulnets
- Sainte-Anne de La Pocatière (desservie par Rivière Ouelle)
- Notre-Dames de Liesse de La Bouteuillerie dit la Rivière Ouelle
- Saint-Louis de Kamouraska

FIGURE 4
Les paroisses du gouvernement de Québec



Sources : « Règlements des districts de paroisses » 1722, publié dans *Édits, ordonnances rayaux, déclarations et arrêts du conseil…*, Québec, E.R. Fréchette, 1854, p. 443-462.

Mathieu-Benoît Collet, « Procès verbaux sur la commodité et l'incommodité… », 1721, publié dans *RAPQ pour 1921-1922*, Québec, Ls-A. Proulx, 1922, p. 262-362.

Recherche et dessin : Lina Gouger.

mission, le règlement autorise les habitants à se bâtir une chapelle pour recevoir le missionnaire. La planification ne s'arrête pas là. À l'île d'Orléans, où existent des « difficultés » au sujet des dîmes de terres limitrophes, il est déterminé qu'elles « seront payées à celui des deux curés du côté duquel les propriétaires feront construire leurs maisons ». Le règlement se permet même d'intervenir dans des domaines qui ne relèvent pas directement de sa compétence, comme à Port-Joly au sujet de la largeur des terres, ce qui témoigne de l'importance du rôle du pouvoir temporel dans l'opération.

Évidemment, la première préoccupation du règlement est toujours de veiller à répartir le mieux possible la charge de l'encadrement paroissial afin d'assurer un service régulier pour les paroissiens et un revenu suffisant pour le curé. Malgré des efforts en ce sens, le redécoupage de 1721 n'est pas parvenu à éliminer les écarts entre les paroisses. Si l'on s'en tient au nombre de maisons par paroisses, qui correspond généralement au nombre de familles résidentes sur qui repose le paiement de la dîme, on remarque une situation encore très contrastée. (Voir tableau 3) La disparité existe même dans le groupe des 36 paroisses avec un territoire exclusif. Hormis deux cas particuliers qui comptent moins de 25 maisons, la répartition (voir tableau 3) montre *grosso modo* trois classes (25-49 ; 50-74; 75 et plus). Cela dit, cette régularité de la répartition et le niveau de la moyenne et de la médiane se situant autour des soixante maisons ne peuvent masquer le fait qu'il n'y a aucune commune mesure entre la situation du curé de Charlesbourg (165 maisons) et celle du curé de Saint-Joachim (29 maisons).

Des écarts apparaissent également entre les 24 paroisses desservantes. Au départ, elles paraissent assez similaires. En effet, trois fois sur quatre, en termes de maisons, leur territoire de base correspond à celui du tiers inférieur des paroisses exclusives. Le fait de leur rattacher des paroisses et des territoires de mission améliore généralement leur situation. L'effet n'est cependant pas le même partout. Bien entendu, les très grosses paroisses desservantes comme Notre-Dame de Montréal sont moins touchées par les rattachements. Pour des paroisses plus petites, ceux-ci jouent dans des proportions très variables. Dans le cas de Nicolet, le territoire de mission à desservir ne représente qu'une maison supplémentaire, tandis qu'à Rivière-Ouelle le rattachement de la paroisse de mission de Sainte-Anne-de-la-Pocatière fait passer le nombre de maisons de 33 à 58 et qu'à Saint-Louis-de-Lotbinière, aux 50 maisons du territoire de base s'ajoutent respectivement les 29 de la paroisse de mission de Sainte-Croix et les 11 du territoire de mission adjacent, pour un total de 90 maisons. Parfois, les augmentations rencontrées sont tout simplement spectaculaires, l'exemple le plus frappant étant celui de la paroisse de Saint-François-de-Sales à l'île Jésus qui compte 39 maisons sur son territoire original et dont le total après tous les rattachements, sur l'île comme sur la rive nord, atteint 175 maisons. De tout cela ressort clairement la conclusion que toutes les paroisses ne se valent pas sur le plan des revenus potentiels.

TABLEAU 3
Répartition des paroisses selon le nombre de maisons

	PAROISSES SEULES	PAROISSES DESSERVANTES	
Nombre de maisons		Sans mission	Avec mission
0 à 24	2	1	0
25 à 49	11	15	6
50 à 74	14	3	8
75 à 99	4	2	3
100 et plus	5	3	7
Total	36	24	24

Le règlement de 1721, tout en cherchant à découper des districts paroissiaux d'une étendue raisonnable et viable, n'a pas toujours été en mesure de s'y conformer complètement. Dans les marges de l'écoumène en particulier, certains découpages rappellent les missions du XVII[e] siècle. Le territoire desservi par la paroisse de Baie-Saint-Paul couvre toute l'extrémité orientale de la seigneurie de Beaupré depuis la Petite-Rivière-Saint-François jusqu'à Rivière-du-Gouffre, les Éboulements et la Malbaie. Sur la rive en face, la paroisse de Saint-Louis-de-Kamouraska s'étend sur les six lieues (environ trente km) de front des seigneuries de Kamouraska et de L'Islet-du-Portage avec un territoire de mission supplémentaire comprenant Rivière-du-Loup et L'Isle-Verte et se prolongeant jusqu`à Trois-Pistoles ! (Figure 4) À l'autre extrémité de la colonie, le curé de Sainte-Anne-du-Bout-de-l'Isle doit desservir une partie de l'Île-Perrot de même que Vaudreuil et Soulanges, de l'autre côté du lac Saint-Louis (figure 2). Dans ce dernier cas, comme en d'autres endroits où cela paraît nécessaire, le règlement va même jusqu'à préciser la fréquence de la messe dans les zones excentriques, le plus souvent une fois par mois seulement ou encore un dimanche sur trois. Même en 1721, tous les paroissiens de la vallée du Saint-Laurent n'ont pas accès au service dominical hebdomadaire.

L'opération de 1721 a des effets tangibles en matière d'érection des paroisses. Toutes les paroisses formellement délimitées à ce moment, même celles qui sont desservies par une autre, sont réputées avoir été érigées, ce qui est confirmé par l'existence d'une seule autre érection canonique durant tout le reste du Régime français[13], soit Saint-Louis-de-Terrebonne en 1723. Les 38 nouvelles paroisses érigées par le règlement, soit autant que le total atteint avant cela, apparaissent comme la réalisation du souhait du pouvoir civil de voir se consolider le réseau des paroisses officielles.

Les rédacteurs du règlement savaient pertinemment que leur action, bien que représentant une réponse globale appropriée au problème de l'organisation paroissiale à ce moment de son évolution, ne constituait pas un geste définitif. À cet effet, le document se termine par un avertissement non déguisé à l'endroit des curés qui vise à conserver toute la marge de manœuvre nécessaire aux autorités civiles et religieuses en vue d'améliorer ultérieurement la situation des paroisses.

> Ce règlement pour le tems prescrit et en attendant que cette colonie soit assez établie pour y ériger des nouvelles paroisses, ce qui pourra se faire sans que les curés puissent prétendre de dédommagement ni reconnoissance, sous aucun prétexte, pour le territoire et les habitans qui seront distraits de leurs paroisses pour en former de nouvelles, suivant et conformément à l'édit du mois de mai 1679.

Ce rappel final de l'édit de 1679 n'est pas anodin. Il illustre bien la continuité de vues de l'État en ce qui a trait à l'organisation paroissiale. D'ailleurs, dans son ensemble, le règlement de 1721 porte nettement la marque du pouvoir civil qui n'a pas voulu voir lui échapper la gouverne de cette étape importante de l'implantation des paroisses dans la colonie laurentienne.

LA SITUATION DES PAROISSES APRÈS 1722

Le règlement de 1721 ne fait pas l'unanimité. Hormis les inquiétudes de deux seigneurs, rapidement déboutés d'ailleurs, au sujet de l'emplacement de l'église, les plaintes contre les nouveaux découpages proviennent surtout des curés et des paroissiens. Perte de revenus pour les uns, rattachement contre leur gré à une communauté paroissiale différente pour les autres, le mécontentement touche environ une demi-douzaine de localités entre 1723 et 1730, ce qui en fait, il faut le souligner, un mouvement plutôt minoritaire. Bien que le gouverneur et l'intendant croient que « la plupart des plaintes ont été fomentées par les curés pour augmenter leurs dîmes[14] », ils se montrent conciliants envers les habitants, allant jusqu'à demander un nouveau procès-verbal de commodité ou incommodité dans certains cas.

Sur la toile de fond du découpage de 1721-1722, l'organisation paroissiale, pour tout le reste du Régime français, continue d'être l'objet des mêmes préoccupations qu'auparavant. L'épineuse question de la fixation des cures et de l'inamovibilité des curés refait constamment surface. En effet, aux yeux de l'État, les érections de 1721 n'étaient que la première étape vers la fixation des cures, système qu'il entend toujours voir s'implanter de façon plus complète et définitive dans la colonie. Or, pas plus Mgr de Saint-Vallier, dans les dernières années de son épiscopat, que ses successeurs ne s'empressent d'agir dans ce sens. Les nominations de titulaires à de nouvelles cures fixes[15] restent exceptionnelles : Mgr de Saint-Vallier et Mgr Dosquet n'en font qu'une chacun contre aucune pour Mgr de Pontbriand. Les deux derniers annulent même celles faites par le chapître avant leur accession à l'épiscopat.

Les arguments invoqués par les derniers évêques rappellent tout à fait ceux de leurs prédécesseurs. Même si, de plus en plus, la réduction des effectifs ecclésiastiques est mise en cause, ce qui confirme l'aggravation de la situation apparue au début du XVIIIe siècle, en définitive, les évêques continuent de faire valoir ce que le gouverneur Beauharnois et l'intendant Hocquart appelle, en parlant de l'attitude de Mgr Dosquet, la « nécessité d'une subordination exacte du clergé inférieur à l'évêque[16] ». Cette question de discipline ecclésiastique est particulièrement soulignée à cette époque. C'est d'ailleurs à ce moment qu'apparaît le projet de Mgr Dosquet de placer un prêtre français entre deux prêtres canadiens, un système qui aurait permis, selon lui, de contrer « l'esprit indocile et indépendant » de ces derniers[17]. Dans ces conditions, selon lui, fixer un curé ne peut qu'accroître son indépendance face à l'évêque. Mgr de Pontbriand ne pense pas autrement dans un argumentaire contre la fixation des cures qu'il présente au ministre en 1742 et dans lequel il affirme que la fixation n'est bonne que pour les curés qui ne veulent qu'« avoir du pain assuré et n'être pas toujours dans l'incertitude ». À ses yeux, la possibilité de changer les prêtres de paroisses constitue justement la seule « punition » qu'un évêque peut leur imposer[18].

La dîme revient également à l'ordre du jour. Les curés et les évêques continuent de demander qu'elle soit prélevée sur le même pied qu'en France et « sur le champ de tous les grains et fruits que la terre produit par l'industrie de l'homme[19] ». Comme par le passé, l'État fait la sourde oreille à ces requêtes. À l'inverse du dossier des cures, il est assez curieux de remarquer que, dans le cas de la dîme, le rapprochement de la situation coloniale avec le modèle métropolitain est plutôt le souhait des autorités ecclésiastiques et non celui de l'État.

La densification et l'extension du peuplement se poursuivent durant les dernières décennies du régime français. En témoigne l'ouverture de 40 nouveaux registres paroissiaux entre 1722 et 1759 (tableau 1), dont plus de la moitié dans le gouvernement de Montréal. Dans la plupart des cas, cela touche des territoires de mission prévus dans le règlement de 1721, comme à Sainte-Geneviève dans la profondeur de la seigneurie de Batiscan dont les registres s'ouvrent dès 1727 (figure 3). Le phénomène s'étend également aux nouvelles zones de peuplement comme la Beauce, le Haut-Richelieu et le sud-ouest de la vallée du Saint-Laurent. Certains développements vont carrément à l'encontre de la planification de 1721. Ainsi, les habitants de la seigneurie de Bellechasse établis sur les bords de la rivière du Sud



Carte générale des paroisses et missions établies des deux côtés du fleuve Saint-Laurent…, c. 1750.
Anonyme, Service historique de l'Armée, Vincennes, France, 7 B 68.

n'iront jamais à la paroisse de Berthier sur le littoral du fleuve. En 1733, s'ouvrent pour eux les registres de ce qui deviendra la paroisse de Saint-François. Toutes ces nouvelles entités ont la même particularité, soit de demeurer sans existence officielle consacrée par une érection canonique, situation qui va durer jusqu'aux premières décennies du XIXe siècle. Évidemment, chacune de ces ouvertures ajoute à la difficulté de résoudre le dilemme fondamental de la période et qui se poursuit là aussi jusqu'au XIXe siècle, soit de pourvoir d'un curé résident des communautés paroissiales dont le nombre augmente avec des effectifs ecclésiastiques limités.

CONCLUSION

À la fin du Régime français, malgré les obstacles rencontrés, la vallée du Saint-Laurent est jalonnée d'un réseau d'une centaine de paroisses au statut variable mais qui, toutes, jouent le rôle de première institution d'encadrement de la population. La nécessité d'implanter l'institution paroissiale dans la colonie laurentienne a été un point de rencontre entre tous les intervenants, qu'il s'agisse de l'Église, de l'État ou des habitants eux-mêmes. Les modalités de cette implantation ont certainement été vues de façon différente en fonction de l'agenda des uns et des autres. Cependant, l'objectif commun visant à mettre en place une structure d'encadrement viable a largement prévalu. Même qu'en l'absence de certaines institutions, comme la communauté villageoise, ou devant l'incapacité de structures existantes comme le Régime seigneurial à jouer ce rôle, la paroisse s'est trouvée à occuper à peu près tout le terrain en matière d'encadrement de la population. L'État a particulièrement contribué à cet élargissement du rôle de la paroisse en s'en servant régulièrement à des fins administratives, qu'on pense à la milice ou aux recensements.

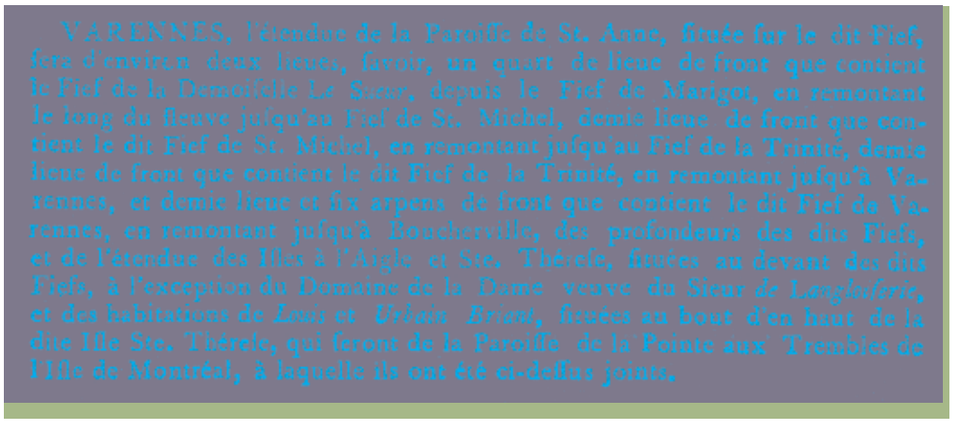
La paroisse canadienne du milieu du XVIIIe siècle est une institution originale se situant à mi-chemin entre le modèle français souhaité par l'État et la création d'une entité radicalement différente telle que l'avait pensée Mgr de Laval au début de son épiscopat. Sa principale distinction est d'avoir été largement façonnée par le lent processus de peuplement du territoire colonial qui, dès le départ, a imposé des découpages et des répartitions qui ont dû coller le plus possible aux réalités du milieu. Cela a certainement contribué à accentuer le caractère communautaire de la paroisse canadienne. En effet, pour les familles pionnières, les étapes successives de la formation d'une paroisse — ouverture de registres, visites de plus en plus régulières du missionnaire, construction d'une chapelle puis d'une véritable église qui confirme un statut plus officiel et la présence sur place ou sinon, pas très loin, d'un curé résident — sont autant de points de repère de l'amélioration de leurs conditions de vie sur le plan tant individuel que collectif. L'émergence de la paroisse devient alors le signe tangible de l'émergence d'une communauté viable.

La paroisse et l'administration étatique sous le Régime britannique (1764-1840)

Tout chercheur qui parcourt les sources officielles du Régime britannique (législation, séries administratives, archives judiciaires, etc.) ne peut qu'être frappé par la présence persistante de la paroisse catholique comme unité spatiale de référence et marqueur identitaire privilégié dans le discours officiel et juridique de l'époque. D'emblée, dans les documents juridiques, le lecteur est submergé par la formulation répétée, « Pierre Petitjean, habitant, de la paroisse de St-… » (ou sa traduction anglaise). Par ailleurs, un bref regard sur les quelques recensements détaillés de l'époque nous révèle que la liste des localités recensées, du moins dans la zone seigneuriale, est constituée en très grande partie de paroisses. La paroisse, semble-t-il, est beaucoup plus qu'une simple unité religieuse ou sociale ; elle est aussi l'entité première grâce à laquelle les administrateurs et officiers de l'administration coloniale britannique pensent le territoire qui est sous leur gestion.

Pourtant, l'historiographie semble ignorer le rôle de la paroisse dans l'administration étatique sous le Régime britannique. Du côté de l'histoire religieuse, la paroisse est considérée presque uniquement comme institution religieuse et sociale. Sa relation avec l'État est évoquée tout au plus dans le contexte de la reconnaissance civile des paroisses et leur statut juridique précaire. Pour ce qui est de l'histoire de l'État, il y a eu très peu d'intérêt en général pour l'administration locale avant 1840 ; d'ordinaire, on se contente de l'affirmation de Lord Durham selon laquelle les organes d'administration locale, en dehors des villes, sont quasiment absents à cette période. Le rôle administratif des paroisses n'est donc abordé qu'à partir des années 1840, avec la création du système municipal basé en grande partie sur les paroisses religieuses préexistantes.

Face à cette lacune historiographique qui cadre mal avec les observations empiriques, un examen plus approfondi de la place de la paroisse dans l'administration étatique locale sous le Régime britannique semble de mise. Compte tenu du rôle central de la paroisse dans cette administration, une telle étude peut aussi aider à esquisser les grandes lignes de l'administration locale en général. Après un bref aperçu de la situation en Nouvelle-France et en Angleterre, cette section traite du rôle de la paroisse dans la structuration de l'administration locale sous le Régime britannique, depuis la Conquête jusqu'à l'apparition des municipalités dans les années 1840. Est donc laissé de côté cet autre aspect fondamental du lien entre État et Église : la réglementation étatique de la paroisse en tant qu'institution religieuse,


VARENNES, l'étendue de la Paroisse de St. Anne, bornée par le dit Fief, sera d'environ deux lieues, savoir, un quart de lieue de front que contient le Fief de la Demoiselle Le Sieur, depuis le Fief de Marigot, en remontant le long du fleuve jusqu'au Fief de St. Michel, demie lieue de front que contient le dit Fief de St. Michel, en remontant jusqu'au Fief de la Trinité, demie lieue de front que contient le dit Fief de la Trinité, en remontant jusqu'à Varennes, et demie lieue et six arpens de front que contient le dit Fief de Varennes, en remontant jusqu'à Boucherville, des profondeurs des dits Fiefs, et de l'étendue des Isles à l'Aigle et Ste. Thérèle, bornées au devant des dits Fiefs, à l'exception du Domaine de la Dame veuve du Sieur de Longueuil, et des habitations de Louis et Urbain Brunet, bornées au bout d'en haut de la dite Isle Ste. Thérèle, qui feront de la Paroisse de la Pointe aux Trembles de l'Isle de Montréal, à laquelle ils ont été ci-devant joints.

Étendue de la paroisse de Sainte-Anne-de-Varennes selon l'Arrêt de 1722.
Comme plusieurs autres paroisses, Sainte-Anne-de-Varennes ne correspond pas parfaitement au découpage seigneurial associé, en l'occurrence le fief de Varennes.
Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du Conseil d'État du Roi (Québec, 1803), p. 428.

comme les dispositions de 1791 sur la réparation des biens des fabriques ou celles des années 1830 sur la nomination des marguilliers. Enfin, compte tenu du peu d'études qui portent sur l'opération réelle de l'administration locale dans les campagnes, aussi bien avant la Conquête qu'après, ce bilan se concentre surtout sur le rôle de la paroisse dans la structuration théorique de l'État par les autorités de l'époque (notamment à travers un examen de la législation), de même que sur la mise en place formelle des structures étatiques sur le terrain (par voie de la nomination d'officiers, la création d'institutions, etc.). Il n'avance que quelques évaluations sommaires de l'efficacité et du poids social réels des structures étatiques locales dans les campagnes.

LA PAROISSE ET L'ADMINISTRATION LOCALE EN NOUVELLE-FRANCE ET EN ANGLETERRE

Pour comprendre la fonction administrative de la paroisse au Québec et au Bas-Canada, il est naturel de se tourner vers le modèle français d'administration locale — en l'occurrence celui en vigueur en Nouvelle-France dans les décennies qui précèdent la Conquête. De fait, même si les terres concédées sont d'abord découpées en seigneuries et fiefs, depuis au moins 1722 la majeure partie du territoire peuplé de la vallée du Saint-Laurent a aussi un deuxième découpage territorial de base, celui des paroisses. Ces deux découpages du territoire se recoupent souvent mais sont en partie autonomes : plusieurs paroisses s'étendent sur plus d'une seigneurie, plusieurs seigneuries sont découpées en plus d'une paroisse et le tracé des frontières paroissiales et seigneuriales ne coïncide pas toujours. Dans l'organisation territoriale de l'administration étatique locale, paroisse et seigneurie partagent le rôle d'unité administrative de base, du moins en dehors des villes. La milice rurale, par exemple, est organisée sur une base soit paroissiale, soit seigneuriale, avec une ou plusieurs compagnies dans chaque localité ; la tendance qui se dégage vers la fin du Régime français semble toutefois aller vers une milice plus paroissiale que seigneuriale. De même en ce qui concerne la voirie, le cadre spatial de base est à la fois paroissial et seigneurial. Par exemple, dans les documents des Grands Voyers (les officiers principaux chargés des travaux de voirie), aussi bien les habitants qui présentent des requêtes que les Grands Voyers eux-mêmes identifient les localités soit selon la seigneurie, soit selon la paroisse. La justice locale, par contre, là où elle existe, est organisée sur une base seigneuriale plutôt que paroissiale, autour des cours seigneuriales établies dans plusieurs localités. Les localités mentionnées dans les recensements, par exemple celui de 1739, sont avant tout des seigneuries, quoique certaines paroisses s'y trouvent aussi. Enfin, tout ce qui touche le cadastre reste aussi, bien évidemment, basé sur la seigneurie. Il s'agit donc d'un cadre mixte de l'organisation du territoire, caractéristique de l'ancien régime européen, où plusieurs unités de base se chevauchent et où les découpages territoriaux varient selon les différentes fonctions étatiques.

Qu'elle soit organisée sur une base paroissiale ou seigneuriale, une bonne partie de l'administration locale passe tout de même par un certain nombre d'officiers dont les pouvoirs et les responsabilités sont rattachés directement à l'unité territoriale locale de base. Comme les croyances populaires à son égard le suggèrent, le capitaine de milice (il y en a un par compagnie, donc un ou plusieurs par paroisse ou seigneurie) est un officier clé dans l'articulation entre l'administration centrale et la société locale. Au-delà de ses fonctions militaires, comme l'organisation de la milice et des corvées militaires, le capitaine a aussi d'autres tâches d'administration civile, notamment dans les domaines des travaux publics (il dirige les ouvrages de voirie et les corvées royales), de la police (il doit prêter main-forte pour l'arrestation des criminels) et de la justice (là ou des officiers spécialisés de justice n'existent pas, le capitaine est, en théorie, l'officier principal des tribunaux). Par contre, en dépit de la nature locale de ses fonctions, le capitaine de milice ne représente aucunement une démocratie locale de quelque nature que ce soit. Les capitaines sont nommés par l'administration centrale et, en théorie au moins, doivent agir surtout comme ses représentants ; de même, une fois nommés, ils restent généralement en poste pour de nombreuses années. Les capitaines de milice ne sont pas les seuls agents étatiques dans les campagnes. Les autres officiers de milice, lieutenants, sergents, y jouent aussi un rôle en appuyant les capitaines, toujours dans les limites de leurs subdivisions territoriales. Enfin, les cours seigneuriales disposent chacune d'un petit nombre d'officiers, comme les greffiers et les huissiers. Dans l'ensemble toutefois, les représentants étatiques au niveau local, même en théorie, demeurent somme toute assez limités.

Cette place importante de la paroisse dans la structuration de l'administration locale sous le Régime français, concurrencée tout de même par la seigneurie, n'explique pas pourtant la persistance de la paroisse catholique comme unité spatiale de référence pour les administrateurs britanniques après la Conquête. Après tout, le conquérant n'hésite pas à remplacer de toutes pièces (au moins dans la forme) d'autres institutions fondamentales qui régissent les relations entre les citoyens et l'État, tels le droit constitutionnel et criminel, l'organisation juridique et la majeure partie de la structure de l'administration centrale. De plus, c'est une époque où le catholicisme, et l'Église catholique en particulier, est autant honni en Angleterre que le protestantisme en France ; l'utilisation d'une institution catholique de base pour structurer durablement l'espace peut donc paraître étrange de la part des administrateurs britanniques, d'autant plus que ceux-ci ne définissent pas les paroisses. Toutefois, cette inclination pour la paroisse s'explique mieux quand on regarde du côté de l'organisation de l'administration locale en Angleterre.

En effet, en Angleterre encore plus qu'en Nouvelle-France, l'administration locale, au moins dans les campagnes, repose en grande partie sur une base paroissiale. Il y a aussi d'autres découpages administratifs locaux importants, notamment les *hundred* (unité administrative entre la paroisse et le comté), mais la paroisse, anglicane en l'occurrence, demeure le cadre territorial de base. Chaque paroisse peut compter sur un lot d'officiers subalternes — connétables, marguilliers, bedeaux, inspecteurs des pauvres — nommés parmi la population locale, par l'entremise desquels sont exécutées une bonne partie des politiques étatiques. Par exemple, suivant le système des *Poor Laws* qui date du règne d'Élisabeth (tournant du XVII[e] siècle), c'est la paroisse qui est responsable de l'entretien et de la discipline de ses pauvres. En conséquence, depuis les *Laws of Settlement* de la même époque, chaque individu est rattaché à une paroisse particulière et ne peut s'établir dans une autre sans la permission de la paroisse qui le reçoit. Dans les deux cas, ce sont les officiers paroissiaux qui doivent mettre ces dispositions en œuvre. Autre conséquence, les propriétaires de la paroisse paient l'équivalent d'impôts fonciers pour maintenir le système. Outre les *Poor Laws*, la paroisse, comme en Nouvelle-France, est au centre de toute une série d'autres aspects de la gestion étatique : police et justice criminelle, entretien des chemins et autres travaux publics, contrôle des mœurs, etc. Une version simplifiée et allégée du système d'administration paroissiale est aussi implantée dans les colonies américaines, notamment en Nouvelle-Angleterre.

Sous le système d'inspiration anglaise, la paroisse constitue donc un des point forts de l'articulation entre l'administration centrale et les communautés locales, entre l'État et l'individu. Toutefois, à la différence du système en vigueur en Nouvelle-France, le gouvernement paroissial en Angleterre et dans les colonies américaines est beaucoup plus une affaire locale, dans la mesure où ses officiers sont choisis localement, sans grande ingérence de la part de l'administration centrale. Certains sont élus par les propriétaires de l'endroit, d'autres sont nommés par des magistrats locaux (notamment, les juges de paix) mais très peu relèvent directement du gouvernement central. De la même façon, plusieurs des charges paroissiales, comme celle de connétable, représentent une obligation de service communautaire imposée sur la population locale, à remplir à tour de rôle par différents propriétaires locaux pour une période d'un an ou deux ; cela constitue une différence marquante par rapport aux charges à long terme du système français, comme celle de capitaine de milice.

La persistance de la paroisse dans l'administration locale au Québec et au Bas-Canada n'est donc pas surprenante. Les administrateurs britanniques ont à l'esprit l'exemple de la mère patrie et de ses colonies américaines plus anciennes. Toutefois, cette persistance représente autant une certaine continuité des structures déjà en place sous le Régime français qu'une transplantation du système anglais. Dans les faits, c'est autant l'idée anglaise de baser l'administration locale sur la paroisse que les modalités précises de cette administration en Angleterre qui influencent le système au Québec et au Bas-Canada. Outre le fait que ce sont des paroisses catholiques, plutôt qu'anglicanes, qui restent à la base du système, des pans entiers du gouvernement paroissial anglais ne sont pas reproduits au Québec. Donc, ni les *Poor Laws* ni les *Laws of Settlement* s'appliquent dans la colonie. De plus, comme on va le voir, plusieurs aspects fondamentaux du système français d'administration paroissiale sont conservés, notamment le contrôle exercé par l'administration centrale sur la nomination de certains des officiers de la paroisse. Enfin, sous le régime parlementaire à partir de 1792, les parlementaires, majoritairement canadiens, contribuent aussi à modeler l'État bas-canadien par leur activité législative ; l'influence sur eux de l'héritage français, dont la paroisse, est incontestable.

TABLEAU 1
Quelques localités souvent traitées sur une base seigneuriale

a. Surtout seigneuriale	b. Mixte (seigneuriale et paroissiale)
Argenteuil	L'Assomption
Beauharnois	L'Isle-Verte
D'Ailleboust	L'Islet-du-Portage
Deléry	Kamouraska
De Ramezay	Lac-des-Deux-Montagnes
Foucault	Monnoir
Île-aux-Grues et Île-aux-Oies	Rivière-du-Loup
Lacolle	Soulanges
Métis	Saint-Hilaire-de-Rouville
Noyan	Saint-Hyacinthe
Petite-Nation	
Rouville	
Sabrevois	
Saint-Armand	
Saint-Georges	
Saint-James	
Thwaite	

LA PAROISSE ET L'ADMINISTRATION LOCALE AU QUÉBEC ET AU BAS-CANADA

En ce qui concerne la paroisse dans l'administration locale au Québec et au Bas-Canada, nous pouvons commencer par quelques observations d'ordre général. D'abord, si la paroisse est une unité administrative très fréquemment utilisée, ce phénomène n'en demeure pas moins limité à la zone seigneuriale. En dehors de cette zone, par exemple dans les Cantons-de-l'Est, l'unité administrative de base est le canton, découpage territorial purement civil. Même dans la zone seigneuriale, certaines seigneuries limitrophes sans paroisse sont souvent traitées sur une base seigneuriale plutôt que paroissiale (tableau 1).

Ensuite, la paroisse est un cadre administratif qui prévaut presque uniquement en dehors des villes et des deux villes principales en particulier. Les paroisses urbaines de Québec et de Montréal sont parfois mentionnées, mais essentiellement c'est la ville qui est l'unité administrative urbaine, avec ses propres découpages internes comme les faubourgs. De plus, les villes sont traitées très différemment des paroisses rurales. Par exemple, l'acte des chemins de 1796 fait une distinction nette entre les deux villes principales et les autres parties de la colonie. De la même manière, à partir de 1787, des connétables sont nommés dans et pour les villes, tandis que les fonctions policières dans les campagnes restent confiées en théorie aux capitaines de milice. Enfin, les lois concernant l'octroi de permis pour les tavernes diffèrent grandement entre les villes et les campagnes, avec un rôle important pour les marguilliers ruraux qu'on ne retrouve pas dans les villes. De fait, depuis la Conquête, l'administration locale dans les deux villes principales est organisée sur une base municipale, sous le contrôle des juges de paix qui de plus en plus agissent comme des conseils municipaux non élus.

De plus, quand on parle de paroisses comme unités administratives, on ne parle presque uniquement que des paroisses catholiques. À quelques exceptions près, les paroisses protestantes n'ont aucun rôle administratif civil, sauf pour ce qui est de la tenue des registres d'état civil. Même leur existence juridique est parfois mise en doute. Ainsi, en 1795, le pasteur, les marguilliers et les membres de la fabrique de l'église anglicane de William Henry (Sorel) demandent s'ils ont les mêmes

droits qu'une paroisse anglaise, par exemple le droit d'imposer la dîme. La réponse du procureur général, le très tory Jonathon Sewell, est que seules les paroisses catholiques sont reconnues en droit au Bas-Canada. Dans la même année, une loi sur l'état civil distingue nettement entre les paroisses, par définition catholiques, et les églises et congrégations protestantes. De temps en temps, certaines paroisses protestantes fournissent le cadre territorial de certaines structures étatiques locales mais ce sont des exceptions à la règle générale qui associe paroisse et paroisse catholique (tableau 2).

Enfin, en tant que catégorie descriptive de l'administration, la paroisse renvoie en fait à des unités territoriales de statuts juridiques et religieux fort différents. Les paroisses établies en 1721-1722 ont une pleine existence légale et canonique; par contre, elles ne recouvrent qu'une petite partie du territoire habité de la colonie sous le Régime anglais. L'une des conséquences de la Conquête, en effet, est d'enlever à l'Église le droit de procéder à l'érection canonique de nouvelles paroisses, interdiction qui perdure *de jure* jusqu'en 1791 et *de facto* jusqu'au milieu des années 1820. Avec quelques exceptions, les quelque 70 « paroisses » établies depuis la Conquête jusqu'aux années 1820, dont l'existence concrète est témoignée par leurs registres, n'ont aucune existence canonique ou civile formelle, même si elles jouissent, depuis la première loi sur les paroisses (1791), d'une certaine reconnaissance juridique ; techniquement, ce ne sont que des missions. Ce n'est qu'à partir des années 1820 que la plupart de ces paroisses sont érigées canoniquement et leur reconnaissance civile formelle vient encore plus tard, suivant la loi de 1831 sur les paroisses. Pourtant, comme on va voir, cela n'empêche pas l'administration centrale de reconnaître l'existence de ces nouveaux découpages territoriaux, qui ne sont aucunement de sa création, comme cadre d'organisation fondamental du territoire sous son contrôle.

Après ces observations générales, passons à la façon dont la paroisse s'insère dans l'administration locale étatique. Il y a trois grands axes de cette insertion. D'abord, la paroisse agit comme cadre purement descriptif pour l'État. Ensuite, la paroisse fonctionne comme cadre d'organisation des structures administratives locales implantées par l'État. Enfin, les institutions paroissiales non étatiques existantes sont utilisées pour les fins de l'administration locale.

TABLEAU 2
Quelques paroisses protestantes ayant servi de cadre territorial pour l'administration locale

St. Andrew's (Argenteuil)	commissaire des petites causes, 1821, 1822, 1824
Saint-Armand (est et ouest)	commissaire des petites causes, 1836 inspecteur des chemins et ponts, 1838
Longueuil	commissaire des petites causes, 1826, 1829, 1834

La paroisse comme cadre descriptif pour l'État

Comme nos exemples de départ l'ont démontré, la paroisse sous le Régime britannique reste une unité clé dans le vocabulaire descriptif de l'État. On pourrait même dire que la paroisse devient encore plus importante après la Conquête qu'avant, car la seigneurie semble progressivement délaissée tandis que la paroisse reste omniprésente dans la législation et dans les documents juridiques et administratifs.

Sur le plan législatif, les arrêts et ordonnances du Régime britannique qui cherchent à préciser un découpage local utilisent presque toujours la paroisse dans la zone seigneuriale. Les ordonnances des années 1760, 1770 et 1780, avant la création généralisée des cantons, ne parlent généralement que des paroisses, plutôt que des seigneuries. À partir de la fin des années 1780, la formulation courante devient plutôt « paroisse, township ou seigneurie », pour englober à la fois les nouvelles façons de découper le territoire et les seigneuries en dehors du découpage paroissial. À cette formulation s'ajoutent parfois, à partir des années 1820 surtout, les expressions « établissement » ou « partie extra-paroissiale » qui désignent les quelques endroits qui ne sont ni dans une paroisse, ni dans une seigneurie, ni dans un canton. Mais c'est la paroisse qui reste en tête, au point que le terme anglais « country parishes » signifie plus généralement la zone rurale seigneuriale ; la seigneurie ne fait figure que d'exception.

Sur le plan juridique, l'identification des personnes dans les documents juridiques, pour ce qui est de la zone seigneuriale, est aussi surtout selon leur paroisse d'appartenance plutôt que leur seigneurie. Document après document, cette formulation « de la paroisse de » revient encore et encore : presque toujours dans les documents provenant de la justice criminelle et même dans la justice civile, beaucoup plus fréquemment que la seigneurie (tableau 3). De la même façon, l'identification légale des immeubles et même des meubles passe en partie par la paroisse. Ici, la situation est plus complexe, car les terres sont normalement décrites en fonction du rang ou de la seigneurie, cette dernière étant, après tout, l'unité cadastrale de base. Toutefois, la paroisse dans laquelle se situent des immeubles ou des meubles est aussi d'une importance capitale, car en gros, dans le cas de ventes par le shérif (suivant une saisie, par exemple), les biens doivent être vendus à la porte de l'église paroissiale soit où les meubles sont saisis, soit où les immeubles sont situés.

Enfin, dans les documents administratifs, la paroisse a aussi une place prépondérante. La correspondance des gouverneurs et des hauts administrateurs britanniques est parsemée de références aux paroisses,

TABLEAU 3
Fréquence de désignations communes selon la paroisse ou la seigneurie dans les documents judiciaires

1. Dossiers des Sessions de la paix, district de Québec, 1810-1840

DÉSIGNATION	FRÉQUENCE
« de la seigneurie de »	23
« of the seigniory of »	12
« de la paroisse de »	1323
« of the parish of »	3227

2. Dossiers de la Cour du banc du Roi, district de Montréal, 1792-1827

DÉSIGNATION	FRÉQUENCE
« de la seigneurie de »	943
« of the seigniory of »	1281
« de la paroisse de »	4861
« of the parish of »	3423

Source : Banques de données Thémis 1 et Thémis 2 (Montréal, Société Archiv-Histo, 1999). Ces deux analyses sont évidemment grossières, compte tenu des autres variations et désignations possibles et de la nature des banques de données (qui ne présentent qu'un résumé des documents, tout en respectant les désignations originelles), mais elles fournissent néanmoins un ordre de grandeur.

XII. Pour l'entiere exécution des réglemens contenus en cette Ordonnance, le Capitaine ou le plus ancien officier de milice dans chaque paroiſſe eſt, par ces préſentes nommé *fous-voier* des grands chemins dans la paroiſſe. Et tous les habitans des différentes paroiſſes exécuteront les ordres qu'ils pourront recevoir de leur Capitaine ou plus ancien officier concernans les objets contenus en cette Ordonnance.

Les Capitaines de milice nommés fous-voiers.

VI. Et qu'il ſoit de plus statué par l'autorité susdite, que toute personne poſsédant ou gardant un ou plusieurs étalons, et qui les laissera courir sur le chemin de Roi, ou dans aucun champ qui n'appartiendra point à aucune telle personne, ou qui ne sera point occupé par elle, ou dans aucune commune dans aucune Paroisse de Campagne, Seigneurie, Township ou Etablissement de cette Province, ou sur aucune Grève ou Place publique, encourra une pénalité et confiscation n'excédant point la somme de dix chelins courant, ni moindre que cinq chelins argent courant susdit, pour chaque telle offense.

Pénalité contre les personnes qui laisseront courir des Etalons sur les Chemins du Roi.

Désignation des lieux ruraux dans des lois de 1777 et de 1829.
Ces deux extraits de lois démontrent l'évolution de la désignation des lieux ruraux. La loi de 1777, une ordonnance sur l'entretien des chemins publics (17 George III c.11), ne se réfère qu'à la paroisse. Celle de 1829, sur les abus préjudiciables à l'agriculture (9 George IV c.37), ajoute seigneurie, township et établissement, quoique « paroisse » reste en tête.
Ordonnances faites et passées par le Gouverneur et le Conseil législatif de la province de Québec (Québec, 1795), p. 26; *Les statuts provinciaux du Bas-Canada* XIII, p. 45.

quoique les seigneuries y figurent aussi. L'exemple le plus frappant est cependant celui des recensements qui, sous le Régime britannique, se basent pour leurs découpages sur le cadre paroissial plutôt que seigneurial. Au XVIII^e siècle, avant la création généralisée des cantons, les unités de recensement sont presque uniquement des paroisses (que ce soit des paroisses formellement érigées ou des missions), hormis quelques rares mentions de seigneuries ou d'autres types de localités. Le changement par rapport au Régime français, où les unités de recensement sont en grande partie seigneuriales, est radical : on n'a qu'à comparer le recensement de 1739 avec celui de 1765, 26 ans plus tard, et celui de 1790, pour constater la transformation (tableau 4). Cette transformation est d'autant plus frappante que le recensement de 1790 inclut toutes les « paroisses » dont les registres ouvrent entre 1765 et 1790 et dont l'existence n'est en théorie même pas reconnue par l'État (tableau 5). Au XIX^e siècle, dans le recensement de 1831, la situation est plus complexe. La création des cantons ajoute un troisième système de découpage territorial et, en surcroît, la couverture plus complète du territoire s'étend à certaines seigneuries sans paroisse et aussi aux localités de la Gaspésie, qui ne correspondent à aucun des trois autres systèmes (tableau 4). Tout de même, la paroisse domine nettement comme cadre géographique privilégié et les seigneuries sont pour la plupart réduites à de simples mentions dans les notes explicatives qui décrivent chaque comté.

C'est donc la paroisse qui sert en grande partie d'unité descriptive de base pour l'État. Mais c'est une utilisation ambiguë. Ce statut ambigu de la paroisse comme découpage administratif est bien illustré par l'œuvre de Joseph Bouchette. Arpenteur en chef de la colonie, il est aussi l'auteur des deux meilleures cartes générales du Bas-Canada dans le premier tiers du XIX^e siècle, en 1815 et en 1831. Ses cartes sont accompagnées par deux ouvrages fondamentaux sur la géographie de la colonie : le *Topographical Description of the Province of Lower Canada* de 1815 et le *Topographical Dictionary of the Province of Lower Canada* de 1831-1832. C'est donc lui, avant tout autre, qui devrait connaître le mieux les divisions officielles du terrain. Mais par rapport à la paroisse, son œuvre n'est pas claire. Dans son ouvrage de 1815, il décrit les découpages administratifs en vigueur dans la colonie et établit une hiérarchie claire : d'abord, les districts judiciaires ; ensuite, les comtés ; ensuite, les seigneuries ; ensuite, les paroisses. Déjà cela pose un problème, car comme on le sait les paroisses ne sont pas des subdivisions de seigneuries, sauf dans le cas de quelques grandes seigneuries (par exemple, l'île-de-Montréal, l'Île-Jésus, l'Île-d'Orléans et la Côte-de-Beaupré). Tout comme en Nouvelle-France, les paroisses et seigneuries bas-canadiennes sont plutôt des découpages de taille similaire qui se chevauchent sans nécessairement se recouper. De la même façon, dans la description générale de chaque district, Bouchette nous donne le nombre de seigneuries et fiefs, de cantons et de paroisses. Mais dans la partie descriptive de l'ouvrage, composée d'une série de notices qui décrivent chaque localité, il adopte un découpage par seigneurie et fief ou par canton et non par paroisse. De plus, à l'intérieur de ces notices, Bouchette a beaucoup plus tendance à nommer les rangs ou les côtes d'une seigneurie, tandis que souvent les paroisses sont à peine mentionnées ;

DISTRICT de MONTREAL. EN vertu d'un ordre d'exécution émané de la Cour des Plaidoyers communs de ſa Majeſté pour le dit diſtrict, à la pourſuite de Jacques Cuthbert, Ecuyer, contre les effets, biens, terres et poſſeſſions de Jean Baptiſte Nau, Francois Dudemaine et Iſidore Martin, à moi adreſſé, j'ai ſaiſi et pris en exécution, comme appartenant au dit Jean Baptiſte Nau, une portion de terre ſituée à St. Cuthbert dans le diſtrict ſuſdit, contenant trois arpens de front ſur quarante arpens de profondeur, bornée devant par le ruiſſeau Sainte Catherine, d'un côté par Jean Baptiſte Denaume, d'autre côté par Iſidore Martin, et derriere par les terres du St. Eſprit, avec une maiſon en bois deſſus conſtruite. Or je donne avis par le préſent que la dite portion de terre et maiſon ſeront vendues et adjugées au plus haut enchériſſeur, à la porte de l'égliſe de la paroiſſe de St. Cuthbert ſuſdite, Dimanche le troiſieme jour d'Août prochain, à l'iſſue du ſervice divin du matin, auxquels tems et lieu les conditions de la vente ſeront énoncées.

EDWD. WM. GRAY, *Sheriff.*

Si quelqu'un a ſur les dites premiſſes, quelques prétenſions antérieures, par hypothéque ou autre droit ou charge quelconque, il eſt par le préſent requis d'en donner avis par écrit au dit ſheriff, à ſon bureau, à Montréal, avant le jour de la vente.

MONTREAL, 20 Mars, 1788.

Annonce d'une vente dans la paroisse de Saint-Cuthbert par le shérif de Montréal, 1788.
Source : *Gazette de Québec*, 24-7-1788.

TABLEAU 4
Cadre territorial des subdivisions des recensements de 1739, 1765, 1790 et 1831

Cadre territorial	1739	1765	1790	1831
Paroisse	18	72	54	168
Paroisse ou seigneurie (nom usuel identique)	45	5	45	1
Seigneurie	58	6	8	17
Canton	-	-	-	75
Autre	10	1	5	45

Pour le XVIIIe siècle l'analyse est fondée sur les noms des subdivisions ; dans une cinquantaine de cas la paroisse et la seigneurie portent le même nom usuel. Source: fichiers informatiques des recensements de 1739, 1765 et 1790 à <http://estat.statcan.ca> (version 1999-06-14) ; Journal de la Chambre d'assemblée du Bas-Canada 41 (1831-1832), appendice Oo.

TABLEAU 5
Les nouvelles paroisses du régime civil britannique et le recensement de 1790

Nom standardisé	Nom dans le recensement	Ouverture des registres	Commentaire
Saint-François-d'Assise-de-Beauce	St. François de la Beauce	1765	Aussi une seigneurie
Saint-Jean-Baptiste-de-l'Île-Verte	Isle Verte	1766	Aussi une seigneurie
Saint-Henri-de-Lauzon	St. Henri	1766	
Saint-Jean-Port-Joli	St. Jean Port-Joly	1767	
Saint-Eustache	St. Eustache, Rivière du Chêne	1769	
Saint-Cuthbert	St. Cuthbert	1770	
Saint-Mathieu-de-Beloeil	Beloeil, St. Mathieu	1772	
Saint-Michel-de-Vaudreuil	Vaudreuil	1773	Aussi une seigneurie
Saint-Martin-de-l'Île-Jésus	Isle Jésus - St. Martin	1774	
Saint-Étienne-de-la-Malbaie	Malbaie	1774	Aussi une seigneurie
Saint-Jacques-de-la-Nouvelle-Acadie (de-l'Achigan)	St. Jacques (Nouvelle Acadie)	1774	
Notre-Dame-du-Rosaire-de-Saint-Hyacinthe	St. Hyacinthe	1777	Aussi une seigneurie
Saint-Gervais	St. Gervais	1780	
Saint-Édouard-de-Gentilly	Gentilly	1784	Aussi une seigneurie
Sainte-Marguerite-de-Blairfindie (L'Acadie)	Village Sainte-Marguerite	1784	Voir ci-dessous
Sainte-Jeanne-de-Chantal-de-l'Île-Perrot	Isle Perrot	1786	Aussi une seigneurie
Saint-Paul-de-Lavaltrie	St. Paul de la Valtrie	1786	
Saint-Roch-de-l'Achigan	St. Roch de l'Achigan	1787	
Saint-Stanislas-de-la-Rivière-des-Envies	St. Stanislas	1787	
Sainte-Anne-de-Mascouche (des-Plaines)	Ste. Anne de Mascouche	1788	
Sainte-Thérèse-de-Blainville	Ste. Thérèse de Blainville	1789	

Paroisses dont les registres sont ouverts entre 1765 et 1790. Le nom usuel de la paroisse à l'époque est indiqué en gras. Dans sept cas, il existait déjà une seigneurie du même nom. L'Acadie (Ste-Marguerite-de-Blairfindie) paraît comme village plutôt que comme paroisse. Source : fichier informatisé du recensement de 1765 à <http://estat.statcan.ca> (version 1999-06-14) ; Bélanger et al., 1990.

généralement, il se contente tout au plus d'indiquer l'emplacement de l'église et du presbytère. Cela se répercute sur sa carte, qui indique les frontières des seigneuries, cantons et districts judiciaires mais en général pas celles des paroisses. Dans son œuvre de 1831-1832, la situation est en partie inversée mais demeure ambiguë. Sa carte indique en général non seulement les limites des seigneuries et les cantons mais aussi celles des rangs ; par contre, encore une fois elle n'indique pas pour la plupart les limites des paroisses. Les paroisses disparaissent tout bonnement de sa description générale des divisions et subdivisions du Bas-Canada, dans laquelle on ne rencontre plus que le district judiciaire, le comté et la seigneurie ou canton. En outre, comme en 1815, les notices descriptives de l'ouvrage sont organisées par seigneurie, fief et canton. Mais, à l'intérieur des notices des seigneuries, on trouve régulièrement une description des paroisses qui, très souvent, suit avec précision la délimitation déjà établie en 1721-1722 par les autorités françaises. De plus, les statistiques fournies pour chaque seigneurie (sur l'agriculture, la manufacture, etc.) sont, pour la plupart, établies sur une base paroissiale plutôt que seigneuriale. La raison est claire : non seulement le recensement de 1831 a-t-il été mené sur une base essentiellement paroissiale, mais les curés furent également une source fondamentale d'informations pour Bouchette. En somme, Bouchette pense en termes de seigneuries à un niveau global, ce qui n'est pas surprenant pour un arpenteur qui s'intéresse surtout au cadastre, mais doit aussi composer avec le fait qu'au niveau social c'est la paroisse qui prime.

Cette ambiguïté se trouve aussi plus généralement dans l'utilisation de la paroisse comme cadre descriptif par l'État. En particulier, on constate que la paroisse n'est pas à la base de toute description territoriale. Les découpages administratifs de première importance, en particulier, ne suivent pas les découpages paroissiaux. Ainsi, dans la zone seigneuriale, les districts judiciaires tiennent compte uniquement de la seigneurie, ce qui fait, par exemple, que la paroisse de Yamaska se trouve partagée entre le district de Montréal et celui de Trois-Rivières. De la même façon, les comtés électoraux suivent aussi, pour la plupart, les limites seigneuriales. Par exemple, dans le recensement de 1831, qui est organisé d'abord par comté, plusieurs paroisses reviennent dans deux comtés et voient donc leurs statistiques divisées entre les deux comtés. À une autre échelle, certaines mesures législatives qui touchent les campagnes ne passent pas du tout par la paroisse mais bien par le bourg ou le village. C'est le cas notamment des diverses lois qui, à partir de la fin du XVIIIe siècle, touchent le maintien de l'ordre dans les bourgs et les villages et règlent l'établissement de règlements municipaux, la nomination d'inspecteurs de police et de connétables, etc. Enfin, tout ce qui touche le cadastre passe encore par la seigneurie. Toutefois, pour la zone rurale de l'aire seigneuriale, la paroisse demeure, avec les nuances importantes qui viennent d'être apportées, la principale unité de référence grâce à laquelle l'État et ses officiers pensent le territoire au niveau local et cela, beaucoup plus que la seigneurie.

La paroisse comme cadre d'organisation des structures administratives locales implantées par l'État

Au-delà du cadre purement descriptif, la paroisse sert aussi de cadre organisationnel pour l'administration locale implantée par l'État. Encore une fois, c'est la paroisse qui domine à ce chapitre, dès le début du Régime britannique.

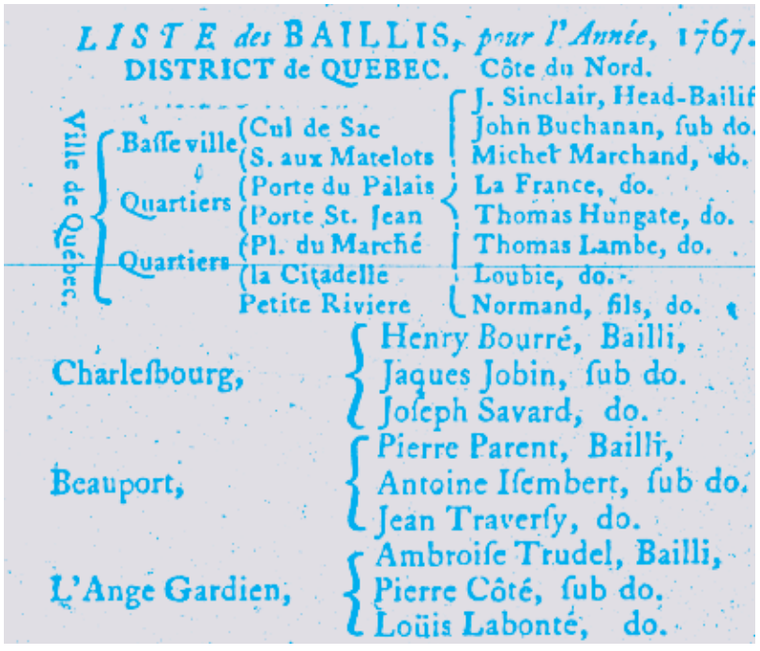
Entre 1764 et 1775, les dispositions législatives prévoient que l'articulation entre l'administration centrale et la communauté locale passe essentiellement par des officiers paroissiaux, les baillis et les sous-baillis. Depuis la restauration du gouvernement civil en 1764, un bailli et deux sous-baillis sont nommés annuellement dans chaque paroisse, à partir d'une liste de six hommes élus par majorité des propriétaires réunis en assemblée paroissiale. Ces baillis et sous-baillis ont de multiples fonctions administratives. Ils ont des fonctions juridiques : ils doivent arrêter les criminels, transporter les prisonniers ; examiner les cadavres et servir les ordres des tribunaux, y compris les sommations et les saisies en exécution des jugements. Au chapitre de la voirie, ils sont censés superviser les travaux sur les chemins de leurs paroisses respec-

Topographical map of the districts of Quebec, Three Rivers, St. Francis and Gaspé […] (extrait).
Joseph Bouchette, 1831. Archives nationales du Québec, Québec. E21, Terres et Forêts, province nº 1.



Joseph Bouchette, 1815.
Source : Archives nationales du Canada, Collection Bouchette, C-112049.

Extrait de la carte de Joseph Bouchette de 1815 .
Archives publiques du Canada, NMC 21031.



LISTE des BAILLIS, pour l'Année, 1767.

DISTRICT de QUEBEC. Côte du Nord.

Ville de Québec	Basse ville	(Cul de Sac	J. Sinclair, Head-Bailif
		(S. aux Matelots	John Buchanan, ſub do.
	Quartiers	(Porte du Palais	Michel Marchand, do.
		(Porte St. Jean	La France, do.
	Quartiers	(Pl. du Marché	Thomas Hungate, do.
		(la Citadelle	Thomas Lambe, do.
		Petite Riviere	Loubie, do.
			Normand, fils, do.
Charleſbourg,			Henry Bourré, Bailli,
			Jaques Jobin, ſub do.
			Joſeph Savard, do.
Beauport,			Pierre Parent, Bailli,
			Antoine Iſembert, ſub do.
			Jean Traverſy, do.
L'Ange Gardien,			Ambroiſe Trudel, Bailli,
			Pierre Côté, ſub do.
			Loüis Labonté, do.

LISTE DES BAILLIS, 1767.
Gazette de Québec, 17 septembre 1767.
Les baillis, officiers locaux par excellence, sont nommés surtout sur une base paroissiale, sauf en ville.

tives. Chargés également de la diffusion officielle de l'information destinée à la population, c'est à eux que l'administration coloniale siégeant à Québec confie les copies des ordonnances ou proclamations aux fins de publication dans leurs paroisses. Enfin, ils assument des fonctions logistiques et, à ce titre, sont responsables de l'organisation de la corvée dans leur paroisse pour la fourniture du bois de chauffage aux troupes. En somme, les baillis sont conçus pour remplacer les capitaines de milice comme agents principaux de l'État dans les paroisses. En même temps, toutefois, il faut reconnaître l'influence du modèle anglais. Les baillis et les sous-baillis représentent les officiers paroissiaux en Angleterre, notamment les connétables : le gouverneur Murray explique même que « nous les avons appelés baillis, car le terme est mieux compris par les nouveaux sujets que celui de connétable ». De fait, l'idée même d'un poste qui est rempli à tour de rôle par les habitants d'une paroisse, choisis en partie par leurs voisins, est un calque direct du système anglais et va à l'encontre de l'esprit plus centralisateur du Régime français.

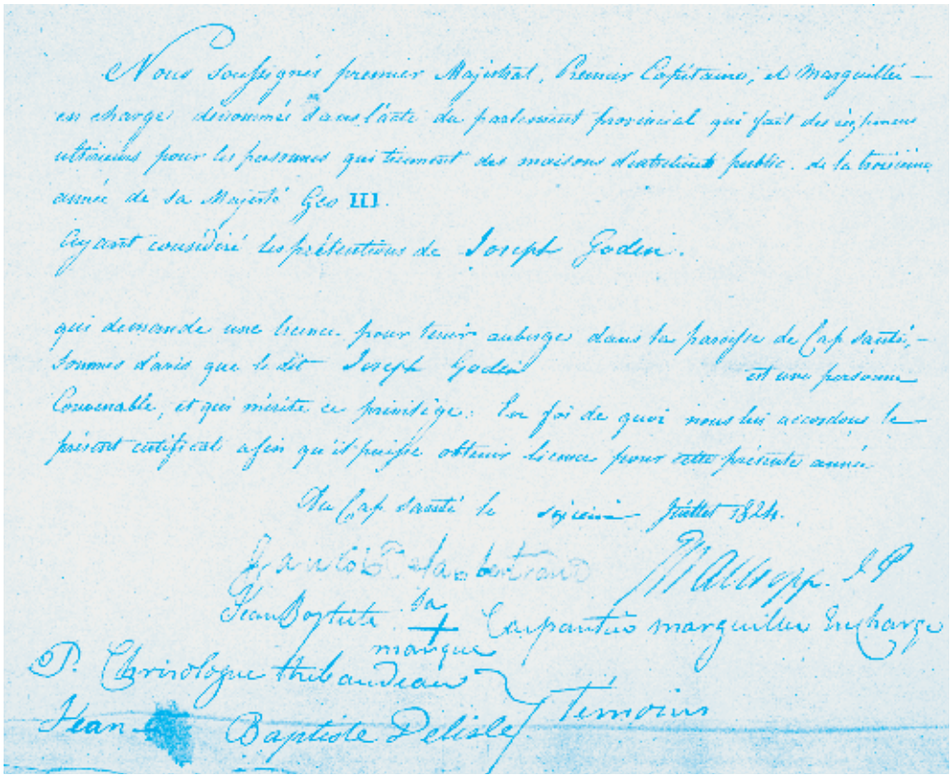
Au-delà de la structure théorique prévue par les lois, nous pouvons évaluer sommairement l'importance des baillis. D'abord, pour ce qui est des élections, de nombreux documents témoignent de leur tenue, ce qui inclut pour certaines paroisses des listes où figure le nombre de voix recueillies par chaque candidat. La pratique n'est toutefois pas uniforme. Par exemple, certaines paroisses connaissent même des élections rivales. Dans d'autres, certains individus agissent comme bailli sans avoir été élus ; c'est notamment le cas à Vaudreuil en 1768. De plus, à partir de 1770, de moins en moins de paroisses tiennent d'élections annuelles : en 1773, ce n'est plus que la moitié des paroisses qui suivent les procédures. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de baillis, mais plutôt que les anciens baillis acceptent de rester en poste. Pour ce qui est de la fonction judiciaire des baillis, la différence entre la théorie et la pratique est encore plus importante. Du côté criminel, les tribunaux dirigent la plupart de leurs ordres vers des huissiers professionnels urbains plutôt que vers les baillis, jugés peu fiables. Du côté civil, même si les recherches sont encore incomplètes, il semble que les huissiers professionnels, surtout urbains, soient en bonne partie employés de préférence aux baillis. Enfin, si les autres fonctions des baillis restent encore à évaluer, dans le cas de la voirie, nous savons tout de même que, parmi les archives des Grands Voyers, il existe plusieurs documents qui témoignent de leur activité.

À partir de 1777, à la suite de l'Acte de Québec et de l'interruption occasionnée par l'invasion américaine, les structures étatiques sont complètement rénovées. Entre autres, les baillis sont abolis et les capitaines de milice ressuscités. Néanmoins, la paroisse reste l'unité de base de toute une gamme de structures étatiques locales et le fondement territorial des pouvoirs et des responsabilités de la plupart des représentants locaux de l'État. Cette interface paroissiale tourne autour de quatre fonctions étatiques principales : la milice, la voirie, la justice et l'éducation. Les deux premières sont déjà solidement implantées à partir de 1777 ; les deux autres s'ajoutent plus graduellement au cours des premières décennies du XIX^e siècle.

La milice

À la base, la milice est organisée par paroisse. La loi sur la milice de 1777 déclare que tout homme « est obligé de servir dans la milice de la paroisse dans laquelle il est domicilié » et cette formulation est répétée dans toutes les lois qui suivent, avec des modifications mineures. La loi de 1830, par exemple, qui réorganise fondamentalement la milice, ne fait qu'élargir la formulation à « paroisses, townships ou places extra-paroissiales » ; les seigneuries ne sont pas mentionnées. Pour le XVIII^e siècle, les listes d'officiers démontrent aussi une organisation paroissiale, avec chaque capitaine rattaché à une paroisse. Toutefois, le statut de la paroisse comme cadre organisationnel demeure ambigu. Au moins à partir du XIX^e siècle, du point de vue strictement militaire, la milice n'est pas organisée sur une base paroissiale mais est plutôt composée de divisions, bataillons et compagnies. Dans cette perspective centrale, le cadre territorial de la milice est d'abord le comté, ensuite la seigneurie, tout comme dans l'œuvre de Bouchette : chaque comté contient un ou plusieurs bataillons et les bataillons sont, pour la plupart, définis comme l'ensemble des miliciens résidant dans telles et telles seigneuries du comté. Pourtant, au niveau local des compagnies, il est clair que l'organisation demeure en partie paroissiale tout au long de la période. Même sous la loi de 1830, par exemple, le lieu de rassemblement de la milice demeure l'église paroissiale et les capitaines sont tenus à établir une liste des miliciens résidant dans leur paroisse, canton ou place extra-paroissiale. Il semble donc y avoir une tension entre la conception centrale de la milice et sa manifestation concrète sur le territoire.

Au niveau local, l'officier le plus important de la milice est le capitaine. Cet héritage du Régime français est aboli temporairement en faveur des baillis, mais rétabli à partir 1777. Dans les faits, la transition du bailli au capitaine de milice est moins abrupte que l'on pourrait le penser, en raison d'une certaine continuité dans le personnel : pour l'année 1779, environ le tiers des capitaines de milice ruraux du district de Montréal est en effet constitué d'anciens baillis ou sous-baillis. Au chapitre des différences, il faut toutefois noter que, d'une part, les capitaines de milice sont nommés par



Nous soussignés premier Majistrat, Premier Capitaine, et Marguillier en charge dénommés dans l'acte du parlement provincial qui fait des ingénieux établissements pour les personnes qui tiennent des maisons d'entretiens public, de la troisième année de sa Majesté Geo III.

Ayant considéré les prétentions de Joseph Godin

qui demande une licence pour tenir auberge dans la paroisse de Cap santé, sommes d'avis que le dit Joseph Godin est une personne Convenable, et qui mérite ce privilège. En foi de quoi nous lui accordons le présent certificat afin qu'il puisse obtenir licence pour cette présente année.

Au Cap santé le vingtième Juillet 1824.

Pierre B. Casgrain J.P.
Jean Baptiste ✝ marque Carpentier marguillier en charge
D. Chrisologue Thibaudeau
Jean Baptiste Deblois Témoin

Certificat de bonnes mœurs pour l'obtention d'une licence pour tenir auberge dans la paroisse de Cap-Santé, 1824

Les administrations paroissiales étatiques et religieuses se conjuguent dans les demandes pour les permis pour vendre l'alcool: à partir de 1823, ces demandes doivent être accompagnées d'un certificat signé par le plus ancien juge de paix, le plus ancien capitaine de milice et le plus ancien marguillier de la paroisse. Archives nationales du Québec, TP12 S1 SS999, nº 88359.

l'administration centrale sans aucune participation directe et formelle de la communauté locale et, d'autre part, ils restent en poste pour plusieurs années. À cet égard, il s'agit d'un véritable retour aux pratiques du Régime français.

Évidemment, les capitaines de milice ont aussi des fonctions militaires que les baillis n'exerçaient pas : l'organisation du rassemblement annuel de la paroisse, l'exécution de la corvée militaire pour le transport des provisions militaires, la gestion du cantonnement des troupes, etc. En ce qui concerne les fonctions civiles et administratives des capitaines de milice telles que décrites dans les dispositions législatives, elles reprennent et développent celles des baillis. Comme les baillis, les capitaines de milice agissent comme coroners et officiers de la paix dans les limites de leur paroisse respective et doivent plus particulièrement arrêter les déserteurs et les personnes suspectes ; ils sont aussi censés prendre en charge les prisonniers destinés aux prisons urbaines en les conduisant à travers leur paroisse pour les rendre à la milice de la paroisse avoisinante. Ils possèdent également des fonctions liées à la voirie : entre 1777 et 1796, ils sont constitués de sous-voyers et, comme les baillis, on leur assigne la tâche d'organiser et de superviser les travaux de voirie dans leurs paroisses. Il faut tout de même noter que cette dernière fonction n'est que transitoire et qu'à partir du milieu des années 1790 elle est transférée à d'autres officiers paroissiaux. Les capitaines de milice assument en outre certaines responsabilités quant aux mœurs : de 1788 à 1795, et encore à partir de 1823, ils doivent signer des certificats de bonne conduite pour les taverniers de leur paroisse qui désirent avoir un permis. Enfin, comme agents du gouvernement dans leurs paroisses, souvent les capitaines de milice se voient confier la tâche d'organiser les assemblées paroissiales convoquées pour l'élection des officiers de la paroisse ou pour d'autres décisions de même nature : ainsi, à partir de 1796, ils gèrent les élections des officiers paroissiaux qui les remplacent à la voirie.

C'est donc toute une gamme de responsabilités que l'État confie en théorie au capitaine de la milice, comme représentant de l'appareil étatique dans sa paroisse. En effet, à la fin des années 1780, Adam Mabane, l'un des membres les plus puissants de l'administration coloniale britannique, décrit les capitaines de milice comme étant « les plus utiles agents du gouvernement » et s'oppose à l'implantation de tribunaux civils locaux parce qu'ils mineraient leur autorité. C'est aussi un héritage direct du Régime français, de la vision plus centralisatrice d'une administration qui nomme à long terme ses agents locaux, ce qui va à l'encontre de l'esprit du système britannique, fondé plutôt sur la participation d'agents étatiques choisis localement mais astreints aux termes limités de leur mandat officiel.

Passons maintenant de la théorie à la mise en application de cette théorie. Nul doute que la charge de capitaine de milice est normalement occupée dans chaque paroisse, ne serait-ce qu'en raison du prestige qu'elle revêt aux yeux de la communauté locale. Le rôle militaire des capitaines de milice reste à évaluer, quoique l'apport des miliciens à diverses reprises, par exemple pendant la guerre de 1812, nous permet d'affirmer qu'ils ne sont pas entièrement délinquants. Pour ce qui est des fonctions étatiques civiles, la situation est plutôt ambiguë. Il est certain que les capitaines de milice n'agissent que rarement comme officiers de justice : comme pour les baillis, ce sont surtout des huissiers ou connétables professionnels, souvent urbains, qui assument ces tâches judiciaires. Par contre, parmi les rapports des coroners, on trouve des enquêtes menées par des capitaines de milice sur des cadavres ; de même, on remarque leur signature sur les certificats de bonne conduite des taverniers. Pour ce qui est de la voirie, on retrouve leurs traces parmi les archives des Grands Voyers ; toutefois, le fait que leurs pouvoirs leur sont retirés en 1796 pour les mettre entre les mains d'officiers spécifiquement constitués pour cette tâche nous suggère un certain manque d'efficacité. Somme toute, l'étude reste encore à faire sur l'efficacité et l'assiduité réelle des capitaines de milice en matière d'administration locale.

La voirie

Si les baillis et ensuite les capitaines de milice sont responsables de la voirie jusqu'en 1796, à partir de cette date la voirie locale est organisée autour d'une autre série d'officiers paroissiaux spécialisés : les inspecteurs et les sous-voyers. Selon les dispositions législatives, un inspecteur est nommé dans chaque paroisse par le Grand Voyer du district, parmi les propriétaires les plus substantiels, pour superviser les travaux de voirie ordonnés par ce dernier. On voit donc encore la persistance du modèle français plus centralisateur qui confie le choix des serviteurs de l'État à l'administration centrale. Comme les baillis au début du Régime britannique, les sous-voyers sont au contraire élus par une assemblée de parois-

TABLEAU 6

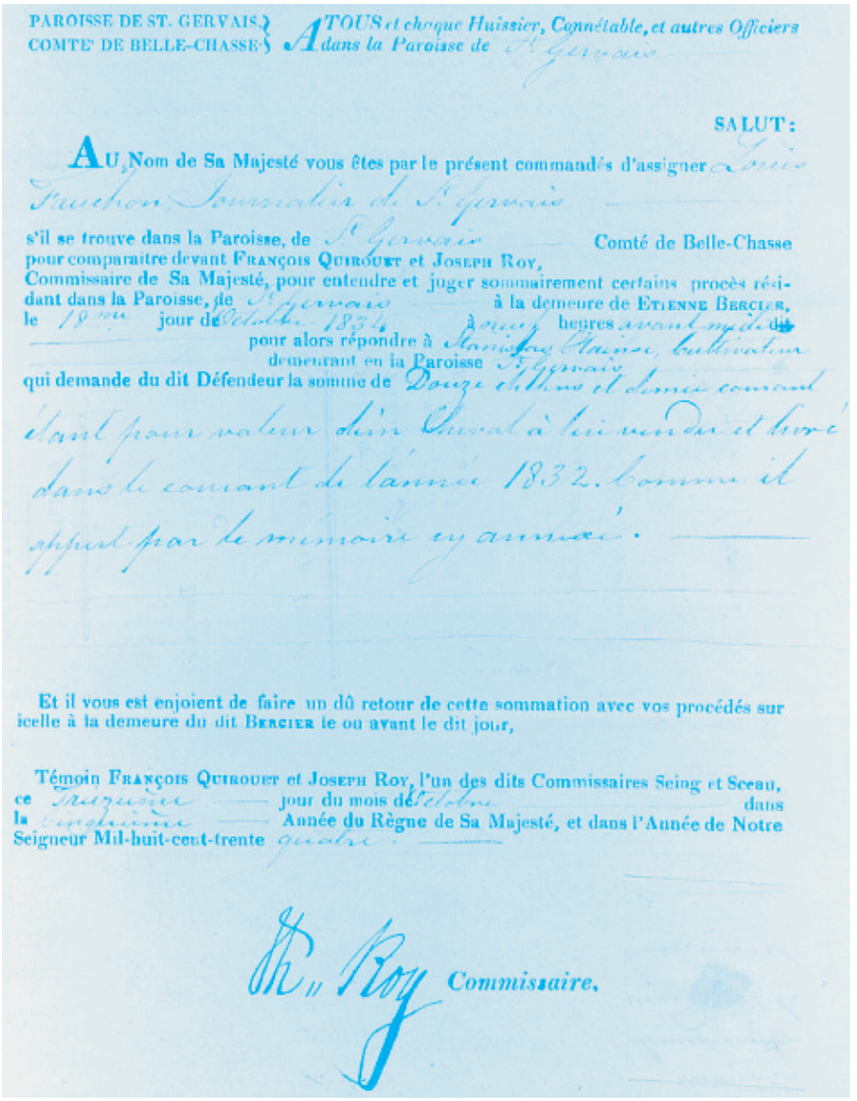
Localités pour lesquelles sont émises des commissions des inspecteurs des chemins et ponts dans la zone seigneuriale du district de Montréal, 1834-1840

Paroisse	101
Seigneurie	16
Paroisse et seigneurie	1

Source: Pierre-Georges Roy, Inventaire des procès-verbaux des Grands Voyers *(Beauceville, L'Éclaireur, 1931), volume 5, p. 182-312.*

siens et assument, à plusieurs par paroisse, la responsabilité d'organiser les travaux dans leur division respective ; ici, c'est le modèle anglais qui prime. À partir de 1824, s'ajoutent à ces officiers paroissiaux les inspecteurs des clôtures et des fossés. Élus de la même manière que les sous-voyers, ils ont pour tâche de vérifier l'état des clôtures et des fossés et de poursuivre ceux qui refusent de les réparer lorsque c'est requis. Enfin, en 1832, la législature envisage même la décentralisation des fonctions des Grands Voyers et prévoit à cet effet l'élection d'un commissaire des ponts et des chemins dans chaque paroisse, canton ou seigneurie qui prendrait en charge la majeure partie des tâches des Grands Voyers, en particulier les décisions sur le tracé des chemins ; cette loi ne sera toutefois pas renouvelée en 1835 et il semble que le rôle des Grands Voyers demeure central jusqu'au début des années 1840.

Encore une fois, pour passer de la théorie à la réalité, les inspecteurs sont certainement nommés et les sous-voyers élus, comme en témoignent les nombreuses commissions d'inspecteurs émises par les Grands Voyers et les nombreux rapports d'élections de sous-voyers remplis par les capitaines de milice. Cette organisation est surtout sur une base paroissiale : la seigneurie ne sert de base territoriale que dans un nombre limité de cas (tableau 6). Indication de leur activité, ces officiers paroissiaux portent plainte de façon régulière contre des paroissiens qui négligent leurs devoirs. Par contre, il est aussi certain que les sous-voyers en particulier sont assez souvent l'objet eux-mêmes de plaintes pour négligence dans l'exécution de leurs devoirs. En définitive, comme pour les capitaines de milice, l'étude approfondie de ce système de voirie reste à faire.



PAROISSE DE ST. GERVAIS
COMTE' DE BELLE-CHASSE

A TOUS et chaque Huissier, Connétable, et autres Officiers dans la Paroisse de St Gervais

SALUT :

AU Nom de Sa Majesté vous êtes par le présent commandés d'assigner Louis Fleuton Journalier de St Gervais

s'il se trouve dans la Paroisse, de St Gervais Comté de Belle-Chasse pour comparaitre devant François Quiroüet et Joseph Roy, Commissaire de Sa Majesté, pour entendre et juger sommairement certains procès résidant dans la Paroisse, de St Gervais à la demeure de Etienne Bercier, le 18me jour de Octobre 1834, à onze heures avant midi du dit pour alors répondre à Marie Joseph Blanc, cultivateur demeurant en la Paroisse St Gervais qui demande du dit Défendeur la somme de Douze chelins et demis courant dont pour valeur d'un Cheval à lui vendu et livré dans le courant de l'année 1832. comme il appert par le mémoire ci annexé.

Et il vous est enjoient de faire un dû retour de cette sommation avec vos procédés sur icelle à la demeure du dit Bercier le ou avant le dit jour,

Témoin François Quiroüet et Joseph Roy, l'un des dits Commissaires Seing et Sceau, ce Treizieme jour du mois de Octobre dans la Cinquieme Année du Règne de Sa Majesté, et dans l'Année de Notre Seigneur Mil-huit-cent-trente quatre.

R. Roy Commissaire.

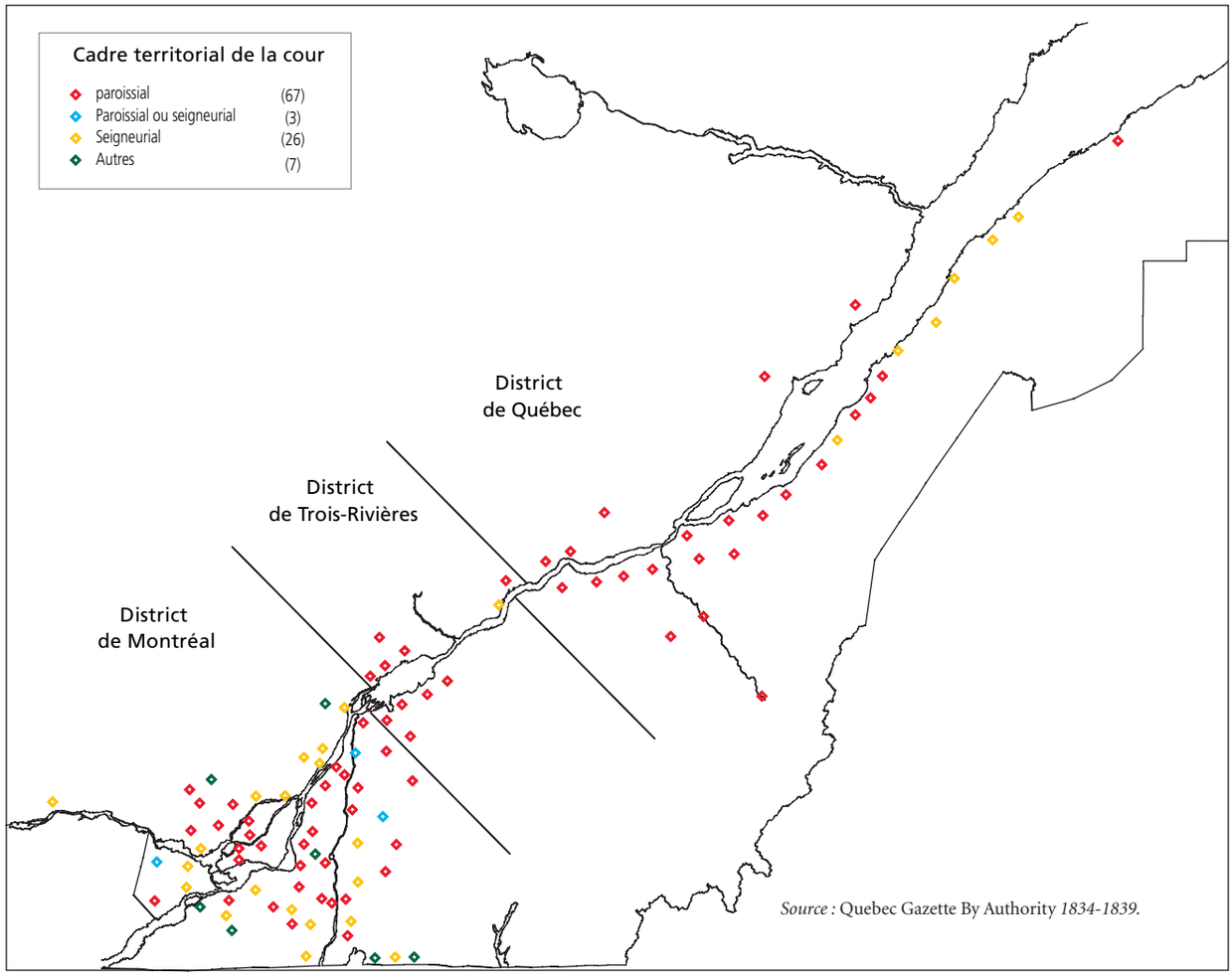
SOMMATION DE LA COUR DES COMMISSAIRES DE LA PAROISSE DE SAINT-GERVAIS, 1834.
Archives nationales du Québec, Québec TL106, Cour des commissaires de la paroisse Saint-Gervais

La justice

Une troisième fonction étatique dans laquelle la paroisse joue un rôle clé comme cadre d'organisation sous le Régime britannique est la justice locale. Cette fonction, toutefois, ne s'implante pas immédiatement après la Conquête. Comme on l'a vu, sous le Régime français, la justice locale est organisée sur une base seigneuriale. Sur le plan formel, cette justice locale disparaît avec la Conquête et, pour plusieurs années, ses fonctions sont essentiellement remplies par les tribunaux centralisés, notamment la Cour des Plaidoyers communs, qui passent en tournée dans les différentes parties rurales du pays. Les autres instances judiciaires locales, notamment les juges de paix, ne sont pas organisées sur une base paroissiale ou même locale ; les juges de paix ont plutôt une compétence qui s'étend à l'ensemble de leur district judiciaire. Pour compléter le tableau, il faut bien sûr inclure les capitaines de milice, dont les compétences s'étendent essentiellement à leurs paroisses, mais, comme on l'a vu, leurs fonctions judiciaires, quoiqu'importantes en théorie, sont faibles en pratique. Le rétablissement des structures juridiques organisées sur une base locale ne se fait qu'avec la mise en place des tribunaux pour le recouvrement des petites dettes, un événement qui marque en quelque sorte la renaissance d'une partie importante de la justice seigneuriale d'avant la Conquête.

À la fin des années 1780, l'érection de la Cour des requêtes constitue la première tentative pour établir des petites juridictions civiles au niveau local. Le ressort judiciaire de ces tribunaux n'est pas la paroisse, mais plutôt ce qu'on appelle des « cercles », bien que dans les faits ceux-ci se révèlent être très souvent un amalgame de plusieurs paroisses. Le processus d'implantation de ces tribunaux s'effectue en effet à partir du cadre territorial et administratif de la paroisse : des lettres circulaires sont envoyées

FIGURE 1
Cours des commissaires dans la zone seigneuriale, 1834-1839



aux curés et aux capitaines de milice des paroisses concernées, pour mener des consultations parmi les paroissiens ; ceux-ci tiennent une assemblée pour s'entendre sur l'opportunité d'obtenir une telle juridiction et présentent une pétition reflétant l'issue des délibérations. Les discussions révèlent, entre autres, les difficultés inhérentes liées à l'utilisation de la paroisse comme unité administrative de base : à un moment, un comité du conseil législatif propose d'utiliser plutôt les limites seigneuriales, étant donné le problème de délimitation précise des paroisses. En fin de compte, ce système a peu de répercussions durables : seul un petit nombre de tribunaux sont implantés ; leur opération suscite des plaintes fréquentes de la part des paroissiens, récriminations qu'achemine parfois leur curé, et ces tribunaux sont abolis à partir de 1794.

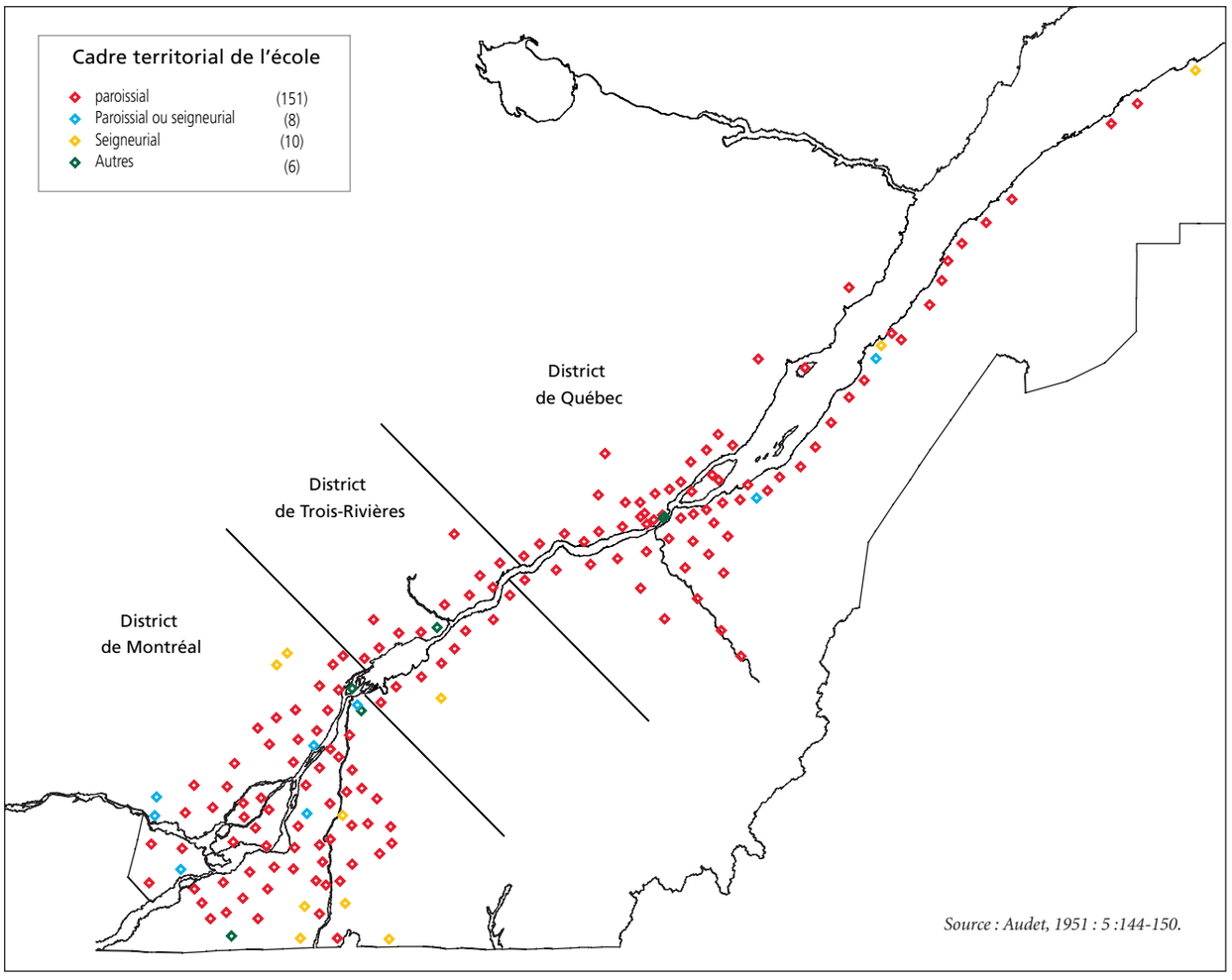
L'idée de tribunaux civils organisés sur une base locale ne revient qu'au début des années 1820. Cette fois-ci, la solution retenue est plus durable et liée encore plus intimement à la paroisse. En effet, à partir de 1821, l'administration peut nommer, pour chaque paroisse, un ou plusieurs commissaires pour juger sommairement les causes civiles mineures dans les limites de la paroisse. Ces commissaires doivent tenir une seule cour pour la paroisse et employer un seul greffier ; les ordres du tribunal ne peuvent être dirigés qu'à un huissier ou un sergent de milice résidant dans la paroisse. Ce sont donc des tribunaux éminemment paroissiaux. L'idée semble populaire : entre 1821 et 1824, sur la cinquantaine de paroisses du district de Montréal, une trentaine sont dotées de tels tribunaux. Plusieurs modifications législatives suivent, entre autres pour offrir la possibilité d'établir ces tribunaux sur une base seigneuriale plutôt que paroissiale. De plus, comme dans les années 1790, l'opération de ces tribunaux suscite des plaintes. Mais, cette fois-ci, la législature, au lieu de les abolir, décide de leur donner plutôt un caractère encore plus local. À partir de 1829, toutes les commissions sont en effet abrogées et les cours ne sont rétablies que sur la pétition de cent propriétaires de la localité (paroisse, seigneurie, canton ou autre localité), ce qui exclut néanmoins certaines des plus petites localités. Encore une fois, l'idée semble populaire : pour la période où les données sont les meilleures, soit de 1834 à 1839, on dénombre plus de 80 de ces tribunaux dans la zone seigneuriale, dont la plupart sont établis sur une base paroissiale (figure 1). Les tribunaux disparaissent temporairement en 1839, remplacés par les cours de circuit des requêtes, mais sont rétablis dans les années 1840 et restent un aspect fondamental de la justice locale tout au long du XIX^e siècle. L'étude du fonctionnement de ces tribunaux reste à faire, mais les quelques fonds d'archives qui ont survécu témoignent de leur activité considérable. Par contre, ces tribunaux semblent souvent utilisés par les membres de l'élite locale (seigneurs, curés, marchands, notaires, médecins, etc.) soucieux de poursuivre leurs clients et tenanciers pour non-paiement de petites dettes.

L'éducation

La quatrième fonction étatique locale dans laquelle la paroisse joue un rôle très important est celle de l'éducation publique élémentaire. Dans les premières décennies du XIX^e siècle, il y a trois systèmes d'écoles élémentaires « publiques » qui sont implantés : les écoles de la Royal Institution, à partir de 1801 ; les écoles des fabriques, à partir de 1824 ; enfin, les écoles des syndics, à partir 1829. Dans les trois systèmes, la paroisse est l'unité de base pour ce qui est de la zone seigneuriale (ailleurs, c'est le canton). Les

FIGURE 2

Localités dans la zone seigneuriale ayant des écoles primaires financées par l'État, 1832



écoles de la Royal Institution sont fondées sur une base paroissiale, sur demande des habitants de la paroisse ; les syndics sont choisis parmi les notables locaux de la paroisse et le curé doit figurer parmi les inspecteurs (les « visiteurs ») ; les écoles sont en partie soutenues par une cotisation paroissiale et les maîtres sont choisis par une assemblée paroissiale. Un contrôle central est toutefois exercé par la Royal institution. Quant aux écoles de fabriques, comme le nom l'indique, elles sont encore plus directement liées à l'organisation paroissiale. La loi confie à la fabrique de chaque paroisse (le curé et les marguilliers) la responsabilité entière de ces écoles et la fabrique est autorisée à y consacrer jusqu'au quart du revenu paroissial. Enfin, les écoles de syndics sont établies au début essentiellement sur la base de la communauté locale organisée autour de la paroisse ou, beaucoup moins fréquemment, la seigneurie. Les paroissiens doivent se réunir et élire cinq syndics pour régir et administrer les nouvelles écoles. Le curé local compte encore parmi les « visiteurs » de l'école, quoiqu'il soit assisté par le député du comté. Les écoles sont financées en partie par le gouvernement, en partie par diverses formes de contributions locales. Entre 1832 et 1836, l'unité territoriale de base des écoles de syndics devient encore plus locale. Chaque paroisse est divisée en plusieurs arrondissements scolaires et des syndics sont élus par les chefs de famille de chaque arrondissement. Ces syndics ont la responsabilité de la gestion des écoles dans leur arrondissement : l'achat et l'entretien des bâtiments, l'embauche des enseignants, le contrôle de l'argent reçu, etc. La paroisse continue néanmoins de jouer un rôle important : non seulement les arrondissements sont-ils simplement des subdivisions numérotées des paroisses mais les enseignants doivent être approuvés par le curé ou ministre de la dénomination religieuse la plus nombreuse de la paroisse (selon le dernier recensement) et les enfants de la paroisse entière ont le droit d'assister à n'importe quelle école de la paroisse.

Pour ce qui est de l'implantation réelle de l'éducation publique, le bilan est mitigé. Dans les localités majoritairement francophones, la mise en place des écoles paroissiales se fait plutôt lente au début. Les paroissiens francophones sont réfractaires à une collaboration avec la Royal Institution, perçue comme institution anglo-protestante ; pour ce qui est des écoles des fabriques, ce sont loin d'être toutes les paroisses qui peuvent ou veulent s'offrir de telles écoles qui doivent être entièrement payées à même les fonds paroissiaux. À partir de l'implantation des écoles de syndics, le système public d'éducation élémentaire connaît un plus grand succès et se généralise au cours des années 1830 (figure 2). Toutefois, la situation n'est pas stable. À cause des confrontations entre l'Assemblée législative, contrôlée par les Patriotes, et le Conseil législatif, qui représente surtout l'administration coloniale, l'engagement de l'État dans l'instruction élémentaire cesse temporairement en 1836, quand la loi n'est pas renouvelée. Plusieurs des écoles paroissiales persistent néanmoins et le système sert de modèle pour le rétablissement du système public d'écoles élémentaires aux années 1840.

Bilan

La paroisse est donc à la base de toute une série de structures étatiques locales qui sont chargées de plusieurs fonctions essentielles :

milice, voirie, justice et éducation. Toutefois, il ne faut pas se leurrer : comme c'est le cas même en Angleterre, il ne s'agit pas d'un système hautement rationnel et régulier dans lequel la paroisse est l'unique cadre d'organisation de l'État au niveau local.

D'abord, il y a plusieurs structures étatiques qui ont une présence locale mais qui ne sont pas organisées par paroisse. Au niveau de la voirie, par exemple, la construction des grands réseaux de transport comme les canaux, les chemins ou les ponts à péage ne passe pas par la paroisse ; à partir des années 1810 particulièrement, la gestion des communications internes est plutôt assumée par des commissaires spéciaux nommés le plus souvent par comté et non par paroisse, ou encore, bien sûr, par l'entreprise privée selon le mode de la sous-traitance. La raison est simple : les grands travaux demandent une coordination qui est jugée impossible dans le contexte du système paroissial. La voirie paroissiale est donc avant tout une voirie interne. Au niveau de la justice, on remarque un phénomène similaire. Mis à part les tribunaux des petites causes civiles, l'organisation judiciaire repose presque entièrement sur le district. Ainsi, du côté criminel, les juges de paix, en tant que principaux représentants de l'appareil judiciaire criminel dans les campagnes, sont nommés et agissent par district : les textes de loi ne font jamais référence aux juges de paix d'une paroisse, comme c'est le cas en Angleterre, mais plutôt aux juges de paix du district ou, parfois, au plus proche juge de paix. Encore une fois, la raison est simple : les autorités coloniales jugent qu'il est impossible de trouver dans chaque paroisse un individu suffisamment compétent pour être juge de paix. Les tournées des cours civiles, notamment du Banc du roi à partir de 1794, sont essentiellement définies en fonction des comtés. Les huissiers, civils et criminels, sont toujours nommés pour le district au complet et non pour la paroisse. À la fin de la période, dans les années 1830, l'organisation judiciaire commence à être décentralisée, mais au niveau des comtés, pas des paroisses. De fait, au niveau judiciaire, comme au niveau de la voirie, le comté commence à concurrencer la paroisse comme unité d'organisation locale. Enfin, on trouve parfois des tentatives de retourner à la seigneurie comme cadre d'organisation de l'administration locale. C'est notamment le cas à la fin des années 1820, quand les administrateurs britanniques, prenant conscience du statut juridique précaire de l'organisation paroissiale, semblent vouloir revenir pour un temps au découpage seigneurial. Le gouverneur Dalhousie songe même, en 1827, imposer le comté comme unité de base dans l'organisation de l'administration. Cette renaissance de la seigneurie n'est toutefois pas durable et, rendu à la fin des années 1830, la paroisse a repris le devant (tableau 7).

TABLEAU 7
La paroisse concurrencée par la seigneurie : le cadre territorial des Cours des commissaires, 1826-1828 et 1834-1839

CADRE TERRITORIAL	1826-1828	1834-1839
Paroissial	16	70
Seigneurial	23	5
Mixte	1	
Autre	1	7

Source : Journal de la Chambre d'assemblée du Bas-Canada *38 (1828-1829), appendice R ;* Quebec Gazette By Authority *1834-1839.*

Malgré tout, la paroisse demeure essentielle pour l'organisation étatique locale. Au milieu des années 1830, chaque paroisse comprend toute une gamme d'agents étatiques : capitaines, lieutenants et sergents de milice, inspecteurs et sous-voyers, commissaires des petites causes avec leurs greffiers et leurs huissiers, syndics des écoles. Ce n'est pas tous ces agents qui sont présents dans toutes les paroisses ; l'organisation paroissiale de cette infrastructure étatique est parfois concurrencée par d'autres découpages locaux comme la seigneurie ou le comté ; enfin, les officiers ne remplissent pas toutes les attentes de l'État théorique de la législation ; mais ils représentent toutefois un État qui, au niveau local, est organisé en bonne partie sur une base paroissiale. Ces structures étatiques locales connaîtront d'importantes perturbations suite aux troubles politiques qui entourent les rébellions mais serviront tout de même de modèle pour la mise en place des administrations municipales rurales à partir des années 1840.

L'utilisation des institutions paroissiales non étatiques existantes pour les fins de l'administration locale

Au-delà des structures étatiques locales proprement dites, pour un certain nombre de fonctions, l'État cherche aussi à s'appuyer sur l'organisation paroissiale religieuse déjà en place. Pensons aux officiers paroissiaux, notamment le curé et les marguilliers ; aux institutions paroissiales comme l'assemblée paroissiale ; aux édifices de la fabrique, notamment l'église et le presbytère ; à la limite, à la communauté paroissiale elle-même, au moyen des assemblées paroissiales.

La transmission de l'information constitue à cet égard un exemple frappant. Dans la collecte de l'information locale effectuée pour les fins de l'administration centrale, le curé joue un rôle central, comme le démontrait l'ouvrage de Bouchette. Le curé est consulté pour obtenir des renseignements sur l'état de sa paroisse, pour faciliter la confection des recensements, pour déterminer le niveau de détresse dans le cas de l'aide et même, dans certains cas, pour obtenir des recommandations sur la nomination de représentants de l'État. Par exemple, au début des années 1820, on rencontre la situation curieuse d'une administration coloniale qui consulte les curés pour savoir s'il y a suffisamment de juges de paix dans leur paroisse et pour recueillir des recommandations. À l'inverse, la diffusion de l'information du centre vers les campagnes passe aussi en grande partie par les institutions paroissiales. Tout au long de la période, l'affichage ou la proclamation des annonces officielles se fait à la porte de l'église. Que ce soit les ordonnances, les actes ou proclamations du gouvernement, les ordres de saisie des tribunaux civils, les avis des taverniers annonçant l'obtention de leurs permis ou même encore le fait d'avoir saisi un cochon ou une vache errante sur les chemins publics, c'est à la porte de l'église paroissiale que l'information doit être publiée, soit oralement, soit par affichage. À partir du début du XIX^{e} siècle, le curé est aussi tenu de lire, dans le presbytère, tous les actes et proclamations de l'administration coloniale, en conséquence de quoi il reçoit copie de tous les actes de la législature. Les marguilliers, également concernés, sont tenus de garder des copies des actes parmi les papiers de la fabrique et d'annoncer leur arrivée à la porte de l'église.

Pour la réglementation des mœurs, l'État charge aussi la communauté paroissiale et ses institutions d'un certain nombre de responsabilités. Par exemple, tout au long de la période, les demandes de permis logées par les taverniers doivent être cautionnées par soit le curé, soit les marguilliers ou les propriétaires de la paroisse. Afin d'obtenir



ÉGLISE DE SAINTE-FOY, PREMIÈRE MOITIÉ DU XIX^e SIÈCLE.
Joseph Légaré, 1795-1855 (Séminaire de Québec).
Les bâtiments religieux de la paroisse sont mis à contribution par l'administration étatique locale : ventes des shérifs, annonces des lois et proclamations, avis des saisis, tous se font à la porte de l'église paroissiale.

un permis de débit d'alcool entre 1768 et 1775, le tavernier se doit donc d'obtenir un certificat signé par quatre tenanciers respectables et substantiels de la paroisse. Un nombre considérable de ces certificats ont été conservés et démontrent que cette démarche est généralement suivie en pratique, du moins pour les taverniers qui se munissent d'un permis. Le plus souvent, les signataires sont des curés, des notaires, des baillis, parfois des anciens officiers de milice. À partir de 1788, ce rôle est dévolu au curé, qui peut contresigner les certificats de bonne conduite des taverniers de sa paroisse. Il y a toutefois des limites à son pouvoir. D'abord, cette signature peut aussi être fournie par un juge de paix ou un seigneur, ce qui indique que l'administration est réticente à accorder un pouvoir absolu aux curés (d'ailleurs, les juges de paix de Montréal s'objectent à ce que les curés aient ce pouvoir, étant donné que bon nombre des taverniers sont protestants). De plus, ce pouvoir n'est que transitoire puisqu'en 1795 une nouvelle loi enlève ce pouvoir au curé. Les institutions religieuses de la paroisse conservent toutefois ce droit de regard sur les taverniers, car ce sont maintenant les marguilliers qui doivent signer la caution, un pouvoir qui reste en place pour tout le reste de la période. Le pouvoir des marguilliers est bien réel et se reflète dans les nombreuses disputes qu'alimente leur refus de donner le certificat requis.

Sur un autre plan, les marguilliers se voient aussi confier, dès le début du XIX^e siècle, la responsabilité de veiller au maintien du bon ordre les dimanches, dans comme en dehors des églises ; ils sont également chargés de voir à ce qu'aucune vente ne se conclue le dimanche. À partir de 1817, les marguilliers peuvent même avoir l'aide de connétables nommés à leur demande par les juges de paix. Par exemple, en 1821, les juges de paix de Sorel nomment Pierre-Louis Deligalle connétable « pour certaines causes urgentes et nécessaires à nous représentées par Messire Jean Bte. Kelly prêtre et curé de la paroisse St. Pierre de Sorel et aussi à la réquisition des marguilliers de la dite paroisse ». Cette dernière mesure marque, en quelque sorte, la conjonction entre la paroisse comme institution religieuse et la paroisse comme institution étatique : ces connétables sont nommés par les représentants de l'État et acquièrent à leur tour la légitimité de l'État, mais sont essentiellement nommés pour des fonctions qui touchent directement la vocation religieuse de la paroisse, conformément à la volonté des officiers religieux.

Enfin, nous devons aussi souligner le rôle des assemblées et des communautés paroissiales. Rappelons l'importance des élections d'officiers par les assemblées paroissiales : les baillis entre 1764 et 1775, les sous-voyers à partir de 1795, les inspecteurs des clôtures et des fossés à partir de 1824, les syndics des écoles à partir de 1829, les commissaires de la voirie à partir de 1832. D'autres décisions sont également prises par assemblée paroissiale, comme par exemple lors de la mise en place des écoles, ou pour les pétitions visant l'établissement des Cours des petites causes à partir de 1829. De façon générale, la « démocratie » paroissiale (qui est loin d'être démocratique) est en expansion, particulièrement à partir des années 1820.

CONCLUSION

Nous pouvons maintenant passer à une évaluation générale de la paroisse comme cadre étatique. Pour ce qui est du rôle de la paroisse dans la structuration théorique de l'État telle qu'elle ressort de la législation, il est incontournable. D'abord, au XVIII^e siècle, la paroisse est l'élément fondamental de la structuration de l'espace rural par l'administration coloniale. On est donc face à la situation curieuse d'une administration britannique théoriquement séculaire et antipapiste, qui refuse à l'Église le pouvoir de créer formellement de nouvelles paroisses mais qui tout de même articule ses structures locales en dehors des villes autour de ces unités institutionnelles françaises et catholiques. Encore plus, ce sont des unités dont la définition même ne relève pas de l'État mais bien de l'Église catholique, sauf en ce qui concerne les paroisses visées par l'arrêt de 1722. Sous le régime parlementaire, la situation ne change guère : la paroisse demeure l'unité fondamentale dans les campagnes de l'aire seigneuriale, bien qu'elle soit concurrencée par le comté en particulier et, à un moindre degré, par la seigneurie.

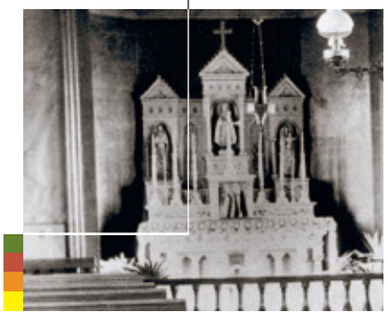
Pour expliquer ce penchant envers la paroisse, qui se fait au détriment de la seigneurie par exemple, les raisons apparaissent évidentes. Pour ce qui est de la gestion des collectivités locales, la paroisse est

le seul choix logique. La seigneurie est une unité territoriale, cadastrale, tandis que la paroisse est une unité humaine. Il y a de grands nombres de seigneuries ou de fiefs vides ou à peine habités ; sous le Régime britannique du moins, il n'y a pas de paroisses vides. On remarque une grande variation dans la population des seigneuries, de la seigneurie de Montréal, par exemple, à celle de la Petite-Nation. Cette variation est beaucoup moins importante au niveau des paroisses, ce qui les rend beaucoup plus aptes à servir comme unités administratives de base. Enfin, et c'est peut-être l'élément le plus important, au cours du XVIII[e] siècle, la paroisse est devenue le lieu de rattachement naturel de la population rurale de la Nouvelle-France, bien plus que la seigneurie. Outre le fait que la population d'une localité se rencontre, comme collectivité, le plus souvent à l'église paroissiale ou dans le presbytère, nous pouvons aussi évoquer les oppositions féroces qui surgissent quand les évêques tentent de modifier les limites des paroisses, à la différence de la passivité relative de la population quand les seigneuries sont divisées, augmentées ou vendues. Face à ces réalités, et forts de l'héritage du Régime français et de l'Angleterre, les administrateurs coloniaux n'ont ni le désir ni le pouvoir de remplacer la paroisse comme cadre organisationnel fondamental au niveau local.

Pour ce qui est de l'implantation réelle, sur le terrain, de cet État, la situation est plus ambiguë. D'un côté, il est clair que la plupart des structures proposées sont effectivement implantées : il y a des capitaines de milice dans chaque paroisse, la plupart des paroisses ont leur inspecteurs de chemins et leurs sous-voyers, etc. D'un autre côté, il existe aussi des ratés : les écoles de l'Institution royale constituent un bel exemple, les écoles de la fabrique en sont un autre. La situation est encore plus ambiguë quand on cherche à évaluer l'efficacité des structures implantées. Quoiqu'il n'y ait que des indications très partielles, il semble que la situation varie énormément selon l'époque, la fonction étatique concernée et même la paroisse particulière. Par exemple, du point de vue de la perspective de l'administration centrale, les structures étatiques paroissiales fonctionnent assez mal au niveau de la justice criminelle si ni les baillis ni les capitaines de milice ne remplissent avec régularité leurs fonctions officielles. Par contre, dans les années 1830, les écoles des syndics semblent fonctionner si bien que la législature doit freiner leur expansion.

Plus généralement, cet examen du rôle de la paroisse nous permet aussi de jeter un nouveau regard sur certains présupposés de l'historiographie du Régime britannique. Prenons d'abord ce postulat d'une rupture fondamentale avec la Conquête qui entraîne le remplacement systématique d'une administration française par une administration britannique et qui mène par conséquent à une résistance passive de la population francophone, en particulier de la population rurale. Notre examen a fait ressortir les continuités importantes qui existent dans les structures étatiques locales avant comme après la Conquête, dont la persistance de la paroisse catholique elle-même n'est que l'exemple le plus frappant. Cela n'indique en rien une quelconque bienveillance des administrateurs britanniques, mais plutôt que leur approche envers l'administration locale est fondamentalement utilitariste : pourquoi ne pas utiliser les structures et les habitudes qui sont déjà en place, d'autant plus que cela cadre bien avec l'expérience anglaise ? Considérons ensuite le postulat voulant que l'Église ait vécu des moments très difficiles sous le nouveau régime, en raison notamment de la précarité d'une institution de base comme la paroisse. Évidemment, si la paroisse catholique ou l'organisation paroissiale elle-même se trouvent directement impliquées dans l'administration locale au XVIII[e] siècle, et cela aussi bien pour les missions que pour les paroisses formellement érigées, cette précarité doit être nuancée. Enfin, examinons cette perception qui remonte au moins à Durham et qui veut qu'avant les rébellions les organes d'administration locale soient anémiques, en particulier dans les campagnes où les habitants, rejetant les institutions étrangères, demeurent essentiellement autonomes. La complexité des structures étatiques locales, de la justice à l'éducation en passant par la voirie, nous permet de nuancer cette proposition considérablement. Dans les faits, même les commissaires nommés par Durham pour enquêter sur les institutions municipales, dont le rapport de 1838 est présenté en annexe au *Rapport Durham*, sont conscients au moins en partie de l'existence de ces structures : par rapport aux sous-voyers et aux inspecteurs des clôtures et des fossés, ils déclarent « popularly-elected officers now are, and have long been, depositaries of legislative, judicial and administrative powers for minor municipal purposes over the whole length and breadth of the province ». La question qui reste à explorer est celle des intérêts qui sont desservis par cette présence étatique locale. Quand les habitants sont obligés par procès-verbal de construire un chemin, sous la direction du bailli, du capitaine de milice ou du sous-voyer, est-ce pour leur bénéfice ou celui du seigneur ? Quand des centaines d'habitants d'une paroisse rurale signent une pétition pour l'établissement d'une cour des petites créances, à qui appartient l'initiative ? À ceux qui, en pratique, sont le mieux desservis par ces tribunaux : les notables locaux ? Dans l'état actuel des connaissances, les réponses à ces questions doivent attendre des études plus poussées sur l'État à un niveau local au Québec et au Bas-Canada. Chose certaine, l'État est loin d'être absent des campagnes du Québec et du Bas-Canada ; et la paroisse catholique est l'un des cadres privilégiés par lequel l'État conceptualise cet espace en dehors des villes et organise ses structures en conséquence.

Depuis le XIXe siècle



Un siècle de changement religieux

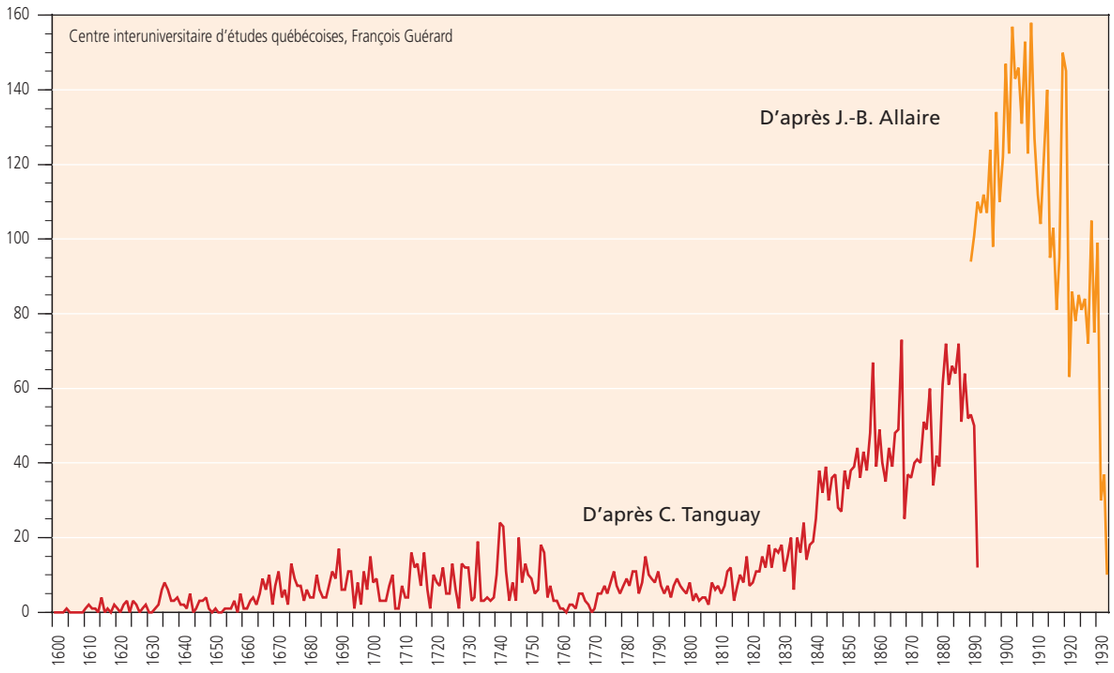
Les définiteurs européens de la paroisse lui attribuent les quatre éléments que sont le clergé paroissial, curé et vicaire, les fidèles, unis entre eux par des liens, la ferveur religieuse qui les anime, et les biens religieux dont ils disposent. Évidemment, tous ces termes entrent dans la définition de la paroisse canadienne. Toutefois, il lui manque la relation capitale à l'espace des pays neufs, en voie de défrichement et de peuplement. Lieu de référence au prêtre ainsi qu'aux fidèles, la paroisse est l'assise de l'Église vue comme le pôle de la vie surnaturelle du fidèle et qui donne son sens au territoire social. À ces caractères physiques et spatiaux, s'ajoutent, bien sûr, les spécificités humaines et spirituelles : les prêtres ainsi que leur ministère et la collectivité des baptisés avec leurs pratiques religieuses. Notre démarche s'inspire de ces approches convergentes pour expliquer le changement religieux dans un long XIXe siècle. Le principe de la reconnaissance civile des paroisses, le recrutement du clergé, sa culture et la pratique religieuse retiendront notre attention pour démontrer que la religion a changé au cours de cette période.

LA RECONNAISSANCE DE LA PAROISSE

Il est possible de faire démarrer le changement avec la défaite de 1760. L'effondrement des institutions françaises d'encadrement civil et militaire laisse cependant intacte l'institution paroissiale. Si bien que le rapport à la paroisse reste inchangé même si le gouvernement militaire prend des dispositions qui sont de nature à entraver la liberté religieuse. Certes, il n'empêche pas les Canadiens de pratiquer les gestes de la foi catholique. Toutefois, ce gouvernement transitoire ainsi que le gouvernement civil d'allégeance protestante qui lui succède, en 1763, adoptent une série de mesures qui affectent les services offerts par le clergé. Notons qu'ils ne contestent nullement la reconnaissance civile des paroisses délimitées en 1721 par le gouvernement de la Nouvelle-France. Mais il n'en va pas de même pour celles dont la création est postérieure à cette date. Faute de textes qui leur accordent cette légitimité, elle leur est refusée. Ce fait est d'importance et ne peut être sous-estimé car il signifie que toute action juridique de la part de la fabrique paroissiale lui est interdite. Cette situation deviendra particulièrement intenable lorsque le déplacement des Canadiens sur le territoire du Bas-Canada commença à se faire massivement et que le clergé les rejoignit pour leur fournir les services religieux.

Néanmoins, cet état reste inchangé sous l'épiscopat de Mgr Plessis (1806-1825). L'évêque trouve alors astucieux de créer des missions au lieu des paroisses. Il s'en ouvre d'ailleurs à Jean-Jacques Lartigue, futur premier évêque de Montréal, dans une lettre du 11 février 1821 : « Cela m'a donné, écrit-il, plus de liberté pour les arrondir et en ajouter les fondements. Insensiblement ces missions deviennent des paroisses et le gouvernement s'accoutume à les considérer comme telles, quoique leur existence ne soit pas légale.[1] » Reste que, faute d'avoir un statut civil, la paroisse et sa fabrique ne peuvent se présenter devant le pouvoir judiciaire pour régler toutes les questions financières. C'est, ainsi que nous l'avons dit, un inconvénient de tout premier ordre. Il faut attendre que le gouvernement éprouve lui aussi des difficultés de nature juridique, pour le voir accélérer le pas conduisant à la légalisation des établissements paroissiaux. Autrement dit, lorsque le gouvernement commence à s'interroger sur les structures d'encadrement civil à donner aux communautés en voie de formation dans les espaces cantonaux, la paroisse lui apparaît comme le meilleur outil. Une des raisons est la présence d'un fonctionnaire, le prêtre, déjà informé des conditions de la création d'une nouvelle unité pastorale. L'État n'abandonne pas pour autant toute la place dans le domaine religieux. Il intervient par sa réglementation pour encadrer les opérations du clergé tant pour la délimitation du territoire paroissial — territoire de base pour la municipalité et la commission scolaire — en vue de sa reconnaissance

FIGURE 1
Nombre annuel des nouveaux prêtres, Canada français (1600-1933)



Source : Louis-Edmond Hamelin, «Nombre annuel des nouveaux prêtres, Canada-français (1600-1933)», Bulletin des recherches historiques, *65, 2, avril-mai-juin 1959 : 35-44.*

civile, que pour le processus de la construction et le financement des équipements culturels.

Les lois de 1830, 1831 et 1839 donnent satisfaction à l'Église, sans toutefois tout solutionner. Néanmoins, elles renchérissent l'une sur l'autre, si bien qu'en 1839 l'essentiel est acquis. L'évêque est maintenant en mesure de créer de nouvelles paroisses et leurs fabriques sont habilitées à posséder et à gérer des biens fonciers. Les paroisses sont ainsi devenues des entités juridiques, des entreprises, capables d'acquérir, d'aliéner ou d'hypothéquer leurs biens[2]. Ainsi se trouve révoquée l'ordonnance française du 25 novembre 1743, enregistrée par le Conseil souverain, le 5 octobre 1744, qui stipulait qu'aucune corporation ne pouvait acquérir d'immeubles, sans un permis royal de mainmorte. Autrement dit, il leur est à nouveau reconnu le droit d'acquérir grâce à des legs. Ce fait est capital.

LE RECRUTEMENT SACERDOTAL

Au début de la troisième décennie du XIX^e^ siècle, apparaissent ainsi de nouvelles conditions favorables à l'Église canadienne. Mais, avant d'en arriver là, elle aura connu diverses situations, selon les conjonctures politiques et militaires. Ainsi, une des premières conséquences de la conquête par les armes est la migration de clercs vers la France, sitôt connus le traité de Paris et la cession du Canada en 1763. De plus, les Britanniques, ne pouvant tolérer que le recrutement se fasse en France, interdirent aux Jésuites et aux Récollets de recruter dans l'ancienne métropole. La politique anglaise avait décidé, dit Marcel Trudel, de voir ces congrégations s'éteindre. C'est fait en 1800 pour les fils de Saint-Ignace, et en 1813 pour les Récollets.

L'Église canadienne compte 196 prêtres réguliers et séculiers en 1759. Les départs et les décès ramènent ce nombre à 163 en 1760. Trente ans plus tard, ils ne sont plus que 103 pour desservir 133 paroisses. Puis voilà que le gouvernement britannique autorise 43 prêtres français, exilés à la suite de la Révolution, à gagner le Canada. Bien qu'il soit précieux, cet apport, pensons à l'abbé de Calonne à Trois-Rivières ou à Jean Raimbault, curé de Nicolet, ne peut suppléer à la faiblesse du recrutement local. Louis-Edmond Hamelin a établi les statistiques des nouveaux prêtres. En ressortent l'indigence pour les années 1760-1820, une réelle amorce de la reprise au cours des deux décennies suivantes, un essor véritable dès les débuts de la seconde moitié du siècle.

Les historiens se sont également préoccupés de connaître les origines sociales du clergé. Selon Louise Dechêne[3], du temps du Régime français, le clergé de Montréal recrute dans les classes supérieures de la société. Or, voilà que cette source se tarit et que l'Église est amenée, au lendemain de la défaite de 1760, à se tourner vers les classes moyennes composées de l'artisanat et des métiers spécialisés les plus lucratifs, ainsi que du côté de la paysannerie aisée. À l'instar de ce qui se produit en France après la Révolution, le clergé québécois, d'abord d'origine urbaine, devient ensuite principalement d'extraction rurale, faisant une large part à la paysannerie. Parlera-t-on alors de surreprésentation paysanne ? Entre 1820 et 1875, les cultivateurs du diocèse de Saint-Hyacinthe contribuent au recrutement pour une part égale à leur poids démographique. À la fin du siècle, le clergé nicolétain est

TABLEAU 1

Encadrement ecclésiastique au Québec, 1710 à 1880

Année	Nombre de fidèles par prêtre
1710	160
1760	500
1780	750
1810	1 375
1830	1 834
1840	1 185
1850	1 080
1860	893
1870	658
1880	510

Source : Louis-Edmond Hamelin, « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », Recherches sociographiques *, vol. 2, nº 2, (avril-juin 1961), p. 238.*

certainement d'origine rurale sans qu'il y ait là non plus surreprésentation paysanne, alors que celui du Saguenay provient, au XXe siècle, d'une manière légèrement privilégiée, de la petite et moyenne bourgeoisie urbaine, sans que l'on puisse cependant dessiner « un modèle préférentiel de recrutement ». En résumé, la canadianisation du clergé — elle n'est pas entière car l'épiscopat juge nécessaire de recevoir des Irlandais — s'accompagne de sa ruralisation. La création des collèges-séminaires à Nicolet (1803), à Saint-Hyacinthe (1811), à Chambly (1825) et à Sainte-Anne-de-la-Pocatière (1829), révèle toute l'importance accordée aux conditions locales du recrutement. La progression des ordinations trouve certainement là une explication. Une autre raison réside dans la motivation des jeunes Canadiens.

Entre 1760 et 1830, la carrière ecclésiastique offre peu d'attrait. Un attrait moindre en tout cas que les professions libérales. Cette situation va évoluer. La saturation bientôt réelle dans quelques-uns de ces secteurs professionnels a probablement favorisé, ainsi qu'on l'a dit, le recrutement clérical. De plus, l'amélioration de la situation politique de l'Église canadienne, la fin de la précarité de l'institution paroissiale grâce à sa reconnaissance civile, la détermination de l'épiscopat à assurer des revenus décents aux prêtres des paroisses sont des faits propices au recrutement : on est mieux en mesure d'offrir au futur prêtre une carrière dans l'Église. La création des nouvelles paroisses à partir des années 1840-1850 a pour effet de fournir des postes aux ordinands qui, encore vers 1850, ne sont toujours pas suffisamment nombreux. Ceci conduit l'évêque Bourget à se montrer particulièrement actif dans la recherche de congrégations européennes pour desservir son diocèse. Des congrégations de prêtres comme les Clercs de Saint-Viateur, les Oblats de Marie-Immaculée et les Rédemptoristes recruteront à leur tour dans les campagnes canadiennes. De telle sorte que l'évolution numérique du clergé se fera rapidement. Les chiffres absolus « des nouveaux prêtres » entre 1820 et 1910, par décennies, montrent une progression phénoménale : 127, 167, 311, 424, 441, 430, 602, 1 097, 1 403. Le taux d'encadrement des fidèles en sera considérablement modifié.

La tendance générale du nombre de fidèles par prêtre glisse nettement vers le bas après le tournant de 1830. Certes il y aurait à nuancer selon les diocèses. Ainsi, pour les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe, le nombre de fidèles par prêtre passe de 2 300 en 1831, à 1 950 en 1851, puis à 1 130 en 1871. Ce qui est moins qu'à Trois-Rivières, cette même dernière année : 1 367 fidèles. À Montréal, en 1864, il est de 1 064 ; à Rimouski, il est de 1 092 fidèles, en 1867.

Cet encadrement plus serré des fidèles par un clergé plus nombreux doit être mis en relation avec celui que l'épiscopat désire offrir aux prêtres. La création des nouveaux territoires diocésains tôt dans la seconde moitié du XIXe siècle produit plusieurs conséquences. La première est de donner à chaque unité diocésaine une structure administrative avec des postes à pourvoir. Une autre est de rapprocher et de raffermir l'autorité épiscopale sur le collège-séminaire local lorsqu'il existe ou d'en créer un. De la sorte, l'évêque consolide son emprise sur le processus du recrutement ecclésiastique. Une autre conséquence est la plus grande capacité à mieux évaluer le clergé local, à le soutenir sous tous les plans afin qu'il remplisse son rôle, à lui accorder la promotion attendue ou méritée ou à le réprimander au besoin. Sans doute, la plus importante retombée consiste à rapprocher le clergé des fidèles et à lui faciliter l'enseignement de la religion. Le renouveau religieux en tisse la trame.

D'entrée, faisons un constat. Les historiens s'accordent pour reconnaître la montée du religieux au XIXe siècle. Ils ont démontré que, vers 1880, il existe chez les catholiques québécois une quasi-unanimité de la pratique des gestes obligatoires ainsi qu'une adhésion à la piété ultramontaine ou romaine. Le changement par rapport au début du siècle devient ainsi évident. Quand s'amorce-t-il vraiment et comment l'expliquer ? Est-il le fruit d'un « réveil religieux » soudain, dans le sens donné au revivalisme américain, catholique et protestant ? Ou bien encore s'agit-il d'un renouveau religieux au cœur duquel se place « le réveil », moment fort de la volonté épiscopale d'inculquer la religion[4] ? Et encore, de quelle religion parlons-nous ? Au premier chef, ne faut-il pas interroger d'abord la culture cléricale ?

LA CULTURE CLÉRICALE : LA CONFESSION

Le renouveau religieux qui se fait jour dans les années 1830 ne se serait pas produit sans la constitution d'une nouvelle culture cléricale qui s'exprime à la confession. S'y voit le passage du rigorisme symbolisé



Mgr Charles-Auguste de Forbin-Janson (1785-1844) ; évêque de Nancy, exilé de son diocèse, il acquiert une grande réputation de prédicateur dans les missions intérieures françaises ; à l'appel de Mgr Bourget, il parcourt de nombreuses paroisses du Bas-Canada en 1840 et 1841.
J. Livernois, photographe. ASTR 0385-07-09.

Deux confessionnaux dans la sacristie de l'église de Saint-Prosper, comté de Champlain (s. d.)
ASTR 0393-110-08.



par les délais d'absolution, au liguorisme caractérisé par une plus grande mansuétude à l'endroit du pécheur, attitude que demande instamment Mgr Bourget à ses prêtres en 1842.

Le clergé rigoriste, inspiré par les enseignements du Rituel de Mgr de Saint-Vallier (1703), est prompt à refuser l'absolution lorsque le repentir du pécheur ne lui paraît pas sincère. Il reporte à plus tard son absolution, invitant ainsi le fidèle à comparaître à nouveau devant lui, armé cette fois de meilleures intentions. La correspondance du clergé, analysée par Serge Gagnon, et les sermons des Sulpiciens étudiés par Louis Rousseau en fournissent de nombreux exemples. Il en est d'autres, comme celui-ci, tiré du procès-verbal d'une visite pastorale de Mgr Briand. En 1787, l'évêque est en visite dans la paroisse du Sault-au-Récollet. Il entend les récriminations d'un fidèle contre son curé : « Antoine Lepage, menuisier domicilié au Sault-au-Récollet a fait, en présence de Mgr, les dispositions suivantes contre M. Fortin, curé du lieu […]. [Il dit de lui qu'] il éloigne les gens de la confession ». De même en 1809, plusieurs des fidèles de la paroisse maskoutaine de La Présentation ont à se présenter trois à quatre fois au confessionnal pour obtenir l'absolution. Donnons un dernier exemple. La même année, l'évêque de Québec souligne cette rigidité pour expliquer que 40 % des catholiques de Québec qui ont voulu faire leurs Pâques n'ont pas reçu l'absolution et qu'un millier n'a pas daigné se présenter au confessionnal[5]. La situation ici rapportée en 1809 contraste avec « le blitz de confession » de l'après-Rébellion qui vise à rapprocher du confessionnal.

Il est vrai que ce fait religieux se produit dans des circonstances exceptionnelles créées par les missions paroissiales, avec la participation d'un prédicateur qui ne l'est pas moins. En 1840, la campagne de prédication itinérante est, en effet, largement assurée par la présence de l'ancien évêque de Nancy, Charles-Auguste de Forbin-Janson (1785-1844). Exercé aux missions intérieures françaises, sachant bien manier les effets du discours, il arrive aux États-Unis en 1839, alors que le revivalisme protestant et catholique bat son plein. Il est au Bas-Canada l'année suivante. Conformément à la prédication de la mission paroissiale européenne, il prêche la dénonciation du péché, l'effroi de l'enfer et le repentir. Le but est d'amener le fidèle vers la confession et l'Eucharistie. La culpabilisation accompagne ici l'aveu des fautes pour provoquer le retournement et la conversion. La mission remporte le succès espéré grâce aux concours de confession, rares avant 1840, mais devenus beaucoup plus fréquents après cette date avec l'habitude des retraites paroissiales et la dévotion des Quarantes Heures. Une évolution se dessine ; elle se voit encore dans l'autorisation donnée par le concile provincial

de 1854, aux paroissiens à se confesser à autre que leur curé. Outre la volonté de réconciliation et de pardon, on pourrait certainement y voir, à la suite de Serge Gagnon, l'expression d'une « écoute plus compatissante du pécheur[6] ».

Une transformation est en train de s'opérer dans l'attitude du clergé, sous l'influence de la morale liguorienne, diffusée au Québec après 1830. Son enseignement commence à se faire dans les séminaires vers 1840-1850. On peut penser que son implantation progressive rejoint mieux et plus rapidement les jeunes clercs en formation que les prêtres enracinés dans leurs habitudes. Si bien qu'au début des années 1880 les prédicateurs des retraites ecclésiastiques savent encore susciter la réflexion des prêtres sur la position à adopter au confessionnal. Le liguorisme exige la sévérité pour le prêtre, mais la mansuétude pour le fidèle, leur prêche-t-on : « Sois austère pour ta propre conduite, sois indulgent pour celle d'autrui », disait Alphonse de Liguori[7]. Reçois au confessionnal, écoute les aveux du pécheur et pardonne-lui. C'est ce que Majorique Marchand, curé de la paroisse de Saint-Frédéric de Drummondville (1865-1889), comprend et fait sien.

LA RELIGION DES FIDÈLES : LA COMMUNION

Pour souscrire au troisième commandement de l'Église, le fidèle doit se confesser une fois l'an. Tout indique qu'il se plie à la norme. Preuve fragile certes, mais elle est suggérée par le silence du clergé sur ce sujet. Ainsi, les procès-verbaux des visites épiscopales effectuées dans la région de Montréal entre 1768 et 1797 ne montrent aucune inquiétude de ce côté. Doit-on conclure que les fidèles remplissent cette obligation ? Nous sommes mieux renseignés pour la seconde moitié du XIX^e siècle. Grâce aux rapports annuels des curés de la même région, nous connaissons les taux d'abstention de la confession. Ils sont révélateurs d'une grande et constante fidélité au sacrement : pour la période allant de 1839 à 1890-1892, le taux moyen d'abstention est de 4,4 % ; seules les années 1841-1844 et 1845-1848, avec respectivement 6,4 % et 5,9 %, ont des taux supérieurs.

Il n'en est pas de même pour la communion pascale qui est le quatrième commandement de l'Église. Rappelons la quasi-unanimité de la pratique pascale vers 1880. Mais qu'en était-il antérieurement ? Cette fois, nous disposons d'informations plus nombreuses. Elles sont contenues dans les procès-verbaux des visites pastorales effectuées par l'évêque, conservées aux archives de l'archevêché de Québec. Il est donc possible de tracer un portrait davantage satisfaisant du comportement des fidèles. Revenons à l'époque de M^gr Briand. Il entreprend une tournée pastorale dans la région de Montréal. Il la commence le 24 juillet 1772 à Sorel, et il l'arrête à Lachine le 10 août ; puis il la reprend à Longueuil le 23 mars 1773 pour y mettre fin à Berthier le 21 mai 1773. Il se rend ainsi à 37 endroits. Le procès-verbal de la visite pastorale fait état des non-pascalisants dans 19 des 37 lieux visités. Si on excepte Beloeil et Pointe-Claire qui ont respectivement 11 % et 10 % de non-pascalisants, aucune autre paroisse n'en compte plus de 4 %, certaines moins de 1 %. À Chambly, où il est le 30 juillet 1772, il note la présence de 810 communiants. « Trois pères de famille n'ont point fait de Pâques, point de désordres scandaleux : [...] plusieurs n'approchent qu'une fois par an des sacrements. » Les non-communiants ne sont guère plus nombreux à Longue-Pointe où il est le 3 mai 1773. Sur 317 communiants, seulement « sept ne sont pas présentés pour faire leurs Pâques. Mais grande ivrognerie. Les dîmes ne se payent point fidèlement. Danses et assemblées nocturnes, moins fréquentes cependant cette année que les précédentes, les parents y laissent aller leurs enfants, les y conduisent même [...] ». La litanie des reproches est longue. Elle est d'ailleurs assez connue. Les remarques tirées des procès-verbaux des visites pastorales se lisent également dans la correspondance que les évêques et les curés se sont échangée entre 1760 et 1820. Ces commentaires sont davantage des dénonciations des inconduites morales que des condamnations à propos de l'éloignement de la communion pascale. Bref, les visites pastorales dans la grande région de Montréal entre 1768 et 1797 renferment des annotations nombreuses sur les inconduites des fidèles ; toutefois, elles ne montrent pas d'écart significatif par rapport à la pratique pascale.

Qu'en est-il dans la seconde moitié du XIX^e siècle ? Les relevés des prêtres des paroisses de la région de Montréal montrent l'existence de taux élevés de non-pascalisants. Certaines de ces statistiques sont saisies peu de temps après les rébellions de 1837-1838. Un dénombrement des pascalisants dans 14 paroisses, en 1839, montre des écarts considérables entre elles : 38 % dans la paroisse de Notre-Dame, 45 % à Sainte-Scholastique et 51 % à Saint-Benoît, alors qu'une autre paroisse, également lieu de rébellion, Saint-Ours, affiche le taux de 93 % de pascalisants. En 1840, les diocésains de Montréal étaient au nombre de 115 071. Selon M^gr Bourget 7 177 (6,2 %) ne s'étaient pas confessés et 13 726 (11,9 %) n'avaient pas communié[8]. En 1853, selon le curé de la paroisse maskoutaine de Saint-Denis, 300 personnes n'ont pas

fait leurs Pâques « dans le temps fixé », ce qui représente environ 15 % des communiants. En 1854, le curé de Saint-Hugues, dans le même diocèse, déclarait 400 non-communiants. L'année suivante, il n'y en avait plus que 30. Statistiques étonnantes, même si nous savons que le mouvement d'adhésion massive au précepte de la communion pascale est solidement enclenché. La conversion subite ne peut servir ici d'explication à ce qui apparaît comme un retournement. Tentons alors de voir autrement en associant cette fois confession et communion comme le veut d'ailleurs l'expression « faire ses Pâques ».

Jamais, au cours de la seconde moitié du siècle, l'écart n'aura été plus grand entre les taux d'abstention de la confession et d'abstention de la communion pascale qu'en 1839 : 3,8 % et 30,2 % respectivement. Le rigorisme du clergé a-t-il été partagé par les fidèles ? Selon cette interprétation qu'il faudrait alors étendre dans le temps, la confession aurait été « une obligation rituelle très forte » alors que la communion fut « un sacrement réservé aux plus fervents[9] » ? À moins que les confesseurs se soient montrés particulièrement sévères à l'endroit des pécheurs, leur refusant le pardon et, de ce fait, la communion pascale. Toutefois, déjà en 1850-1853, il n'est plus que de 10 points ; il est de moins de 7 points en 1863-1864.

L'établissement de la stricte conformité à la communion pascale dans le temps prescrit est un but à atteindre. Il l'est lorsque que le clergé finit par rejeter la pastorale de l'aveu pour celle du pardon. Les missions du « réveil religieux » et les retraites avec leurs concours de confessions en donnent tout le sens. Les évêques signalent l'importance qu'ils accordent à cette pastorale en l'inscrivant dans les formulaires d'enquête que les curés doivent remplir, leur rappelant ainsi leurs tâches et l'objectif qui est d'associer étroitement la confession annuelle et la communion dans le temps de Pâques. Le préalable est, bien sûr, le pardon, la seule voie ouverte vers la communion fréquente et la piété romaine.

À l'instar de ses confrères, le curé de Drummondville la promeut activement auprès des fidèles dont les résistances lui sont familières. Il note dans son journal que les habitudes sont bien ancrées. Le dimanche 15 avril 1883, Majorique Marchand fait justement porter son sermon sur la communion fréquente. Il rappelle que la vie éternelle est promise par Jésus-Christ « à ceux qui mangeaient sa chair, non pas seulement une fois dans la vie ou dans l'année, par exemple, mais à ceux qui [...] en feraient une nourriture habituelle ». Le curé veut ainsi contrer les objections qu'on lui fait couramment : le manque de sainteté, le manque de temps, par exemple[10]. Il développe l'idée que l'eucharistie devient ainsi un aliment spirituel qui fortifie. Son enseignement de la foi lui demande de revenir occasionnellement sur ce sujet afin de convaincre ses fidèles de se rapprocher de la sainte table plus de cinq fois par année, ainsi qu'on le faisait, pour une pratique mensuelle. Il prépare ainsi le terrain pour l'énoncé du décret papal du 20 décembre 1905 qui ouvre le XX^e siècle à la communion quotidienne.

La paroisse québécoise : évolutions récentes et révisions actuelles

À partir du moment où la population du Québec se retrouve majoritairement en ville, la paroisse tridentine montre ses limites en raison de la plus grande mobilité de la population. Conçue comme transcription spatiale de l'organisation hiérarchique de l'Église ou comme forme d'organisation spatiale de proximité centrée sur l'encadrement des individus, elle n'arrive plus à s'imposer comme lieu de socialisation des individus. Des personnes de plus en plus nombreuses échappent à son contrôle fondé sur le principe territorial. Ces évolutions récentes peuvent être globalement situées dans les années d'après-guerre, même si l'on pourrait les enraciner dans les années 1930, voire un peu auparavant. Lucia Ferretti a mis en relief un des indicateurs de ce changement lorsqu'elle note que, dès 1930, les mouvements paroissiaux traditionnels s'essoufflent au profit de l'Action catholique, coordonnée à l'échelle du diocèse, désormais plus en prise sur les nouvelles réalités sociales et culturelles.

Mise en présence de cette mobilité sociale inférée par la nouvelle économie, l'Église ne renonce pourtant pas à l'encadrement des catholiques. Dans un premier temps (1930-1960), elle multiplie les efforts pour y parvenir en empruntant de nouveaux moyens, mieux proportionnés à la modernité. Cette entreprise est cependant rapidement mise à l'échec. Dès le tournant des années 1960, avec l'affirmation du rôle de l'État, de nombreuses fonctions paroissiales sont graduellement sécularisées.

Un nouveau projet paroissial doit donc prendre le relais. Les années conciliaires en sont l'occasion. Sur le plan idéologique, ce nouveau projet paroissial ne se construit plus à partir du souci d'encadrement des individus à l'intérieur d'un territoire donné. Il s'articule davantage autour du concept de communauté et correspond à un nouveau rapport au territoire inféré par la modernité.

Enfin, le déclin important du nombre de prêtres et leur vieillissement représentent les plus récents assauts au modèle tridentin de la paroisse : une communauté humaine stable, un prêtre, une église, une paroisse.

C'est cette évolution récente de l'institution paroissiale du Québec que nous voulons ici retracer dans ses grandes lignes en suivant ses phases de développement au cours de la période qui va de l'après-guerre jusqu'au tournant du siècle. Cette période peut être décomposée en trois phases : la première, défensive, où l'Église tente de renforcer, en l'adaptant, le projet paroissial hérité du passé ; la deuxième où la paroisse tente de se repenser à partir de l'idéal communautaire ; la troisième, marquée par la reconfiguration du réseau paroissial québécois.

DÉFENDRE SA PLACE EN VILLE

Urbanisée à la hauteur de 36,1 % en 1901, la population du Québec l'est à 59,5 % au recensement de 1931. En plus des villes de Québec et de Montréal qui connaissent une forte expansion, de nouvelles villes font leur apparition, surtout en Mauricie et au Saguenay. Au cours de ces décennies, qualifiées de « première révolution tranquille », les modes de production se modifient en profondeur. Après un tassement de l'exode rural au moment de la crise, l'urbanisation reprendra de plus belle au cours des années d'après-guerre. La population agricole qui représente 20 % de la population totale au recensement de 1951 passe à 11 % en 1961 alors que les agriculteurs qui représentaient 20 % de la main-d'œuvre au Québec en 1946 ne représentent plus que 7,5 % en 1960. De son côté, la population urbaine croît régulièrement d'un recensement à l'autre, passant de 63,32 % en



L'industrialisation n'est pas un phénomène nouveau, dans notre pays. Mais, au cours de la dernière décade, elle s'est accrue considérablement […] même le travail féminin s'est développé à un rythme accéléré…

La population des villes… a récemment augmenté de façon notable. [La guerre ne s'est pas limitée à] absorber les travailleurs urbains en disponibilité… elle a accentué la désertion des campagnes […]. Des familles entières […] ne sont pas retournées, après la guerre, à leur occupation agricole. […] Cet accroissement de la population urbaine continue chaque année. C'est donc un fait ! La majorité de notre peuple ne vit pas à la campagne, ni de l'agriculture.

Le rural ne retrouve plus à la ville ses traditions et habitudes de vie ; […] les institutions qui le protégeaient n'ont plus le même caractère, certaines ont perdu de leur vigueur […]. De l'industrie agricole familiale […] le rural passe à l'usine, au commerce, où il est mêlé à un groupe d'étrangers. La paroisse urbaine, malgré de magnifiques efforts d'adaptation, ne peut lui offrir tous les cadres protecteurs de la paroisse rurale ; les relations de voisinage ne le soutiennent plus comme auparavant. La famille et la paroisse ne sont plus son milieu habituel de vie quotidienne ; il est perdu dans la foule anonyme et nombreuse.



Procession de la fête-Dieu. Paroisse Notre-Dame de Québec, 8 juin 1944.
Archives Archevêché de Québec.

1941 à 66,95 % en 1951 pour se situer finalement à 74,27 % en 1961. L'Église doit en prendre acte. En 1950 la lettre pastorale de l'épiscopat québécois marque une rupture avec la rhétorique antérieure. Cette lettre, spécialement intéressante dans sa description des conditions actuelles de la vie ouvrière, tente de cerner la réalité plutôt que de se réfugier dans l'utopie d'une chrétienté rurale.

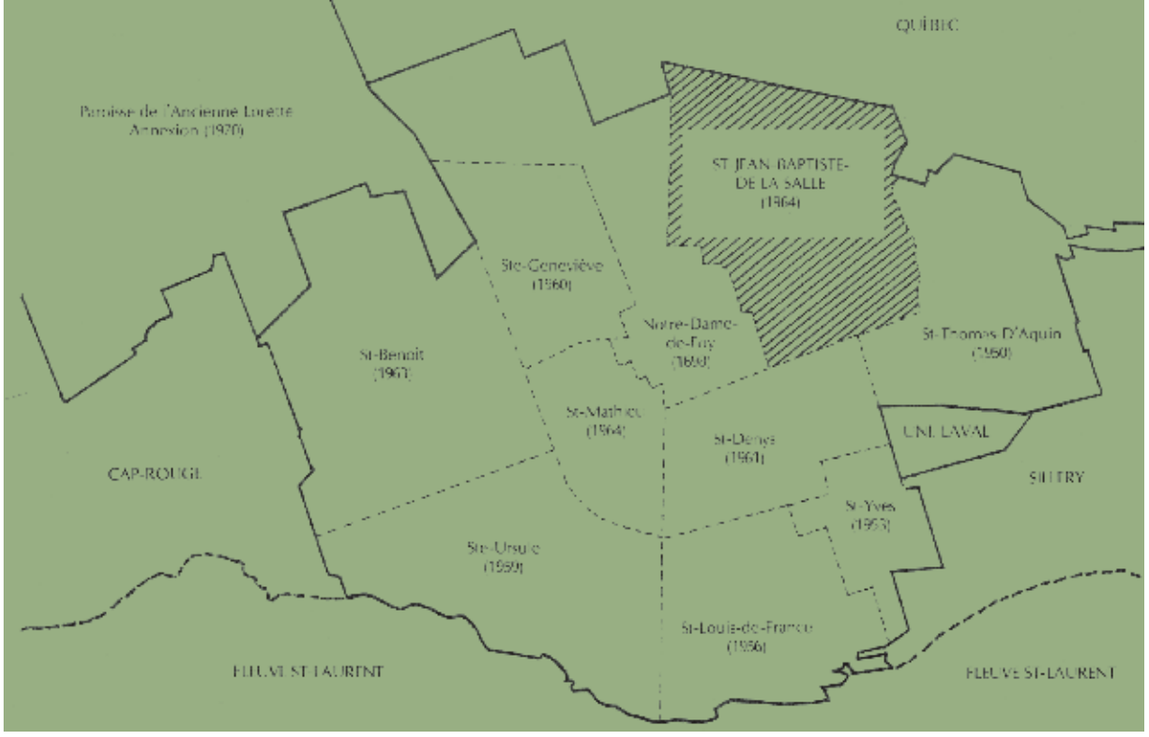
Tous ces changements commandent donc une nouvelle attitude de l'Église du Québec à l'égard de la ville. Il n'y a toutefois pas que le discours qui doive évoluer. Les stratégies pastorales elles-mêmes se modifient et, au premier chef, la paroisse, institution centrale du monde rural, est visée par le discours des évêques. Mise en présence de la mobilité de plus en plus grande des paroissiens, l'Église développe trois nouvelles stratégies d'encadrement des fidèles : le resserrement des mailles du filet (multiplication des paroisses et abaissement du nombre de fidèles par paroisse) ; la multiplication des œuvres paroissiales ; et le développement d'un encadrement pastoral qui s'affranchit de la territorialité pour adopter le milieu de vie comme base d'opération (Action catholique de milieu).

Au-delà des ruptures apparentes, il faut cependant savoir lire les continuités. La visée demeure la même : la « restauration de l'ordre social » ou la consécration du monde au Christ-Roi. La nouvelle stratégie mise en place poursuit en fait, sous de nouvelles formes, la même ambition séculaire : sauvegarder le rôle central de l'Église dans la vie sociale. Elle n'implique pas, au point de départ, l'acceptation de la modernité urbaine. Au contraire, elle est soucieuse de limiter le domaine de l'intervention de l'État et, concurremment, de défendre la place de l'Église dans la société. Cette nouvelle stratégie devait permettre à l'Église d'occuper, dans la cité, une place équivalente à celle qu'elle occupait dans l'espace rural. La seule façon d'y parvenir était d'investir massivement l'espace urbain, ce que l'Église ne manquera pas de faire au cours de la première moitié du XX^e siècle.

Ce désir de protection de l'ordre ancien qui assurait à l'Église une place prépondérante dans la vie sociale a cependant comporté différentes modalités. On s'appliquera désormais à établir le Règne de Dieu dans un contexte différent, celui de la ville, avec ses espaces et ses temps essentiels que sont le travail à l'usine et le loisir. Il s'agit donc, pour l'Église, d'investir ces nouveaux espaces. L'objectif demeure le même : sacraliser tout le territoire et l'ensemble de la vie des gens. Le passage à la vie urbaine commande l'investissement de nouveaux domaines : les services sociaux, les loisirs, le travail, le capital. Ces domaines s'ajoutent à ceux, plus traditionnels que constituent l'éducation et les soins de santé.

Resserrer les mailles du filet

C'est d'abord en multipliant ses institutions que l'Église s'inscrit dans le paysage urbain. En effet, l'Église inscrit matériellement sa présence dans l'espace en édifiant collèges, églises et autres institutions. Elle se rend présente en se rendant visible et institutionnellement repérable dans le paysage urbain, car c'est bien d'abord au moyen d'institutions confessionnelles que l'Église choisit d'être présente en ville. Aux écoles confessionnelles, on ajoute les syndicats catholiques, les terrains de jeux catholiques, les cinémas catholiques, les coopératives catholiques, etc. La confessionnalité des institutions engage comme corollaire le rôle prépondérant qui revient à l'aumônier. L'action de l'Église dans la ville fera avant tout appel à des clercs, puis à des religieux et des religieuses. Ce n'est qu'en troisième lieu qu'elle reposera sur l'action des militants laïques. Quant à la paroisse, elle demeure au cœur de tout le dispositif. Elle en est véritablement le pivot. Seule l'Action catholique, qui prend pour base le milieu de vie, fait exception, affranchissant alors l'action pastorale du principe territorial. Au cours de



CARTE DES PAROISSES DE SAINTE-FOY (1967).
Archives paroisse Saint-Jean-Baptiste-de-La-Salle.

la période d'après-guerre, on voit le nombre de paroisses se multiplier au Québec.

Jusqu'ici, on avait cru que la fondation de nouvelles paroisses obéissait à l'accroissement de la population ou à ses migrations internes su le territoire. Une recherche plus fine vient un peu corriger, sinon contredire, cette première impression. À une échelle réduite, dans la région immédiate de Québec, on constate que le mouvement de démembrement de paroisses mères et l'érection de nouvelles paroisses devancent l'augmentation de la population. Cela a pour effet net d'augmenter l'encadrement des fidèles. L'analyse du démembrement des paroisses dans la zone de Sainte-Foy et de l'érection de nouvelles paroisses peut nous instruire sur ce phénomène. En 1949, on ne comptait qu'une seule paroisse dans la ville de Sainte-Foy. La paroisse mère regroupait alors 4 232 fidèles. En 1952, les fidèles étaient répartis en deux paroisses. Chaque paroisse comptait une moyenne de 1 339 fidèles. En 1959, dix ans après le début du démembrement de la paroisse mère, le nombre moyen de fidèles par paroisse (4 086) est toujours plus faible qu'il ne l'était au point de départ. Cela est encore le cas en 1963 où le nombre de fidèles par paroisse atteint 4 115. En somme, à Sainte-Foy, le réseau paroissial mis en place pour pourvoir à l'encadrement des fidèles est plus serré en 1963 qu'il ne l'était en 1949.

Cela ne constitue pas une exception. Les chiffres nous conduisent à la même conclusion lorsqu'on observe la situation dans la basse-ville de Québec. En 1946, l'encadrement paroissial est plus étroit qu'il ne le sera en 1961. On y dénombrait en moyenne 6 147 fidèles par paroisse contre 5 582 en 1961. Le secteur de Charlesbourg n'échappe pas à cette logique. En 1944, le nombre moyen de fidèles par paroisse est plus élevé (3 363) qu'il ne le sera en 1958 (3 060). C'est en 1953 qu'il atteindra son niveau le plus bas (2 897). Dans la région urbaine de Québec, seule la zone de Beauport échappe à la règle. Dans le diocèse de Québec, en dehors de la région urbaine, la situation est encore plus contrastée. Ainsi, à Lévis, on comptait en moyenne 3 242 fidèles par paroisse en 1942. Ce nombre diminuait à 3 033 en 1945. À Thetford Mines, par exemple, en 1943, on compte, en moyenne 7 027 fidèles par paroisse. En 1959, ce nombre a été ramené à 4 098. On observe la même chose à Plessisville et dans les petites villes de la Beauce.

On le remarque, la division des paroisses n'obéit pas seulement à un accroissement de la population ou à sa mobilité dans l'espace diocésain, comme on l'a toujours cru. En proportion, le nombre de paroisses s'accroît plus rapidement, dans le secteur urbain du diocèse de Québec, que ne le commanderait l'augmentation du nombre de fidèles. On doit donc s'interroger sur les motifs qui commandent, entre les années 1944 et 1964, la multiplication des paroisses dans l'espace urbanisé du diocèse de Québec. Au cours de cette période, trente-trois nouvelles paroisses y sont érigées. Au moment de leur érection, certaines d'entre elles comptent aussi peu que 600 fidèles. Un grand nombre, quatorze, comptent entre 600 et 1 600 fidèles. Le plus grand nombre (19) regroupent entre 2 000 et 3 400 paroissiens. Quant aux paroisses mères, elles sont démembrées même si elles comptent aussi peu que 3 400 catholiques. Sept d'entre elles subissent un démembrement alors qu'elles comptent entre 3 400 et 5 000 fidèles, alors que dix-sept autres le sont alors qu'elles desservent entre 5 000 et 10 000 paroissiens.

L'ensemble de ces données nous donne un portrait plus exact de la situation. On peut en tirer quelques conclusions : 1) En milieu urbain, au diocèse de Québec, le nombre moyen de paroissiens par paroisse entre 1944 et 1964 demeure inférieur à 3 400.

2) Une paroisse dont la population est supérieure à 3 500 fidèles est sujette à être démembrée. 3) À une exception près, les nouvelles paroisses érigées ont toutes une population inférieure à 3 400. On est loin de la situation parisienne où, en 1956, les paroisses des arrondissements centraux regroupaient en moyenne 24 000 habitants. Derrière ces chiffres, on peut induire une politique pastorale qui ressort de plus en plus clairement : il importe de multiplier les paroisses de manière à resserrer les mailles du filet de sorte qu'elles ne laissent plus rien passer. La multiplication des paroisses a correspondu tout autant à une stratégie pastorale qu'à une correction rendue nécessaire par un fort accroissement de la population ou en raison de sa migration vers les banlieues.

Ce que nous révèle l'analyse des statistiques relatives à l'érection de nouvelles paroisses au cours de la période allant de 1944 à 1964 est tout à fait cohérent avec le discours en vigueur à la même époque. Tout le débat porte alors sur le nombre idéal de fidèles par prêtre : 500 dans les campagnes et de 1 000 à 1 200 en ville (moyenne de 617), affirme-t-on, « car comment s'occuper efficacement de 1 500 à 2 000 âmes et même plus encore…[1] » L'autre question porte sur le nombre idéal de fidèles par paroisse. Pour Mgr Desranleau (Sherbrooke), la réponse est claire : « une paroisse de 2 000 familles est énorme, en dehors de l'ordre et de la justice. L'idéal de la paroisse, […], c'est 700 à 1 000 familles pour les villes et 100 à 400 familles pour les campagnes. » Au yeux de l'archevêque de Montréal, Mgr Charbonneau « 800 familles, tel est le maximum qu'aucune paroisse, même en ville, ne devrait dépasser ». Tous les discours de l'époque (Villeneuve, Charbonneau, etc.) soutiennent qu'il s'impose de créer de nouvelles paroisses si l'on ne veut pas « qu'une proportion croissante de nos catholiques des centres urbains échappent à peu près totalement à l'action de l'Église ». L'objectif, c'est « de connaître ses paroissiens, de les connaître un par un, personne par personne, famille par famille ». Seul « le curé qui compte dans sa paroisse 100 à 200 familles, peut heureusement arriver à les visiter et à les connaître toutes… » On voit bien que l'objectif de l'encadrement des paroissiens est maintenu, même si la mobilité sociale est croissante. Ce dernier souci de « connaître un par un » ses paroissiens et de les visiter reprend, en l'amplifiant, en plein milieu du XXe siècle, la recommandation du concile de Trente qui recommandait, « de précepte divin à tous ceux à qui a été confiée la charge des âmes, de connaître leurs brebis… » Le nouveau droit ecclésial, en vigueur depuis 1917, avait codifié certains usages élaborés aux siècles précédents afin de permettre aux curés de connaître ses paroissiens et de les encadrer correctement. Il faisait l'obligation aux curés (c. 467§1) de connaître ses paroissiens (*suas oves cognoscere*) et de corriger avec prudence ceux qui le méritent (*oves errantes prudenter corrigere*). L'usage du livre des âmes est d'ailleurs recommandé (c. 470).

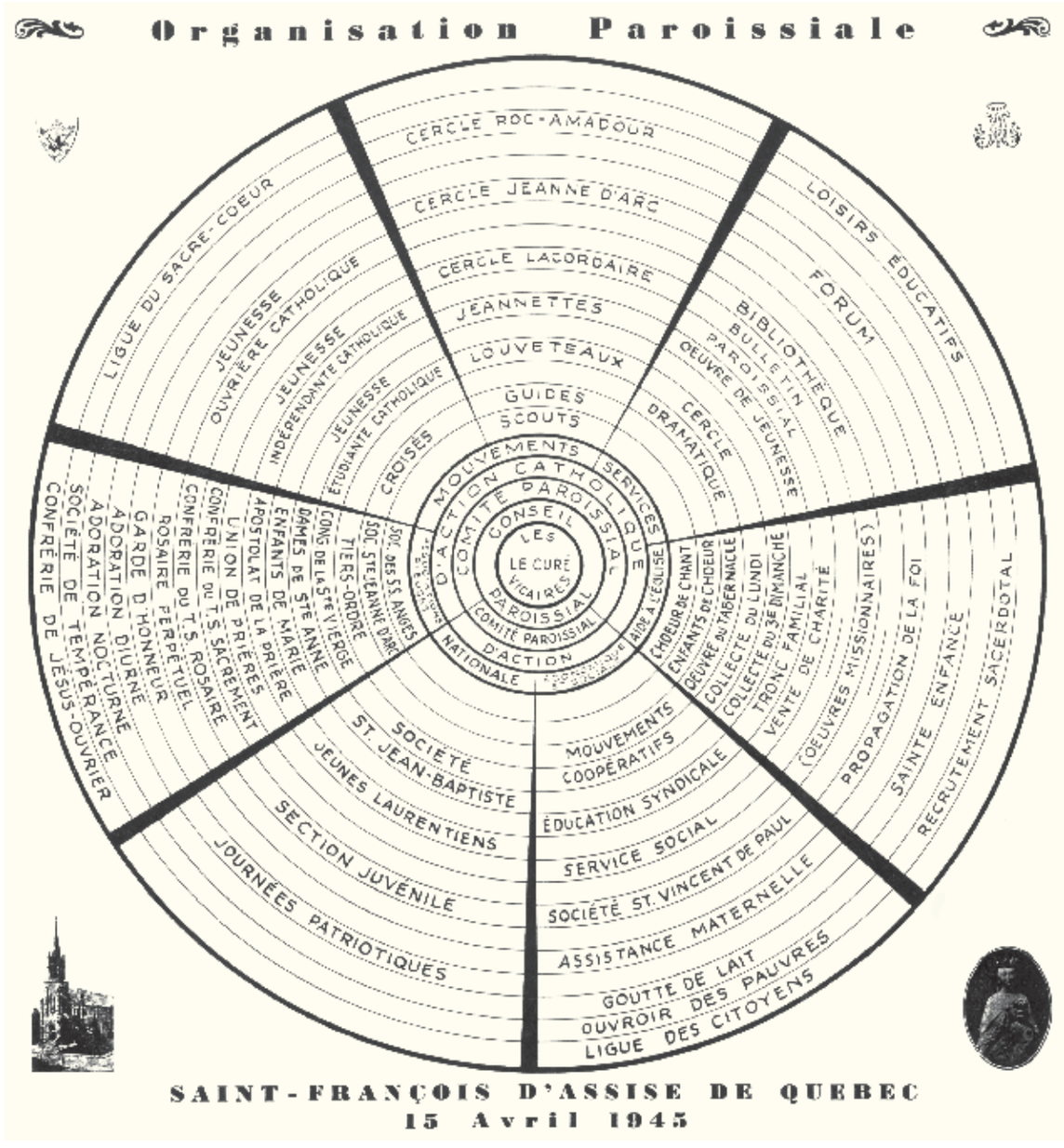
> Le schisme anglais et l'hérésie luthérienne ne furent possibles que par les trop grandes paroisses ; la Révolution française y trouve son explication ; l'Italie du XVIe siècle fut perdue par ses trop grandes paroisses ; les quarante pour cent de non-pratiquants aux États-Unis se rencontrent dans les grandes paroisses… ; ici, dans les villes, les paroisses ferventes où tout le monde va à la messe et reçoit les sacrements sont les paroisses de 500 à 1 000 familles ; aux cérémonies de la Confirmation, il y a plus de fidèles qui assistent à l'effusion du Saint-Esprit dans les paroisses de 700 familles que dans les paroisses de 2 000 et de 4 000 familles.

Dans ce contexte, encore en 1950, les paroisses trop populeuses semblaient être à la source de tous les maux. Ce motif est porté au rang d'explication universelle.

Le remède proposé correspond au diagnostic posé : l'érection de nouvelles paroisses s'impose. Cela correspond à une stratégie pastorale consciente et est tributaire d'une vision du rôle du christianisme dans la société et de sa position dans le monde urbanisé. L'Église devait instaurer le Règne du Christ dans la société. De plus, dans une société qui rendait de plus en plus possible la mobilité, l'individu devenait moins encadré socialement. L'emprise des groupes, des « cadres protecteurs », pour reprendre l'expression des évêques ou des solidarités traditionnelles se relâche et libère les individus des contrôles sociaux liés au territoire. Dans ces conditions, il faut tout mettre en œuvre pour stabiliser l'individu.

Stabiliser l'individu dans un espace urbain ouvert à la mobilité

L'urbanisation qui caractérise le XXe siècle ne fait pas que déplacer les individus d'un lieu à un autre. Elle crée un nouvel espace, un espace ouvert à l'intérieur duquel les individus circulent librement. L'urbanisation est synonyme de mobilité : l'automobile, la radio, la presse à grand tirage, le cinéma contribuent à une grande mobilité des personnes et à une large circulation des idées. Dans ce contexte, la vie des paroissiens n'évolue plus complètement à l'ombre du clocher paroissial. Outre la migration vers les villes et les banlieues, une deuxième migration peut être observée, plus quotidienne celle-là, entraînée par la mobilité de la population et par la pénétration plus profonde des moyens de communication de masse. Les paroisses ne sont plus de petites sociétés homo-





ORGANIGRAMME D'UNE PAROISSE DE QUÉBEC DANS LES ANNÉES 1950.
Archives Archevêché de Québec.

gènes composées d'individus rattachés les uns aux autres par des solidarités primaires (parentés et voisinage) et dont les occupations semblables leur feraient partager des préoccupations communes et des valeurs analogues. Il s'instaure donc un écart de plus en plus grand entre l'espace territorial paroissial et l'espace réel de la vie des paroissiens qui est autrement plus vaste. Ainsi, la paroisse ne peut plus être tout à fait le foyer religieux d'un territoire. En ville, l'organisation de la vie se fait de moins en moins en fonction de cet espace restreint.

L'élargissement de l'espace réel des individus au-delà des frontières de la paroisse n'empêche pourtant pas l'Église de réagir à la situation de dispersion en créant au sein même de la paroisse une quantité impressionnante d'œuvres et d'associations, dans le but de fidéliser sa population et ainsi de réussir à constituer une petite société autour de l'église à laquelle on annexe un terrain de jeu (OTJ), un centre paroissial ou un centre de loisirs. Elle espère ainsi recréer un tissu social dans les quartiers et limiter la dispersion de ses paroissiens qui lui échappent de plus en plus. Le renouvellement de la paroisse passe donc, au cours de cette période, par l'adjonction d'activités multiples à ses activités traditionnelles. La paroisse urbaine ne représente pas simplement la transposition en ville de la paroisse rurale, mais une figure sociale différente dans un cadre canonique apparemment stable et inchangé.

À la multiplication des paroisses, il faut ajouter, au cours de cette période, la modification interne des paroisses. Tout est mis en place pour favoriser la stabilisation de l'individu et le développement de son appartenance à la paroisse, étant entendu que la stabilité et la permanence sont des facteurs qui conditionnent la pratique religieuse. L'encadrement paroissial cherche, en milieu urbain, à développer un type de sociabilité qui facilite l'intégration des nouveaux urbains et qui soit, de ce fait, favorable à la pratique religieuse. À première vue, la paroisse urbaine cherche



Rassemblement de la JOC. Paroisse Saint-Roch de Québec, 18 juillet 1937.
Archives Archevêché de Québec.



Idem.
Archives Archevêché de Québec

alors à réduire la mobilité des paroissiens en faisant en sorte que l'ensemble des activités de loisir se déroulent à l'ombre du clocher. On veut favoriser l'intégration à la vie sociale des fidèles en multipliant les occasions d'activités communes à l'intérieur de la paroisse qui se veut une cellule de la vie sociale. L'Église doit demeurer le seul univers social où évoluent les paroissiens. C'est pourquoi, en plus des collèges et des hôpitaux catholiques issus de l'Ancien Régime, des syndicats et des associations socio-économiques catholiques (mutuelles, coopératives, associations professionnelles) qui ont émergé au cours du premier tiers du siècle, on développe maintenant, dans les salles paroissiales, les centres de loisirs et les sous-sols d'églises, les loisirs catholiques. La multiplication des paroisses et la multiplication de nouvelles œuvres paroissiales veulent freiner l'émergence de nouveaux milieux sociaux autonomes qui seraient à la source de nouveaux comportements : milieux scolaires, milieux de travail, milieux de loisirs. L'enclos paroissial veut demeurer le milieu social à partir duquel se construit l'identité des individus et se réalise sa socialisation.

C'est sur la base de cette appartenance paroissiale que l'on compte fonder par la suite la persistance de la pratique religieuse. On fait en sorte que l'unité paroissiale territoriale constitue l'unité de base de cette nouvelle société urbaine en fixant la nouvelle population à un espace plutôt que de favoriser sa libre circulation à l'intérieur d'un espace urbain plus vaste. On tente de construire une chrétienté urbaine qui prendrait le relais de la chrétienté rurale. Cela passe par la modernisation de la paroisse et sa transformation interne.

Construire l'Église en dehors de sa base territoriale : l'option des milieux de vie et l'Action catholique spécialisée

La rupture entre l'espace territorial et l'espace réel de la vie des paroissiens allait introduire une première rupture avec le modèle paroissial défini par le concile de Trente qui faisait du territoire un élément capital dans la définition de la paroisse. De plus en plus on voit s'organiser des activités ou des regroupements dont le dénominateur commun est extra-paroissial. Ce sera surtout le cas des mouvements d'Action catholique spécialisée. En ce qui concerne ses structures, celle-ci n'a pas pour première référence la paroisse, mais le milieu de vie. C'est là admettre, en quelque sorte, que la société existe en dehors de l'Église qui ne contient pas simplement le monde environnant. Tout ne se passait donc plus à l'ombre du clocher de l'église paroissiale. L'Église percevait de plus en plus qu'une société s'élaborait à l'extérieur de ses murs et que, bien que disposant d'effectifs importants, elle n'exerçait pas dans cette transformation le rayonnement qu'elle aurait voulu. Dans ces mondes en gestation, elle ne trouve plus sa place, elle en est absente. L'Église devait donc adopter une stratégie de présence à un milieu qu'elle ne contrôlait pas. Elle s'ouvrait à des mondes qui faisaient éclater les frontières paroissiales et éloignaient l'attention des fidèles de ses pôles d'activités traditionnels : sacrements et catéchisme.

Toutefois, l'organisation de la pastorale sur la base des milieux de vie plutôt que sur une base territoriale allait vite poser quelques problèmes. Cela allait s'exprimer bientôt par de vives tensions entre l'Action catholique spécialisée et les diocèses. L'opposition de Mgr Courchesne aux idées répandues dans son diocèse par la centrale montréalaise des mouvements d'Action catholique n'est pas unique : « Les publications s'adressent aux citadins. Elles déroutent les ruraux, tant clercs que laïques. Elles érigent Montréal en norme pour la province, forçant de la sorte les curés " à y faire leur plein d'essence ". » Mgr Desranleau (Sherbrooke) craignait lui aussi la « montréalisation » de la province, c'est-à-dire la contagion à l'ensemble

du Québec des idées et des comportements novateurs de la métropole, de telle sorte que des influences extérieures viennent contrecarrer les directions prises localement. Ce problème sera récurrent tout au long de la période. De fait, en raison de l'intégration verticale du mouvement, le militant n'est plus seulement relié au réseau paroissial ou diocésain, mais il participe aussi à la vie nationale et même internationale d'un mouvement. La paroisse et le diocèse sont désormais traversés par des vents qui viennent de l'extérieur et qu'on ne maîtrise pas. Très vite l'Action catholique canadienne s'est tournée vers les États-Unis et l'Amérique du Sud pour y implanter le mouvement. De plus, les congrès internationaux se multiplient. La tenue à Montréal, en 1947, de la Semaine d'étude internationale n'a été qu'un moment de cette ouverture au monde favorisant la diffusion des idées européennes. C'est spécialement à la JEC que cela sera manifeste. En 1954, elle entreprend une étude de quatre ans portant sur les grands mouvements de pensée contemporains. Cela n'est pas sans provoquer la méfiance des évêques envers cette théologie nouvelle importée de France.

Ainsi, même les chrétiens les plus engagés échappent désormais à la paroisse et à l'encadrement du curé. Ce problème, posé en termes virulents dans le diocèse de Rimouski, n'a pas été absent à Québec. Gabriel Clément rapporte la lettre datée de 1943 de R. Bibeau, dirigeante nationale, au père Villeneuve, aumônier national, qui fait écho à ces tensions : « Vous avez dû entendre parler du problème de Québec ? Mgr Pelletier rêve d'une Action catholique organisée sur le plan paroissial et a des principes qui lui sont très personnels…[2] » La décision, en 1941, de créer dans chaque paroisse un comité paroissial d'Action catholique chargé de regrouper l'ensemble des œuvres apostoliques et de coordonner leur action n'avait donc pas porté tous ses fruits puisque le problème est récurrent. Ainsi « en 1948, à Québec, le président diocésain de la JOC insiste pour que les militants locaux choisissent un directeur spirituel dans leur propre paroisse et fassent de celle-ci leur premier champ d'action[3]. « Ces protestations périodiques allaient culminer entre 1959 et 1963 lorsque Mgr Raymond Lavoie, alors directeur de l'Action catholique diocésaine, menace de faire sécession et de retirer de la JEC nationale les 1 200 sections locales de la fédération diocésaine de Québec. Déjà la JEC de Québec avait ses propres publications et ses dirigeants boudaient les rencontres nationales. Dans une lettre adressée aux responsables nationaux, Mgr Lavoie regrette, en quelque sorte, les idées pernicieuses introduites dans le diocèse par l'entremise des responsables nationaux[4]. Il terminait la liste de ses griefs en précisant que « la JEC nationale ne tient pas assez compte du travail des aumôniers et des adultes dans le mouvement : leur présence est essentielle car il est impossible de confier la direction d'un mouvement à des jeunes[5] ».

> Je veux faire don à la JEC et à ses programmes de réflexion et d'action de toutes mes capacités intellectuelles et morales, […]. Même si la JEC fonctionne dans les cadres de l'Église institutionnelle, catholique romaine, mon engagement apostolique est avant tout personnel et libre.
>
> Je ne tiens pas à être « le prolongement du bras » et du sacerdoce de l'Évêque comme on nous dit parfois, ni son porte-parole. Je veux demeurer une militante laïque de plein pied et à part entière dans un travail apostolique où nos propres instruments de travail sont à inventer. Nos messages doivent être conçus et exprimés par nous, à notre façon, dans notre style, à l'intérieur d'équipes, en collégialité […]
>
> Jusqu'à ce jour, nous les laïcs de tout âge et de toute génération, spécifiquement les femmes, avons été des objets de sanctification, de prédication, d'exhortation, de consignes, de mots d'ordre, etc… Nous ne serons plus des répétiteurs de sermons préfabriqués. Nous voulons être traités comme des sujets à part entière avec des responsabilités réelles. Nous désirons à travers nos études, nos amitiés et nos amours assumer le risque d'être vraiment chrétiens tout en conservant notre libre arbitre.

Voilà donc précisé un autre sujet de tension entre l'épiscopat et les mouvements d'Action catholique structurés de telle sorte que les laïcs devaient en être responsables. À la fin des années 1940, la direction nationale de l'Action catholique compte huit aumôniers et vingt dirigeants laïques. Cela ne donne pas pour autant un rôle prépondérant aux laïcs. Les propos de l'archevévêque de Montréal au cours des années 1950, — « Il n'y a d'Eglise que hiérarchique » ou « les fidèles passent en arrière de nous […] ne les laissons pas tracer la route » — donnent le change à ceux du cardinal Villeneuve, vingt ans plus tôt. L'épiscopat s'est toujours montré soucieux de garder l'Action catholique en tutelle et cela n'a pas été sans éveiller l'animosité de certains laïcs. La prescription « de la soumission docile à la Hiérarchie », selon les termes du communiqué de l'épiscopat sur l'action catholique de septembre 1956, n'a pas toujours rencontré une acceptation inconditionnelle. Simone Monet avait sans doute des audaces qui dépassaient celles de la moyenne des jeunes filles de sa génération, mais ses paroles devaient trouver un écho chez d'autres lorsqu'elle déclarait, en présence de Nosseigneurs les Évêques.



Enfin, la méthode de l'Action catholique, le « voir-juger-agir », inverse les modes de pensée habituels. On n'accède plus à la réalité de manière déductive, à travers des critères d'évaluation morale, mais sous le mode de la découverte, de l'enquête et de l'analyse. C'est en fait la rationalité scientifique qui



La messe du dimanche au camp mariste. Rawdon (Québec).
Photographie Famille Audy.

pénètre dans l'Église et cela est gros d'un conflit d'autorité en perspective. L'autorité du curé est ainsi implicitement sapée si ce qui est vrai devient ce que l'on a observé et ce que l'on a analysé.

Si l'on peut dire qu'à partir de 1950 l'Action catholique amorce son déclin et entre dans une période de crise qui la conduira à l'éclatement, elle n'aura pas moins largement contribué à poser de nouvelles questions au catholicisme québécois. Non seulement cette expérience a permis de distinguer le national du religieux, mais elle a aussi posé dans des termes nouveaux la question de la distinction entre l'Église et le monde et celle de la place des laïcs dans l'Église. Toutes ces questions auront une répercussion importante dans la conception de la paroisse que l'on se donnera au tournant des années 1960. Dans ce monde où la mobilité et la circulation des idées s'affirment davantage, les paroissiens ne sont plus, simplement, les sujets juridiques d'une paroisse comme le prévoyait encore le droit de 1917.

LES ANNÉES 1960 : REPENSER À NOUVEAUX FRAIS LA PAROISSE

Tous les efforts déployés en vue de maintenir l'identité entre la paroisse et le milieu de vie ont vite montré leurs limites. La paroisse n'apparaissait plus comme le centre et le foyer de la vie quotidienne de la majorité des Québécois. Déjà, avant Vatican II, à l'atelier consacré à la paroisse lors de la journée de consultation des laïcs organisée par l'évêque de Québec, Éric Gourdeau affirme que cette façon de concevoir la paroisse repose sur une confusion. Il signale que :

> L'éclatement apparent de la paroisse est davantage l'éclatement de cadres géographiques et sociaux avec lesquels on s'était habitué à confondre la paroisse, puisqu'elle s'y situait, plutôt que l'éclatement de la paroisse elle-même, entendue au sens de cellule essentielle de l'Eglise. […] De tels cadres viennent-ils à éclater, par suite de conditions sociologiques ou géographiques altérées, la paroisse semble du même coup éclater […] alors que, en réalité, ce n'est pas une paroisse chrétienne authentique qui a éclaté, mais bien une structure qu'on avait assimilée à la paroisse[6].

Gourdeau ne conteste pas l'appréciation suivant laquelle une forme de paroisse, vouée à l'encadrement des fidèles d'un même territoire, a « à peu près disparu de notre société, de notre société urbaine tout au moins ». Il n'en appelle pas moins à une nouvelle définition de la paroisse, et à une révision substantielle de sa conception. Celle-ci ne reposera plus sur la confusion entre la paroisse et le milieu social ou entre la paroisse et l'espace territorial. La paroisse s'identifiera plutôt à la communauté des chrétiens rassemblés par l'action liturgique.

Cette intervention de Gourdeau laisse augurer la montée en puissance d'une nouvelle conception de la paroisse : la paroisse comme communauté chrétienne. En effet, jusque-là, on s'était contenté de multiplier les paroisses et d'y ajouter à l'infini des œuvres et des associations. Si cette évolution modifiait la figure de la paroisse, elle n'entamait toutefois pas substantiellement la conception de base de la paroisse qui demeurait inchangée : la paroisse est le centre du milieu social et elle prend en charge institutionnellement



Journée liturgique. Paroisse Saint-Augustin de Portneuf, 15 janvier 1936.
Archives Archevêché de Québec.



l'ensemble de la vie des chrétiens de ce milieu. On en était là au moment de l'ouverture de Vatican II et alors que la Révolution tranquille battait son plein. On sentait bien que la simple multiplication des paroisses ne pouvait pas tenir lieu de politique. D'ailleurs, à partir de 1960, le mouvement de création de nouvelles paroisses s'essouffle. La Grande Mission du diocèse de Québec, inaugurée en 1963 après celles des diocèses de Montréal, Saint-Jérôme et Chicoutimi, se donnait comme objectif de renouveler la paroisse. Ce renouvellement allait emprunter différentes directions.

La sécularisation graduelle des fonctions paroissiales vient la vider d'une partie de ses responsabilités

Déjà dans les années 1950, les activités de bien-être social échappent de plus en plus aux paroisses. La déconfessionnalisation des coopératives, puis des syndicats éloigne de la paroisse des activités qui y demeureaient étroitement rattachées. Les caisses populaires également prennent du large et on n'est plus au temps où l'on opérait dans le presbytère. Un coup marquant est porté en 1965 lorsque la nouvelle Loi sur les Fabriques interdit aux paroisses de prendre en charge des activités de loisirs. Celles-ci doivent désormais contenir leurs activités à l'intérieur de leurs fins constitutives définies par la loi : le culte et la pastorale. Heureusement, le renouveau liturgique et catéchétique, dans le sillage de Vatican II, donne un nouveau défi aux paroisses et réussit, au moins temporairement, à mobiliser les forces et à canaliser la créativité. Cette sécularisation progressive des activités qui revenaient autrefois aux paroisses engage la paroisse dans une réflexion sur ses fins et remet en question l'éventail de ses moyens d'actions. Symboliquement, le domaine paroissial est affecté. S'il s'était, avec les années, considérablement dilaté jusqu'à inclure l'école, le terrain de jeux, le centre de loisirs, voilà qu'il rétrécit, laissant de plus en plus apparaître, dans le village ou le quartier, un autre pôle de la vie sociale : la municipalité. Bientôt, celle-ci pourra, concurremment à la paroisse, enregistrer les naissances, jusqu'au jour où elle la supplantera totalement dans ce domaine.

Cette réduction symbolique du domaine paroissial est significative. Cela indique que la paroisse ne recouvre plus toute la vie sociale des habitants d'un territoire. Ceux-ci se constituent désormais en société indépendamment de la paroisse et sans l'influence du curé.

Au même moment, dans le sillage de Vatican II, toutes les mesures se rapportant à l'inamovibilité des curés disparaissent pour être remplacées par un système de nomination à mandat, généralement six ans renouvelable une fois. Au même moment, et avant la fin de la décennie 1950-1960, le système de la dîme tend à disparaître. Les curés deviennent alors salariés de la paroisse. La grande mobilité des prêtres apparaît donc comme un facteur qui contribue à distendre le lien étroit qui existait entre le pasteur et les habitants d'un territoire. Bien avant la révision de la législation ecclésiale, la paroisse, qui s'était longtemps construite sur la base des unités de vie et d'un groupe social particulier (la communauté d'habitants) plus ou moins étroitement en dépendance du phénomène religieux, est amenée à se repenser. Elle ne correspond plus d'emblée à la communauté d'habitants en un lieu au moment où la socialisation et l'intégration à une communauté ne passent plus nécessairement par la paroisse. Si elle demeure bien le lieu du culte, elle n'est plus le seul lieu de culture, d'éducation, de loisirs et d'informations et sa fonction d'assistance est considérablement réduite au moment où s'affirme la présence de l'État. La définition canonique avancée au XIII^{e} siècle par Henri de Suse et qui caractérisait la paroisse « comme un territoire bien délimité sur lequel habite un peuple placé sous l'autorité d'un prêtre et dans lequel s'applique le droit spirituel d'une église » n'arrive plus à fonctionner. Plusieurs parleront alors de la fin de la civilisation paroissiale. Trop cependant iront même jusqu'à pronostiquer la fin de la paroisse.

La paroisse comme communauté chrétienne

Le fait que la conception de la paroisse comme transcription spatiale de l'organisation hiérarchique de l'Église n'apparaisse plus comme socialement efficace et fonctionnelle, dans les années 1960, engage l'Église à repenser la paroisse sur une autre base. Le film *Tranquillement pas vite* (ONF) illustre merveilleusement la mutation de la paroisse au cours de ces décennies. Alors que le bâtiment de pierre résiste aux assauts des démolisseurs, un jeune vicaire tente de refonder la paroisse à partir de l'image-guide de la communauté chrétienne. On assiste donc à la déconstruction d'une forme de paroisse et à l'édification d'une nouvelle forme. Symboliquement, ce qui est déconstruit, c'est l'édifice, solide et imposant, que des démolisseurs iconoclastes prennent plaisir à réduire. La façade majestueuse perd de sa superbe. Elle est rayée du paysage. C'est la trilogie dénoncée à Vatican II par M^{gr} De Smedt, celle « du cléricalisme, du juridisme et du triomphalisme » qui est symboliquement déconstruite. La paroisse qui se construit





Synode diocésain de Québec, 20-22 mai 1995.
Archives Archevêché de Québec.



depuis des siècles comme forme d'organisation spatiale de proximité centrée sur l'encadrement des individus est ébranlée. Il faut lui trouver un projet alternatif, la construire sur d'autres bases.

La « communauté chrétienne » apparaît alors comme la nouvelle image-guide capable de fonder un nouveau projet paroissial. Au Québec, vers la fin des années 1970, l'appellation « communauté chrétienne » en viendra à remplacer le terme « paroisse », sur les bulletins paroissiaux et les entêtes de la papeterie. Plusieurs facteurs contribueront à accréditer ce nouveau mythe fondateur de la paroisse. Déjà, au cours des consultations préconciliaires des laïcs de Québec, Éric Gourdeau avait défini la paroisse comme une communauté liturgique. Vatican II, qui reçoit les acquis du mouvement liturgique qui travaille l'Église depuis le début du siècle, avalise largement cette figure de l'Église. Le langage de la communauté est largement présent dans les documents conciliaires, surtout dans les développements qui se rapportent à la liturgie et à l'apostolat des laïcs ; déjà, le terme communauté tend à remplacer celui de paroisse. Plus important encore, le réaménagement de la systématique d'ensemble de la Constitution sur l'Église. On passe d'un premier schéma construit à partir d'une vision hiérarchique de l'Église à un texte qui met en avant la notion de « peuple de Dieu ».

Au Québec, on accueille avec empressement cette évolution qui déplace le lieu de l'autorité du curé vers le « nous » de la communauté. Au même moment, d'autres influences culturelles venaient connoter le concept de communauté, en marquer l'usage et le charger d'une signification différente de celle qu'il revêtait à Vatican II. Le mouvement communautaire, particulièrement florissant au cours des années 1970, allait marquer cette évolution. On reprochait à la paroisse d'être une institution anonyme plutôt qu'une cellule chaleureuse ; un rassemblement de personnes d'un même territoire plutôt qu'une communauté naturelle. Toute la littérature de cette époque sur la paroisse préconisait l'abolition du principe territorial au profit de la constitution de petits groupes affinitaires construits sur la base de relations de proximité. La paroisse devait devenir un groupe aux relations immédiates et chaleureuses où l'on met en valeur la participation, le partage et la communication interpersonnelle. La mise en place de nouvelles administrations publiques (hôpitaux, services sociaux, écoles polyvalentes, etc.) provoquait partout un ressac. La sortie du village, la complexification des organismes et l'accroissement de la mobilité urbaine rappelaient la population à son terroir et à la convivialité, comme si le développement de relations longues, typiques des grandes organisations, devait s'accompagner d'un repli vers des relations courtes dans le domaine de la vie privée où l'on rangeait désormais l'appartenance religieuse.

Le vocabulaire de communauté passe donc, au Québec, dans le champ ecclésial, au moment de la réception de Vatican II et alors que la culture présente un engouement pour le retour aux relations interpersonnelles primaires comme solution de rechange aux rapports d'autorité du passé et à l'anonymat des grandes administrations publiques qui se constituent qu'on oppose facilement à la chaleur et à la spontanéité des groupes restreints où l'on se tutoie et où l'on se connaît par son prénom. Dans l'Église, ce discours se construira autour de deux légitimations principales : les communautés de base en Amérique du Sud et la référence au chapitre 2 du livre des Actes des apôtres sur « la première communauté chrétienne » qu'on idéalise. Fini les organisations complexes régies par les normes et les relations médiatisées à l'intérieur de grands ensembles anonymes ; vive les rapports interpersonnels et le partage ! À cet égard, le renouveau charismatique des années 1970 ne fait que participer à ce mouvement qui le déborde largement.

Le lancement, par les dominicains de Montréal, de la revue *Communauté chrétienne*, en janvier 1962, témoigne de cette évolution et y contribue largement. Le premier numéro, qui porte sur l'Église comme communauté, comporte un article de Fernand Dumont au titre suggestif « La paroisse, une communauté » (p. 21-30). Tout en reconnaissant « qu'il serait mal venu de parler de la paroisse comme d'une com-



Synode diocésain de Québec, 20-22 mai 1995.
Archives Archevêché de Québec.

munauté effective », ajoutant que, « par définition, l'idée de communauté suppose un sentiment intense d'appartenance que nul ne pourrait reconnaître, en milieux urbains surtout, à nos paroisses », Dumont croit possible la constitution d'une communauté relative, à la condition que les paroisses soient démographiquement plus petites et qu'elles s'appuient sur des fondements humains nouveaux. L'auteur opère ici avec un concept nuancé de communauté, reconnaissant que, dans « un milieu social très diversifié, les mécanismes anonymes de communication ont remplacé pour une large part les anciennes relations personnelles. Toute possibilité d'une communauté fondée sur la similitude est exclue » (p. 27).

Cette évolution sera en quelque sorte canonisée par la révision de la législation ecclésiale en 1983. La différence entre la législation ecclésiale de 1917 et celle de 1983 est ici significative. Dans le premier cas, le *Codex* ne comporte pas de section spécifique sur la paroisse. C'est à l'intérieur de la section qui traite du curé qu'on abordera la paroisse. Dans le second cas, la paroisse est définie comme une « communauté de fidèles » et le territoire ne figure plus, comme en 1917, comme élément déterminant de sa constitution. On arrive donc ici au terme d'une évolution pluriséculaire qui tendait à définir la paroisse à partir du curé et du territoire. Le renversement est considérable.

La paroisse comme grand service public du religieux

L'utopie communautaire, même si elle persiste, ne semble pas à elle seule capable de constituer le nouveau mythe fondateur qui puisse assurer une pérennité à la paroisse québécoise. Au moment où elle élabore son autocompréhension comme communauté, elle est de plus en plus perçue, de l'extérieur, comme une institution de service public. En effet, la construction de l'État québécois et la tertiarisation de l'économie pèsent lourdement sur l'évolution de la perception de la paroisse dont la fonction est de plus en plus réduite, par la loi, au culte et à la pastorale. Désormais, la paroisse est située parmi l'ensemble des institutions qui assurent le service public des citoyens. Les citoyens s'adressent à elle pour obtenir des services spécialisés en matière religieuse : baptême, première communion, confirmation, mariage, funérailles, etc. Elle devient, en quelque sorte, un lieu de production et de dispensations de biens symboliques d'un type particulier. La relation qu'elle engage avec la majorité des paroissiens d'un territoire finit par ressembler beaucoup à celle qu'entretient un service public avec ses usagers. Ses clercs (au sens wébérien du terme) deviennent prestateurs de services particuliers au profit des usagers. L'Église est considérée comme une institution détentrice de biens (les sacrements) administrés par les clercs qualifiés (ordonnés ou non ordonnés), en vue de satisfaire les besoins spirituels des bénéficiaires. La dimension fonctionnelle de l'Église est ainsi valorisée puisqu'elle est vue comme un cadre d'opérations ou d'actions en vue d'une fin. Dans cette optique, le droit fixe des normes qui régulent les relations entre les personnes qui composent cette société et règle l'administration des actes qui y sont accomplis. Dans cette perspective, les sacrements seront perçus comme autant d'objets de droit et ne conduisent pas à construire le groupe ecclésial ou à intégrer à corps les personnes qui y ont part. Il y a simplement des individus qui agissent, selon leur charge et leur capacité, en faveur d'autres individus qui adressent une demande à ce grand service public du religieux. On est en présence de bénéficiaires de biens symboliques (les sacrements) dont la prestation est assurée par un petit groupe de personnes spécialisées. On le voit, la notion de *cura animarum* développée à partir du XIII^e^ siècle et qui persiste jusqu'au XX^e^, concept qui décrivait un type de relation particulière entre un curé (*proprius sacerdos*) et un *populus* stabilié sur un territoire précis, n'existe plus.

Même si les responsables pastoraux dénoncent régulièrement cette évolution vers la « paroisse station-service », la majorité des paroisses finissent par se laisser prendre au jeu et par adopter une pratique de services publics voire un discours qui correspond à cette logique sociale qui infère un type particulier de relation. De plus en plus, l'activité pastorale y est structurée suivant les modalités en vigueur dans les administrations publiques : développement de programmes en fonction de clientèles spécifiques ; avalisation du mode de travail par objectif ; établissement de politiques et de normes qui encadrent l'adminis-



tration des diverses prestations pastorales, etc. Des animateurs spécialisés dispensent une gamme de programmes comportant diverses activités intégrées à un plan pastoral d'ensemble.

Ce que nous venons d'affirmer s'exprime concrètement dans l'évolution des immeubles paroissiaux. Grossièrement, au cours de la décennie 1970-1980, on assiste à l'aménagement ou au réaménagement des bureaux et des secrétariats et de salles de réunions pour les rencontres des comités de toute sorte. Ainsi, la paroisse est de moins en moins un cadre de vie, mais le lieu où sont dispensés des services religieux spécialisés. Dans cet ensemble, la figure de la secrétaire devient de plus en plus prépondérante. Par ailleurs, les enquêtes récentes portant sur tâches accomplies et les activités du personnel pastoral des paroisses arrivent d'ailleurs à des conclusions concordantes à ce chapitre.

Au seuil des années 1990, on est donc en présence d'une tension importante : la paroisse qui veut se définir comme une communauté chrétienne finit par fonctionner comme un grand service public du religieux. Si un certain nombre de paroissiens adhèrent au mythe rassembleur de la communauté, d'autres résistent à ce qu'ils perçoivent comme un mythe totalitaire qui fonctionnerait avec l'*a priori* que les bénéficiaires de services sont activement participants au groupe ecclésial.



Synode diocésain de Québec, 20-22 mai 1995.
Archives Archevêché de Québec.

LES RÉAMÉNAGEMENTS PASTORAUX DES ANNÉES 1990

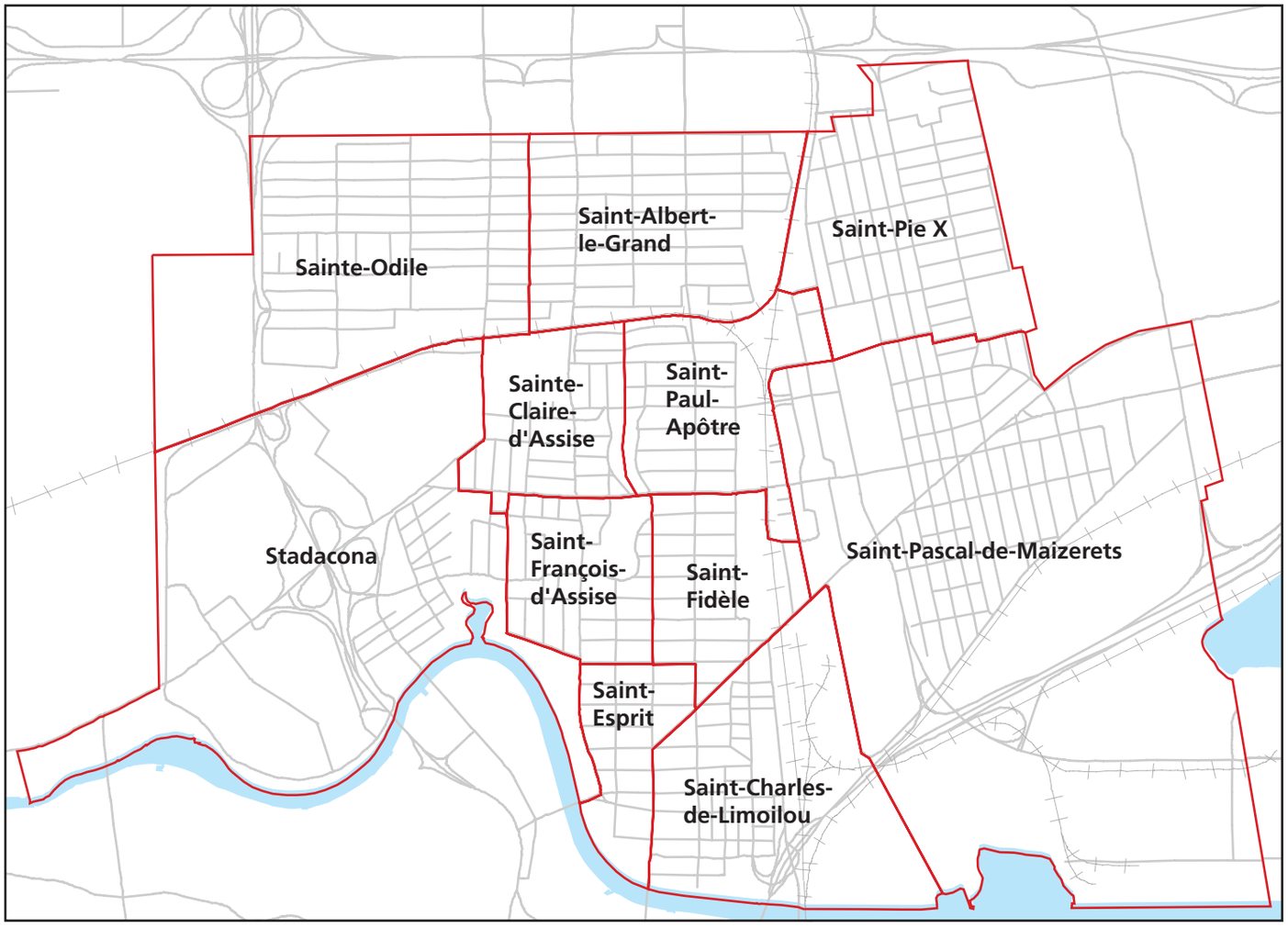
Les années 1990 présentent de nouveaux défis à la paroisse québécoise qui ne cesse de devoir se repenser et d'opérer sa mue. Le vieillissement du clergé et la chute importante du nombre de prêtres constituent des déterminants de cette évolution, même s'il ne faut pas s'y limiter. Dans quelques années, quelques diocèses du Québec ne pourront pas compter sur vingt prêtres de moins de soixante-cinq ans. Cela va accentuer un déplacement déjà largement engagé au sujet de l'importance de la figure du curé dans la définition de la paroisse.

Il ne faudrait toutefois pas s'arrêter là dans nos analyses. L'évolution du rapport de nos contemporains au territoire et au religieux institué représente un autre déterminant de poids dans cette évolution de la paroisse.

On assiste donc certainement à la fin d'une certaine manière de vivre la paroisse, mais on consent difficilement à entrer dans une autre expérience de la paroisse. Les modèles anciens demeurent tenaces et il ne faut pas négliger le poids de la culture actuelle dans la reconfiguration de la paroisse québécoise.

Actuellement, le réseau paroissal québécois est en pleine évolution et il demeurera soumis à des réaménagements de grande envergure, au cours des prochaines années. Actuellement, différents modèles de réaménagements pastoraux sont à l'essai. L'apparition d'un « nouveau personnel pastoral », des laïcs députés à l'animation pastorale dans les paroisses, représente incontestablement un changement important et qui apparaît à plusieurs comme une évolution irréversible. Les responsabilités qui leur reviennent sont de plus en plus larges et importantes. En pratique, dans certains diocèses, on leur confie la responsabilité des paroisses : animation du rassemblement dominical, prédication, administration de certains sacrements, gestion de la paroisse, etc. Pour certains, cette solution novatrice ne constitue pas une véritable avancée puisqu'elle prolonge, sous une forme modernisée, le paradigme du concile de Trente qui fait reposer la paroisse sur son responsable. Ici, à la figure du curé, on substitue une autre figure cléricale plus en phase avec la culture actuelle des services publics. La question, alors, est la suivante : la paroisse peut-elle se définir, en contexte de surmodernité, comme un grand service public du religieux ? Les relations typiques qui la constituent peuvent-elles être ramenées à un rapport clerc-bénéficiaire ? Une autre solution, largement adoptée au cours des années 1980, semble aujourd'hui en régression : confier à un prêtre, appuyé par des bénévoles et des agents pastoraux, la desserte de plusieurs paroisses à la fois. Cette solution semble, dans bien des cas, épuiser les ressources pastorales qui s'amenuisent avec les années. Certains diocèses avancent maintenant une autre

FIGURE 1
Les 11 paroisses de Limoilou 1998



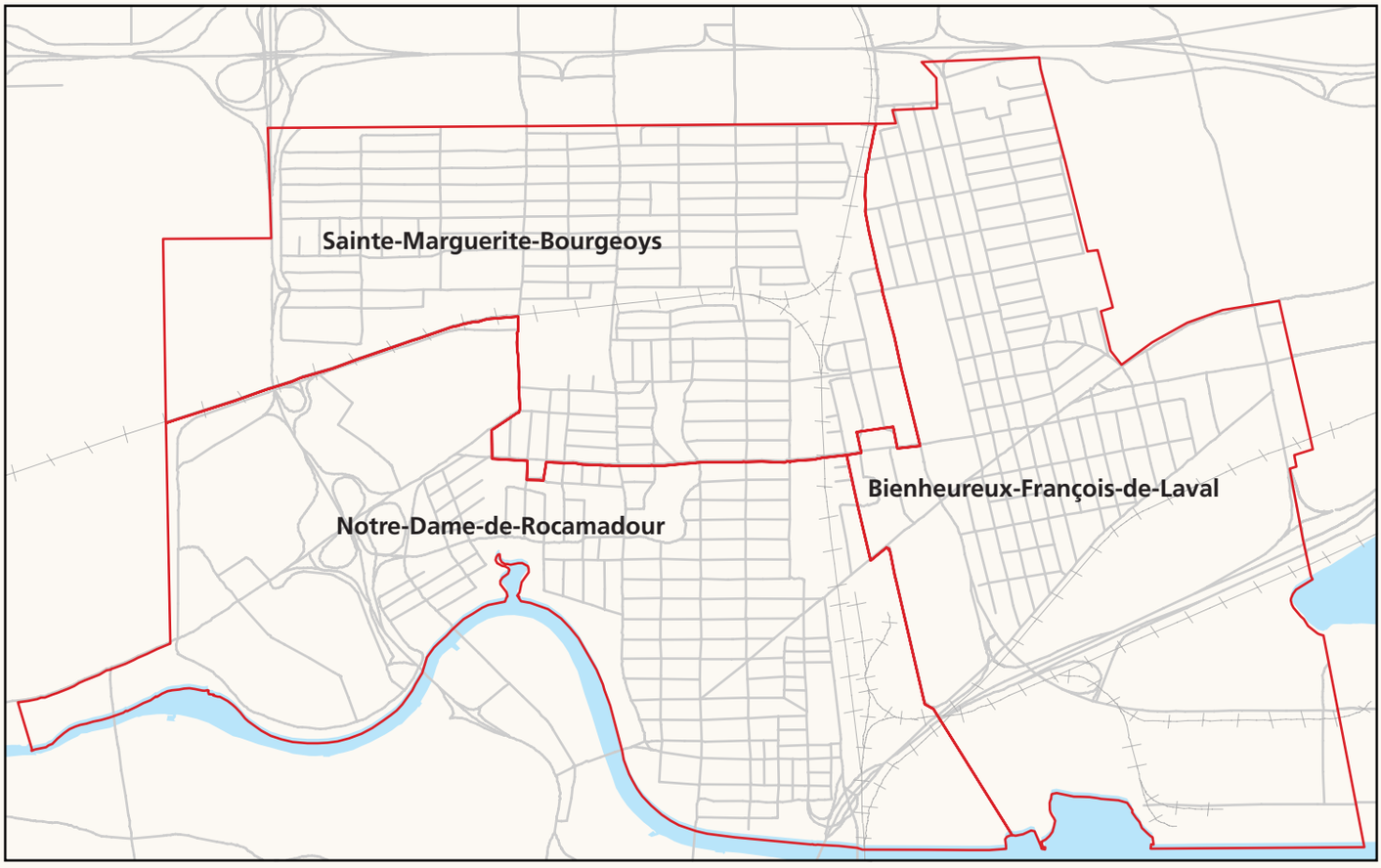
Laboratoire de géographie historique.

solution largement expérimentée en Europe : à partir des paroisses actuelles, créer de nouvelles paroisses qui élargiront l'espace paroissial actuel. Ramenée à un espace de plus en plus restreint, au fil des siècles, de manière à favoriser un encadrement de plus en plus étroit des individus, elle semble vouloir aujourd'hui reprendre du large et assurer son avenir en évoluant dans un espace plus ample, sans sacrifier la proximité toujours importante à l'activité pastorale. On évoluerait alors vers une paroisse de communautés, une paroisse regroupant plusieurs communautés humaines naturelles, une paroisse possédant éventuellement plusieurs lieux de culte et desservie par une équipe composée d'un curé et de responsables pastoraux laïques.

On sort alors du modèle avec lequel on était familier au cours des derniers siècles : à une communauté d'habitants (village ou localité) correspondaient une église, un curé, une paroisse. Ces éléments, qui avaient fini par se correspondre adéquatement, tendent aujourd'hui à s'articuler différemmemment. Ce serait alors dans ce cadre élargi que devrait, petit à petit, s'élaborer une nouvelle expérience paroissienne capable de dépasser les apories sur lesquelles ont buté le projet paroissial au cours des dernières décennies : l'ambition de contrôle des individus ; son remplacement par l'utopie communautaire qui s'avère emprisonnante pour plusieurs ; la tentative de ramener la paroisse à n'être qu'un service public du religieux. On le voit, l'évolution de la paroisse, si elle est déterminée par la culture et les changements sociaux, est aussi déterminée par la capacité du christianisme à repenser l'existence chrétienne dans la société. Que se passe-t-il donc, sur le plan du lien social, lorsque les chrétiens séjournent (*paroikeiv*) dans la société ? C'est la question auxquels ils font face aujourd'hui.

Une chose paraît à peu près certaine : la paroisse, pluriséculaire, traverse une mue qui la conduit à s'éprouver de façon différente. Depuis quatre siècles qu'elle est établie sur les rives du Saint-Laurent, elle a toujours dû évoluer en fonction des changements sociaux. Il ne semble pas possible de la réduire à sa dimension fonctionnelle (service public), même si elle rend un service particulier dans la société. Toujours, dans le passé, elle semble en mesure d'être créatrice d'un lien social particulier.

FIGURE 2
Les paroisses de Limoilou 1999, désormais au nombre de trois



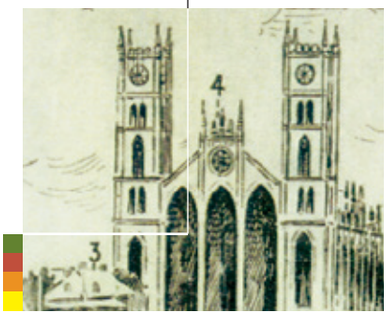
Laboratoire de géographie historique.

II

Le paysage et l'organisation



L'ESPACE PAROISSIAL



Le paysage des noyaux religieux

BÂTIR EN PAYS NEUF

Dès l'instant où les Européens s'installent à demeure dans la Nouvelle-France, commence un long processus d'appropriation et de domestication de l'espace. La nature du territoire convoité est largement à l'état sauvage et leur paraît vierge ; ils le jugent vite inculte aussi, car ses occupants semi-nomades ont produit une civilisation matérielle qui se situe à l'opposé de leur propre système technique et culturel. De fait, les Français ne trouvent au long du Saint-Laurent, ou plus avant au cœur du continent, ni grandes cités, villages ni cathédrales ni châteaux et lourdes maisons de pierres ou de bois, mais que des bourgades amérindiennes plus ou moins densément formées par des clans familiaux, des petites grappes d'habitations d'apparence plus ou moins ordonnée, composées de huttes longues et d'abris légers, faits d'écorces et de fibres souples ; ils découvrent en somme des sociétés humaines dont les activités vivrières sont fondées sur la chasse, la cueillette et l'horticulture légère, autrement dit sur la mobilité tant des biens que des personnes. Des sociétés qui, visiblement, effleurent à peine leur paysage.

Les diverses façons de marquer le territoire, d'aménager et de produire son milieu de vie, constituent l'expression la plus visible et la plus révélatrice de la manière de vivre et de la façon de se représenter dans l'univers vivant. Mais voilà, les formes de relations sociales et d'organisation spatiale des Amérindiens ne correspondent aucunement à celles des Européens, qui amorcent aussitôt leur processus de domestication du territoire suivant leur logique et leurs propres rationalités.

La conquête des terres neuves passe d'abord par l'adoption d'un régime juridique encadrant la propriété du sol et de ses ressources : le régime seigneurial vient alors imposer sur le territoire une grille cadastrale faite d'une succession de bandes de terre généralement rectangulaires, ayant un front riverain d'environ trois lieues (quinze kilomètres). Divisées à leur tour en plus petits lots ou concessions individuelles qui s'alignent en rangs parallèles sur la profondeur, ces seigneuries constituent le fondement de l'appropriation foncière et en même temps l'ossature des formes paysagères qui vont bientôt surgir. Pour un temps virtuel, cette première opération de distribution spatiale du peuplement est suivie, en général assez tôt, d'une deuxième étape, qui retient ici notre attention. Elle fait appel à ce que l'ethnologue français Jean Cuisenier désigne comme la raison bâtisseuse, autrement dit l'ensemble des savoirs et des logiques sur lesquels reposent les choix concrets des gens en voie d'établir tant leurs habitations individuelles que leurs édifices paroissiaux à propriété commune. L'analyse historique des logiques paysagères qui structurent le bâti communautaire nous permet de constater à quel point la lecture fine et attentive du noyau religieux des paroisses peut permettre d'identifier non seulement les fonctions concrètes des immeubles et de leurs attributs, mais aussi le poids relatif des différents pouvoirs qui entrent en jeu, celui aussi des traditions et des adaptations dans l'art de bâtir, auxquels s'ajoutent le langage des valeurs et le code implicite des significations symboliques. L'étude de leur combinaison et de leurs interactions dans le temps nous plonge en fait au cœur d'un système de pratiques populaires et de représentations hautement révélatrices de culture.

Rappelons quelques faits sur lesquels il serait peu utile de s'attarder. À quelques exceptions près, les immigrants européens qui viennent coloniser la vallée du Saint-Laurent aux XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles appartiennent à l'église chrétienne. Qu'ils soient d'obédience catholique (la majorité) ou protestante, qu'ils soient de nationalités française, allemande, italienne, anglaise, écossaise, irlandaise ou autre, ils partagent un réflexe commun et manifestent une volonté pressante de placer le plus rapidement possible sous le signe de leur foi et de leurs croyances l'entreprise de domestication des terres neuves : une fois passés les premiers moments des défrichements et des établisse-



Construction d'une chapelle au moment des premiers défrichements, dans les Bois-Francs.
Collectif, La Corvée, Montréal, SSJB, 1917.

ments domestiques, ils ont tôt fait, les uns comme les autres, de réclamer parmi eux la présence de leur pasteur. Les Églises, de leur côté, n'ont pas intérêt à perdre de vue trop longtemps leurs ouailles ; aussi, elles vont développer un registre varié de stratégies d'accompagnement allant de la visite périodique des familles éloignées, à l'érection d'une nouvelle paroisse, en passant par l'établissement d'une mission ou desserte régulière, voire à certains moments par des entreprises de colonisation de terres nouvelles à l'initiative et sous la direction des clercs eux-mêmes. Ainsi placée sous le signe de la foi et de la pratique religieuse la plus régulière possible, la conquête du sol s'effectue en partenariat étroit où chacun trouve à se satisfaire.

De cette étroite complicité découle également une évidence, les édifices et les noyaux religieux vont évoluer en épousant étroitement la dynamique que l'on observe dans les établissements domestiques. « On n'a pas bâti Rome en un jour », dit l'adage, et les paysages des paroisses non plus : à une petite chapelle rustique, couverte en chaume ou en écorces, succède dix ou quinze ans plus tard une première église plus permanente, érigée en bois ou en pierre ; puis, lorsque les besoins s'accordent à l'aisance générale, les gens reconstruisent ou agrandissent leur temple en le mettant au goût du jour. Il s'agit ici d'une évolution généralisée, d'un processus constant, presque identique au-delà des siècles, et que l'on observe dans la plupart des zones rurales. Variera cependant, selon les milieux et les contextes, la durée de chacune des phases de transformation. Il en va de même des presbytères qui, avant de devenir les grandes demeures et les résidences ornées que l'on voit de nos jours, ont d'abord été de simples maisons à peine différentes de celles des habitants, voire encore, dans les temps primitifs, précédés d'un hébergement temporaire dans la chapelle elle-même ou chez un colon « où il serait à souhaiter qu'ils ne fussent pas », écrivait Monseigneur de Saint-Vallier en 1688.

Étroitement liés par une telle communauté d'intérêt et contraints par une succession semblable de niveaux des moyens matériels, les bâtisseurs de pays neuf amorçent donc concurremment la production de leurs paysages domestiques et celle de leurs noyaux paroissiaux. Aux cabanes et aux huttes primitives vont d'abord correspondre de petites chapelles sommaires, puis, au fur et à mesure du mûrissement des terroirs, surgiront dans le paysage, églises, presbytères, cimetières et autres immeubles communautaires, de plus en plus grands et de mieux en mieux ornés.

Les leçons du pays

Si les bâtiments religieux des paroisses nous paraissent aujourd'hui si achevés, si bien intégrés dans leur milieu, au point de laisser croire à la meilleure implantation possible, issue d'une heureuse planification préalable, il faut s'empresser de corriger cette impression. Ils résultent en bonne part du cumul d'expériences concrètes et d'événements qui tiennent à la combinaison de plusieurs logiques dont la première provient de l'apprentissage souvent coûteux des contraintes naturelles du nouveau pays. L'apprivoisement du fleuve Saint-Laurent, de ses rives argileuses et de ses caprices saisonniers figure ainsi en tête des leçons apprises par les bâtisseurs.

Dès que s'accélère le rythme du peuplement des seigneuries riveraines, principalement après 1663, augmente aussi le besoin d'un lieu de culte à proximité des familles de colons. Aux chapelles de première génération, essentiellement temporaires, succèdent alors de petites églises, le plus souvent en bois, commodément situées tout près du fleuve, donc facilement accessibles : « Je vis le nouvel édifice d'une autre chapelle qu'on élève à Pointe-à-la Caille » relate Monseigneur de Saint-Vallier, lors de sa visite épiscopale de 1686, « elle sera desservie par le missionnaire de Cap-Saint-Ignace, dont l'église qui n'est que de bois est assez jolie mais aussi pauvre que les autres. »

La succession des immeubles de culte à Saint-Thomas de Montmagny (Pointe-à-la-Caille) apparaît à cet égard assez exemplaire et mérite qu'on s'y attarde. La chapelle construite en 1686 sert au culte pendant



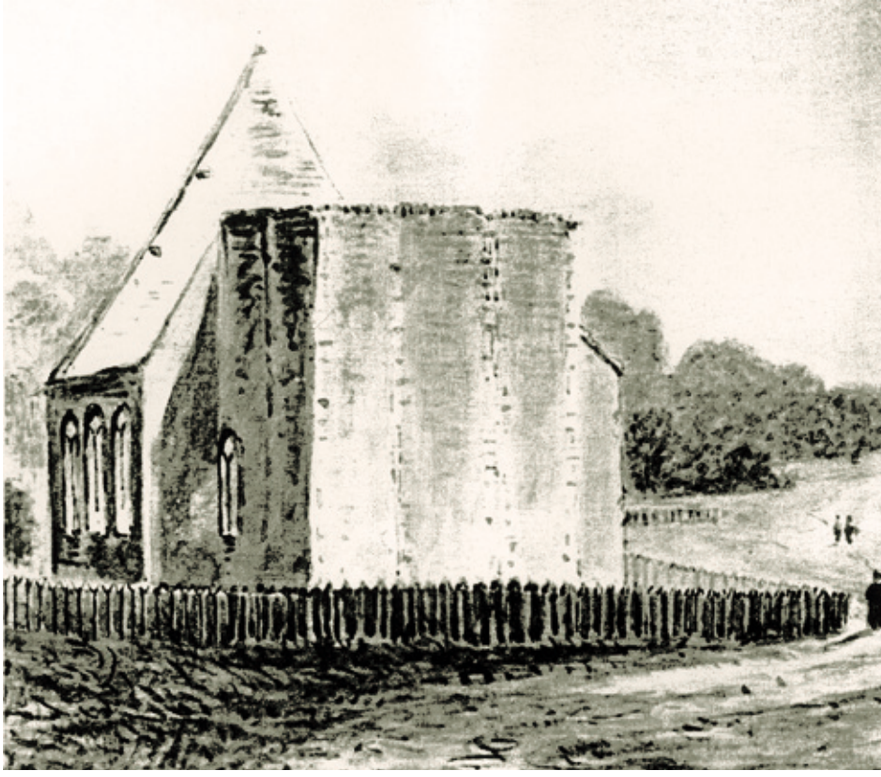
près de vingt ans, soit le temps nécessaire pour permettre l'établissement des familles elles-mêmes. En 1703, jugeant suffisants tant le nombre de paroissiens que les prévisions de revenus — environ 400 livres par an pour la subsistance d'une cure —, l'évêque de Québec autorise la construction sur le même site d'une première église qui sera érigée en bois. Un fidèle généreux offre aussitôt un lopin de terre de trois ou quatre arpents, « toute défrichée et labourable pour y bâtir une église, un cimetière et presbytère, une cour et un jardin et en outre du bois de chauffage pour le prêtre autant qu'il lui en faudra et qu'il y en aura[1] ». L'église terminée, c'est avec une grande joie et en présence de nombreux invités que se déroule la cérémonie d'inauguration. La prise de possession de l'immeuble répond alors à un rituel bien précis ; les formalités requises incluent l'aspersion d'eau bénite, le baisement du grand autel, le toucher du missel, la visite du Saint-Sacrement et des fonts baptismaux, le tout couronné par le son de la cloche.



Deuxième église de Petite-Rivière-Saint-François, construite en 1777 et démolie en 1903. Elle avait des murs en colombage pierrotté.
Inventaire des biens culturels du Québec.

Treize ans plus tard, les paroissiens entreprennent de remplacer cette petite église de bois par un édifice un peu plus grand, en maçonnerie de pierre cette fois, mais sur le même site, tout au bord du fleuve. Mal leur en prit. En 1736, la structure à peine âgée de vingt ans souffre déjà grandement des débordements du fleuve et de l'exposition aux intempéries. Cela tenait, écrira plus tard l'abbé Casault « à un fait dont on n'avait pas assez tenu compte dans le choix premier d'un site savoir : au travail irrégulier mais constant que les grandes eaux du fleuve opèrent chaque année sur les bords de cet endroit ». Commence alors dans la paroisse un débat qui va durer presque quarante ans et qui opposera les partisans des réparations à ceux qui proposent la construction d'une église neuve sur un autre site, plus approprié. Le temps qui passe joue en faveur de ces derniers : avec la progression du peuplement au-delà des rives et prenant en considération les fréquents débordements des deux rivières (du Bras et du Sud) qui empêchent souvent l'accès aux offices religieux, l'évêque de Québec approuve finalement le projet d'une nouvelle église, en 1766. Le critère de centralité s'ajoute ici sans équivoque à celui d'un emplacement plus sécuritaire et mieux abrité : « Vu encore la nécessité de bâtir une nouvelle église et parce que la présente est trop petite et parce qu'elle est ruineuse […] considérant encore que la paroisse étant en fer à cheval l'église se trouve par là comme dans le milieu et également éloignée des deux grandes extrémités[2] ». Le site et les immeubles de la Pointe-à-la-Caille sont alors abandonnés pour le site actuel de la paroisse. On y célébrera la première messe en septembre 1771. Cette quatrième église, jugée à son tour trop petite et dont le clocher menace ruine en 1815, cède finalement la place à une cinquième église, de 150 pieds de longueur sur 70 pieds de largeur, construite sur le même site et inaugurée en 1822. Sa façade sera remodelée à deux reprises, en 1889 et en 1922, lui donnant l'aspect qu'elle présente aujourd'hui.

Cette courte synthèse d'une seule paroisse n'a rien d'exceptionnel. Elle témoigne au contraire d'une douzaine de cas semblables, à peine différents en nature et qui s'étalent tout au long du XVIII^e siècle et, dans quelques cas, jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Qu'il s'agisse d'érosion progressive des berges, d'inondations printannières répétitives ou de sols argileux instables, inaptes à supporter la lourde masse de constructions massives, on peut relever nombre de cas de déplacements des premiers noyaux religieux et les considérer comme autant d'étapes d'apprivoisement du pays. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut citer le cas le plus ancien soit celui de Sainte-Anne-de-Beaupré (1658) suivi de Saint-Augustin-de-Desmaures (1719 et à nouveau en 1816), de Bécancour (ca 1740), de Montmagny (1771) et de Cap-Saint-Ignace (1772), de Kamouraska (1791), de Champlain



Ruines de l'église de Saint-Augustin-de-Desmaures, érigée près du rivage en 1719 et abandonnée en 1816. Cette aquarelle de J.P. Cockburn date de 1827.

(1806), de Gentilly (1849), de Lotbinière (1812), de Saint-Patrice-de-la-Rivière-du-Loup (1811) et de Batiscan (ca 1860).

Le cas le plus dramatique est sans doute celui du premier noyau paroissial de Champlain, situé à quelques arpents à l'ouest de l'embouchure de la rivière du même nom. Succédant à une première chapelle couverte en chaume, érigée tout près du fleuve en 1666, une petite église en pierre s'élève en 1700 sur le terrain donné par le seigneur Étienne Pézard de la Touche[3]. Le curé Louis Geoffroy, prêtre de Saint-Sulpice, s'empresse d'étoffer ce noyau religieux en invitant les dames de la Congrégation à s'y construire un couvent dès 1697, si bien qu'au tournant du XVIII[e] siècle l'ensemble alors complété comprend l'église, le presbytère et le couvent, tous construits en pierre, une cour presbytérale et un cimetière. Au fil des années, les débordements printanniers du fleuve causent plusieurs ennuis d'accès aux paroissiens et suscitent périodiquement beaucoup d'inquiétudes chez les résidants ; le drame survient subitement au printemps de l'année 1800, lorsque les glaces en débâcle, poussées par la force des eaux du chenail principal, qui longe de près le rivage, finissent d'éroder le site, emportant avec elles la totalité des constructions centenaires. Évoquant ses souvenirs d'enfance, une religieuse rappellera plus tard la peine immense des paroissiens, assemblés sur la côte et regardant impuissants l'œuvre destructrice de la nature. En 1806, ils inaugurent une nouvelle église, construite cette fois à deux kilomètres plus à l'ouest, sur un terrain plus solide et passablement en retrait du rivage, là où elle se trouve aujourd'hui.

D'autres facteurs entrent aussi en jeu et viennent ajouter leur poids à la décision d'entreprendre des chantiers de construction toujours très coûteux. À Kamouraska, ce sont les effets d'un tremblement de terre en 1789 qui font à ce point voiler les murs de maçonnerie de l'église, élevés sur fond d'argile, que des réparations se révèlent inutiles, d'autant que les activités commerciales et artisanales ont déjà migré, comme le curé d'ailleurs, à trois milles plus à l'ouest, en un lieu dit Pincourt. Une meilleure centralité, une émergence rocheuse permettant de bonnes assises et un accès portuaire adéquat emportent finalement l'assentiment de tous et le noyau religieux est déplacé en 1791, là où on le voit encore aujourd'hui.

À Gentilly, la situation diffère quelque peu : l'ouverture des terres s'y fait lentement et, jusqu'en 1784, les habitants assistent aux offices à Champlain, sur la rive opposée, ou alors ils sont desservis occasionnellement par le curé de cette paroisse. Lorsqu'ils se dotent enfin de leur propre centre religieux, tout près du fleuve, les problèmes commencent aussitôt à surgir. L'envahissement des crues et le mauvais drainage des terres basses aux abords de l'église et du presbytère rendent la vie difficile à leurs pasteurs, au point, se plaignent-ils à l'évêque, de provoquer chez eux malaises physiques et paludisme. Malgré leurs requêtes répétées, les paroissiens désargentés font la sourde oreille et retardent l'abandon du site initial jusqu'en 1849. La leçon a cependant porté son fruit ; ils élèveront le nouveau centre religieux de la paroisse sur une terrasse rocheuse dominant la plaine littorale, au carrefour d'une route menant vers un *hinterland* alors en plein peuplement.

Comme on peut le constater, apprivoiser un fleuve et y bâtir un pays résultent d'un processus d'adaptations multiples. L'analyse de ces mauvais choix d'implantation sert avant tout à mettre en relief les logiques paysagères qui motivaient les bâtisseurs puisque la majorité des premiers noyaux paroissiaux ont effectivement été établis sur des sites adéquats, offrant en général les qualités minimales requises : de bonnes assises rocheuses, un emplacement élevé et suffisamment éloigné des crues, un accès commode et une distance équitable pour l'ensemble des habitants. De toute évidence, les différences topographiques des côtes et des rivages ont joué un rôle déterminant dans le succès ou l'insuccès des constructions communautaires. Ainsi, à l'opposé des zones de basses terres, les portions de seigneuries bordées par des rivages rocheux, comme ceux de la côte de Beaupré ou de Portneuf, pensons ici à Cap-Santé

et à Deschambault, ont pu offrir dès le départ aux bâtisseurs des choix plus heureux.

Un autre facteur naturel retient l'attention, à savoir la qualité des sols cultivables. En général, les basses terres du Saint-Laurent ont offert aux premiers défricheurs des terroirs plutôt favorables aux types de cultures auxquels ils étaient habitués, si bien que leurs récoltes de céréales, de légumineuses ou de graminées ont peu à peu assuré tant leur subsistance que celle des curés qui dépendaient des dîmes. On trouve bien entendu, au fil de la progression du peuplement, quelques paroisses moins bien pourvues en ressources — ne dit-on pas : « tant vaut le village, tant vaut le pays » — mais aucune qui, comme Saint-Ours dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, a dû relocaliser son noyau religieux et civil en raison de la pauvreté des sols.

L'officier Pierre de Saint-Ours reçoit en concession cette seigneurie, en 1672. Il s'empresse de s'y établir, entouré d'une vingtaine de ses soldats, tous issus du régiment de Carignan-Salière. Mais, chose imprévue, la piètre qualité des terres, sablonneuses et peu fertiles, ralentit le développement et incite les habitants à chercher ailleurs, à l'intérieur du même territoire seigneurial, des sols plus propices à l'agriculture. Si fait qu'après le premier quart du XVIII^e siècle un noyau bâti se dessine peu à peu au bord du Richelieu, où abondent des sols plus riches, des terres lourdes et franches de qualité nettement supérieure. De plus en plus nombreux, les habitants de ce « Petit-Saint-Ours » en viennent à réclamer leur propre église et à s'opposer ainsi aux résidants du noyau religieux initial, désigné alors comme le Grand-Saint-Ours. C'est finalement l'évêque de Québec qui tranche la querelle, en 1749, en autorisant en première étape la construction d'un presbytère-chapelle sur les bords du Richelieu. Le paysage riverain du fleuve en ressent aussitôt les conséquences, de larges portions ne sont pas encore défrichées et d'autres restent en friches ou en abattis : c'est cet état peu avancé des cultures et cet aspect misérable des ensembles domestiques, reliquats des premières concessions, qui vont soulever les sarcasmes de l'équipage du naturaliste Pehr Kalm, lors de son passage[4]. Devant l'évidence d'un meilleur terroir, d'une garantie de prospérité plus grande, et soucieux de se rapprocher de l'église autant que de ses censitaires, l'arrière-petit-fils du premier seigneur abandonnera finalement le domaine initial et le premier manoir construit au bord du fleuve et viendra s'établir à son tour, en 1792, à proximité du nouveau centre religieux. La logique paysanne s'est montrée ici plus forte que toute autre.

L'orientation des édifices religieux relève elle aussi d'une rationalité apparentée au sens commun, issu de l'expérimentation des effets climatiques du pays. On peut aussi émettre le postulat qu'une directive épiscopale ait encouragé ou favorisé le fait de célébrer les offices face à l'Orient, autrement dit vers la Terre sainte et Jérusalem. Quoi qu'il en soit, un fait demeure, pas moins de neuf églises sur dix, construites en milieu ouvert avant la fin du XIX^e siècle, présentent un alignement des longs pans sur l'axe est-ouest et leur façade principale fait face à l'ouest. Quelques exceptions, dont l'église la plus ancienne, Notre-Dame-des-Victoires, à Québec, et certaines autres signalées par Pehr Kalm, circulant en 1749 près de Montréal, ne font qu'ajouter du poids à l'hypothèse suivante : au fil des expériences cumulées, les bâtisseurs ont trouvé plusieurs avantages à exposer les plus longues surfaces au soleil du sud, bénéficiant ainsi au maximum de la chaleur et de la lumière naturelles, tout en ne présentant aux vents dominants, d'ouest et du nord-ouest, que les résistances les plus réduites. Ils ont d'ailleurs appliqué la même solution à leurs habitations et aux longues dépendances de ferme, du moins dans les basses terres riveraines du Saint-Laurent où la constance des vents est déterminante.

En plus de réchauffer naturellement le long vaisseau de l'église, cette orientation réduit les risques d'infiltration de neige poudreuse sous les bardeaux et les planches de couvrement de la toiture ; elle favorise aussi l'assèchement tant des murs latéraux que des versants du toit et réduit à la seule surface de l'abside ou du chevet la formation de givre et d'humidité gélive qui gruge le mortier. Là encore, les bâtisseurs ont résolu les problèmes de dégradation des maçonneries exposées au nord-est en les habillant la plupart du temps d'un parement de bois. En fait, hier comme aujourd'hui, les églises ont toujours posé des défis de construction et d'entretien aux fabriciens : ce sont d'imposants bâtiments, faits de hautes murailles, abondamment fenestrées, et coiffés de toits complexes, dont l'étanchéité n'est jamais acquise. Munies d'appareils de chauffage plutôt limités, du moins avant la fin du siècle dernier, faiblement ou aucunement isolées et à peine ventilées, ces églises constituaient de grandes nefs de bois ou de pierre qui emprisonnaient l'humidité et le froid six mois par année, sinon davantage. D'où l'addition fréquente d'une chapelle de sacristie, plus facile à chauffer, où on célébrait les messes de semaine et l'adjonction d'un chemin couvert en appentis au long d'un mur, de façon à permettre la circulation des fidèles hors du chœur.

Les livres de comptes des fabriques abondent évidemment en frais de réparations de toutes sortes, mais la source de problèmes graves provient principalement des assises des murs et des tours des clochers, de même que des infiltrations d'eau et de neige dans les toitures et les noues. À seul titre d'exemple, en 1736, un artisan ingénieux proposait à ses coparoissiens de boucher les trous et les jours de la couverture de l'église, « par où la pluie et la neige peuvent percer et s'insinuer, (en appliquant) une pâte faite de

mastic et de farine d'avoine…[5] » La solution peut faire sourire de nos jours, mais elle permet de comprendre l'adoption rapide et l'immense popularité des recouvrements de tôles de fer-blanc, après 1840. Ces feuilles métalliques, posées en longues bandes pincées ou jointes à baguette, ou encore pliées « à la canadienne », sont venues résoudre en grande partie les problèmes antérieurs, tout en introduisant dans le paysage des traits de couleur et des masses réfléchissantes d'allure très caractérisée.

En somme, qu'il s'agisse de composer avec les crues du fleuve, avec les vents froids, les pluies ou la neige, les bâtisseurs d'église n'ont eu d'autre choix que d'adapter leurs pratiques de construction au pays neuf.

« PLUTÔT L'AVANTAGE QUE LA MAGNIFICENCE » : LES CONTRAINTES D'ORDRE TECHNIQUE

Le manque d'artisans spécialisés a grandement affecté le développement de la colonie française, comme l'ont signalé à plusieurs reprises les historiens de cette période[6]. Si on trouve dans les deux noyaux urbains de Québec et de Montréal quelques bons architectes capables de concevoir des ouvrages d'envergure et de diriger les métiers du gros œuvre comme du petit, en revanche loin de ces villes les travaux d'une certaine envergure sont souvent conduits par des constructeurs du cru, des charpentiers et des maçons, tout à la fois cultivateurs et artisans, plus rompus à l'architecture domestique qu'à aucune autre. Pour une église, soit celle de Saint-Joachim, construite en terrain meuble mais dont les fondations reposent sur un radier[7], sorte de plate-forme de grosses pièces de bois, on en compte des dizaines dont les assises ou les semelles ne peuvent manifestement pas supporter le poids des murs, les effets du gel en profondeur et, conséquemment, le passage des années. On a déjà signalé le mauvais état de la deuxième église de Kamouraska, mais il faudrait y ajouter celle de Lotbinière, érigée en pierre en 1717 et pourtant en ruines trente ans plus tard. En fait, la liste complète serait longue. L'historienne de l'art Louise Voyer a ainsi estimé que l'espérance moyenne de vie des églises, construites entre 1700 et 1760, se situait entre trente et quarante ans, en raison des rigueurs du climat, mais aussi faute d'encadrement technique et de supervision professionnelle. Elle ajoute : « Il nous faut comprendre que la construction d'une église constitue jusque vers 1850 un chantier exceptionnel, activé par des corvées de paroissiens, supervisé par quelques ouvriers spécialisés et où l'architecte brille généralement par son absence[8] ». En témoigne, parmi bien d'autres, l'abbé Cherrier, curé de Saint-Denis-sur-Richelieu, qui réussit à convaincre ses paroissiens de construire une nouvelle église plutôt que d'agrandir l'édifice existant, datant pourtant d'à peine vingt-deux ans : « Je fis, il y a environ quinze jours, déchausser une partie du long pan pour faire constater mes doutes à ceux des habitants qui répugnaient à de si grandes réparations avant cet examen. […] Les fondations ne valent rien, parce qu'elles ont été faites en renversant la pierre brute à pleins tombereaux dans les fouilles en l'arrosant avec la terre des fosses[9] ».

Conscientes des rigueurs du climat laurentien et des compétences relatives des bâtisseurs locaux, les autorités épiscopales vont en conséquence favoriser à la fin du XVIII^e siècle l'adoption de plans d'églises à croix latine, c'est-à-dire munies de transept servant de contrefort, dans le but avoué d'assurer une plus grande solidité aux longues murailles de maçonnerie : « Il faut une église en croix et non à la récollet ; […] je ne serais point d'avis que l'on éleva les murs bien hauts. Il faut se conformer plutôt à l'avantage qu'à la magnificence », écrit M^gr Briand au curé de Saint-Joseph-de-Soulanges, en avril 1774[10]. L'encadrement technique tendra à s'améliorer après 1800, alors que se multiplieront les architectes, de mieux en mieux formés et que se formeront de bons noyaux de constructeurs de plus en plus spécialisés. Entre-temps, les pratiques de constructions s'étaient enrichies, après les erreurs coûteuses, de savoirs et d'expériences précieuses qui allaient servir pendant longtemps. À témoin, le devis de construction, mis au point par l'abbé Pierre Conefroy, curé de Boucherville, en 1803, et qui pose, entre autres exigences, le renforcement, le surhaussement et la ventilation des fondations des églises.

Il n'y a pas que les formes architecturales qui inquiétaient les autorités, certains matériaux de construction doivent aussi figurer au rang des élément suspects sinon interdits que rencontraient les bâtisseurs. La brique est de ceux-là. Pendant presque deux cents ans, la brique produite en Nouvelle-France, puis au Bas-Canada, a connu un discrédit général dans son emploi à l'extérieur, en raison de sérieuses déficiences techniques la rendant inapte à supporter les vicissitudes du climat. Il ne faut pas chercher ailleurs que dans les systèmes techniques en vigueur l'absence totale d'églises ou de presbytères édifiés ou revêtus de briques, tout au moins avant la seconde moitié du XIX^e siècle.

La production de céramique architecturale commence aussi tôt que 1641, à L'Ange-Gardien, grâce à Pierre Drouin, premier briquetier du pays. Briques, tuiles et carreaux entrent dès lors dans la construction générale et se retrouvent dans la maçonnerie des cheminées, fours, foyers, cloisons et murs séparatifs, principalement à l'intérieur. En 1674, on entreprend de construire à Lorette le premier édifice en briques de toute la colonie, soit la chapelle des Jésuites. Le briquetier Drouin fournit d'abord 24 000 briques qu'il transporte sur place, en barge depuis L'Ange-Gardien jusqu'à Sillery, par la suite en traîneau au début de l'hiver. La quantité s'étant révélée insuffisante, il fabrique l'été suivant, « à un quart de lieue de la chapelle, » 30 000 autres briques, sans

doute cuites dans des empilades ou fours à ciel ouvert. La chapelle est enfin ouverte au culte. Les années passent ; les murs commencent se dégrader. Vingt ans plus tard, le matériau est à ce point décomposé qu'il faut reconstruire en totalité la chapelle. Le produit n'est manifestement pas au point : mauvaise argile, dégraissants insuffisants, moulage à trop faible pression, cuisson inégale ou à trop basse température, cette brique molle et poreuse ne résiste pas aux intempéries. La pluie et l'humidité givrée la font écailler et fendre ensuite par le gel. C'est la fin, et pour longtemps, de l'emploi de la brique à l'extérieur et ce, dans toute la vallée laurentienne. Au cours du XVIII^e siècle, les observateurs de passage, tels que Kalm, La Pause, et l'évêque anglican Jacob Mountain s'étonneront de ne voir dans le paysage ni maisons, ni églises, ni édifices en brique. Il faut attendre jusqu'aux années 1830, alors qu'apparaissent des machines à malaxer la terre et des presses à mouler la brique sous forte pression (50 tonnes), avant d'assister à une reprise d'usage. Par la suite, la floraison de petites briqueteries locales et la faveur de ce matériau ininflammable dans les quartiers urbains en pleine expansion rétabliront peu à peu sa place dans le paysage. Malgré cela, les autorités diocésaines restent méfiantes. Aux paroissiens de Saint-Thuribe qui le consultent sur le choix des matériaux de leur nouvelle église, en 1898, M^gr Bégin leur répond : « J'aime bien la brique, surtout pour une petite église comme celle que vous allez faire. Mais assurez-vous de sa qualité [...]. Dans notre pays, les vents qui soufflent du nord-est sont tellement violents qu'ils finissent par avoir raison de la brique en la minant[11] ». C'était la voix de l'expérience et de la mémoire communes.

Ainsi, qu'il s'agisse du choix des sites ou des façons de construire, du choix des formes ou de celui des matériaux, on voit bien que la construction des églises reflète et participe d'un processus dynamique de création du paysage humanisé. Inévitablement, les bâtisseurs devaient d'abord soumettre leur projet à l'épreuve du pays.

CENTRALITÉ DE L'ÉGLISE : LES STRUCTURES DU QUOTIDIEN

L'église occupe une place importante dans la vie des paroissiens. Elle est au cœur de leur quotidien, ne serait-ce que par sa haute tour dont le son des cloches rythme le battement des activités. Matines, angélus ou vêpres, sanctus, glas ou tocsin, la tour rayonne au loin et relaie à chacun un message connu. Elle est le repère visuel tout à la fois du laboureur, du voyageur et des autres terriens autant que l'amer des marins qui vont y aligner la course de leurs bateaux lorsque se présentent les passages difficiles du fleuve.

On ne peut éviter de rappeler ce rôle de marqueur, non seulement du bâtiment, mais du lieu, de la place de l'église dans la vie de relation et dans l'ensemble des moyens de communications disponibles avant le XX^e siècle. L'institution du conseil de fabrique et son champ d'action de type communautaire constituent en effet autant de réalités démocratiques en liens étroits avec l'appartenance au territoire et son aménagement. Dès l'origine, autrement dit longtemps avant l'apparition de l'entité municipale, la paroisse matérialise dans le foncier, en un lieu, dans des bâtiments et des biens de diverses nature, la mainmise collective sur le territoire. Œuvrant le plus souvent de concert avec les autres pouvoirs, seigneurial ou central, l'institution paroissiale n'en conserve pas moins une marge d'autonomie réelle qu'elle exerce jalousement. C'est en général en étant conscients de la longue portée de leurs gestes fondateurs que les bâtisseurs du noyau religieux vont soupeser avec soin les avantages et les inconvénients de leurs choix. Qu'il s'agisse du seigneur qui cède gratuitement un terrain à bâtir, et c'est là un des cas d'espèce très fréquents, qu'il s'agisse d'un simple censitaire, appuyé par des prud'hommes, qui cède une partie de sa propriété, ou qu'il s'agisse encore des recommandations de l'évêque lui-même, conseillé par un vicaire général bien au fait des enjeux locaux, le choix de l'emplacement de l'église vient habituellement répondre à diverses logiques. Si en font partie les conditions naturelles des lieux, comme on l'a vu précédemment, d'autres rationalités sont aussi prises en compte, telles l'accès à divers services et les besoins prévisibles de communications.

Avec le recul du temps, on constate que la plupart des premiers noyaux religieux ont bien assumé la fonction stratégique à laquelle ils étaient destinés : d'abord juxtaposés aux entités seigneuriales riveraines, parfois établis sur ou à proximité des domaines eux-mêmes, souvent surgis près d'autres voies navigables ou tout au moins près des cours d'eau à potentiel hydraulique, ces noyaux construits ont contribué à établir, à fonder en quelque sorte dans l'espace un nœud concret d'activités et de communications. Par la suite, ce sont les débordements latéraux et le peuplement vers l'intérieur des terres, ou encore des activités industrielles et productives plus spécifiques, ou enfin les tracés de nouvelles voies terrestres, routières ou ferrées, qui ont continué de remplir les vides qui demeuraient encore. Ainsi, la plupart des très vieilles paroisses riveraines sont-elles considérées localement comme autant de berceaux, d'aires de diffusion, ou mieux de paroisses mères ayant donné naissance à quatre, cinq, parfois même onze paroisses filles (comme Kamouraska).

Instruits par l'expérience et par les usages du temps, les bâtisseurs savaient donc fort bien que, là où pousse leur église, surgira aussi leur village. Et on peut affirmer que, sauf dans les cas décrits plus avant, leur logique paysagère était très valable, puisqu'elle a traversé avec succès l'épreuve du temps, plusieurs villages particulièrement favorisés accédant ultérieurement au titre de bourg, puis de cité.

Un cas mérite néanmoins plus d'attention, parce qu'il illustre précisément tout le poids des forces en présence et en même temps les difficultés de prévoir l'avenir d'un territoire en phase première d'aménagement. La seigneurie de la Rivière-du-Loup, dans le Bas-Saint-Laurent, ne connaît qu'un développement plutôt lent entre 1672 et la fin du siècle suivant. L'occupation des terres y est clairsemée et les habitants relèvent longtemps de la paroisse de Kamouraska, puis de celle de Saint-André à partir de 1791. Malgré la présence d'une maison seigneuriale, d'un moulin à farine et d'un petit noyau bâti à l'embouchure de la rivière du Loup, c'est plutôt en un lieu situé à deux kilomètres plus à l'ouest, appelé Pointe-à-la Grue, que les habitants choisissent d'ériger une première chapelle, en 1792. Cet emplacement leur apparaît sans doute plus central et plus accessible à la majorité des censitaires cultivateurs ; par contre il n'échappe pas aux crues printannières qui viennent périodiquement envahir les abords de la petite chapelle. Au tournant du XIX^e^ siècle, la population augmente sensiblement et le moment vient enfin de passer de la desserte à la cure permanente. En 1811, après avoir obtenu l'autorisation d'ériger bientôt leur paroisse autonome dédiée à Saint-Patrice, les habitants entreprennent de construire et d'aménager le noyau permanent de leur centre religieux. L'emplacement retenu est fort bien choisi eu égard à la nature du site : l'église de bois, le presbytère en pierre et le cimetière se dresseront dorénavant sur une terrasse élevée, loin des débordements du fleuve et bien abrités des vents dominants par une émergence rocheuse, à l'exemple des églises de Kamouraska, de Saint-André et de plusieurs autres sur la Côte-du-Sud[12]. L'ensemble se trouve également tout près du nouveau chemin du Roy dont le tracé a été modifié depuis une dizaine d'années par le grand-voyer Taschereau. En fait, les choix semblent fort judicieux à tous égards, sauf en ce qui a trait au caractère central du noyau.

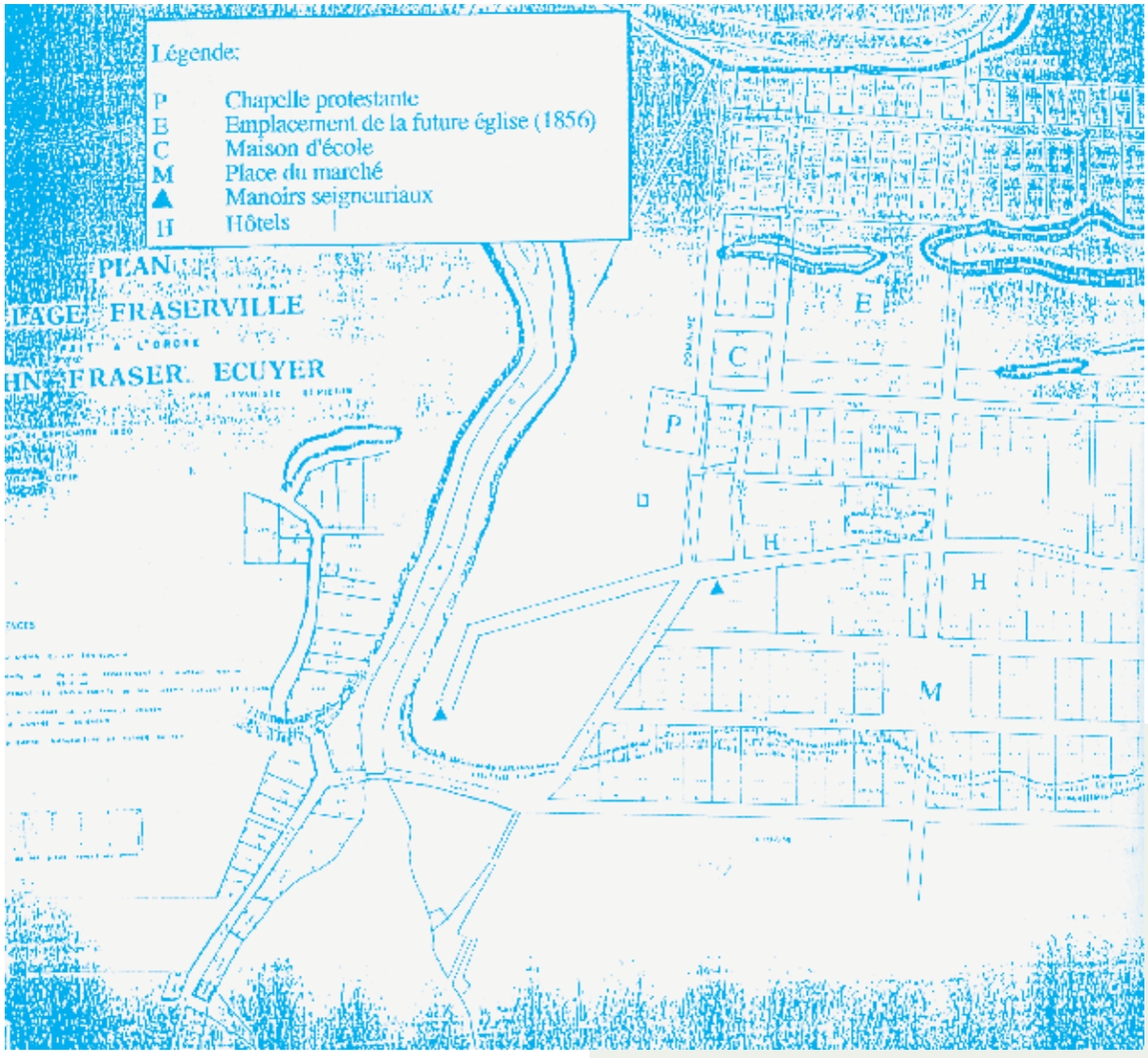
La conjoncture générale évolue en effet rapidement dans les premières décennies du siècle : tout d'abord le seigneur Alexandre Fraser, jusque-là absent de ses terres, vient s'y installer à demeure en 1815 afin d'entreprendre la mise en valeur des ressources forestières de ses seigneuries ; puis, la demande métropolitaine en bois carré fait vite apparaître l'immense potentiel de la rivière du Loup, tant pour le flottage du bois que pour l'installation de pouvoirs hydrauliques actionnant moulins et scieries. Surgit dès lors, autour du bassin formé à l'embouchure et, en gagnant sur les terrasses, un petit hameau industriel qui ne cesse de s'étendre. Partant de là, une route s'enfoncera aussi dans les terres de l'intérieur, jusqu'au grand lac Témiscouata. Si bien qu'en moins de vingt ans un véritable village se développe autour du manoir et sur la portion domaniale du seigneur ; s'y retrouvent en effet une grande diversité de bâtiments, des maisons ouvrières et des résidences bourgeoises, des boutiques d'artisans et des maisons-magasins, quelques auberges, maisons de pensions et hôtels, rigoureusement implantés sur un parcellaire en damier, tracé à la demande du seigneur Fraser par l'arpenteur Fred Wyss, vers 1825[13].

Les résidants et les notables de cette agglomération ne tardent pas à réclamer l'abandon de l'église de 1811, située beaucoup trop à l'écart des activités courantes, et la relocalisation de tout le noyau religieux au cœur du véritable village, d'autant plus qu'à peine deux ou trois maisons entourent le noyau religieux initial. En 1836, lors d'une transaction notariée, le seigneur Fraser se réserve un terrain « assez grand pour y construire une église » ; quelques années plus tard, son fils Malcolm cède une parcelle pour y construire la chapelle anglicane Saint-Bartholomew, qui devient ainsi le premier temple religieux du village. Dans une requête adressée en 1848 à l'évêque de Québec, les partisans du déplacement du noyau religieux invoquent des arguments très éclairants :

« Le faubourg est sans contredit le foyer des affaires. C'est là que l'on vend, qu'on va faire moudre son grain et prendre conseil dans ses affaires, c'est encore là que se trouve le port de mer où arrivent les steamers, les goélettes et où l'on s'embarque pour aller à Québec ou ailleurs. En un mot c'est l'âme de la paroisse. Alors ne serait-il pas louable et facile en même temps d'assister à l'office divin et aller ensuite vaquer à ses affaires ? Ce serait comme on dit une pierre à deux coups[14] ».

Les propos de ces gens, appartenant manifestement à la classe des professionnels et des hommes d'affaires, ne doivent pas masquer le fait que la présence des lieux de culte est étroitement associée dans leur esprit à leurs activités et à leur vie quotidiennes. On comprend en les lisant que, si la paroisse a une âme religieuse, elle a aussi une animation profane, qui lui est inséparable. Ils poursuivent donc la lutte contre le camp adverse (formé du curé et de quelques cultivateurs qui invoquent eux aussi la centralité), en faisant dresser en 1850 un plan d'arpentage, semblable à un projet directeur d'urbanisme : outre les places de l'église et de l'école, on y trouve une répartition des aires publiques et privées, une place de marché, l'emplacement du presbytère, de sa cour et de ses dépendances de même que l'obligation pour les riverains du site de l'église d'y planter des arbres « pour l'embellissement de la place publique[15] ».

Les autorités diocésaines autorisent finalement le déplacement du noyau religieux, en 1855. Une nouvelle église, plus vaste et construite en pierre, viendra remplacer l'année suivante l'ancienne église érigée en bois. Le premier presbytère et le cimetière disparaîtront un peu plus tard. Une croix commémorative rappelle de nos jours la fonction religieuse de ce premier emplacement qui a failli aux prévisions des bâtisseurs. Têtue, la réalité des besoins quotidiens,



PLAN DE L'ARPENTEUR J.-E. SAINT-PIERRE MONTRANT LE PARCELLAIRE DU VILLAGE DE FRASERVILLE (RIVIÈRE-DU-LOUP) ET L'EMPLACEMENT DE LA FUTURE ÉGLISE. DATÉ DE 1850.
Archives de la ville de Rivière-du-Loup.

celle du travail, des communications et des relations sociales, a finalement pesé de tout son poids. Et destiné au départ à reproduire le paysage d'un village-rue[16], le noyau religieux de Saint-Patrice a ainsi migré au centre d'un parcellaire en damier, en voie de devenir une ville. Phénomène propre des pays neufs, cet épisode d'histoire paroissiale n'en illustre pas moins la place centrale et l'importance marquante de l'église dans les paysages à construire.

LA CHARGE SYMBOLIQUE DU NOYAU PAROISSIAL

Construire et aménager sont des gestes porteurs d'intention : en plus de remplir des fonctions concrètes, ils visent de façon plus ou moins consciente à exprimer, à représenter l'intangible. Ce sont des actes de création, de production de sens qui se traduisent matériellement dans les choix d'organisation, jamais neutres, des sites, et autant dans les choix d'architecture et d'aménagement. Vu la nature collective de sa propriété et en raison de son ancienneté, on ne s'étonne donc pas de voir le noyau religieux se développer selon une logique interne qui fera de lui le principal repère visuel, le centre géographique de la paroisse et en même temps l'ensemble construit le plus riche d'expression de toute communauté. À la grammaire décorative des intérieurs, qui utilise tous les signes du sacré, les soleils rayonnants, les triangles de la trinité, les rameaux de vigne, les ors éclatants, les blancs immaculés et les bleus célestes, répondent à l'extérieur des formes et des enveloppes architecturales tout autant signifiantes.

LES ÉGLISES

L'analyse sitologique des édifices religieux révèle plusieurs constantes : outre la recherche d'assises solides, on observe la nette préférence des bâtisseurs pour un emplacement élevé, là où la topographie le permet. Il ne peut s'agir de hasard quand on observe les églises dressées sur autant de caps et de platins des bords du fleuve, tels Château-Richer, Neuville, Deschambault, Cap-Santé et tant d'autres ; sur tant d'affleurements rocheux aussi qui perçent la plaine côtière à l'est de Québec, et même sur autant de collines et d'éminences semées au milieu des vallées des Bois-Francs et des plateaux des Appalaches. En l'absence de tout décompte, qui reste à faire, nous estimons qu'il y a là une tendance nettement majoritaire visant évidemment, longue tradition oblige, à exprimer la grandeur

et l'élévation des vertus religieuses, à connoter la puissance et la domination de l'œuvre divine sur le monde profane. De même, la haute flèche des clochers, qui est souvent objet d'émulation et de fierté entre les villages, appelle-t-elle le regard, mais aussi l'esprit, vers les hauteurs célestes, concrétisant ainsi les aspirations morales de la communauté.

En plus de son emplacement, l'église impressionne par son volume. Seul bâtiment à devoir abriter régulièrement la presque totalité des paroissiens, les constructeurs la conçoivent selon les besoins du moment et aussi de l'avenir prévisible. Habituellement de dimensions généreuses, la nef étire ses longs pans percés de hautes fenêtres et se couvre d'un toit aigu à deux versants, devenant ainsi le plus imposant volume bâti du lieu et sans doute aussi le plus déterminant pour les séquences suivantes de l'occupation de l'espace. De fait, l'église une fois construite, et autant en raison de son échelle que de sa qualité esthétique, s'ensuit généralement un processus d'étoffement du noyau, que ce soit sur le site même ou en périphérie immédiate. Ce rôle de pivot central joué par l'église tient d'une part aux dimensions usuelles du terrain de la fabrique (rarement moins de deux acres) et aux pratiques de gestion prudente et réfléchie des fabriciens. Ils doivent en effet affecter simultanément ou du moins prévoir d'autres usages du sol, tant sacrés que profanes, de même qu'ériger des bâtiments supplémentaires : un cimetière muni de son enclos et de ses attributs, un presbytère entouré de ses dépendances et complété d'une cour qui inclut à l'origine une pièce de terre pour le pâturage et d'autres parcelles pour les jardins du curé, une



Vue d'un village du centre du Québec, au début du XXe siècle. L'église est érigée sur une colline et domine le paysage environnant.
Collection privée.

Le noyau paroissial de Sainte-Anne-de-la-Pérade, vers 1820.
Aquarelle d'Elizabeth Frances Hale. Archives nationales du Canada, C-13093.
Et : Mgr Albert Tessier, *Saint-Anne-de-la Pérade : bref historique de trois siècles de vie paroissiale*, Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 1972.
L'église et le presbytère sont orientés dans l'axe est-ouest. À droite, se développe une grappe d'habitations d'allure bourgeoise, qu'on aperçoit mieux sur un dessin postérieur, exécuté lors du remplacement de l'ancienne église (1771) par l'église actuelle (ca. 1860).





maison de sacristain, un espace d'attente pour les véhicules et quelquefois une écurie où dételer les chevaux des paroissiens, parfois une « salle des habitants » et, bien sûr, des terrains en réserve pour d'éventuels édifices voués à l'enseignement. Il ne s'agit pas évidemment d'un plan-programme tel que le conçoivent les urbanistes modernes, mais bien d'un développement continu qui, sans être précisé dès l'origine dans tous ses détails, n'en est pas moins anticipé dans ses grandes lignes, puisqu'il est fondé en bonne part sur l'usage et la tradition. Si bien qu'au fil des générations les fabriciens ajoutent, agrandissent, modifient, retranchent ou modernisent les édifices à l'intérieur d'un corridor étroit, balisé par les moyens matériels de la paroisse et les directives épiscopales.

Lieu du culte, mais en même temps reflet et expression de la force et de la grandeur de leur foi, l'église témoigne du sentiment religieux des paroissiens. Son architecture, son décor, son mobilier et ses œuvres d'art sont perçus comme autant d'offrandes et d'hommages à Dieu. Pour la construire, la meubler et l'orner convenablement, les paroissiens vont se priver, se cotiser, se mobiliser en quêtes spéciales et en corvées et engager les meilleurs artisans, artistes et architectes, à la mesure des moyens. Notre propos ne vise pas à présenter ici, même en résumé, l'abondante moisson d'études et d'analyses effectuées depuis trois quarts de siècle par les historiens de l'architecture et des arts religieux au Québec[17]. Qu'il suffise plutôt d'attirer l'attention sur certains faits culturels hautement significatifs.

En tout premier lieu, les édifices religieux s'inscrivent dans une évolution architecturale et ornementale qui suit de très près la dynamique sociale des paroisses : au fur et à mesure du peuplement d'un territoire, du mûrissement d'un terroir, les paroissiens procèdent à une série de modifications allant du remplacement du bâtiment primitif à l'agrandissement du volume principal de l'église, le plus fréquemment par l'allongement de la partie frontale et la construction d'une nouvelle façade, dans le dernier goût du moment ; on procède souvent aussi à l'achèvement de l'édifice en érigeant une ou même deux nouvelles tours surmontées de clochers et de flèches, et bien sûr en complétant l'ornementation intérieure, de plus en plus élaborée, incluant voûte, lambris de murs, retable et mobilier du chœur, réalisés par les meilleurs menuisiers, sculpteurs et doreurs de la région. Sans compter l'acquisition régulière de vases sacrés, de peintures et d'ornements liturgiques sortis des ateliers d'orfèvres, de peintres et de brodeuses les



1. Le vieux presbytère. 2. L'ancien pont de bois. 3. La maison du gardien. 4. L'église actuelle. 5. La vieille église. 6. La maison Laganière. 7. La maison Dorion. 8. Les dépendances de la maison Laganière

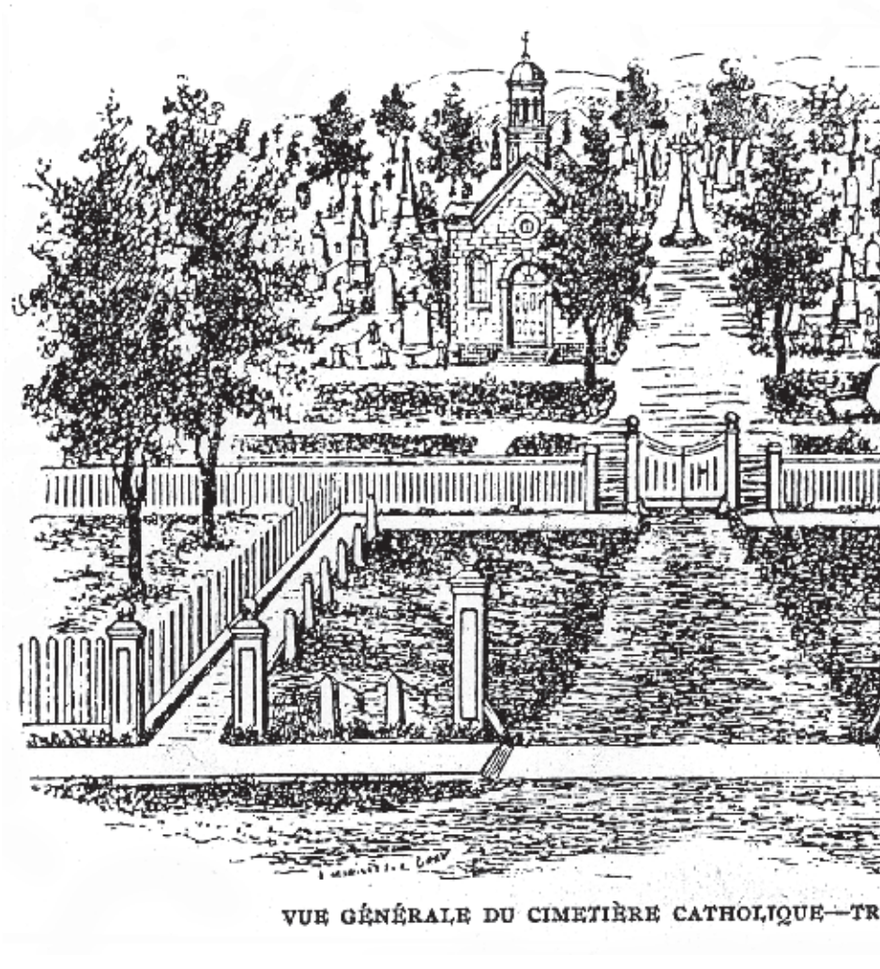




L'enclos du cimetière de Saint-Mathias-de Rouville, érigé en 1818. Il s'agit d'un espace très minéralisé. À l'opposé, le cimetière Saint-Louis de Trois-Rivières, tracé au début du XX^e siècle, adopte la forme d'un jardin régulier.
Commission des biens culturels, *Les chemins de la mémoire*, tome 2, 1990 et *Trois-Rivières : album illustré*, 1903.

plus raffinés. Que ce soit dans ses dimensions ou dans le parti architectural, dans le choix des matériaux les plus nobles ou dans la qualité de l'exécution, l'église se veut ainsi le reflet le plus fidèle de la hauteur et de la pérennité des sentiments religieux d'une population, tout en témoignant simultanément de son degré d'aisance.

La construction des églises suit aussi de près l'évolution générale des courants stylistiques et esthétiques qui traversent la société : aux structures simples et dépouillées, teintées d'esprit roman, qui surgissent dans les paysages primitifs, succèdent dans la première moitié du XIX^e siècle des édifices plus élaborés qui empruntent à la rigueur et au vocabulaire du néoclassicisme, avant de céder la place à des œuvres plus éclectiques d'inspiration. Cette volonté commune d'être à la page, d'inscrire les productions architecturales dans « le temps présent », on la retrouve aussi dans les autres immeubles et aménagements du noyau paroissial. On pourrait croire *a priori* qu'il s'agit là de l'ordre des choses. Mais on pourrait aussi y voir une propension, une tendance très nette à valoriser le changement, la nouveauté. Comme un peu partout en Amérique du Nord. Des études comparatives seraient ici fort utiles. En attendant, force est d'admettre que les noyaux religieux n'ont rien eu de figé, de cristallisé dans le temps et que, malgré les images de pérennité projetées par leur emplacement, leur présence dominante et l'emploi de certains matériaux durables (« Pierre, tu es pierre »), ils n'ont en fait jamais cessé d'évoluer et de se transformer, à l'intérieur toutefois du même registre symbolique.



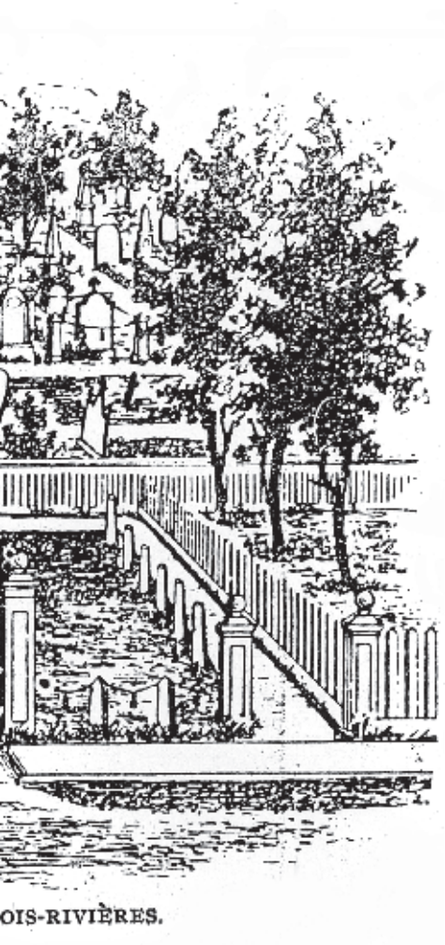
LES CIMETIÈRES

Le cimetière constitue l'un des éléments obligés du noyau religieux. Comme le démontre plus avant Ollivier Hubert, l'enclos paroissial participe de la structuration de l'espace communautaire en prolongeant hors des murs de l'église la dimension du sacré. Au-delà des critères qui déterminent son implanta-



tion et qui le feront migrer en trois siècles depuis le pied des murs de l'église, voire sous le plancher même de la nef, à peu de distance de l'église, puis finalement hors du village, restent à travers les époques un choix d'emplacement, un tracé, des aménagements paysagers et des ornements qui traduisent à leur façon la vision de l'univers.

Ainsi, le tracé de beaucoup de cimetières adopte une grille orthogonale, composée d'une allée centrale souvent ornée d'un rond-point d'où partent des allées latérales coupées de petites voies secondaires. L'intention est claire : au centre du monde règne une forme parfaite, autour de laquelle s'ordonnent les êtres vivants, dont la place, même après la mort, peut indiquer le rang qu'ils occupaient dans la hiérarchie sociale. En fait, ces distinctions de statut, déjà présentes dans la pratique d'inhumation à l'intérieur de l'église, alors que seigneurs, bienfaiteurs, curés et personnages de haut rang occupent les emplacements près du chœur, se retrouvent aussi dans les cimetières extérieurs et tendent à s'affirmer tout au long du XIX^e siècle : en témoignent les simples stèles funéraires et les croix de bois des temps pionniers qui cèdent progressivement la place à des croix de fer et des monuments de pierre plus élaborés sur lesquels figurent pour mémoire les noms des grandes familles. Les visions romantiques de la nature et de la mort introduisent à leur tour une conception nouvelle des espaces de repos éternel. Le traitement jusque-là dépouillé et à dominante minérale de l'enclos des morts, à témoin le cimetière de Saint-Mathias-de-Rouville (1818), est remplacé par un parti d'aménagement laissant une part plus grande aux arbres et à la végétation, tout en invitant les fidèles à la dévotion régulière : « [...] je vois déjà un beau cimetière, bien propre tout planté de grands arbres, avec des allées régulières, et surtout un pieux chemin de la croix pour faire bénéficier nos pauvres morts des indulgences rattachées à cette dévotion », écrit le curé de Drummondville, en 1883[18]. Les cimetières-jardins qui couvrent les flancs du mont Royal ou qui dominent les falaises de Sillery, après 1840, ont sans doute influencé l'aménagement de plusieurs enclos qui surgissent alors dans les campagnes. Le cimetière de Gentilly, déplacé aux limites sud du village, à la fin du siècle dernier, en est un bel exemple. Des pins de haut fût encadrent une allée centrale menant à une chapelle de service, tandis que des épinettes bordent les limites de l'enclos. Ce choix d'essences forestières a une double valeur symbolique : ces arbres toujours verts symbolisent évidemment la vie qui se poursuit après la mort ; quant aux pins de haute venue, ils rappellent les colonnes de l'église et aspirent l'âme vers le ciel, tout en procurant à l'oreille et sous les pas du fidèle un bruissement feutré et apaisant.


OIS-RIVIÈRES.

En fait, quel que soit l'époque ou l'angle sous lequel on les observe, les cimetières charrient dans les limites de leurs fonctions concrètes une pleine charge de significations moins tangibles : les clos emmmurés de pierre, généralement les plus anciens, sont percés de portes cintrées qui évoquent la mise à l'écart, le repos de l'âme, tandis qu'au milieu du XIX^e siècle on adopte des grilles plus légères dont les portes ouvragées, véritables chefs-d'œuvre en dentelle de fonte, symbolisent l'entrée au paradis. Et partout, dans la statuaire ou dans les édicules, comme charniers, chapelles ou reposoirs, dans les pierres tombales et les monuments, prédominent peu à peu les roches les plus dures aux grains les plus beaux, comme granits et marbres, tout à la fois signes d'aisance et porteurs autant de beauté que d'éternité.

En somme, qu'elles appartiennent à l'ordre minéral ou végétal, les matières employées dans la construction et l'aménagement des enclos paroissiaux ont constamment servi, au-delà des modes, à véhiculer dans la plus grande dignité les messages fondamentaux de la foi, tout en reproduisant (ville des morts-nécropolis) une image réduite de la ville des vivants.

LES PRESBYTÈRES

Responsables de l'état physique du lieu de culte, les fabriciens n'en ont pas moins une charge plus prosaïque encore, soit celle de loger et d'entretenir convenablement leur curé. Dans les premiers moments de la création d'une paroisse, plusieurs solutions temporaires ont eu cours : on trouve ainsi des mentions d'hébergement du pasteur chez un habitant, de logis ou chambre à l'arrière de la chapelle ou de l'église et, plus souvent encore, d'une maison à double fonction, servant en même temps de chapelle et d'habitation, en attendant ou pendant la construction d'une église.

L'étude de l'ensemble des presbytères au Québec reste encore à faire. On peut néanmoins s'appuyer sur les résultats de travaux récents menés au centre du Québec pour affirmer le rôle capital joué par les résidences curiales dans l'évolution de l'architecture domestique populaire. On observe tout d'abord une première évidence : l'habitation du curé reflète en plusieurs points la progression socio-économique générale d'une paroisse. L'évolution architecturale du presbytère, dans ses dimensions, ses formes, ses commodités et son raffinement, épouse étroitement les transformations et les améliorations que les habitants vont apporter à leur propres habita-



Le presbytère de Sainte-Anne-de-la-Pérade, vers 1900. Il possédait tous les attributs d'une bonne maison bourgeoise : dimensions généreuses, pierre de taille en façade et chaînage d'angle, toit mansard, dit « toit français », large galerie de ceinture et petit belvédère au faîte, d'inspiration états-unienne.
Archives du Séminaire des Trois-Rivières, FN-0060-F4-S10. Il a servi d'inspiration à plusieurs bâtisseurs des environs.

tions, au fur et à mesure qu'ils franchissent les stades de production des paysages. D'abord modeste maison, à peine plus grande que celle des colons, le presbytère d'un pays neuf est remplacé ou agrandi par la suite selon les moyens de la collectivité, suivant ainsi de près la séquence de succession des églises. Deux ou trois faits de culture méritent l'attention parce qu'ils apparaissent comme autant de tendances de fond, souffrant peu d'exceptions.

Une fois passés les temps pionniers, la construction d'une habitation curiale relève en général du conseil de fabrique ; ce sont les paroissiens, par l'intermédiaire des élus, qui décident du parti architectural, de l'enveloppe budgétaire et du choix des bâtisseurs, des artisans locaux le plus souvent. Il peut arriver à l'occasion, comme on le verra plus loin, que le curé lui-même, grâce à sa fortune personnelle, assume en partie ou en totalité les coûts d'une nouvelle habitation, auquel cas le choix d'architecture est le sien. Puisqu'il sera érigé tout à côté ou près de l'église, sur le site le plus en vue du village, existant ou à venir, puisqu'il convient d'exprimer par une forme architecturale appropriée l'importance de la place qu'occupe le représentant de Dieu dans le milieu, puisqu'il y va enfin de l'image que donnera à voir d'elle-même la société, il ne saurait être question de construire autre chose qu'une « grande et bonne maison », solide autant que belle, munie des commodités d'usage et des ornements que commandent l'époque et la notabilité du curé. Le presbytère acquiert alors une valeur symbolique particulière : il fait figure de maison idéale ; il devient une référence esthétique dans son milieu. Des études menées dans le nord-ouest de la France sur l'industrie du bâtiment, et plus particulièrement l'analyse de l'importance normative du presbytère en Normandie, nous amènent à confirmer ici la tendance observée là-bas :

> La maison du curé doit être au moins aussi belle que la plus belle des maisons paysannes du village. [Il s'agit] d'une construction aisée, mais pas trop éloignée, par sa taille, son luxe, de l'ensemble des autres demeures du village. Les paroissiens tentent de ne pas construire trop cher, pour limiter le poids fiscal de cette charge, mais aussi de bâtir solide, pour diminuer le plus possible les frais de réparation […]. Le presbytère peut nous donner une idée de ce que devaient être les maisons des paysans aisés. Il jouait un rôle de modèle, il servait de référence pour définir ce qui, dans le bâtiment, marquait le rang ; la publicité dirait aujourd'hui « le standing » […] l'on imagine bien que furent repris, lorsqu'une famille pouvait se payer une maison plus belle, tel détail d'ornementation, telle forme, telle commodité qu'on pouvait voir chez le curé[20].

L'analyse de plusieurs centaines de marchés de construction démontre l'existence d'un esprit identique chez les bâtisseurs d'ici : le presbytère est non seulement l'une des maisons les mieux construites, les mieux pourvues, les plus à la mode enfin du village, mais il sert aussi d'inspiration aux bourgeois et aux habitants cossus de la paroisse. Pas moins du tiers des 133 mentions de mimétisme architectural concernent des presbytères, dont on emprunte quelqu'attribut, ornement ou dispositif. Là, c'est une cave à « hauteur d'homme » munie d'une entrée extérieure qu'on reproduit ; ailleurs, un escalier central orné d'une rampe ouvragée en bois foncé ; là, un détail d'ornementation de la galerie avant ou un recouvrement de toit en tôle, sans omettre bien sûr formes et styles architecturaux.

En l'absence d'architectes, ce sont les constructeurs eux-mêmes, artisans très mobiles, qui servent de courroies de transmission des nouveautés techniques ou stylistiques et des dernières commodités surgies à la ville ou au village voisin. Le processus d'adaptation reste toutefois continu, tant à l'égard des moyens matériels de la paroisse que des vœux du curé en exercice ou du désir des fabriciens de lui assurer

une existence un peu moelleuse : le curé de Nicolet aura ainsi un four à pain intérieur en 1811, soit une aménité certaine à l'époque ; on allonge la galerie de tel presbytère pour permettre au curé de réciter son bréviaire à l'abri et on y prévoit un banc de repos ; celui de Gentilly, dont la santé est fragile disposera d'un chemin couvert allant aux latrines ; tel autre possédera une cave divisée en croix pour entreposer dîmes vertes, c'est-à-dire salades, patates et autres légumes-racines, bois de chauffage et boissons ; celui de Yamachiche, raffinement suprême, aura droit à une glacière en pierre qui lui permettra, grâce à une corvée annuelle de récolte de glace, de garnir sa table de viandes diverses, de vins frais et autres douceurs.

Il n'existe guère plus de doute, le presbytère illustre dans les arts domestiques ce que l'église exprime dans les arts sacrés, la norme d'excellence de son époque et de son milieu. La norme, cet ordre implicite des choses communément admises, veut que la résidence du pasteur s'accorde en dignité et en qualité à la maison de Dieu qu'elle avoisine : plusieurs fabriciens à l'oreille un peu sourde se feront fréquemment rappeler par les autorités épiscopales la nécessité de mieux loger leur curé, de remplacer une habitation devenue désuète ou ruineuse.

Dans certains cas, dont le nombre total serait à déterminer, ce sont les curés eux-mêmes qui, face à des paroissiens trop ménagers ou peu argentés, prendront l'initiative de construire à neuf presbytère et dépendances. Le curé Trutault, personnage instruit et fort à l'aise, se fait ainsi construire une grande résidence de pierre en 1781, non pas à côté de son église de Kamouraska, mais au lieu dit Pincourt appelé à devenir le futur village (1791). Il rejoint alors quelques marchands et des artisans, déjà établis sur ce site plus commode et mieux abrité, abandonnant sans regret à leur sort une église en mauvais état et un petit presbytère plutôt rustique, dressés depuis près de soixante ans au milieu d'une plaine argileuse et venteuse. Le curé vendra finalement sa grande propriété à la fabrique en 1800, pour servir officiellement de presbytère et aussi de salle des habitants. En 1847, c'est un presbytère encore plus vaste, toujours visible au cœur du village, qui viendra finalement remplacer celle que les villageois appelaient encore « la maison de monsieur Trutault ».

L'histoire se répète à Batiscan, où un curé fort original, entrepreneur industriel par surcroît, prend à son compte la construction du nouveau presbytère devant accompagner l'église, érigée en 1867 sur un nouveau site. L'abbé Wenceslas Fréchette ne veut plus du vieil immeuble démodé de 1816, dont la moitié du rez-de-chaussée est occupée par une salle des habitants, aussi il se fait construire une belle demeure d'allure bourgeoise, de vastes dimensions, dans l'esprit beaux-arts français alors à la mode et qu'il habille de pierres taillées, du plus beau calcaire de Saint-Marc. L'ancien presbytère de Batiscan, seul vestige du premier centre religieux de la paroisse, est de nos jours ouvert au public qui peut y apprécier la manière de vivre et d'habiter d'une époque déjà jugée révolue lorsque naît officiellement le Canada. Seule une étude étendue permettrait de départager le rôle et les influences de ces clercs dans l'édification des structures et dans l'aménagement des abords des églises. Plusieurs indices donnent cependant à croire qu'il y eut à chaque époque plusieurs curés bâtisseurs[21] et que leur voix et leurs choix ont pesé parfois lourdement dans la production des paysages religieux, au cœur des villages. Les bénéfices de leur instruction et de leur culture classique, leur appartenance à un réseau d'échanges et leur admission dans certains cercles très progressistes, en sus de leur esprit d'entreprise, faisaient souvent de ces curés d'importants porteurs de changements, rapidement imités ensuite, parce qu'ils étaient légitimés, dans le reste de la paroisse.

On ne peut s'attarder, faute d'études appropriées, sur les dépendances, les jardins potagers, fruitiers ou d'agrément, et le contenu des cours presbytérales. On sait néanmoins, puisqu'il en subsiste quelques-uns, que plusieurs bâtiments et aménagements entourent généralement le presbytère : une grange à dîmes, destinée à recevoir fourrages, grains et autres denrées sèches ; une écurie pour le cheval et une remise à voitures, éléments indispensables pour « aller aux mourants» ; un puits extérieur et un hangar à bois, dans quelques cas, et enfin un espace, habituellement clos, planté en jardin fruitier et en potager, voire en jardin bouquetier pour fleurir les autels. Il s'agit là d'une matière riche, bien documentée par des livres de comptes habituellement bavards.

En somme, les maisons de curé s'apparentent aux ensembles domestiques les mieux pourvus et les mieux construits de la communauté, qui en tire d'ailleurs la plus grande fierté. Ce sont des habitations aux formes généreuses, dignement ornées et, en général, sans excès. Il ne peut en être autrement lorsqu'on habite tout à côté de la maison de Dieu.

DU SACRÉ AU PROFANE, LE DÉBORDEMENT DANS L'ESPACE

Une fois construits église et presbytère, généralement avec circonstances et dépendances, la suite de la trame bâtie continue de prendre forme. Le noyau paroissial vient alors s'étoffer de bâtiments à fonctions diverses, qui tous tirent avantage de la proximité du lieu du culte. D'une part, en effet, la création d'un tel espace de relations attire logiquement d'autres fonctions, institutionnelles et civiles, puis commerciales et résidentielles ; d'autre part, la notabilité du lieu et l'indéniable qualité des constructions imposent une norme implicite qui se traduit par la plus-value du lotissement périphérique et le développement conséquent de bâtiments et de résidences de dimensions et d'apparence esthétique également supérieures. S'amorce



Le couvent des Sœurs de l'Assomption, à Sainte-Monique, vers 1890. Bel exemple d'architecture institutionnelle, sobre et soignée, comme on en trouve dans plusieurs villages dans la seconde moitié du XIXe siècle.
Collection privée.

ainsi, depuis le noyau religieux du village, une extension centrifuge opérée à un rythme variable, selon la conjoncture et la situation plus ou moins stratégique de l'agglomération. Ce débordement dans l'espace, qui adoptera diverses formes selon la morphologie du lieu et la direction favorisée par les grands propriétaires fonciers, s'accompagne finalement d'une floraison de lieux, d'édicules et d'éléments construits ou aménagés servant principalement de supports aux dévotions populaires.

DE LA PETITE ÉCOLE AU COLLÈGE

Les bâtiments scolaires sont encore peu nombreux hors des villes et de quelques gros bourgs, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. On a bien relevé l'existence de quelques maisons d'enseignement, occupées par les dames de la Congrégation, comme à Champlain, dès 1697, mais on compte davantage d'imprécisions sur les lieux physiques et les « petites écoles » signalées par certains observateurs (maison privée, salle d'habitants, presbytère) où pouvaient être dispensés l'instruction élémentaire ou le catéchisme. Au petit nombre de paroisses rurales qui ont une école, soit le tiers d'entre elles, correspond un taux d'alphabétisation également peu élevé, soit 20 %. La situation tend cependant à changer au tournant du XIXe siècle, à la faveur de l'accroissement significatif de la population et du développement des villages. Ainsi, d'une demi-douzaine de bourgs, surtout riverains, qui possèdent des équipements publics comme couvent et collège, en 1815, ce nombre passe à une trentaine seize ans plus tard[22]. L'augmentation des « maisons d'écoles » et des établissements d'enseignement est aussi liée à l'adoption des premières lois scolaires au pays, à la création de l'Institution royale, en 1801, suivie de la Loi des écoles de fabrique, en 1824 et du développement ultérieur de la mission éducative qu'assumeront l'État et l'Église[23].

Pour ce qui est de connaître l'insertion de cette fonction dans le paysage villageois, beaucoup d'inconnues subsistent encore, concernant surtout les premières implantations et les types d'architecture. Il semble bien toutefois qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles les rares maisons d'écoles surgissent déjà sur un terrain appartenant aux fabriques, dans le voisinage immédiat de l'église et du presbytère, voire dans celui-ci, comme à Saint-François-de-la-Rivière-du-Sud, en 1763. Ce sont des constructions qui s'apparentent, selon nos sources, aux bonnes habitations du lieu. Au début du siècle suivant, on conserve l'usage d'implan-

ter cet équipement public près du noyau religieux, tout en augmentant sensiblement les dimensions de l'édifice pour répondre aux clientèles en croissance. L'architecture de certains établissements d'enseignement commence toutefois à se distinguer après 1840, alors que se répandent sur le territoire plusieurs communautés de religieuses et de religieux enseignants. Les bâtiments qu'elles érigent ont des fonctions mixtes, résidentielle et scolaire, et servent de pensionnats aux jeunes gens des paroisses. Destinés à loger plusieurs dizaines de personnes, tant maîtres qu'élèves, à les nourrir et à les chauffer, ces édifices de haute taille sont entourés de plusieurs dépendances fonctionnelles, parfois de potagers et de vergers, ou alors comptent sur les approvisionnements d'une ferme, sise à proximité. Académies, collèges et couvents se multiplient aussitôt dans les bourgs les plus populeux et viennent compléter de façon sensible la fonction institutionnelle du noyau religieux, tout en confortant par leur volumétrie imposante et leur qualité esthétique la valeur symbolique de l'espace. Une fois de plus, les quêtes spéciales, les contributions de toutes sortes et les appels à la générosité des paroissiens font en sorte de doter la communauté d'édifices solides et beaux, aussi fonctionnels que sobres, en adéquation avec l'église et le presbytère qu'il faut se garder de « déparer ». Une recherche à faire, encore une, sur l'évolution de l'architecture conventuelle en milieu rural démontrerait peut-être la place prédominante qu'occupe dans les paysages villageois l'architecture d'esprit Second Empire et Beaux-Arts français, très en vogue entre 1855 et 1890. La plus grande habitabilité du comble d'un édifice ainsi couvert, mais aussi la haute valeur symbolique conférée à cette forme de toit, communément appelé « toit français », surtout après son adoption sur l'Hôtel du Parlement du Québec, en 1879, expliquent probablement sa très large diffusion sur l'ensemble du territoire. Connotant l'identité française, mais aussi le prestige et la détention du pouvoir, cette forme d'architecture va également percoler tout autour du noyau paroissial et s'étendre dans les zones adjacentes et au long de quelques axes à fonctions mixtes, commerciales et résidentielles, qui le bordent.

Après 1850, le bourgeonnement du noyau religieux tend ainsi à changer profondément le paysage du village : en étoffant de plus en plus la proximité du lieu de culte, propriété commune de la fabrique, et en y concentrant les édifices institutionnels et de grande qualité, on vient non seulement modifier l'échelle générale et renforcer la qualité du bâti, mais valoriser du même coup un périmètre de plus en plus étendu, coupé d'axes et de voies d'importance variable, où se poursuivront densification de l'espace et diversification des constructions. Les villages de Saint-Casimir et de Saint-Stanislas en sont de beaux exemples.

LA SALLE DES HABITANTS

En plus de se retrouver régulièrement sur le parvis, devant l'église, les paroissiens profitent très tôt d'un espace communautaire pour échanger entre eux des informations de toute nature et discuter de sujets d'intérêt général. Ce lieu, appelé salle des habitants, est habituellement situé à l'intérieur même du presbytère, d'où les dimensions parfois imposantes qu'on juge bon de lui donner ; cette salle comporte aussi une partie réservée aux dames. Certaines paroisses riches et populeuses feront ériger un bâtiment autonome, comme à L'Islet en 1827, d'autres réutilisent à ces fins un vieux presbytère qu'on remplace par un nouveau, comme à Cap-Santé, en 1799, mais en général la salle des habitants est adjointe à la résidence du curé, qui trouve souvent incommodante et source de désordres cette cohabitation forcée. On connaît peu de détails sur l'utilisation précise et l'aménagement intérieur de ces salles, si ce n'est que les fidèles vont s'y réchauffer l'hiver avant les offices, y entendre lecture de communications ou de convocations de la part des agents seigneuriaux ou civils, des officiers de la milice ou de la fabrique, et échanger sur les sujets de l'heure. Ce qui retient surtout l'attention, c'est l'habitude ainsi développée d'investir une partie du noyau religieux à des fins profanes, si bien que plus tard au XIX^e siècle, quand s'imposera la nécessité de doter le village d'équipements municipaux (hôtel de ville, maison des pompes), la proximité de l'église et de son aire de relations favorisera ces choix d'implantation. En ce sens, la salle des habitants pourrait être vue comme le prolongement abrité du parvis de l'église où exercait le crieur public, autrement dit comme le premier ancrage spatial de la chose publique.

LE CŒUR DU VILLAGE

Point n'est besoin d'insister très longuement, dès l'instant où le noyau religieux marque le paysage de sa présence, la fréquentation qu'il génère et l'attraction qu'il suscite agrègent d'autres intérêts, soucieux à leur tour de s'exprimer dans l'espace et d'inscrire leurs activités dans le nœud des relations sociales. Les marchands, les artisans spécialisés, les catégories professionnelles et autres apparentés ont tôt fait d'élire domicile, magasin, boutique et cabinet autour du périmètre paroissial. Perceptibles à travers les recensements, les actes notariés et les papiers-terriers, les phénomènes de différenciations spatiale et architecturale dans les villages très anciens nous restent encore mal connus : si on peut découvrir certaines réalités à partir de sources iconographiques, ou encore lire sur place l'organisation de quelques bourgs ou villages du XIX^e siècle, comme Saint-Michel-de-Bellechasse, en revanche il n'y a guère d'études portant sur une véritable archéologie des paysages construits. À défaut d'offrir une compréhension raisonnée des états successifs, on peut néanmoins signaler un certain nombre de tendances architecturales et urbanistiques qui semblent perdu-



Le noyau religieux de Maskinongé, dans toute sa simplicité, en 1886.
Archives du Séminaire de Nicolet, F-085, P-5993.

rer à travers les époques. Ainsi des dimensions de quelques lots qui bordent le périmètre religieux : les superficies y sont visiblement plus importantes que la moyenne des autres parcelles de l'agglomération. On en comprend facilement la raison : ces grands terrains ont accueilli depuis les débuts de plus vastes résidences, quelques-unes des grandes demeures des notables du lieu, tandis qu'au long de l'axe principal de circulation se tisse une trame de maisons-magasins et de maisons-ateliers munies d'une devanture ouverte sur la rue. Aux abords de l'église, les choix d'architecture s'inscrivent aussi dans une recherche de qualité et de distinction : au XVIII^e siècle, on affiche un signe d'aisance certaine quand on emploie de préférence la maçonnerie de pierre plutôt que les murs de bois, quand on possède une maison ayant un ou deux étages au-dessus du rez-de-chaussée, et plus encore quand on coiffe son habitation d'un toit à quatre versants, percé de plusieurs souches de cheminées. De fait, matériaux, fenestration, cheminées, ornements menuisés et coquetteries décoratives, tous tiennent un discours qui évolue bien sûr avec l'époque, mais qui se situe bien au-delà des modes et des styles, c'est-à-dire dans le même registre que le code d'excellence du noyau religieux. Ce qu'il importe ici de retenir, c'est la constance et l'intensité du rayonnement architectural de ce noyau dans son milieu bâti : dès lors qu'ils surgissent dans le paysage, l'église et le presbytère imposent en quelque sorte une hiérarchisation et un conditionnement de l'espace qui déteint hors des limites foncières de la fabrique. Cette influence déterminante s'étendra finalement jusqu'au paysage végétal du village, puisqu'à partir du milieu du XIX^e siècle c'est souvent sur des terrains de la fabrique, en face même de l'église, que seront créés carrés et parcs publics plantés d'ormes, d'érables et autres arbres de haute futaie, de façon à mieux encadrer et signaler la grandeur du lieu.

Comment ne pas conclure qu'à l'influence morale des enseignements de l'église il faut ajouter celle, tout aussi structurante, qu'ont eue ses propriétés matérielles au cœur même des paysages construits.

LES AUTRES LIEUX DE DÉVOTION

La lecture du paysage d'une paroisse serait incomplète si on ne disait mot des chapelles de procession, des chapelles votives, calvaires, croix de chemin, grottes et autres lieux de dévotion populaire, venus orner le territoire et rappeler l'omniprésence de la société divine dont on honorait ainsi les membres et les saints patrons. Dès le début de la colonisation de la Nouvelle-France et conformément à la tradition catholique, l'Église encourage le cérémonial de la Fête-Dieu qui consiste à promener en défilé dans les rues le plus noble des vases sacrés, l'ostensoir. Affirmant ainsi que son territoire ne saurait se limiter au seul lieu du culte, l'autorité religieuse étend du même coup son contrôle sur des manifestations de foi et sur des pratiques populaires qui tendent souvent à s'exprimer de façon spontanée.

Le premier mandement décrivant le cérémonial et le bon ordre des défilés est émis par M^gr de Laval[24] ; par la suite, ses successeurs interviennent pour régler les pratiques de la Fête-Dieu et autoriser la construction de chapelles permanentes qui remplacent peu à peu les constructions temporaires et les reposoirs en treillage. De petits édifices apparaissent donc dans le paysage des paroisses au début du XVIII^e siècle : un document de 1719 précise bien l'emplacement d'une chapelle du « côté d'en bas », à Saint-Étienne-de-Beaumont, sauf que, vingt ans plus tard, le vicaire général ordonne aux paroissiens de transporter leur édicule sur un site plus près de l'église, puisqu'au même moment les paroissiens se proposent d'en construire une deuxième, à l'ouest cette fois et à une distance qu'on souhaite équivalente[25]. S'établit ainsi l'usage d'ériger fréquemment deux édicules, à moins d'un kilomètre de part et d'autre de l'église, afin d'alterner annuellement la tenue du défilé, à la grande satisfaction de tous les paroissiens qui en profitent pour décorer et fleurir à tour de rôle leurs habitations. L'architecture de ces chapelles évolue bien sûr selon les lieux et l'époque, selon les moyens disponibles et la compétence des bâtisseurs. De l'île aux Coudres à Varennes, en passant par la côte de Beaupré, Bellechasse, Lotbinière, jusqu'à Saint-Sulpice, près de Montréal, on peut encore apercevoir quelques-unes des dizaines de chapelles qui émaillaient beaucoup de paysages villageois, jusqu'à la fin du siècle dernier. Tantôt consacrées à la Vierge ou au saint patron de la paroisse, également honoré par un défilé anniversaire, souvent vouées au culte de



sainte Anne, protectrice des marins, les chapelles voient fréquemment le jour grâce à une corvée, comme à L'Islet, en 1835, par laquelle les paroissiens entendaient aussi rappeler au souvenir leurs marins disparus. Ce sont des édicules en général de moins de trente mètres carrés, élevés sauf exception en maçonnerie de pierre, coiffés d'un toit à deux versants et surmontés d'un petit clocher. Ayant nécessairement façade sur rue, la chapelle de procession est munie d'une porte à larges ouvrants, finement menuisée et décorée. Généralement empreintes de simplicité, mais témoignant parfois aussi d'une grande originalité, comme à Saint-Jacques-le-Mineur, voire d'une exécution très soignée, comme à Neuville, ces chapelles prolongent concrètement dans l'espace profane, mais en réduction cette fois, le même code architectural qui inspire les bâtisseurs du noyau religieux : celui de la pérennité et de la beauté des choses du culte.

S'éloignant davantage du centre du village, on observe encore dans le paysage des paroisses d'autres manifestations tangibles des sentiments religieux, sous formes de croix disséminées au long des chemins ou de calvaires souvent érigés aux carrefours. Leur présence en grand nombre atteste de la vigueur et de l'étendue des pratiques de dévotion : les inventaires les plus récents font en effet état de près de huit cents croix, souvent ornées des instruments de la passion et de 350 calvaires, comprenant au moins son « corpus christi[26] ». Malgré leur caractère généralement anonyme, ces œuvres artisanales remplissent souvent plusieurs fonctions, soit d'entretenir dans la vie et les activités quotidiennes l'esprit de la religion, soit encore de rappeler un événement local ou familial, une faveur obtenue ou un vœu. L'usage ancien préconisait de se signer de la croix, en passant devant, ou même de s'y arrêter prier quelques instants. Le voyageur pieux ne manquait surtout pas d'invoquer au passage la protection divine. Certaines œuvres plus complexes, sculptées par des artistes de renom, sont abritées sous un édicule coiffé d'un toit en pavillon, c'est le cas du calvaire de Varennes, érigé en 1790, et aussi de celui de Trois-Rivières-Ouest, datant d'environ 1820.

Quelques autres ouvrages d'architecture ont également surgi çà et là sur le territoire des paroisses : on pense ici au célèbre calvaire d'Oka, élevé sur la montagne du même nom, dans les années 1740, probablement dans la foulée prolifique des 570 chemins de croix élevés en Europe, entre 1731 et 1751, par Léonard de Port-Maurice[27]. D'abord destiné à l'évangélisation des Amérindiens de la mission des Sulpiciens, le site devient à la fin du siècle dernier un lieu de pèlerinage important pour tous les Montréalais : accessible en bateau depuis le lac des Deux-Montagnes, le calvaire accueille ainsi une foule de 30 000 personnes, le 14 septembre 1889, à l'occasion de la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix.

Ailleurs, c'est le culte de Notre-Dame-de-Lourdes qui, après le miracle de 1858, donne naissance à des aménagements particuliers. Dans quelques paroisses bien pourvues en collines et en affleurements rocheux, on aménage un lieu de dévotion où on tente de reproduire le décor de la célèbre source miraculeuse : sentier escarpé, grotte, fontaine et bassin qu'entourent les principaux personnages, la Vierge Marie et Bernadette Soubirous. À Saint-Michel-de-Bellechasse, un généreux donateur permet la construction, en 1879, d'une chapelle dédiée à Notre-Dame-de-Lourdes. Sis sur un promontoire, à l'ouest du village, le petit édifice d'esprit gothique devient rapidement le but d'un pèlerinage organisé localement mais facilité par les services de bateaux à vapeur. En 1886, les annales du Couvent rapportent que de 5 000 à 6 000 pèlerins, venus de Québec et de la côte environnante, avaient envahi ce bourg d'à peine 2 000 âmes.

Qu'il s'agisse d'un calvaire de petite taille, aménagé sur le button le plus proche de l'église, comme à Saint-François-de-la-Rivière-du-Sud, ou d'une œuvre de grand réalisme, construite à même la colline d'Huberdeau, dans l'Outaouais, qu'il s'agisse enfin d'une « Tour des martyrs », comme à Saint-Célestin, ou d'une croix-reposoir, érigée vers 1845, sur le mont Saint-Hilaire, les sentiments religieux, on le voit bien, ont envahi la presque totalité des espaces profanes.

CONCLUSION

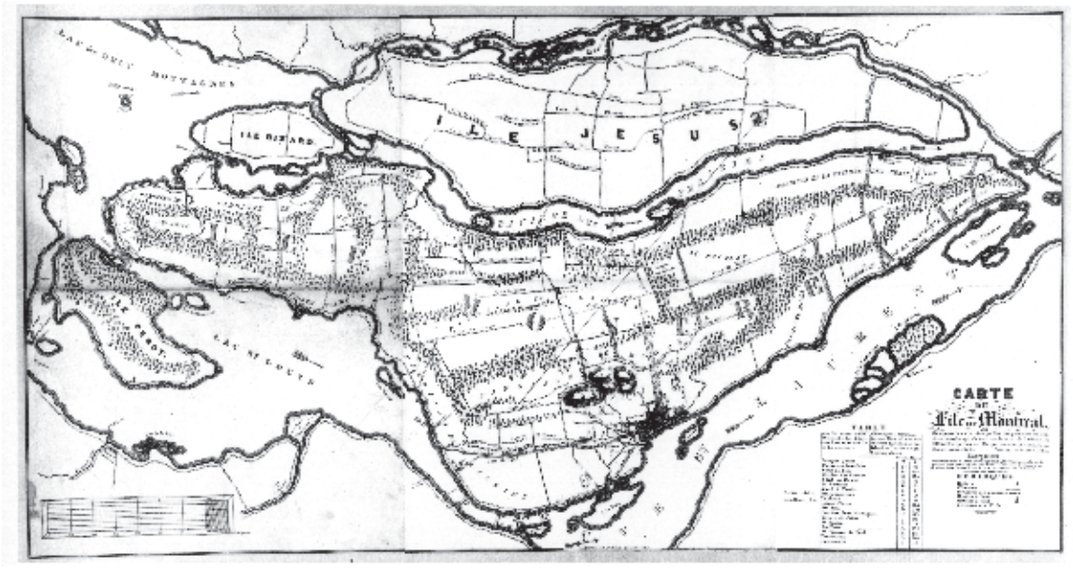
Quand on esquisse pareil bilan des rapports historiques à l'espace, on ne peut que constater le rôle fondateur de l'institution paroissiale dans l'organisation matérielle et la production de nos paysages humanisés. En raison de son ancienneté et de l'importance de ses propriétés foncières et immobilières, la fabrique a largement contribué non seulement à structurer l'espace villageois, mais à définir en outre les normes de qualité architecturale et spatiale par lesquelles la communauté entendait s'exprimer et se représenter elle-même. Véritable reflet d'un long cheminement, d'un parcours parsemé d'expériences positives autant que de coûteuses leçons, la production des paysages religieux s'inscrit dans une volonté continue de dépassement et de recherche d'excellence : en offrant au culte divin le meilleur d'elle-même, soit sa production artistique et artisanale la plus achevée, la communauté paroissiale a coloré involontairement de ses propres exigences une bonne partie des autres constructions et des aménagements du cœur du village. S'il fallait encore s'en convaincre, il suffirait d'observer le trou béant qui se crée lorsque disparaissent un à un, dans l'indifférence d'héritiers ingrats, les éléments constitutifs d'un noyau religieux : « Objets inanimés, écrivait Lamartine, avez-vous donc une âme ? »

Urbanisation et paroisse : le cas de Montréal au XIXe siècle[1]

La ville de Montréal présente un caractère particulier sur le plan de la desserte paroissiale, comme en témoigne la lutte acharnée que se livrent les Sulpiciens et l'évêque de Montréal entre 1845 et 1875. Un des enjeux est le respect de l'intégrité du cadre paroissial d'origine pour les premiers et la nécessité du démembrement de l'immense territoire pour le second. Mais, quelle que soit par ailleurs la nécessité réelle du démembrement à cause de la poussée de l'urbanisation, le débat est aussi inséparable de la lutte que mène l'évêque Bourget dans son diocèse pour établir la suprématie de la religion sur le civil. Il s'agit donc d'un épisode concomitant du triomphe de l'ultramontanisme comme doctrine dans le diocèse durant les années 1870.

Les Sulpiciens jouissent d'un statut historique prééminent : établis à Montréal depuis 1657, ils ont été responsables d'une véritable refondation de la ville après la quasi-faillite de la Société de Notre-Dame de Montréal. Propriétaires de la seigneurie de l'île de Montréal, titulaires de la cure de Ville-Marie, et bientôt de toutes les cures de l'île, leur triple statut de fondateurs, pasteurs et seigneurs en fait une puissance incontournable. En 1831, la reconnaissance par Rome du caractère inamovible de la cure de la paroisse de Montréal vient rappeler cet état de fait, créé par les évêques de Montmorency-Laval en 1678 et de Saint-Vallier en 1694. Au civil, le territoire paroissial avait été défini par règlement en 1721, repris l'année suivante par un arrêt du Conseil du Roi.

Au début du XIXe siècle, les structures paroissiales de l'île et de la ville n'ont pas changé. Autour de la paroisse première de Notre-Dame, se répartissent les neuf paroisses rurales, dont la fondation s'échelonne de 1689 à 1741. La paroisse de Notre-Dame possède alors la particularité d'être beaucoup plus étendue que la ville, si bien que dans les textes officiels on trouve la distinction entre la ville et la « campagne de la ville ». Ainsi, au recensement de 1825, la population de la ville représente 86 % de celle de la paroisse, proportion comparable à celle de 1871 (84 %), encore qu'à cette date la suburbanisation ait progressé et que la population strictement rurale ait beaucoup régressé. Par ailleurs, graduellement les Sulpiciens s'étaient retirés des paroisses rurales de l'île pour concentrer leurs effectifs à Notre-Dame, au collège de Montréal, au Grand Séminaire et à la mission d'Oka.



LA CARTE DE L'ÎLE DE MONTRÉAL DRESSÉE PAR ANDRÉ JOBIN EN 1834 MONTRE LES DIX PAROISSES ORIGINALES AVEC LES PRINCIPALES CÔTES DE L'ÉPOQUE.
Archives nationales du Canada, NMC11045.

TABLEAU 1
Découpage paroissial original de l'île de Montréal (1642-1866)

Nom	Mission	Registres	Érection
Notre-Dame de Montréal	1642	1642	1678
Paroisses rurales			
Très-Saint-Enfant-Jésus de la Pointe-aux-Trembles		1674	1678
Saints-Anges-Gardiens de Lachine		1676	1678
Saint-Joseph de la Rivière-des-prairies		1687	1834
Sainte-Anne-du-Bout-de-l'île	1677	1703	1831
Sainte Geneviève		1741	1834
Saint-Laurent		1720	1720
Saint-François-d'Assise de la Longue-Pointe	1719	1724	1722
La Visitation du Sault-au-Récollet	1696	1736	1834
Saint-Joachim de la Pointe-Claire		1713	1834

Sources : ACAM. Liste des paroisses du diocèse de Montréal par ordre d'érection canonique ; Hormidas Magnan. Dictionnaire historique et géographique des paroisses, missions et municipalités de la province de Québec, *Arthabaska, 1925 ; Monique Montbriand, « Le clergé, l'éducation et les paroisses dans le diocèse de Montréal en 1836 », dans Rolland Litalien, (dir.),* L'Église de Montréal 1836-1986, *Montréal, Fides, 1986 : 162-166.*

La compagnie de Saint-Sulpice a été fondée au XVIIe siècle dans le but explicite de remédier aux carences de la formation du clergé diocésain. Ce n'est donc pas étonnant que les Sulpiciens aient conservé une pastorale marquée au coin de la sévérité et une piété assez intellectuelle, proche des objectifs de la réforme catholique. La compagnie



Le premier évêché et la première cathédrale Saint-Jacques (incendiés en 1852).
Archives nationales du Canada, C13336.

est aussi remarquable par la pérennité de ses liens avec la France. En effet, au lendemain de la Conquête, elle avait pu échapper à l'interdiction des communautés masculines et avait « canadianisé » son titre : le Séminaire de Saint-Sulpice de Paris avait fait cession de ses biens au Séminaire de Saint-Sulpice de Montréal en 1764. Le Séminaire a pu maintenir son intégrité et ses biens, ainsi que des relations suivies avec le Séminaire Saint-Sulpice de Paris qui figure d'ailleurs jusqu'à la fin du XIXe siècle comme la véritable maison mère de la compagnie. Durant la Révolution française, le Séminaire bénéficiera de l'arrivée d'un certain nombre de Sulpiciens réfugiés en Grande-Bretagne et autorisés à passer au Canada. En outre, la Conquête consolide le monopole des Sulpiciens en faisant disparaître toute concurrence : Jésuites et Récollets, présents dans la ville par permission royale depuis la fin du XVIIe siècle, justement pour éviter une situation de monopole religieux, sont forcés de quitter et le clergé diocésain est absent de la ville. La Conquête amène cependant une forme de précarité car les biens du Séminaire sont convoités par la Couronne et ses droits seigneuriaux attaqués en justice par des censitaires parce que la canadianisation de 1764 repose sur des bases juridiques contestables. Cette situation dure jusqu'en 1840 alors que la Couronne reconnaît formellement les droits des Sulpiciens[2].

La remise en question du monopole religieux des Sulpiciens, qu'ils perçoivent comme un abus de pouvoir de la part de l'évêque et surtout comme une menace de spoliation de leurs biens, commence avec la décision de fractionner l'immense diocèse de Québec. Avec la croissance démographique soutenue de la plaine de Montréal au XVIIIe siècle, l'évêque de Québec ne suffit plus à la tâche et, dès 1783, les Montréalais demandent un évêché, mais se heurtent à l'hostilité des Britanniques. En 1816, la décision est prise d'installer des évêques suffragants ; en 1819, l'évêque de Québec cherche à obtenir la création d'un nouveau diocèse à Montréal, mais devant l'hostilité de Londres il n'obtient que celle d'un évêque auxiliaire. La nomination d'un Sulpicien à Montréal, Jean-Jacques Lartigue en 1819, déclenche cependant les hostilités avec le Séminaire. Ces tensions occupent plus d'un demi-siècle, se répercutant régulièrement à Québec, Londres, Paris et surtout Rome, où les controverses finissent par aboutir et où les protagonistes entretiennent des correspondants et des agents régulièrement mis au fait des dernières péripéties et chargés de mener un véritable travail de lobbyiste. Le conflit de pouvoir, qui connaît néanmoins des périodes d'accalmie marquées par des relations moins tendues, se cristallise d'abord sur la volonté du nouvel évêque d'utiliser l'église paroissiale, Notre-Dame, comme cathédrale. Devant le refus des marguilliers, entraînés par les Sulpiciens, l'évêque Lartigue choisit d'implanter sa cathédrale dans un des faubourgs de Montréal. Le projet, élaboré en 1821, prend forme l'année suivante et, en mai 1823, l'évêque Lartigue met en chantier la cathédrale Saint-Jacques, rue Saint-Denis, très spacieuse avec 3 000 places ; elle est ouverte au culte en 1825. Cet acte brise *de facto* le monopole des Sulpiciens sur la desserte de la paroisse. L'évêque a cependant dû s'installer à la périphérie de la vieille ville, dans les faubourgs et laisser à l'église paroissiale l'exclusivité des fonctions curiales. Même si à cette époque la population habite en majorité les faubourgs, socialement et économiquement, le territoire de l'ancien périmètre fortifié demeure le centre névralgique de la ville.



Le séminaire de Saint-Sulpice de Montréal. James Duncan. 1839.
M15949.24, Musée McCord.



La riposte des Sulpiciens et des marguilliers de Notre-Dame ne se fait pas attendre et prend deux formes : d'une part, une défense stricte des droits de la fabrique vis-à-vis de l'autorité de l'évêque auxiliaire et, d'autre part, une réaffirmation de la primauté de l'église paroissiale par une construction véritablement monumentale, qui inscrirait dans la pierre et au centre de la ville la prééminence de Saint-Sulpice et de la paroisse fondatrice. Dès 1822, les marguilliers, s'avisant que la vieille église paroissiale était trop petite — bâtie entre 1672 et 1683, on se plaignait de son exiguïté depuis la fin du XVIII[e] siècle[3] —, décident de construire un temple immense, pouvant contenir de 8 000 à 9 000 fidèles. Les travaux commencent en 1824 et l'église sera ouverte au culte en 1829. Ainsi, entre 1823 et 1824, deux grandes églises sont mises en chantier, imposant aux fidèles catholiques des campagnes de sollicitation concurrentes et taxant les ressources de la collectivité. Par ailleurs, les marguilliers de Notre-Dame bloquent toute tentative de faire de Saint-Jacques une paroisse et cherchent à empêcher la cathédrale de servir au culte public les dimanches et fêtes. L'évêque de Québec impose un compromis : les catholiques pourront pratiquer les obligations dominicales à Saint-Jacques, mais les autres fonctions curiales — baptêmes, mariages et sépultures — devront se faire dans l'église paroissiale. Les Sulpiciens et les marguilliers manifestaient déjà qu'ils n'hésiteraient pas à prendre tous les moyens à leur disposition, qu'ils soient canoniques, juridiques ou politiques, pour résister à tout changement.

Les Sulpiciens font partie du paysage montréalais depuis les débuts de la colonie et jouissent d'un prestige certain. Durant les premières décennies du XIX[e] siècle, la communauté subit les effets de la révolution française et son effectif est relativement stable, variant entre dix et quatorze Messieurs avant 1830 ; après, il augmente plus rapidement, mais plus lentement que la population paroissiale. Outre les tensions avec l'évêque, le Séminaire est aussi secoué par une crise interne qui oppose les Canadiens aux Français. Les tensions se résorbent durant les années 1830-1840, mais au prix du recul de l'importance relative des Canadiens parmi la compagnie. Par ailleurs, les Messieurs du Séminaire continuent à en imposer. Leur richesse est bien connue même si elle est souvent exagérée. Mais surtout, leurs pratiques de vie communautaire tendent à les maintenir relativement à l'écart de la population qui voit ses pasteurs mener une vie relativement recluse, réglée par des habitudes d'ascèse et de prière, se déplaçant dans la paroisse dans des véhicules frappés aux couleurs du Séminaire. À une époque où la dîme n'est pas exigée des citadins, les revenus du Séminaire servent à maintenir une foule de services, en particulier l'enseignement, avec les « petites écoles du Séminaire » et les autres écoles subventionnées par eux, le collège et le Grand Séminaire. Par ailleurs, ils financent largement la construction des églises et chapelles et s'occupent de l'aide aux pauvres[4]. Toutefois, les Sulpiciens favorisent les activités centralisées à l'église, ce qui leur sera reproché souvent. Bref un groupe de religieux attachés à leur règle de vie, qui administre une paroisse d'une manière traditionnelle, sans trop se préoccuper de l'évolution des besoins des fidèles.

La Place d'Armes en 1830, avec les deux églises paroissiales. La vieille église était située en plein milieu de la rue Notre-Dame.
Archives nationales du Canada, C2639.

Le conflit n'est pas exclusivement religieux ; outre les questions de personnalité — Jean-Jacques Lartigue n'étant pas d'un caractère facile —, des rivalités sociales et politiques se profilent derrière les forces en présence. D'un côté Jean-Jacques Lartigue est le cousin de Louis-Joseph Papineau et des Viger. Apparenté aux grandes familles du Parti canadien-patriote, il sera longtemps suspect aux yeux des autorités politiques du Bas-Canada. De l'autre, les marguilliers sont liés à la grande bourgeoisie d'affaires montréalaise : enrichis dans le commerce des fourrures, ils représentent une fraction liée à l'ancien ordre économique et voient leur prestige social dans le groupe canadien-français battu en brèche par la nouvelle bourgeoisie montante dont la fortune est ancrée dans la pratique des professions et la propriété foncière. Toutefois, leurs liens sont étroits avec la grande bourgeoisie anglophone émergente[5]. Quant aux Sulpiciens, leur loyalisme envers la Couronne britannique est notoire et leur vaut maintes moqueries et quolibets, surtout durant les années précédant les rébellions.

Les rivalités s'atténuent quelque peu à partir de 1835. La montée du radicalisme du Parti patriote rapproche évêque et Sulpiciens et, en 1836, l'érection du diocèse de Montréal consolide la légitimité de son pasteur et en accroît le prestige. En 1840, le successeur de l'évêque Lartigue, Ignace Bourget, confie aux Sulpiciens la formation des futurs prêtres de tout son diocèse et ferme son séminaire de Saint-Jacques, ouvert depuis 1825. Mais l'accalmie est de courte durée. Ignace Bourget, qui avait été secrétaire de Mgr Lartigue depuis 1821, a développé une approche radicalement différente pour la desserte de son diocèse et surtout pour l'encadrement des catholiques. Partisan d'une religion plus proche du peuple, d'une pastorale plus axée sur les manifestations extérieures et d'un encadrement de nature plus socioculturelle que purement spirituelle, il met graduellement en place les instruments de cette politique. D'abord la multiplication des cérémonies religieuses, ensuite la création d'organes de diffusion, puis la multiplication des communautés religieuses, de manière à fournir une gamme élargie de services sociaux à la population. Ensuite, une volonté de créer des paroisses à faible population pour assurer une desserte fondée sur des rapports pastoraux davantage personnalisés. Les communautés jouent également un autre rôle, surtout pour les religieux prêtres, celui d'exercer une certaine pression sur les Sulpiciens et d'assurer un appui indéfectible à l'évêque.



Mgr Ignace Bourget.
Archives nationales du Canada, C3346.



Le Grand Séminaire de Montréal, rue Sherbrooke Ouest.
Archives nationales du Canada, PA22189.



CHARLES CHINIQUY EN 1859, PEU APRÈS AVOIR QUITTÉ L'ÉGLISE CATHOLIQUE.
Archives nationales du Canada, C33233.

Par ailleurs, la religion de Bourget acquiert une dimension nationale, se liant organiquement à la collectivité canadienne-française. Sans entrer dans tous les détails de l'ultramontanisme, rappelons toute l'importance de la dimension nationale dans cette idéologie au Québec. Derrière la lutte pour assurer la suprématie romaine, il y a surtout la volonté d'Ignace Bourget d'imposer ses vues et de fusionner le catholicisme romanisé à l'identité canadienne-française. Alliés et adversaires ne s'y sont d'ailleurs pas trompés. Louis-Antoine Dessaulles dénonce régulièrement le caractère opiniâtre et autoritaire de l'évêque, tandis qu'à Rome le cardinal préfet de la Sacrée Congrégation de la Propagande, Alessandro Barnabò, en poste de 1856 à 1874, n'hésite pas à se plaindre aux Sulpiciens du caractère très intransigeant de l'évêque de Montréal dans sa politique de romanisation[6]. Mais au-delà de la dimension nationale, se trouve aussi la volonté de Bourget d'imposer la suprématie du pouvoir religieux sur le pouvoir civil. Pour lui, le religieux doit dominer : son journal *Le Nouveau Monde*, écrira que « […] c'est l'État qui est dans l'Église et non pas l'Église dans l'État » et il aura cette phrase bien révélatrice de sa pensée : « J'écoute mon Curé, mon Curé écoute l'Évêque, l'Évêque écoute le Pape et le Pape écoute Notre Seigneur Jésus-Christ[7] ».

Toutefois, une réalité du catholicisme montréalais pose un problème inédit et vient en contradiction flagrante avec la dimension nationale de l'ultramontanisme. Avec la montée de l'immigration en provenance des îles britanniques après 1815, le groupe des catholiques perd son homogénéité et devient divisé par la langue et la culture. En effet, la croissance de la communauté irlandaise modifie considérablement la composition de la catholicité montréalaise. La population catholique irlandaise, qui oscille autour de 1 000 personnes en 1820, atteint le chiffre de 3 000 vers 1830 et dépasse 30 000 en 1871, alors qu'elle représente le tiers des catholiques montréalais. Le bilinguisme et le biculturalisme de fait trouvent aussi écho dans le caractère plus cosmopolite des Sulpiciens : Française d'origine et de culture, la compagnie est aussi implantée aux États-Unis, à Baltimore et maintient des échanges suivis avec les différents séminaires ; de plus, la maison parisienne contribue à la formation du clergé irlandais, surtout avant l'émancipation des catholiques en Grande-Bretagne (1829). Le développement de la communauté irlandaise, qui s'installe en coin entre les Canadiens français et les Britanniques d'origine, modifie aussi la dynamique du conflit de pouvoir entre l'évêque et les Sulpiciens. Dans un premier temps, l'évêque Bourget veut combattre la double menace de protestantisation et d'anglicisation, cette dernière perçue comme prolégomènes de la première, chez les Canadiens français. Mais, dans cette optique, quelle attitude adopter à l'endroit des catholiques irlandais qui ont affiché dès le début une volonté de se développer de façon distincte ? Et pour qui la menace n'est pas l'anglicisation mais la protestantisation. La situation est d'autant plus délicate que, durant les années 1837-1838, les Sulpiciens avaient réussi à maintenir le gros de la communauté irlandaise dans le camp loyaliste et qu'ils utiliseront leurs rapports privilégiés dans leur lutte contre les prétentions de l'évêque. L'attitude de Bourget au moment de la crise du démembrement (1865-1875) sera perçue par les Irlandais comme indifférente à leur distinction linguistique et à leur identité culturelle ou au pis comme une volonté à peine déguisée d'assimilation au groupe canadien-français.

Les années 1839 et 1840 sont cruciales pour les institutions religieuses montréalaises. Coup sur coup, l'évêché de Montréal est enfin incorporé[8], le dotant ainsi d'une personnalité juridique propre tandis que les Sulpiciens se voient reconnaître par la Couronne la pleine propriété de leurs biens, mettant ainsi un terme à une incertitude qui remontait à la Conquête. Cette véritable levée d'hypothèque qui pesait sur ces institutions leur permet d'entrer dans une phase d'expansion, d'autant plus que l'État se désengage de plus en plus de toute velléité de contrôle de la religion, ce qui culmine avec la loi de 1852 sur les cures anglicanes qui proclame la relative neutralité de l'État en la matière[9]. Toutefois, ce désengagement demeure très relatif et il ne s'agit nullement d'une séparation Église-État : en ce qui concerne les catholiques, la loi civile continue d'agir comme bras séculier en renforçant les prescriptions religieuses comme la dîme et la répartition à des fins de construction d'églises et de presbytères et encadre la vie paroissiale. Néanmoins, cette libération de la tutelle de l'État entraîne l'Église à rechercher un appui plus large auprès des fidèles pour légitimer son pouvoir. Par ailleurs, le règlement de la question seigneuriale, qui intervient en 1859 pour le Séminaire, procure aux Sulpiciens des revenus monétaires accrus, tant par droits de commutation que par la récupération des arrérages[10].

Durant les années 1840 et 1850, Ignace Bourget commence la mise en œuvre de sa stratégie et l'implantation de ses organismes. La grande retraite prêchée par l'évêque de Forbin-Janson en 1840-1841 marque le coup d'envoi et obtient un succès spectaculaire, tout comme d'ailleurs la croisade antialcoolique de l'abbé Chiniquy dans le diocèse de Montréal où il prononce environ 500 sermons sur la tempérance entre 1848 et 1851. Sur le plan de la piété, Bourget se fait le promoteur de la pastorale liguorienne et l'impose à son diocèse comme le rappellent régulièrement ses enseignements et ses mandements. La théologie d'Alphonse de Liguori (1696-1787) visait à rapprocher les fidèles de Dieu et des sacrements, notamment en facilitant la confession des fidèles et en mettant fin à la pratique courante de retenir l'absolution, pratique destinée à faire réfléchir le pécheur et à s'assurer de son ferme propos. Cette nouvelle attitude stimulait la communion et donnait une plus grande place à la conscience[11]. Entre temps, Ignace Bourget a effectué quelques voyages en France, multipliant les contacts avec les communautés et cherchant à les convaincre de s'installer dans son diocèse. Le retour des Jésuites, la venue des Oblats et des clercs de Saint-Viateur en découlent directement. Mais il s'appuie aussi sur les communautés religieuses féminines. Du côté



Gravure représentant l'un des points forts de la mission prêchée par Mgr de Forbin-Janson en 1841, la bénédiction d'une croix et la prédication en plein air au mont Saint-Hilaire.
Archives nationales du Canada, C112116.

des communautés féminines françaises le succès est un peu moins grand, mais il trouve sur place suffisamment de vocations pour en créer de nouvelles comme celle des Sœurs de la Providence.

Par ailleurs, la quantité d'œuvres de charité mises sur pied sous son égide est remarquable. Pour faire fonctionner ce véritable système, l'évêque fait appel à une mobilisation des laïcs pour épauler et compléter l'action des différentes communautés religieuses : les Dames de la charité et la Société de Saint-Vincent-de-Paul. L'évêque s'appuie également sur un certain nombre de grandes familles et sur des philanthropes comme Olivier Berthelet, dont le nom et les fonds semblent liés à toutes les fondations charitables de Bourget[12]. Engagé dans la création de la Banque d'épargne de la Cité et du District de Montréal en 1846, l'évêque y côtoiera bon nombre de bourgeois de la ville qu'il convaincra de l'appuyer. De fait la bourgeoisie et les notables montréalais sont polarisés par l'évêque et les Sulpiciens.

TABLEAU 2

Communautés implantées sous l'épiscopat d'Ignace Bourget

Nom	Date	Origine
Jésuites	1842	France
Oblats de Marie-Immaculée	1841	France
Pères de Sainte-Croix	1847	France
Clercs de Saint-Viateur	1847	France
Frères de la Charité	1865	Belgique
Sœurs de la Providence	1843	fondation
Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie fondation		1843
Sœurs de Sainte-Anne	1850	fondation
Sœurs de la Miséricorde	1848	fondation
Religieuses du Bon-Pasteur d'Angers	1844	France
Religieuses du Sacré-Cœur	1842	France (Paris)
Sœurs Marianites, dites « de Sainte-Croix »	1847	France (Le Mans)

Sources : Données tirées de Analyse des réponses faites par les députés de S. G. Mgr l'évêque de Montréal. En 1867 et 1868. *Lyon, Vingtrinier, 1869 : 202-208 et corrigées avec d'après les données du tableau I de Micheline D'Allaire.* Les communautés religieuses de Montréal. *Tome I Les communautés religieuses et l'assistance sociale à Montréal 1659-1900. Montréal, Méridien, 1997 : 16-17.*

L'évêque estime que les Sulpiciens sont débordés et réduits à un encadrement trop sommaire des paroissiens. En particulier, la visite de paroisse a été abandonnée et ne se pratique plus systématiquement comme il le voudrait et le curé est dans l'impossibilité matérielle de bien connaître ses ouailles. Il leur reproche également de maintenir une desserte trop centralisée autour du séminaire alors que la population catholique occupe maintenant un espace de plus en plus vaste et que ses besoins exigeraient une multiplication des points de service sur le territoire. Mais la stratégie de l'évêque se heurte à la volonté des Sulpiciens de préserver leur autonomie dans la desserte paroissiale des fidèles, ainsi que leur influence traditionnelle sur les plus anciennes communautés des Sœurs Hospitalières, des religieuses de la Congrégation et des Sœurs Grises. La résistance des Sulpiciens est par ailleurs tout aussi opiniâtre que l'insistance de l'évêque. Le Séminaire de Saint-Sulpice est manifestement prêt à aller très loin pour conserver ses pratiques traditionnelles, sa prééminence religieuse et ses privilèges d'autonomie. En outre, les relations des Sulpiciens français avec le clergé diocésain canadien ne sont pas exemptes d'une certaine condescendance en raison de la formation intellectuelle et spirituelle nettement supérieure des premiers.

La stratégie de l'évêque prend forme au début des années 1840 et, dès 1846, il se convainc de la nécessité de démembrer la paroisse[13]. L'évêque cherche à installer les nouvelles communautés de prêtres dans la ville. Les Jésuites iront dans le quartier de Saint-Laurent, autour du collège Sainte-Marie, tandis que les Oblats ouvriront une chapelle en plein cœur du quartier de Sainte-Marie, l'ancien faubourg Québec. Mais les Sulpiciens ne demeurent pas inactifs. Pour répondre aux pressions de l'évêque, insatisfait de la desserte de l'im-



CETTE VUE PRISE DEPUIS LA TOUR DE NOTRE-DAME DATE DES ANNÉES 1870 ENVIRON.
Archives nationales du Canada, C65397.
On aperçoit à gauche l'église Saint-Patrick, puis derrière la nouvelle Christ Church Cathedral, rue Sainte-Catherine. Au centre on voit le collège Sainte-Marie et l'église du Gésu.

mense paroisse de Montréal, ils avaient dans un premier temps repris et systématisé une stratégie de construction de chapelles qui assurent la desserte dans les zones éloignées de la paroisse. Toutefois cette desserte demeure minimale : messes sur semaine seulement, périodicité limitée et aucune fonction curiale. En 1846, le nouveau supérieur du Séminaire, sollicité par les demandes de l'évêque, manifeste une volonté nouvelle de réforme de la desserte de l' « immense paroisse ». Puis à partir de 1847[14], en fixant les paramètres de l'encadrement des Irlandais catholiques avec l'ouverture de l'église Saint-Patrick, ils procèdent à l'organisation d'un petit réseau d'églises « succursales » de Notre-Dame, avec personnel de desservants résidants, où sont effectuées certaines fonctions curiales, en plus de maintenir un second réseau de chapelles avec desserte par des prêtres qui continuent eux à résider au Séminaire.

Dans la lutte de pouvoir qui oppose les Sulpiciens et l'évêque, tous les coups sont permis. Les Sulpiciens ont utilisé un confrère habile aux intrigues comme leur représentant à Rome, Jean-Baptiste Thavenet, de 1831 jusqu'à son décès en 1844, tandis que de son côté Ignace Bourget intervient directement dans les affaires internes du Séminaire en 1846 par des pressions sur les membres dans le processus de nomination du supérieur à Montréal, pour obtenir le retrait du Sulpicien Joseph-Vincent Quiblier, qui sollicite alors un quatrième mandat comme supérieur, et son remplacement. Avec le départ de Quiblier, la tension des années 1830 et 1840 était en partie soulagée.

Les années 1850 marquent un tournant dans le développement de la stratégie de l'évêque Bourget. Ayant consolidé son pouvoir auprès des fidèles, il prend l'offensive dans deux secteurs : la lutte pour la suprématie romaine et la lutte contre le libéralisme. Il y mettra un acharnement peu commun, menant dans les deux cas des luttes à finir qui ne peuvent se terminer que par l'écrasement réel et symbolique de l'adversaire, comme en témoigne l'épilogue de l'affaire Guibord alors que, ayant été forcé en 1874 par les tribunaux civils d'admettre le cercueil du typographe en terre catholique, il réitère aux fidèles, au moment de l'enterrement définitif le 16 novembre 1875, sa décision de déconsacrer le lopin et sa

TABLEAU 3

Liste des églises et chapelles ouvertes au culte dans la paroisse de Montréal en 1865

Nom	Date d'ouverture	
Relevant de la Fabrique ou du Séminaire		
Notre-Dame	1829 (nouvelle église)	Église paroissiale
Notre-Dame-de-Bonsecours	1773 (reconstruction)	Chapelle
Saint-Patrick	1847	Succursale
Sainte-Brigide (St. Bridget)	1855	Chapelle
Saint-Jacques	1857 (reconstruction)	Succursale
Saint-Vincent-de-Paul	1859	Chapelle provisoire, Séminaire
Séminaire Saint-Joseph	1862	Séminaire
Saint Ann	1854	Succursale, Irlandais
Notre-Dame-de-Toutes-Grâces	1853	Succursale
Enfant-Jésus (Coteau-Saint-Louis)	1858	Succursale, au Séminaire en 1863
Notre-Dame-des-Neiges	1814	Chapelle-école
Saint-Henri	1810	Chapelle
Nativité de la Très Sainte Vierge	1838	Chapelle au Courant Sainte-Marie
La Visitation de la Très Sainte Vierge	1839	Chapelle de la Côte Visitation
Relevant directement de l'évêque		
Cathédrale temporaire	1855	
Chapelles et églises de communautés		*(bâtiments distincts des couvents)*
Notre-Dame-de-la-Pitié	1856 (reconstruction)	Sœurs de la Congrégation
Notre-Dame-de-la-Victoire	1768 (reconstruction)	Chapelle des Sœurs de la Congrégation
Saint-Pierre-Apôtre	1853	Les Oblats
Église du Gesù	1865	Jésuites
Chapelle de l'Hôtel-Dieu	1861	Religieuses Hospitalières
Chapelle de l'Hôpital Général	1833 (reconstruction)	Sœurs Grises

Source : J.-U. Beaudry. Mémoire au soutien de l'appel de la Fabrique N. D. de Montréal. *Canada. (1867] : 19-20 ; Monique Montbriand, « L'église des Récollets à Montréal (c.1703-1867) »*, Cahier de la Société historique de Montréal, *2, 2-3 (mars-juin 1983 : 132-134 ; Robert Lahaise.* Les édifices conventuels du Vieux Montréal. Montréal, *HMH, 1980 ; L. A. Huguet-Latour.* Annuaire de Ville-Marie. *11e livraison du supplément. Montréal, 1876 : 409 ; ASSSP. Ms 1208. Notice sur le Séminaire de Montréal. 1846.*

séparation symbolique d'avec le reste du cimetière catholique. Dans le premier cas, il renforce par tous les moyens les marques de romanisation comme l'attestent ses directives concernant le port des vêtements romains et en particulier l'imposition du col romain qui doit remplacer le rabat traditionnel français en 1858 et sa volonté d'implanter de nouvelles pratiques de piété et de liturgie. Sur le plan doctrinal, la défense des positions de Rome passe par l'imposition de nouveaux manuels de théologie ultramontains au Grand Séminaire pour remplacer les anciens auteurs, trop gallicans à son avis, par l'organisation du mouvement des Zouaves, enfin par la promotion de l'ultramontanisme et son corollaire, la lutte contre le gallicanisme, qu'il définit comme toute velléité de faire appel au pouvoir civil pour la gouverne des affaires religieuses et surtout toute tentative de résister à son magistère ecclésiastique. La lutte contre le libéralisme se cristallise autour de son affrontement avec l'Institut canadien qui commence avec la première condamnation épiscopale en 1858 et culmine avec la mise à l'Index de certaines publications par Rome en 1869. L'évêque réalisera une mobilisation remarquable sur ces deux fronts sur le plan des instruments de communication et de diffusion. D'une part, depuis que l'incendie de 1852 a fait disparaître les bureaux des *Mélanges religieux*, il fait dorénavant appel à des journaux moins directement liés à l'évêché financièrement mais toujours contrôlés par lui, et d'autre part il suscite des écrits appuyant ses positions. Enfin, il faut signaler que la décennie de 1850 est marquée par une explosion du rythme d'urbanisation qui fait augmenter de 56 % la population de la ville et ceci sans compter la banlieue.

L'initiative du démembrement n'est pas claire. D'après Nive Voisine, c'est l'évêque qui, ulcéré par la résistance des Sulpiciens à ses décrets, demande dans un mémoire à Rome en 1858 de ramener le Séminaire à l'obéissance en imposant le démembrement de la paroisse. Pour l'historien sulpicien Olivier Maurault, c'est l'évêque qui demande à Rome de trancher le débat en 1862. Selon l'historien jésuite Léon Pouliot et biographe de Mgr Bourget, ce sont les Sulpiciens, qui, prévenus des intentions de l'évêque Bourget depuis longtemps, interviennent en 1860 auprès de la Sacrée Congrégation de la Propagande de Rome, de qui relèvent les affaires de l'Église catholique canadienne et par la suite l'évêque Bourget demande au cardinal d'intervenir en 1862. Mais, d'après un mémoire sulpicien anonyme, l'initiative était plutôt venue du responsable de la Sacrée Congrégation de la Propagande, le cardinal préfet Alessandro Barnabò, qui avait demandé « […] au Supérieur du Séminaire de Montréal d'envoyer des informations, qui puissent aider la Sacrée Congrégation à dresser le règlement sollicité par l'Évêque […][15] ».

Les Sulpiciens présentent en 1863 un mémoire étayant leur position, demandant de conserver leurs privilèges à propos de la cure de Montréal et répondant par avance à l'objection de l'évêque Bourget que, depuis l'ouverture de six églises succursales sur le territoire de la paroisse, la question de la trop grande distance que les fidèles avaient à franchir pour venir à Notre-Dame avait été réglée. Les Sulpiciens veulent conserver leur



LA CHAPELLE NOTRE-DAME-DE-BONSECOURS VERS 1880.
Archives nationales du Canada, C7401.

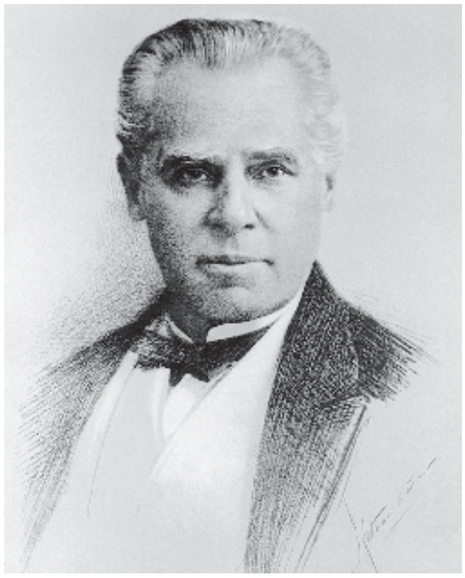


autonomie et considèrent la décision rendue par Rome en 1831 et reconnaissant le *statu quo* comme une charte garantissant leur liberté face à l'évêque. De plus, ils désirent conserver le droit de déférer toute mésentente avec l'évêque directement à Rome, ce qui va à l'encontre des idées de Mgr Bourget sur les droits des évêques dans leur diocèse.

À la demande de la Sacrée Congrégation de la Propagande, Bourget répond au mémoire des Sulpiciens en arguant qu'il devenait inutile pour lui de s'adresser aux Sulpiciens puisqu'ils en appelaient systématiquement de ses décisions auprès d'elle. Il demande l'autorisation de se rendre à Rome pour y négocier avec les Sulpiciens. Il y arrive le 11 décembre 1864 et demeurera en Europe jusqu'en novembre 1865. Les négociations et les tractations se déroulent dans un climat parfois lourd et tendu, en particulier lorsque le supérieur général de Saint-Sulpice menace de retirer ses collègues de Montréal. Finalement les deux parties se mettent d'accord sur une position qui reconnaît le caractère spécial du rôle des Sulpiciens à Montréal tout en respectant les pouvoirs de l'évêque sur son diocèse. L'évêque pourra diviser la paroisse comme il l'entend mais il devra aussi offrir les nouvelles paroisses en priorité aux Sulpiciens ; de plus la paroisse de Notre-Dame se voit reconnaître le statut prééminent de « paroisse mère ». Mais au lieu de calmer les esprits, le décret apostolique autorisant l'évêque à procéder au démembrement, décret publié le 22 décembre 1865, déclenchera une vive polémique qui s'étend aux laïcs et qui dure une bonne dizaine d'années et qui fera partie intégrante de la « grande guerre ecclésiastique », ainsi nommée avec justesse et dénoncée avec virulence par Louis-Antoine Dessaulles dans son pamphlet du même nom de 1873. Les tensions entre l'évêque et les Sulpiciens, qui avaient été jusqu'ici relativement feutrées et confinées aux chancelleries, font irruption sur la scène publique et bientôt les protagonistes cherchent à forcer la population à prendre parti.

La décennie 1865-1875 est donc cruciale : après l'émission d'un décret pontifical autorisant l'évêque à procéder au démembrement de Notre-Dame selon ses vœux, la crise éclate autour des obligations du droit civil qui limiteraient sérieusement l'autonomie des paroisses créées par simple décret canonique, sans la sanction de l'État. Cette difficulté ne sera résolue de façon définitive qu'en 1875 alors que le gouvernement québécois donne par une loi la reconnaissance officielle et sans ambiguïté du droit de toute paroisse créée par l'évêque à tenir les registres d'état civil[16]. Cette question de la reconnaissance par l'État est la pomme de discorde entre l'évêque et les Sulpiciens et leurs alliés. De part et d'autre,

Cette photo de 1852 montre à droite la façade de Saint-Patrick et trois églises protestantes (Church of the Messiah, St Andrew's et Zion) qui se regroupent autour de la côte du Beaver Hall.
Archives nationales du Canada, C47354.



George-Étienne Cartier.
Archives nationales du Canada, C2728.

prêtres, avocats, canonistes et journalistes sont mobilisés pendant une bonne décennie et la communauté catholique montréalaise s'en trouve perturbée. On peut distinguer trois phases : la phase montréalaise (1866-1872), alors que la résistance des Sulpiciens et de leurs alliés suscite la création de factions locales qui cherchent à influencer le débat, inondant Rome de mémoires ; la phase romaine (1872-1873), marquée par la décision de l'autorité suprême de l'Église de ramener les paroisses créées par Ignace Bourget au rang de simples succursales de Notre-Dame (1872), suivie d'une volte-face avec le rescrit de 1873, par lequel Rome redonne aux paroisses leur statut antérieur, renvoyant ainsi le débat au Québec et enfin la phase finale (1873-1875), qui voit l'évêque Bourget obtenir gain de cause. Précisons que pour Rome la situation était délicate, mais tout de même assez claire : prise entre la question de la nécessaire autorité d'un évêque sur son diocèse et celle du degré d'autonomie acceptable de la part d'un ordre religieux vis-à-vis de l'Ordinaire, la décision se devait de trancher en faveur de ce dernier. Ce sera par ailleurs l'ultime victoire de l'évêque de Montréal puisque le pape accepte sa démission au printemps de 1876.

Préoccupé du renforcement des positions de l'Église et de romanisation liturgique, l'évêque Bourget cherche à établir son autorité pastorale fermement et plus particulièrement dans la ville de Montréal, ville épiscopale : « Ce que je désire souverainement c'est que tout le diocèse soit régi selon les règles canoniques et que toutes les paroisses qui le composent, et surtout celle de Montréal, qui est la plus importante, et qui pour cela doit être le modèle de toutes les autres, soient administrées si bien que l'on puisse dire que c'est le droit canon qui y fait tout mouvoir, et non l'arbitraire[17] ». Au printemps de 1866, il passe à l'offensive : le 26 avril, une première lettre pastorale annonce les opérations. La résistance s'organise très rapidement. Dès 19 mai, le journal *La Minerve*, contrôlé par les conservateurs de George-Étienne Cartier, ouvre les hostilités en opposant une série d'objections aux prétentions de l'évêque. Les deux premières reposent sur l'incidence au civil de la création des paroisses. D'un côté, la loi donne l'initiative aux citoyens et non à l'évêque pour l'érection d'une paroisse ; d'autre part, la loi stipule qu'une paroisse qui est endettée pour cause de construction d'église ou de presbytère ne peut être subdivisée. Or la paroisse de Notre-Dame est endettée d'environ 400 000 $ pour la construction des différentes églises, dont Notre-Dame et les diverses succursales, en particulier Saint-Patrick, construite en 1847. Devant la levée de boucliers suscitée par ses prises de position, l'évêque émet une seconde lettre pastorale le 23 mai dans laquelle il précise que sa volonté est de faire des paroisses canoniques, donc entièrement de son ressort. *La Minerve* fait marche arrière, niant au passage que sa prise de position initiale ait été dictée par un quelconque désir de vengeance de George-Étienne Cartier pour la neutralité que l'évêque Bourget avait conservée dans le débat à propos du projet de Confédération — il avait été le seul évêque québécois à ne pas avoir appuyé le projet auprès de ses ouailles et des collègues le lui avaient reproché[18].

Puis, entre septembre 1866 et décembre 1867, l'évêque passe à l'action et découpe dix paroisses à même le territoire de Notre-Dame. Ses deux premières créations, celles de la paroisse de Saint-Jacques-le-Majeur (25 septembre) et de la paroisse de Saint-Patrice (21 novembre), entraînent des remous qui agitent Montréal et Québec et dont les effets se font sentir jusqu'à Rome. Obligés de se plier aux directives de l'évêque, les Sulpiciens et leurs alliés ripostent en attaquant la légitimité des actions épiscopales devant Rome et leur légalité en regard des lois québécoises.

Manifestement l'évêque suit un plan et les nouvelles paroisses se collent sur l'expansion et la densification du tissu urbain dans l'agglomération. Ce nouveau découpage correspond donc de très près au développement spatial de la ville ainsi qu'à la spécialisation plus grande des quartiers centraux. D'ailleurs, personne ne s'y trompe. La fabrique et les Sulpiciens défendront leur refus du démembrement de Notre-Dame en expliquant que la transformation du centre-ville en centre des affaires a fait disparaître les fidèles pour les remplacer par des bureaux et autres « voûtes » et qu'on ne retrouvera plus suffisamment de familles catholiques dans le territoire de la paroisse mère pour arriver à la faire vivre décemment. Les Sulpiciens regretteront aussi que l'évêque n'ait pas voulu systématiser la pratique d'une sous-division de la paroisse par des succursales ; de leur point de vue, c'était leur réponse à sa demande de savoir si le Séminaire avait un plan de démembrement. En effet, une église succursale pouvait être établie aux endroits les plus appropriés de la paroisse et, depuis 1855, une loi permettait aux églises succursales des villes de Montréal et Québec de tenir registres d'état civil ; ainsi les fidèles n'avaient pas à se déplacer à l'église paroissiale titulaire pour ces fonctions. La fabrique fait aussi valoir que le système des quatre succursales existantes, où la communion pascale pouvait être faite et des registres étaient tenus, était efficace et qu'elle n'attendait que la permission de l'évêque pour transformer le statut des six autres églises sous son autorité. Elle tente par là de contrer la critique de l'évêque à propos de la difficulté d'accès des paroissiens aux service curiaux[19]. Toutefois, ce système ne permettait pas la nomination de curés en titres et l'administration demeurait toujours entre les mains d'une seule fabrique. Cette situation non seulement préserverait le statut de Saint-Sulpice comme fief religieux, mais le renforcerait grandement, diminuant d'autant le prestige de l'évêque de Montréal, quel qu'il soit.



D'Arcy McGee vers 1868.
Archives nationales du Canada, C44651.

De 1866 à 1871, quatre questions dominent les débats ; trois sont d'ordre juridique et l'autre concerne le sort des Irlandais. Les trois premières sont le respect des formes des enquêtes de commodo et incommodo auprès des fidèles, la légalité des registres d'état civil et l'endettement de la fabrique de la paroisse de Montréal. L'évêque se plaint donc des nombreux « procès » qui lui sont faits par les marguilliers de Notre-Dame, encouragés en sous-main par les Sulpiciens[20].

À propos des enquêtes, il faut bien dire que l'évêque procède rapidement et autoritairement, déléguant tantôt son vicaire général, tantôt un de ses chanoines, pour présider une assemblée convoquée dans de courts délais. La fabrique de Notre-Dame et le Séminaire trouvent la célérité et la forme de la procédure d'enquête suspectes[21] et surtout estiment que l'évêque intervertit les rôles car, en principe, le démembrement devrait se faire à la demande des fidèles et non à celle de l'évêque.

La question des registres présente divers cas d'espèces. À Saint-Patrick — appelée systématiquement Saint-Patrice dans les textes français — le curé Dowd, lui-même Sulpicien, fait état, dès décembre 1866, de ses craintes que les registres de cette ancienne église succursale ne soit plus reconnus. En effet, de 1866 à 1872, il n'y aura pas de registres dans cette église. Le cas de Saint-Patrick est cependant différent, comme d'ailleurs celui de Saint-Jacques : comme dans les deux cas il s'agit d'anciennes paroisses succursales, elles risquent de devoir interrompre la tenue de registres telle qu'elles le faisaient avant, sans compter qu'elles ont l'habitude d'en déférer à la paroisse de Notre-Dame pour leurs affaires spirituelles et temporelles. Pour les autres paroisses, les curés nommés par l'évêque pouvaient bien tenir registres, mais les actes, n'étant pas entérinés par le pouvoir civil, n'avaient aucun effet légal. Un certain nombre de paroisses ont ainsi tenu des registres purement canoniques qui ne seront reconnus qu'après 1872-1873. Par ailleurs, il y a manifestement des tactiques d'intimidation pour décourager les curés des nouvelles paroisses de tenir registres. C'est du moins l'accusation rapportée dans un *factum* à propos du droit de tenir registres : « Monseigneur vit s'élever et grandir, contre son autorité, une opposition puissante, surtout par l'influence de la richesse, des emplois et peut-être même de la politique. […] Tout le monde sait que l'opposition en appelle au Saint Siège et lui envoie ses délégués… elle agit par intimidation, s'appuie sur des légistes dévoués à son parti et menace des tribunaux civils quiconque lui résisterait pour obéir à l'évêque ». Dans un long mémoire publié en France, l'évêque fait valoir le caractère central de l'opposition de George-Étienne Cartier qui, dans une opinion largement citée, évoque le risque d'attaque en nullité des mariages célébrés dans les nouvelles paroisses canoniques et les multiples problèmes juridiques qui s'ensuivraient pour les familles. Vers 1871 et 1872, deux jugements contradictoires de la Cour supérieure de Montréal viennent compliquer la situation ; le premier reconnaît le droit des curés de trois paroisses canoniques à tenir registres tandis que le second, en 1872, le nie[22].

Quant à l'endettement de la fabrique de Notre-Dame, mémoires et contre-mémoires s'entrecroisent, les alliés de l'évêque contestant le chiffre de 400 000 $ et surtout le caractère véritablement légal de cet endettement. Il est vrai que le Séminaire avait financé depuis les années 1820 beaucoup de constructions d'églises et d'écoles dans la paroisse[23]. Sans entrer dans les détails, la loi stipulait que, pour être reconnus, les emprunts des fabriques devaient avoir été entérinés par l'évêque du lieu. Or, il appert qu'une partie des emprunts pour la construction de Notre-Dame n'avait pas été entérinée. De plus, les représentants de l'évêque s'étonnent que la dette concernant la construction de l'église Notre-Dame, remontant aux années 1825-1829, ne soit pas encore amortie après presque quarante ans. L'argument de l'endettement s'affaiblit à la longue devant la solution de compromis qui donnera à la fabrique de Notre-Dame le revenu du monopole du cimetière catholique dans l'enceinte de l'ancienne paroisse de Montréal. Toutefois, cette question demeurera un problème pour la paroisse de Saint-Patrick, grevée par la dette de l'église[24].

La communauté irlandaise se retrouve dans une position malaisée, coincée entre les Sulpiciens, qui furent leurs véritables bienfaiteurs, et l'évêque qui leur rappelle sa sollicitude. En effet, dans le feu de l'action, ce dernier a voulu imposer des paroisses strictement territoriales et la communauté irlandaise s'émeut du sort de l'église Saint-Patrick. Or, les Irlandais catholiques se sont graduellement constitués en communauté depuis les années 1825 et l'église Saint-Patrick sert de pôle compte tenu de la dispersion graduelle des fidèles dans la partie ouest de l'agglomération. Ils y ont créé des institutions charitables et culturelles. De plus ils craignent particulièrement l'expérience d'une paroisse bilingue. Dès 1866, remontrances et observations font valoir le point de vue des Irlandais. Deux représentants, Thomas D'Arcy McGee et le marchand Thomas Ryan, sont même chargés de faire connaître leurs inquiétudes directement à Rome en 1867. Outre la crainte de voir la population noyée dans des paroisses à majorité canadienne-française et la validité des registres paroissiaux remise en question, la communauté irlandaise fait valoir ses arguments : le nouveau territoire assigné à Saint-Patrick ne contient plus qu'une faible proportion de la population irlandaise, soit 1 500 habitants sur 30 000 ; les Irlandais ont contribué de fortes sommes pour l'embellissement de l'église et pour créer des institutions charitables qu'ils risquent de perdre ; les Irlandais seront obligés à passer à Notre-Dame, où l'on ne parle que français, pour les registres. Enfin, l'amalgame des populations ne peut pas réussir et l'échec sera au détriment de la religion. La résistance des Irlandais a manifestement l'appui des Sulpiciens comme en témoigne le contenu du mémoire de 1866 transmis plus tard à

l'archevêque de Québec et à Rome. Les réponses d'Ignace Bourget ne se feront pas faute d'ailleurs d'accuser les Sulpiciens d'attiser la rancœur des Irlandais et ses soupçons sont corroborés par le témoignage d'un jésuite en 1867 : « […] le démembrement de la Paroisse de Notre-Dame a été cause d'une multitude d'intrigues de la part des agents du séminaire, mais qu'il n'a occasionné rien de bien sérieux dans la cité de Montréal. D'abord la population française est restée passive, et des citoyens éminents ne m'ont pas dissimulé que la crainte du séminaire les empêchoit de prendre ouvertement parti pour l'Évêché. La population irlandaise a été sans doute vivement excitée, mais il faut dire que les agents du séminaire n'ont rien négligé pour y produire le mécontentement[25]. »

Mais les arguments les plus forts des Irlandais demeurent leur volonté de maintenir une paroisse bien à eux et qui les desservirait dans leur langue. Leurs mémoires font l'historique de la communauté à Montréal depuis 1815 et insistent sur la nécessité de séparer les catholiques des deux groupes ethniques. Un texte de 1866 n'hésite d'ailleurs pas à laisser planer la menace d'un bain de sang et d'une guerre civile entre catholiques irlandais et Canadiens advenant le bilinguisme dans la paroisse. Rodomontades ou menaces sérieuses, difficile à départager mais il semble clair que les deux collectivités ne s'entendaient pas très bien. Le curé de Notre-Dame prend d'ailleurs soin de noter en 1866, à propos du bilinguisme que la population irlandaise serait mécontente d'entendre prêcher dans « […] une langue étrangère pour laquelle elle n'a certainement pas de sympathie, pour ne rien dire de plus ». Le curé de Saint-Patrick, Patrick Dowd, Sulpicien, explique longuement dans son mémoire que partout où les paroisses bilingues ont été implantées, au Canada comme aux États-Unis, les communautés ont toujours été divisées et que cela a toujours joué contre le groupe minoritaire. Malgré le fait que le territoire de Saint-Patrick ne renferme qu'une fraction de la communauté catholique irlandaise, il propose donc d'en faire une véritable paroisse nationale, où les fidèles irlandais pourront assister aux offices et recevoir les fonctions curiales sans égard à leur lieu de résidence. Bien entendu cela allait à l'encontre des pratiques traditionnelles, puisque les paroisses catholiques étaient en principe territoriales et dépendaient pour leur revenu des catholiques d'un territoire bien défini. Mais il y avait un précédent dans la ville de Québec depuis 1833 où les Irlandais disposaient d'un lieu de culte distinct. Cette revendication allait aider à consolider ici la notion de « paroisse nationale », très répandue en Amérique du Nord. Elle contribuerait aussi à la hausse des coûts de la desserte, entraînant, pendant quelques années, le doublement systématique des églises dans certaines paroisses de Montréal[26].

À Montréal, en pleine poussée de l'ultramontanisme et de la lutte contre le libéralisme, dans le contexte aussi des efforts des conservateurs modérés de maintenir une certaine autonomie vis-à-vis des positions extrémistes de l'évêque Bourget, les alliances se font et se défont autour des champions. Du côté de l'évêque, outre le chanoine Desautels, qui avait publié son *Manuel des Curés pour le bon gouvernement temporel des paroisses et des fabriques dans le Bas-Canada* en 1864, on retrouve les prêtres journalistes qui ferraillent à coup de pamphlets et d'articles comme les abbés Alexis Pelletier ou Villeneuve, des juristes comme Côme-Séraphin Cherrier et Siméon Pagnuelo, des avocats comme François-Xavier-Anselme Trudel, Benjamin-Antoine Testard de Montigny, Louis-Olivier Taillon et des périodiques comme le journal *Le Nouveau Monde* et le *Franc-Parleur*, tandis que les Sulpiciens peuvent compter sur l'appui indéfectible de leur ancien élève, George-Étienne Cartier, du juriste Joseph-Ubald Beaudry, d'une bonne partie de la communauté irlandaise et du journal *La Minerve*. De plus, l'arrivée au pouvoir d'un nouvel archevêque de Québec, le 24 décembre 1870, Elzéar-Alexandre Taschereau, change l'équilibre des forces cléricales et amène une contestation du pouvoir des ultramontains. De plus en plus inquiet de l'extrémisme de Bourget et méfiant sur la question des projets d'université de l'évêque de Montréal, il prêtera une oreille attentive aux récriminations des Sulpiciens et pendant les années 1870 il commencera à asseoir son pouvoir et à restaurer à l'archevêché de Québec le leadership religieux qui avait glissé lentement vers Montréal depuis 1825[27].

Dans la vision manichéenne du monde des ultramontains, rien ne doit prévaloir sur les droits de l'Église et on contestera toute légitimité dans l'intervention de l'État dans les affaires religieuses. Là-dessus, la position de l'évêque est limpide ; il conclut ainsi son mémoire de 1869 : « Nous pensons qu'il n'est pas inutile d'attirer l'attention du lecteur sur les *faux principes* contenus dans les *Mémoires*, dans les *Réponses* de M. Cartier, et autres écrits, auxquels les Députés ont eu à répondre. La base de tous ces *faux principes* est la *Suprématie que l'on accorde à l'État sur l'Église*[28] ». La parution en 1872 des *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, rédigées sur commande par Siméon Pagnuelo pour répondre au *Code des curés, marguilliers et paroissiens accompagné de notes historiques et critiques* (Montréal, 1870) de Joseph-Ubalde Beaudry, ne laisse planer aucun doute sur ce principe. Pagnuelo oppose deux forces : gallicanisme et ultramontanisme, le premier étant l'ennemi de la pleine reconnaissance des droits de l'Église. Pour lui, aucun doute n'est permis : « Je me propose dans ces " Études " d'établir que l'Église catholique Romaine au Canada est *pleinement libre, qu'elle vit sa vie propre et se gouverne par ses propres règlements* ; j'en conclus que cette liberté doit être la clef de l'interprétation qu'il faut donner aux lois civiles qui ont trait à notre organisation ecclésiastique et à toute matière religieuse » (avant-propos, I). Dans ce contexte, l'affaire Guibord jouera un rôle précis: elle permet la constitution momentanée d'un front commun unissant la fabrique, le Séminaire et l'évêque de Montréal devant l'intrusion de l'État. Toutefois, la décision en dernière instance du Conseil privé de Londres, en reconnaissant l'incidence historique des libertés gallicanes sur le droit canon à l'époque du Régime français, porte un coup sérieux à la crédibilité juridique des arguments de S. Pagnuelo[29]. Les prétentions extrêmes de l'ultramontanisme commencent à être battues en brèche.

Le polémiste Louis-Antoine Dessaulles ne se trompe pas sur le caractère très vaste des enjeux du combat lorsqu'il signale à Mgr Bourget qu'« en faisant d'un côté une chose légitime, la subdivision d'une immense paroisse dans laquelle une seule desserte devenait une impossibilité, S. G. [Sa Grandeur l'évêque] préparait en silence un autre projet dangereux au bon gouvernement de la société civile, celui de se passer du pouvoir civil dans l'érection des nouvelles paroisses[30] ».

Derrière cette question se profilent les tensions à l'intérieur du Parti conservateur encore dominé par George-Étienne Cartier, mais de plus en plus divisé par la montée de l'ultramontanisme. La publication du

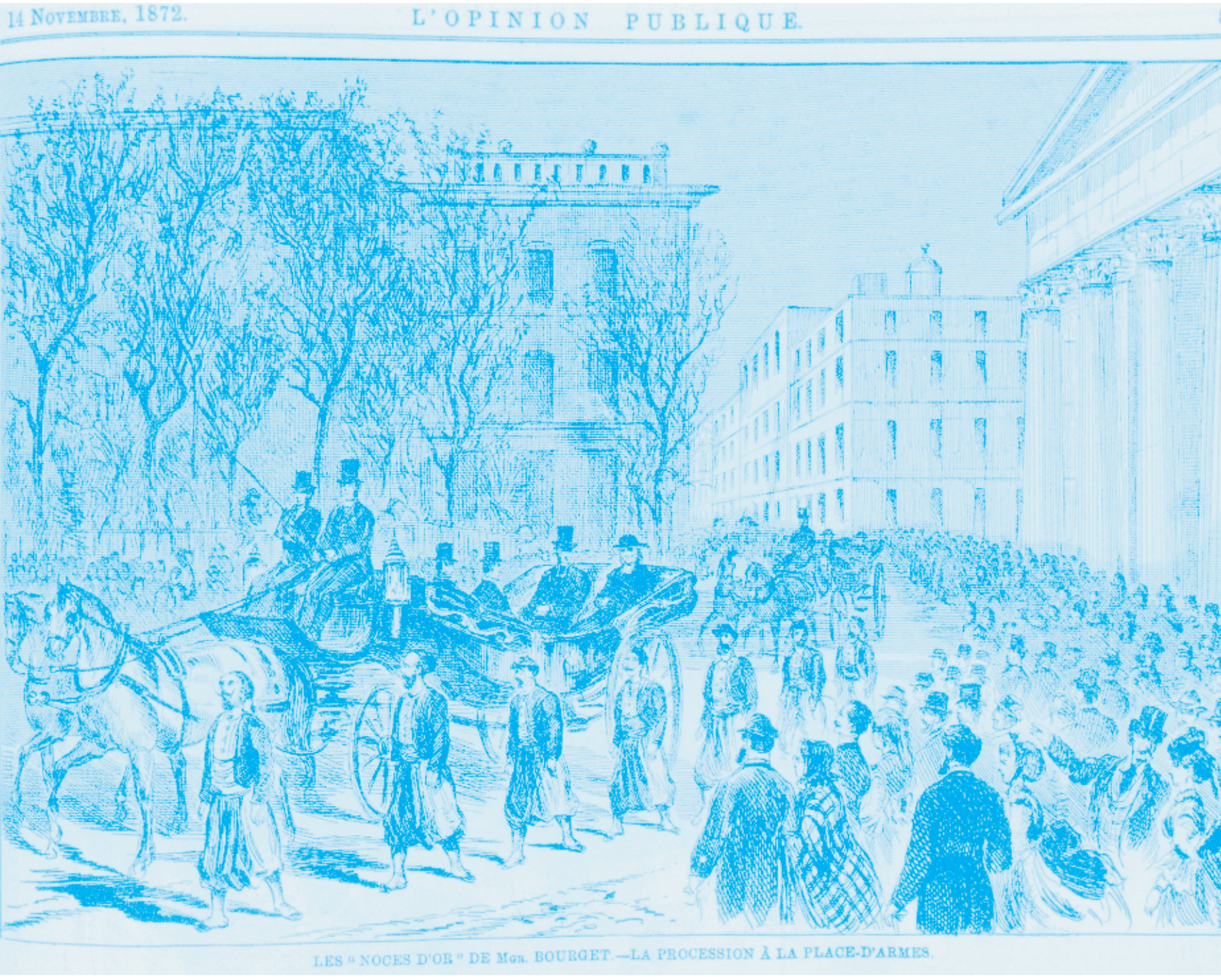
Programme catholique en avril 1871 braque le Parti conservateur, George-Étienne Cartier en tête. L'appui formel et enthousiaste donné au *Programme* par l'évêque Bourget n'est pas de nature à faciliter les relations entre les deux, pas plus d'ailleurs que sa position dans la question des écoles du Nouveau-Brunswick, alors que le *Nouveau Monde* écrit que cette question crée une obligation de conscience pour les catholiques[31].

En 1871, le vent tourne contre ses projets et l'évêque Bourget semble sur la défensive. Rome a chargé l'archevêque de Québec de faire enquête autour des problèmes soulevés par la division de la paroisse de Montréal et dans son mandement du 18 avril 1871, annonçant la venue de l'archevêque-enquêteur, Ignace Bourget proteste de la pureté de ses intentions en ajoutant que « nous n'avons rien fait pour provoquer cette mesure, mais Nous nous y conformons de grand cœur[32] ». Devant l'avalanche d'imprimés — plus d'une quinzaine de mémoires et réponses qui s'entrecroisent entre 1866 et 1871 — sans compter les représentations manuscrites et autres correspondances en provenance de Québec, Paris et Montréal, Rome ne peut demeurer indifférent et doit trancher à nouveau, puisque sa décision de 1865 crée tant de remous. Ignace Bourget sait très bien que l'archevêque Taschereau se méfie de ses positions et qu'il est favorable à celles des Sulpiciens. En plus, le projet d'une université des Jésuites à Montréal, dont Ignace Bourget se fait le promoteur, est une éventualité que l'archevêque, qui fut premier recteur de l'Université Laval, ne peut envisager et qu'il combattra avec acharnement. Sans attendre le dénouement, *Le Nouveau Monde* continue à défendre avec vigueur les positions de l'évêque et surtout, cette année 1871, paraît la première des cinq livraisons d'un pamphlet antisulpicien, aussi virulent que touffu, sous le titre de *La comédie infernale ou Conjuration libérale aux enfers*. La dernière livraison paraît en 1872. Son auteur, qui se présente d'abord sous le pseudonyme « Un illuminé », est un instituteur proche de l'évêché qui sera d'ailleurs ordonné prêtre en 1873, Alphonse Villeneuve. La thèse est simple : pastichant un genre littéraire remontant à l'Antiquité, la *Comédie* présente les Sulpiciens comme instruments involontaires, manipulés par les démons, d'une conspiration infernale pour abattre le christianisme au Canada, château fort de la religion, mais travaillé par les forces du mal, c'est-à-dire le gallicanisme et le libéralisme. Il égratigne tout le monde au passage, y compris Louis-Antoine Dessaulles, Joseph Doutre ; seul George-Étienne Cartier est épargné. Manifestement sa notoriété et son pouvoir bien réel empêchaient une attaque trop directe.

L'année 1872 est une année mouvementée, marquée par une rebuffade pour les positions de l'évêque de Montréal et deux gains sur la question des registres paroissiaux et, sur le front de la propagande, d'une action d'éclat à l'occasion de ses noces d'or sacerdotales. La médiation demandée par Rome à l'archevêque Taschereau aboutit à un désaveu partiel de la procédure suivie par Ignace Bourget. Le décret romain du 30 juillet 1872 maintient le découpage des années 1866-1867, mais réduit les paroisses canoniques à l'état de succursales de Notre-Dame. Il réserve les églises de Saint-Patrick et de Saint Ann aux catholiques irlandais et confie la desserte des Canadiens français de ces territoires à d'autres paroisses. L'administration temporelle des succursales est attribuée à des procureurs de la fabrique de Notre-Dame. La ville et la banlieue n'auront qu'un seul cimetière catholique tant que la dette de la fabrique ne sera pas suffisamment réduite[33]. L'évêque Bourget est mécontent et tarde à publier ce décret dans son diocèse. Plus tard, en 1876, il accusera l'archevêque d'avoir induit la Sacrée Congrégation en erreur sur la question des registres en laissant entendre que jamais les paroisses canoniques de Montréal ne seraient reconnues au civil, ce qui avait entraîné l'intervention romaine qui contredisait ainsi publiquement l'évêque de Montréal[34]. Mais, entre temps, Ignace Bourget profite de la campagne électorale et de l'affaiblissement politique de George-Étienne Cartier pour obtenir que ce dernier cesse d'empêcher la reconnaissance de la légalité des registres des paroisses canoniques. *In extremis*, pour tenter de sauver des voix, il accorde son appui à l'évêque, mais il est trop tard pour lui. Toutefois sa défaite dans son comté de Montréal-Est en août donne lieu à une certaine réconciliation avec Mgr Bourget. En dépit de ce qu'écrit Robert Rumilly, la question des registres n'était toujours pas réglée[35] car seulement cinq paroisses présentent leurs registres au protonotaire en août[36]. Cartier quitte Montréal le 27 septembre, il n'allait plus y revenir vivant. La saga des registres se poursuit sur deux fronts. D'une part, Bourget doit affronter une véritable fronde des curés sulpiciens (Saint-Jacques, Saint-Patrick, Saint Ann et Saint-Joseph) qui refusent de présenter leurs registres au protonotaire pour validation et font appel d'une injonction de leur évêque auprès de l'archevêque et, d'autre part, Bourget fait des pressions pour qu'une loi de la province tranche enfin cette question de la validité légale des registres.

C'est dans ce contexte que s'organisent les « Noces d'Or » d'Ignace Bourget, série de festivités se déroulant entre le 27 et le 30 octobre 1872 et dont le point culminant était une grandiose cérémonie à Notre-Dame le 29[37]. Soigneusement orchestrées par l'évêché qui voit à mobiliser toutes les paroisses du diocèse, elles sont utilisées par l'évêque Bourget pour donner plus d'éclat à ses principes et à ses revendications. En présence des Messieurs de Saint-Sulpice qui avaient gracieusement prêté l'église Notre-Dame pour la cérémonie, des cinq autres évêques de la province ecclésiastique dont Mgr Taschereau, le jésuite Braun, choisi par Bourget pour prononcer le sermon, se livre à une charge à fond de train contre le gallicanisme et le libéralisme, fustigeant d'une manière à peine voilée tous les adversaires présents. Un bonne partie de l'assistance en est consternée. Plus tard, l'action se transporte à l'Assemblée législative de Québec, où deux projets de loi sont en voie d'élaboration, l'un concernant l'université des Jésuites et l'autre relatif à la question des registres. Le premier sera retiré à la suite de la décision de Rome de ne pas permettre la création d'une autre université à Montréal. Chacun des prélats a ses représentants : les curés Lonergan et Labelle pour le compte de Mgr Bourget et le grand vicaire Cazeau pour celui de Mgr Taschereau[38]. Mgr Bourget peut compter sur des députés fidèles, en particulier F.-X.-A. Trudel et J.-H. Bellerose, et est fort de l'appui tardif de George-Étienne Cartier. Un projet de loi sur les registres est présenté le 3 décembre, mais l'archevêque réussit à circonvenir l'évêque et la loi finalement adoptée ne fait que régler la question de la légalité des registres tenus dans certaines paroisses canoniques sans reconnaître au civil le démembrement opéré par l'évêque. En effet, un amendement imposé *in extremis* par l'archevêque de Québec stipule que la loi ne saurait modifier la situation à Montréal[39]. La loi est sanctionnée le 24 décembre.

En janvier 1873, mécontent de cette victoire partielle, Ignace Bourget tente de la contourner en cherchant à faire reconnaître la légalité civile de son découpage dans l'in-



Les noces d'or de Mgr Bourget (1872) : le cortège à la place d'Armes.
L'Opinion publique, BNC NL22222.

titulé des registres ; mais les protonotaires refusent et s'en tiennent à la lettre de la loi et les registres des paroisses canoniques doivent obligatoirement être libellés de la façon suivante: « Ce registre contenant…… feuillets, le présent non numéroté compris, destiné à l'enregistrement des Actes de naissances, mariages et sépultures faits dans l'Église de…… dans les limites de la paroisse de Montréal pendant l'année….[40] » L'évêque Bourget ne peut accepter ce libellé qui nie son découpage en ne reconnaissant pas la qualité de curé de paroisse des signataires et proteste en vain en février auprès des juges de la cour supérieure, responsables de la tenue des registres. L'affaire en reste là pour le moment et l'évêque de Montréal informe son collègue de Trois-Rivières qu'il attend pour présenter à nouveau ses registres canoniques « puisque tôt ou tard on devra y revenir[41] ». En attendant, les registres des autres paroisses canoniques obtiennent leur approbation du protonotaire au début de 1873[42]. Louis-Antoine Dessaulles, qui avait suivi toutes les péripéties de ces querelles et qui avait été mis en cause dans la *Comédie infernale*, publie en 1873 son pamphlet *La grande guerre ecclésiastique. La comédie infernale et les noces d'or. La suprématie ecclésiastique sur l'ordre temporel*[43]. Il attaque l'entreprise de dénigrement des Sulpiciens et critique les prétentions de suprématie de l'évêque. Cette même année 1873, Rome se ravise et restaure le statut de paroisses canoniques des paroisses érigées par Bourget en 1866-1867. La position de Bourget est ainsi consolidée et le dénouement de la crise du démembrement de Notre-Dame approche.

La reconnaissance civile de la paroisse de Notre-Dame-de-Grâce joue un rôle exemplaire. Il s'agit d'une paroisse découpée à même la partie rurale de l'ancienne paroisse Notre-Dame (tableau 4) et sise dans la banlieue de la ville de Montréal. L'affaire traîne en longueur à cause des objections des marguilliers de Notre-Dame

TABLEAU 4
Le nouveau découpage paroissial du territoire de Notre-Dame de Montréal (1866-1867)

Ville	décret canonique	reconnaissance civile	registres
Notre-Dame			1642
Saint-Jacques	25 septembre 1866		1872
Saint-Patrick	21 novembre 1866		1859
Sainte-Brigide	7 décembre 1867	38 Vict, Cap. 29 (1875)	1873
Saint-Vincent-de-Paul	10 septembre 1867	38 Vict, Cap. 29 (1875)	1868
Saint-Joseph	16 novembre 1867		1874
Saint Ann	16 novembre 1867		1873
Banlieue			
Saint-Henri	2 juillet 1867	38 Vict, Cap. 29 (1875)	1868
Très-Saint-Enfant-Jésus	12 mars 1867	38 Vict, Cap. 29 (1875)	1864
Notre-Dame-de-Grâces	3 mai 1867	Gazette officielle (1874)	1856
Nativité (Hochelaga)	10 septembre 1867	38 Vict, Cap. 29 (1875)	1868

TABLEAU 5
Dernière phase du découpage paroissial de Notre-Dame de Montréal sous Ignace Bourget (1875)

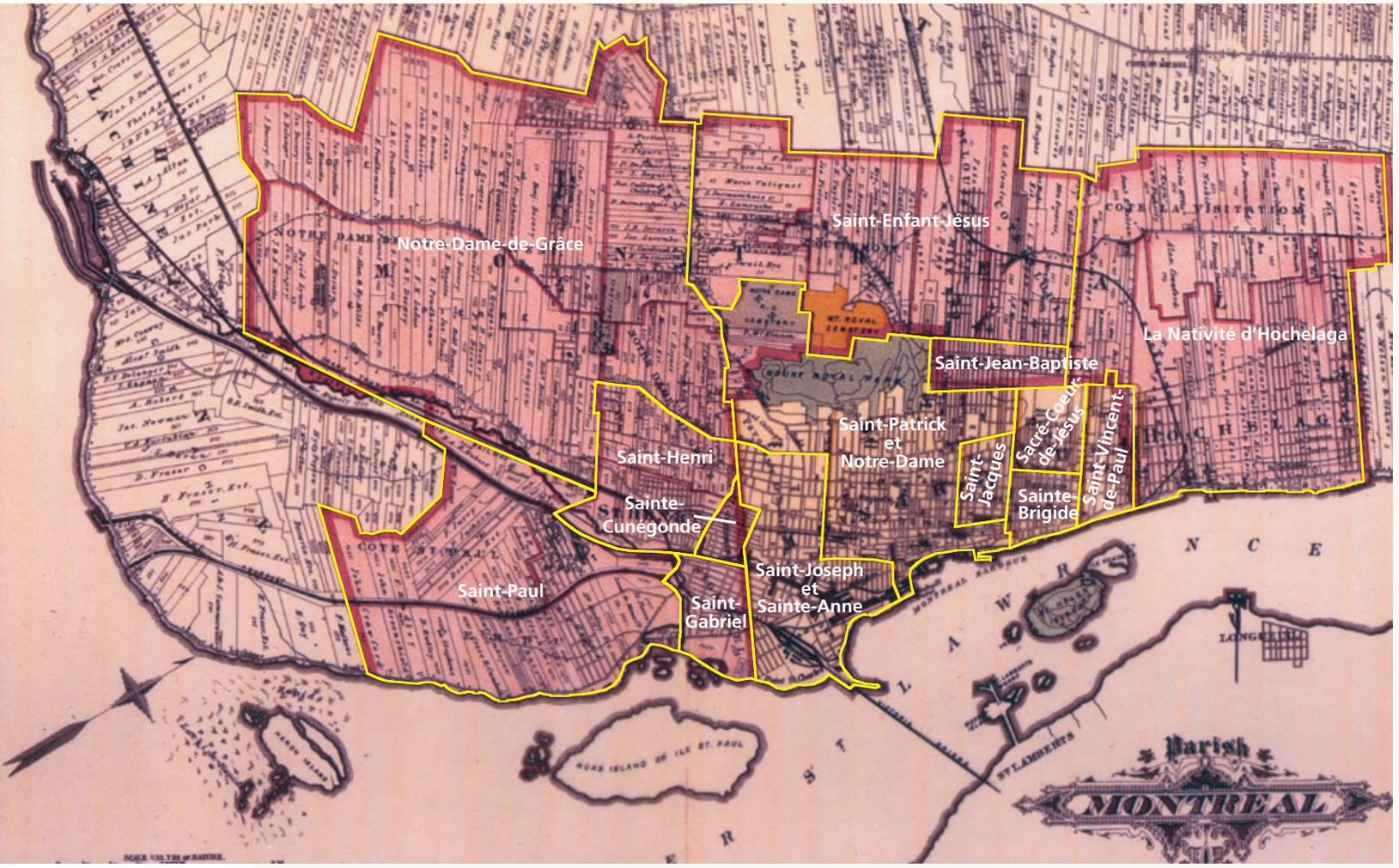
Nom	Décret canonique	Reconnaissance civile
Sacré-Cœur-de-Jésus	11 décembre 1875	39 Vict., Cap 36 (1875)
Saint-Jean-Baptiste	11 décembre 1875	39 Vict., Cap 36 (1875)
Saint-Paul	10 décembre 1875	39 Vict., Cap 36 (1875)
Saint-Gabriel	10 décembre 1875	39 Vict., Cap 36 (1875)
Sainte-Cunégonde	11 décembre 1875	39 Vict., Cap 36 (1875)

qui craignent pour le monopole du nouveau cimetière de Notre-Dame-des-Neiges, enclavé dans le territoire de la nouvelle paroisse et qui multiplient les procédures pour retarder le processus. Finalement, l'évêque Bourget donne l'assurance demandée relativement au cimetière et fait travailler ses agents pour obtenir la proclamation gouvernementale. Un moment compromise en novembre 1873 par un télégramme de la Sacrée Congrégation de la Propagande suscité par l'archevêque de Québec, la reconnaissance est enfin acquise à la fin de décembre et la proclamation de la paroisse Notre-Dame-de-Grâce paraît dans la *Gazette officielle* en janvier 1874. Enfin, le 4 juillet, Rome émet un troisième décret pour la question de la division de la paroisse. Ce décret avalise la desserte des Irlandais dans des paroisses distinctes et qui recoupent les territoires des paroisses catholiques francophones. Le décret impose des modalités pour calculer la dette de la fabrique de la paroisse de Notre-Dame, confie la gestion du temporel des quatre paroisses centrales à la fabrique de Notre-Dame (Saint-Joseph, Saint Ann et Saint-Jacques sont gérées directement et Saint-Patrick par des procureurs), et permet à l'évêque de doter les autres paroisses de fabriques propres.

C'est en 1875, après de nombreuses demandes, qu'Ignace Bourget obtient ce qu'il désire depuis longtemps par deux lois adoptées par l'Assemblée[44] : d'une part, la reconnaissance civile des paroisses de banlieue détachées de Notre-Dame de Montréal et, d'autre part, la liberté de procéder seul à l'avenir. Il s'était ouvert de ses espoirs à l'archevêque Taschereau en mai 1874 : « En reconnaissant aujourd'hui chez nos législateurs le droit de faire des lois concernant les matières spirituelles, ils pourront s'en prévaloir pour nous donner de très mauvaises lois. Mais si l'acte en contemplation se réduisait à décréter que l'Église dans ce pays, étant en droit de jouir de toute la liberté religieuse, tous ses actes doivent être reconnus pour les effets civils[45] ». La seconde des deux lois de 1875 permet à l'évêque de Montréal de faire toutes les créations de paroisses qu'il désire dans l'ancien territoire de la paroisse Notre-Dame et précise que, sur simple notification dans la *Gazette officielle*, ces paroisses ont tous les attributs des paroisses reconnues au civil moins, bien entendu, les effets municipaux.

Ainsi prenait fin la longue lutte pour adapter l'institution paroissiale montréalaise aux besoins changeants d'une population en croissance constante et au contexte d'urbanisation croissante. Et cette dernière loi de 1875, qui créait cinq paroisses, montrait éloquemment, en portant à 16 le nombre de paroisses sur l'ancien territoire de la paroisse mère, la vigueur de l'urbanisation montréalaise et l'acharnement de l'évêque Bourget à obtenir gain de cause. L'évêque Bourget devra encore compter avec les prétentions des Sulpiciens de maintenir des privilèges dans le périmètre de l'ancienne paroisse ou encore avec les préventions de certains Irlandais de Sainte-Brigide mais sur le fond ses principes ont triomphé et la desserte de la catholicité montréalaise en portera longtemps l'empreinte.

Chemin faisant, Ignace Bourget avait réussi à modifier l'institution paroissiale et surtout à faire avancer la cause qui lui tenait tant à cœur, soit assurer la plus grande indépendance possible de la sphère religieuse vis-à-vis du pouvoir civil. Ce dossier montre aussi que, derrière une façade d'unanimité, des relations conflictuelles de pouvoir et des enjeux religieux scandent la vie des catholiques montréalais au XIX^e siècle. Au yeux d'Ignace Bourget, la paroisse urbaine doit s'intégrer dans un ensemble, dans un véritable système de paroisses qui couvre tout le territoire de l'agglomération, créant une forme de maillage très plastique mais très serré, prêt à s'adapter aux fluctuations de la population pour assurer une encadrement religieux et social qui colle au plus près à la vie quotidienne des fidèles. Dans ce système presque totalitaire, la place centrale doit être occupée sans partage par la hiérarchie religieuse qui détient l'autorité suprême. Avec l'action de l'évêque Bourget, l'institution de la paroisse urbaine était prête à absorber les nouvelles populations et à s'adapter aux fluctuations conjoncturelles de l'urbanisation et de l'industrialisation.



LE DÉCOUPAGE DES PAROISSES EN 1879.
Hopkins, Henry W. *Atlas of the City and Island of Montreal*. Montreal, Provincial Publishing Co, 1879.

Morphologie de la paroisse urbaine

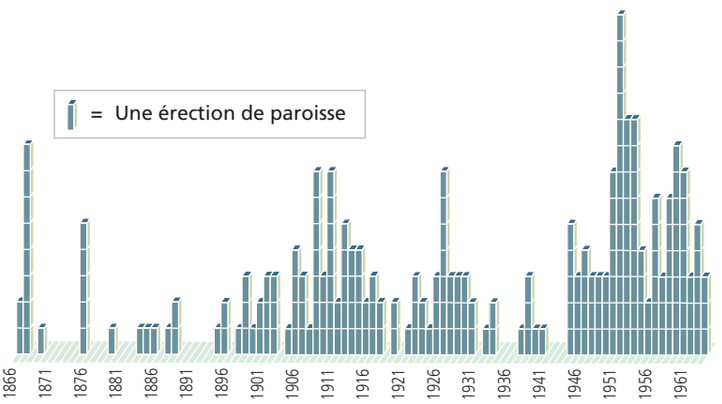
Ce texte vise à répondre à deux questions : dans quelle mesure la morphologie d'une paroisse de grande ville est-elle comparable à celle d'une paroisse rurale ? Quelles en sont les différences les plus significatives ? La taille de la population et sa densité élevée affectent l'organisation paroissiale et, dans le cas de Montréal, la rapidité de la croissance et son caractère saccadé amènent, au moment de la Confédération, un processus de fragmentation des unités paroissiales remarquable : en moins de vingt-cinq ans, le nombre de paroisses à l'intérieur du territoire passe d'une seule à plus de vingt. Le processus ardu de démembrement de la paroisse mère de Notre-Dame de Montréal est décrit dans le texte Jean-Claude Robert, avec son cortège de répercussions politiques et religieuses.

La paroisse ouvrière de Saint-Pierre-Apôtre, isolée dans l'est de la ville, constitue une illustration de cette recristallisation des paroisses à échelle plus petite. Comme le tiers des paroisses de la métropole actuelle, le quartier est le produit d'une croissance urbaine rapide durant la seconde moitié du XIX^{e} siècle et son armature se met en place en quelques années. Plus au nord, la paroisse de l'Immaculée-Conception est formée lors d'une phase de fragmentation ultérieure. Les autorités épiscopales sont sensibles à l'importance de l'encadrement pastoral (voir Raymond Brodeur et Brigitte Caulier) et, face à l'augmentation des densités urbaines, soit par extension du tissu urbain, soit par concentration résidentielle, lors de l'introduction massive des habitations de style triplex, les paroisses urbaines se subdivisent à coups répétés jusqu'à la fin des années 1950, marquant des arrêts au moment des grandes crises financières de 1873, 1893 ou 1929, transformant les anciennes paroisses rurales en paroisses de banlieue, marginalisant les vieilles paroisses du centre qui s'anémient faute de résidants. La présence protestante est une composante essentielle du paysage religieux montréalais, avec ses propres formes de vie communautaire et ses rapports avec la ville catholique. Le territoire de Pointe-Saint-Charles, en plein milieu industriel et ouvrier, nous servira d'exemple de paysage religieux composite.

LE MARQUAGE RELIGIEUX DE LA VILLE

La morphologie propose une représentation parfois réelle, parfois idéale, des relations sociales. Saint-Pierre possède les mêmes éléments que la paroisse rurale, mais à une échelle différente : visibilité de l'église dans le paysage avec sa tour et ses flèches, belle symétrie de sa façade gothique et ensemble de bâtiments logeant diverses institutions, dont la taille et la facture se démarquent avec élégance des résidences des paroissiens. Comme dans beaucoup de paroisses voisines, un propriétaire intéressé au développement foncier a fait don du terrain pour l'église en 1848, escomptant la hausse des valeurs. La création de cette paroisse figurait dans la stratégie globale de l'évêque Bourget, mais il a dû composer avec les intérêts des notables, l'implantation à Montréal des Oblats et la résistance des Sulpiciens qui a retardé d'un demi-

FIGURE 1
Érections de paroisses, diocèse de Montréal, 1866-1963



Source : Document préparé par les Archives de la chancellerie de l'archevêché de Montréal : « Liste des paroisses du diocèse de Montréal par ordre d'érection canonique ».

Commentaire : Il s'agit de l'ensemble des paroisses du diocèse actuel, mais elles sont en majorité urbaines et l'histogramme donne une bonne idée du mouvement, soulignant les changements de rythme de l'urbanisation au début du siècle et après la Seconde Guerre mondiale.

siècle l'octroi du statut canonique (voir le texte de Lucia Ferretti).

Malgré ces contraintes, Saint-Pierre acquiert rapidement les éléments du paysage paroissial. Un an après la fondation, une chapelle couverte occupe le sous-sol et en cinq ans l'église de pierre est sortie de terre, dressant son élégante façade. En 1887, les éléments sont en place : clocher, sacristie, presbytère, écoles et couvents. Le choix de la pierre, correspondant aux prétentions et au caractère concret des aspirations des bourgeois, crée l'unité du complexe institutionnel dont l'échelle et la cohésion en font véritablement le centre du quartier intégré dans le tissu urbain et sa grille orthogonale des rues, la hauteur uniforme des trois étages et des toits mansardés enhardis de généreuses corniches. La paroisse rurale, avec ses exploitations de 90 arpents et ses maisons villageoises construites sur les lots d'un quart d'arpent, contraste vivement avec la paroisse urbaine, dont les maisons contiguës s'agglutinent autour de l'église, séparées les unes des autres par un simple



Vue à vol d'oiseau du complexe paroissial de l'Immaculée-Conception à Montréal en 1931. La façade de l'église donne sur l'avenue Papineau, tandis que celles du scholasticat et de la chapelle du Sacré-Coeur s'ouvrent sur la rue Rachel. Derrière la chapelle s'étendent les bâtiments de service logeant bureaux et ateliers le long de la rue de Bordeaux. Le centre de loisirs sera construit à côté de l'église, sur la rue Papineau et est inauguré en 1951.
Archives de la Compagnie de Jésus, Saint-Jérôme.

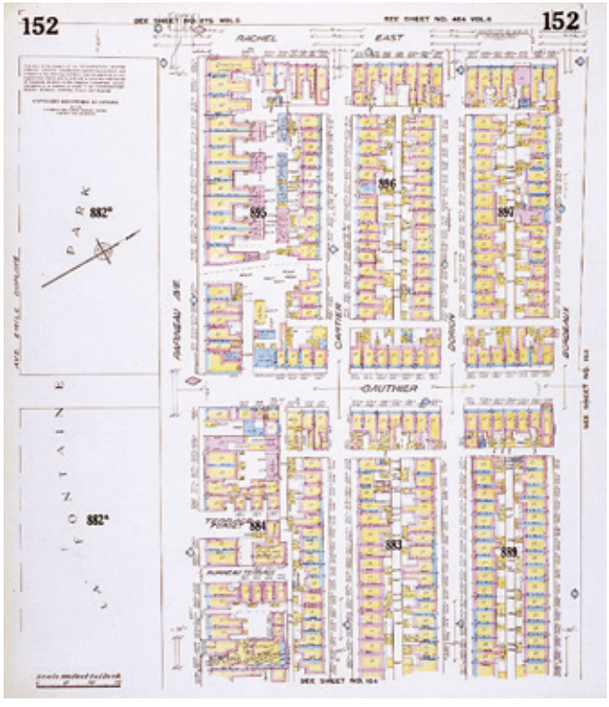
mur coupe-feu, occupant chacune un lot exigu d'environ 11 mètres sur 22. Le complexe de Saint-Pierre est remarquable par l'harmonie de ses proportions et de ses matériaux. Il représente un style vernaculaire paroissial élégant, présent dans la plupart des quartiers antérieurs à la Première Guerre mondiale et qui persiste jusqu'aux années 1960.

L'érection canonique de 1900 libère les Saint-Pierrais de la tutelle des pasteurs de Sainte-Brigide. En une génération, le complexe paroissial se dote de couvents de religieuses et de résidences de frères enseignants, on construit des galeries aux étages des bâtiments où les prêtres font la lecture quotidienne de leur bréviaire et divers passages couverts permettent de passer d'un édifice à l'autre. Le complexe couvre maintenant un îlot complet et les nouvelles constructions mordent sur deux autres, à l'est et à l'ouest. Malgré le fait que l'église ne soit pas située sur une place publique, comme dans le cas de Saint-Enfant-Jésus-du-Mile-End ou sur une rue commerçante, sa vie communautaire est en symbiose avec la rue Sainte-Catherine, artère commerciale principale, où se retrouvent les boutiques du confiseur et du marchand de cigares, le salon funéraire et le fleuriste, le quincaillier et les bouchers, qui furent les premiers bienfaiteurs de la paroisse. Dans Saint-Pierre, comme dans les bourgs et villages, les familles de notables s'installent sur la rue de l'église. Au XX^e siècle, une caisse populaire s'ajoute, la cour de récréation de l'école est pavée et clôturée et le presbytère est doté de garages.

Bien que les paroissiens de Saint-Pierre soient originaires de la campagne, nous ne pouvons conclure que la paroisse rurale ait été le modèle de la paroisse urbaine. Les deux viennent plutôt d'une matrice commune, chrétienne et catholique. Au XIX^e siècle, c'est le modèle romain qui l'emporte, pour préciser les formes des édifices, leurs fonctions et leurs relations. Le souci de l'ordre social transparaît à travers la conjonction église-école, la sobriété de la Maîtrise, les distinctions de genre qui déterminent les écoles, les résidences et même les entrées de ces édifices. Les prêtres sont imprégnés de culture urbaine, formés souvent dans des séminaires de ville ; de plus, les structures mêmes de l'Église catholique portent l'empreinte de la ville, de la nécessaire centralité, sacralisée dans Rome. Stimulés par la proximité, le nombre et la rivalité des paroisses, ils cherchent des architectes d'expérience du côté de New York ou Dublin, et leur demandent de s'inspirer de modèles parisiens, londoniens, romains, new-yorkais et bostonnais[1]. Plus tard au XIX^e siècle, les paroisses rurales et urbaines emprunteront des éléments des unes et des autres. À la campagne, on copie des détails architecturaux des paroisses de Notre-Dame et de Saint-Pierre. Le presbytère rural adopte le toit plat mansardé, tandis qu'en ville les curés optent pour la véranda rurale[2]. L'évêque intervient pour limiter la compétition et la mobilisation des ressources, si bien que les fabriques rurales et urbaines font souvent appel aux mêmes architectes et artisans. Les évêques









Densité du bâti urbain dans la paroisse de L'Immaculée-Conception.
La densité est élevée dans la paroisse de L'Immaculée-Conception, comme le montre le plan du quadrilatère Papineau-Rachel-de Lorimier-Gauthier. À noter les logements plus spacieux sur Papineau que sur les rues intérieures, qui correspondaient à des catégories professionnelles différentes. Le paysage social est ainsi marqué par une certaine diversité qui se réduira durant les années 1950-1960, alors que les paroissiens plus aisés se déplaceront vers de nouvelles paroisses éloignées du centre.
Atlas du Underwriter's Survey Bureau, 1954, Bibliothèque nationale du Québec.

imposent aussi leurs idées ; ainsi Mgr Bourget s'assure que presque toutes les paroisses de son diocèse soient dotées d'une grande statue du Sacré-Cœur aux bras largement ouverts vers les passants.

La paroisse de L'Immaculée-Conception, érigée en 1875 sous le vocable de Saint-Grégoire-le-Thaumaturge et confiée aux Jésuites, reflète également le modèle urbain. Comme pour Saint-Pierre, les paroissiens, l'espace d'une génération, s'adresseront au Très-Haut depuis un sous-sol. Au bout de vingt ans, l'église sortit de terre et son clocher atteint 64 mètres (206 pieds). L'édifice fut le premier temple éclairé à l'électricité au Canada. La présence du scholasticat jésuite, une des conditions posées pour que la communauté accepte la desserte, crée une masse imposante dans le paysage : outre l'église et le presbytère, un vaste édifice de quatre étages couvre tout un îlot urbain, le long de la rue Rachel, tandis que l'ancien sous-sol devient salle paroissiale, surmontée d'une grande chapelle secondaire pour le scholasticat et de l'inévitable statue du Sacré-Cœur. Des bâtiments annexes logeant bureaux, imprimerie, atelier de reliure et bibliothèque paroissiale complètent l'ensemble. Ici logeaient dans les années 1920 et 1930

l'École sociale populaire et dans les années 1940 la Ligue missionnaire des étudiants. En 1910, sa caisse populaire, première de la ville, fut créée. Durant les années 1950, la paroisse se dotera d'installations sportives exemplaires qui deviennent rapidement le modèle du centre de loisir pour l'encadrement des jeunes. Le paysage de la paroisse se complète par des institutions scolaires qui ne sont pas contiguës à l'enclos paroissial, sauf pour le couvent Mont-Royal, pour les filles. Il y avait deux autres écoles élémentaires, ainsi que l'école secondaire Le Plateau, érigée dans le parc La Fontaine. Les services plus spécifiques sont situés à côté de l'église paroissiale. Ainsi, le salon funéraire fait face à l'église, presque à côté de la Goutte de lait et non loin de la caisse populaire. Les cabinets de médecins et de dentistes se retrouvent dans les grands logements de l'avenue Papineau.

Chaque paroisse contribuait à l'environnement sonore. Toutes les paroisses rivalisaient dans le choix de leurs cloches et de leurs grandes orgues. Saint-Pierre-Apôtre et L'Immaculée-Conception ne font pas exception et sont renommées pour leur acoustique. À la ville comme à la campagne, les cloches rythment la vie de tous les jours, fêtes religieuses, les baptêmes, les mariages et les enterrements. À la ville, les cloches de la paroisse mère soulignent les funérailles d'État comme celles de D'Arcy McGee et George-Étienne Cartier ; toutefois, les paroissiens n'ont pas tous les moyens de faire sonner les cloches pour marquer leurs joies et leurs peines familiales.

LE PAYSAGE INTÉRIEUR

Malgré les contraintes ecclésiales régissant l'emplacement de l'autel, de la chaire et des fonts baptismaux, l'église de chaque paroisse se distingue par son aménagement. C'est un processus plus lent et plus composite que pour l'extérieur, élaboré au gré des pasteurs, des bienfaiteurs et des artistes. À Saint-Pierre-Apôtre, l'architecte Victor Bourgeau, le sculpteur identifié par ses seules initiales « J.G. », les facteurs Warren et Casavant, à L'Immaculée-Conception, les électriciens, ailleurs les statuaires italiens et les donateurs de vitraux, contribuent à faire rendre tribut à la gloire de Dieu la pierre, le bois, le marbre, la lumière, créant ainsi un environnement familier, propice à la prière et aux émotions religieuses. La liturgie, avec ses changements de vêtements, d'éclairage, de décoration et de musique, rythme l'année et envahit périodiquement la rue. Entre la bénédiction de la première pierre et la consécration de l'église, on installe le chemin de croix pour guider chaque année les fidèles qui revivent les grands moments d'espoir et de douleur. La veille de Noël 1849, lorsque l'évêque, revenant sur une interdiction remontant au XVIII[e] siècle pour cause de désordres publics, permet une messe de minuit à Saint-Pierre, les paroissiens mettent une chandelle à leurs fenêtres et marchent silencieusement en procession vers leur église temporaire. Un siècle et demi plus tard, les décorations de Noël sont beaucoup plus visibles et criardes dans les rues, mais l'église installe une crèche qui permet aux fidèles de voir un paysage d'étable, d'étoiles, de rois mages et de bergers. Variant selon les saisons, le décor de l'église propose un certain dépaysement, préparant les fidèles à se resituer sur le plan spirituel.

Dans une ville marquée par les extrêmes de richesse et de pauvreté, les distinctions sociales se retrouvent aussi à l'église. L'encan annuel des bancs permettait aux notables de s'assurer une place de choix. À Saint-Pierre, les bouchers, à Notre-Dame, les marchands de fourrures et les hommes de loi ; à Saint-Patrick les aubergistes et à Christ Church, les banquiers, le gouverneur général et le commandant de la garnison. Dans l'église de Granville, sur l'Outaouais, une galerie discrète permettait aux cageux d'assister aux offices et soulignait leur contribution à la construction. À Notre-Dame, les décisions sur la taille de l'église et l'aménagement intérieur furent également prises en fonction des revenus escomptés des bancs et de la nécessité de prévoir un jubé gratuit pour les pauvres de la paroisse[3]. Les marguilliers qui prirent cette décision, groupe bien nanti et socialement cohérent, assistaient à l'office dans le banc d'œuvre, identifié par ses chandeliers, et avaient un autel attitré, privilèges qu'ils perdront durant les années 1870. Un siècle plus tard, la configuration des lieux a changé avec la nouvelle disposition de l'autel qui place le célébrant face aux fidèles et, de plus en plus, les femmes prennent place au lutrin.

LA PRÉSENCE PROTESTANTE

Le paysage religieux montréalais est marqué par une grande faille entre catholiques et protestants, toujours très vif au XIX[e] siècle où l'on ne parle pas encore de « frères séparés », mais au mieux de croyants encore dans l'« erreur » ou la « superstition ». Bien que ce clivage se retrouve aussi dans de petites villes comme Buckingham et Shawinigan, et en balise l'espace public, Montréal est le point de contact principal entre les deux et la présence protestante joue le rôle d'un aiguillon qui force les catholiques à définir leur identité sociale. À une époque où les institutions socioculturelles portent la marque indélébile de la religion, il était forcé que l'effet sur le paysage urbain en soit visible.

Les rivalités s'expriment dans la monumentalité des églises et la hauteur des clochers pour marquer la territorialité urbaine. Ce marquage est à son tour médiatisé par des préférences architecturales qui laissent bientôt place à une interpénétration des styles[4] . Ainsi, au départ, les anglicans préfèrent le style georgien, tandis que presbytériens et baptistes, plus proches de leurs origines étatsuniennes, choisissent le néo-classique. Au moment de la reconstruction de la cathédrale anglicane Christ Church, entre 1859 et 1867, un groupe d'étude de Cambridge pro-

pose un nouveau canon, imposant un matériau noble, la pierre, et une préférence pour l'architecture du quatorzième siècle, les arcs Tudor et les vitraux. D'autres confessions protestantes adoptent aussi le néo-gothique, tandis que les catholiques sont influencés par les modèles renaissance, baroque et byzantin que leur offrait la très catholique Rome.

Les limites de la paroisse de Christ Church, encore qualifiée d'église paroissiale anglaise durant les années 1820, sont calquées sur celles de la paroisse catholique de Notre-Dame et la demande des Irlandais pour la construction de Saint-Patrick participe de la même logique de partage territorial. Ce sont les trois étoiles de la couronne civique montréalaise. Toutefois, les protestants non conformistes (principalement presbytériens, méthodistes et baptistes), qui se livrent à des combats théologiques entre eux, éprouvent le besoin de marquer leur existence dans la pierre. Ainsi, vers le milieu du siècle, chaque dénomination réformée s'est bâtie un temple pour affirmer sa légitimité et sa singularité par un clocher bien visible et des cloches bien audibles.

Vers la fin des années 1860, les églises protestantes subissent la même pression que les catholiques pour l'encadrement des fidèles et la desserte des banlieues pour le service divin et l'école dominicale. Tandis que, chez les catholiques, ce processus a entraîné une fission de l'immense paroisse, pour les protestants, il amène plutôt des échanges de lieux de culte et de bâtiments. Une communauté en pleine expansion peut très bien choisir de céder ses installations à une autre, plus petite ou plus pauvre, pour installer une église plus vaste dans un quartier « plus commode » ou « plus élégant ». Chacune des confessions met sur pied une « Church Extension Society », analogue à la Congrégation romaine pour la propagation de la Foi, dont la mission est de financer la construction d'églises dans les quartiers plus récents ou plus pauvres. Si des paroisses rurales comme Vaudreuil conservent leur église très lumineuse, l'autel blanc recouvert de nappes de dentelle, les bancs peints en blanc avec leur main-courante en merisier, la poussée de construction des années 1850-1900, diffuse un nouveau type d'église, au style victorien caractérisé : sombre, feutrée et à l'atmosphère théâtrale. Héritage d'un certain nationalisme, d'abord impérial puis pancanandien, beaucoup d'églises protestantes déploient l'*Union Jack* et l'unifolié, les drapeaux et insignes régimentaires des troupes régulières ou de la milice qui y avaient leur service. L'émulation entre les confessions produit parfois des résultats assez homogènes comme en particulier dans le *Square Mile*, aire bornée par la rue Hutchison, l'avenue des Pins, la rue Atwater et le boulevard René-Lévesque, où logeait la grande bourgeoisie montréalaise, ou dans les municipalités de Westmount et Mont-Royal. Les églises protestantes, de traditions différentes, y ont en effet un « air de famille canadien-anglais ».

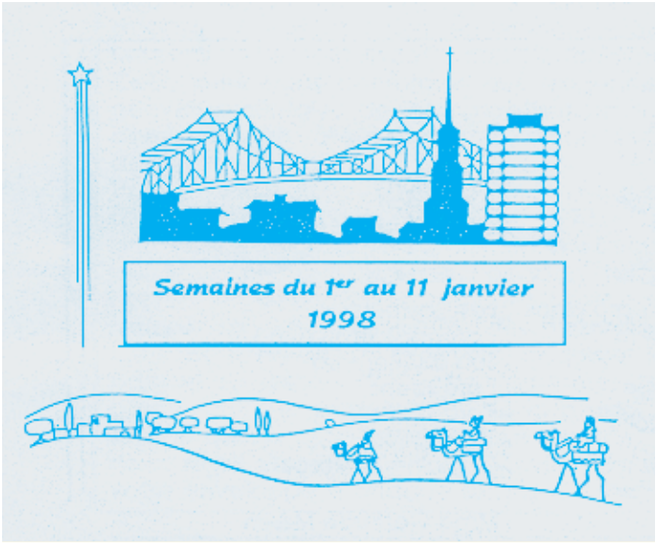
L'enseignement public étant confessionnel, les protestants ont dû travailler à gommer leurs différends théologiques et s'entendre sur l'emplacement des écoles. Mais l'architecture scolaire, contrôlée chez les protestants comme chez les catholiques par le bureau central de la commission scolaire, permet de marquer les différences entre les deux. Toutefois, certains traits sont communs : plan type avec deux entrées symétriques, l'une pour les filles et l'autre pour les garçons, d'immenses corridors et cages d'escalier kafkaïens, et une disposition des classes qui renforce l'autorité[5]. Les institutions secondaires sont en général plus soignées, plus monumentales aussi, mais la comparaison doit tenir compte d'une différence car les catholiques ont confié ce niveau jusqu'en 1929, et même au-delà, aux collèges classiques privés, relevant chacun d'un diocèse ou d'une communauté. La place de la religion et ses symboles traversent l'histoire de l'éducation comme le rappelle la récente controverse au moment de la transformation des commissions scolaires confessionnelles en commissions linguistiques (1998).

LA TRANSFORMATION DU PAYSAGE URBAIN

Le diocèse de Montréal est dorénavant essentiellement urbain et le tiers de ses paroisses ont été construites dans les municipalités de banlieue durant les années 1950 et 1960. Dans la banlieue, l'ensemble paroissial, en dépit de sa centralité, ne joue pas le même rôle structurant que dans les vieux quartiers urbains ou dans les villages à cause de la quasi-exclusivité des fonctions résidentielles. Par ailleurs, sur l'île Jésus, la municipalité de Laval a cherché à faire disparaître toute césure entre les quatorze anciens noyaux villageois et paroissiaux, en orientant le développement résidentiel interstitiel. La vieille paroisse de Sainte-Rose, qui a focalisé pendant deux siècles une paroisse rurale, apparaît maintenant comme un vestige isolé, entouré d'une modernité aussi agressive que pressée.

Dans la ville, tout près du Stade olympique, l'église de Saint-Jean-Baptiste-de-La-Salle, construite durant les années 1960, répond aux nouveaux canons de Vatican II : abandon de la monumentalité au profit d'un plan carré, des lignes courbes, une silhouette et une tour plus discrètes, plus propices à susciter le recueillement, la prière et la participation liturgique d'une communauté chrétienne[6].

Au XIX^e siècle, les religions chrétiennes tentent d'imposer leur empreinte sur la ville par leur monumentalité, un peu comme l'avait fait naguère l'Église catholique pour convertir la Gaule et l'Hibernie, en installant chapelles et abbayes aux endroits stratégiques et en donnant une nouvelle identité chrétienne aux sources et aux ruisseaux des païens. Le paysage



La paroisse Saint-Pierre-Apôtre à l'ombre du pont.
Feuillet paroissial SPA.

urbain, en constante mutation, devait lui aussi être constamment réapproprié par les forces du sacré. Les photographies anciennes de la ville montrent l'ubiquité des tours de Notre-Dame et du clocher de Saint-Patrick, tous deux marquant le paysage et visibles depuis la terrasse de la rue Sherbrooke, le fleuve ou le bas de la ville. Mais l'expansion rapide du capitalisme fait basculer l'équilibre en faveur de l'espace séculier, avec ses bâtiments de plus en plus imposants, qu'il s'agisse des banques, des sièges sociaux, des grandes gares, ou des formes nouvelles tels le gazomètre et les silos à grains. La nouvelle monumentalité capitaliste et civique éclipse peu à peu la monumentalité chrétienne des années 1840-1860. De nos jours, l'édifice de la Banque Nationale est deux fois plus haut que la grande façade de Notre-Dame. Dès 1926, l'église Saint James Methodist, construite sur la rue Sainte-Catherine, choisit de créer des espaces commerciaux sur sa façade néogothique, masquée désormais par une série de boutiques.

La cathédrale anglicane, construite dans un champ au début des années 1860, est maintenant flanquée d'un gratte-ciel, dont la façade reflète la silhouette, et a transformé son sous-sol en galerie marchande occupant deux étages. Sur le square Dominion, la cathédrale Marie-Reine-du-Monde et l'église de la paroisse anglicane Saint George, apparaissent un peu comme des constructions jouets se mirant dans les murs de verre des tours voisines.

L'église de Saint-Pierre-Apôtre, pourtant éloignée du centre des affaires, est maintenant écrasée par la tour de Radio-Canada et le pont Jacques-Cartier. Toujours active et dirigée par les Oblats, son ensemble institutionnel s'est réduit à un seul îlot, dans un environnement de petites entreprises et de stationnements, en marge d'un quasi-désert urbain. Saint-Pierre, construit pour urbaniser les ruraux, se retrouve dans une section de la ville en décrépitude, rongée de l'intérieur, perdant ses habitants au profit de la banlieue plus campagnarde. Les édifices conçus pour la jeunesse sont transformés en refuges pour vieux. Le noyau de Saint-Pierre est ainsi devenu un symbole de ténacité et de rassemblement, de pont entre générations. Le contraste est plus frappant aujourd'hui qu'au XIXe siècle, entre l'opulence déployée pour la gloire de Dieu et la pauvreté des paroissiens. Le vide du paysage, la vulgarité commerciale reflètent un peu la même misère spirituelle qui avait stimulé le zèle des Oblats devant les auberges des années 1840. Au lendemain du verglas de 1998, debout sous la splendeur des voûtes, et devant le paysage éblouissant de la crèche, le curé disait à sa petite communauté que « la qualité de notre solidarité est la somme des qualités de nos solitudes ». La paroisse de L'Immaculée-Conception a vu disparaître le scholasticat, la chapelle, ainsi que les bâtiments qui logeaient les services et la statue du Sacré-Cœur a été relocalisée, perdant son piédestal au passage. Dorénavant, l'école polyvalente Jeanne-Mance occupe la majeure partie de l'ancien enclos paroissial. Le Couvent Mont-Royal est disparu sous le pic des démolisseurs et au moins une école a été transformée en logements. Les Jésuites viennent de se retirer de la desserte (2000).

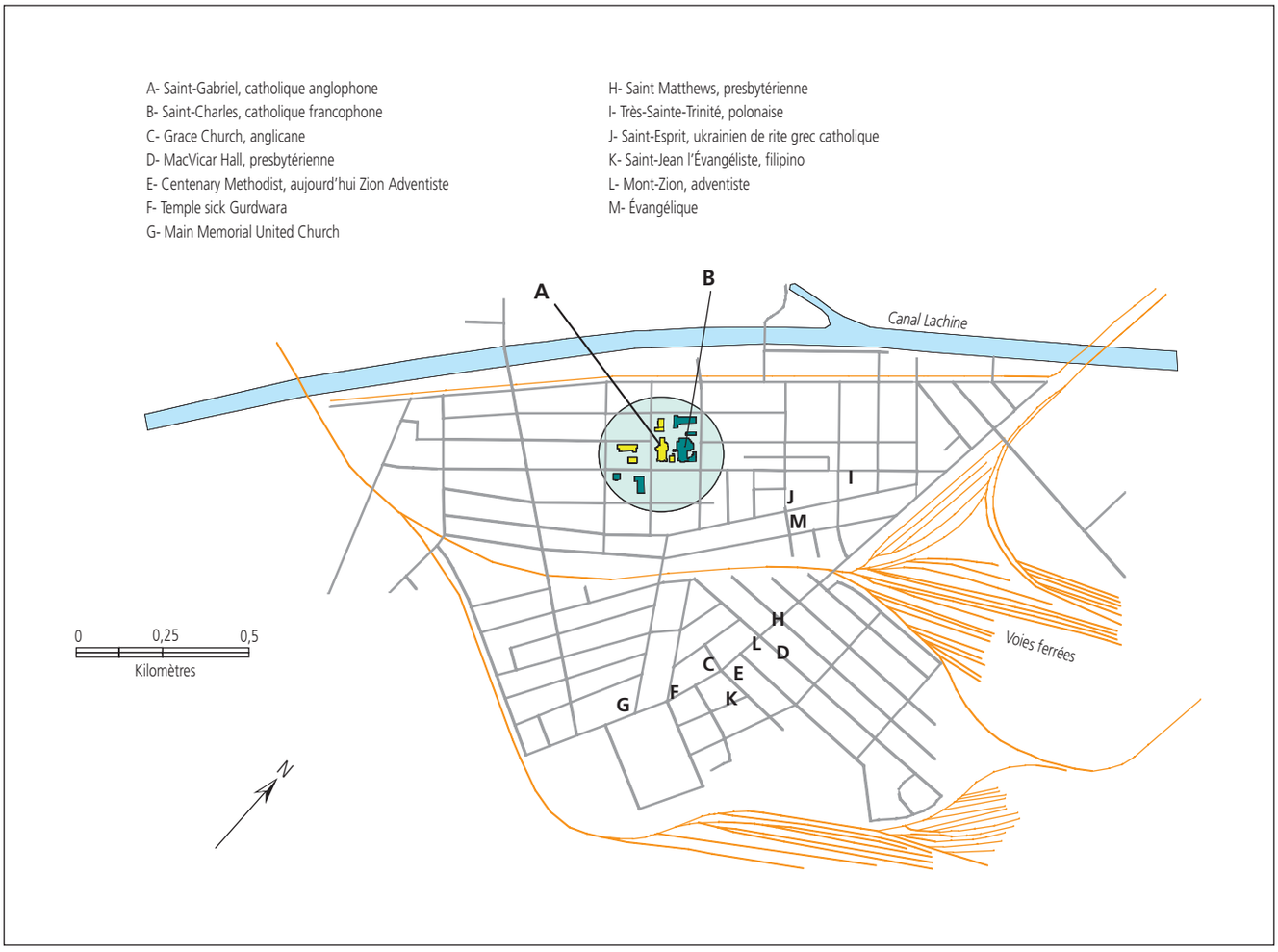
LE PARTAGE D'UN QUARTIER, POINTE-SAINT-CHARLES

Le quartier plus que centenaire de la Pointe-Saint-Charles nous révèle la complexité du tissu social de la ville. Au cœur du quartier se trouvent côte à côte les deux grandes églises catholiques, Saint-Gabriel, irlandaise, et Saint-Charles, française.

Comme dans plusieurs autres quartiers, les institutions catholiques se sont arrangées pour partager un îlot, échanger certains services du clergé, loger les enseignants, et adapter la taille des écoles. Malgré l'importance donnée depuis 1972 aux langues vernaculaires dans la liturgie, le doublage linguistique fait partie du quotidien de certaines paroisses montréalaises depuis 175 ans, et une dualité linguistique s'est installée progressivement dans le paysage, pour assurer une instruction plus efficace (voir l'article de Brodeur et Caulier), pour répondre aux demandes identitaires des deux groupes, et, bien entendu, pour concurrencer le protestantisme[7]. L'étranger est souvent surpris de découvrir parmi cette population peu scolarisée un bilinguisme intime et quotidien, égalitaire et écorche-oreilles. Comme la Pointe est demeurée un quartier solidement ouvrier, et chacun des deux groupes linguistiques est doté d'un ensemble complet d'institutions, ni l'un ni l'autre s'est imposé. Ce voisinage de trois générations est soudé par de nombreux mariages.

Les Irlandais catholiques qui affluaient aux grands chantiers du canal Lachine (1825, 1846 et 1875) et du pont Victoria (1859) ont érigé une première chapelle en 1875. Le terrain acheté des Sulpiciens sera ensuite divisé pour répondre aux besoins des catholiques, anglophones et francophones. L'église Saint-Gabriel fut reconstruite en pierre en 1890 et remaniée après un incendie dans les années 1950, alors que Saint-Charles, paroisse franco-

FIGURE 2
Les églises de Pointe-Saint-Charles



Source : Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard d'après Atlas de l'Underwriter's Survey Bureau, et Le Canada ecclésiastique.

phone, fut bâtie en bois dans le délai record de quinze jours en 1883, rebâtie en pierre en 1891, et de nouveau en 1913. Selon le modèle appliqué dans la vieille paroisse Notre-Dame (voir Robert), on voit une paroisse double, chacune des deux églises avec son presbytère, ses écoles de garçons et de filles (jusqu'à 700 dans une école) et ses couvents pour les enseignants[8].

Après la Deuxième Guerre mondiale, lorsque Mgr Charbonneau renouvelait l'effort pour réduire la taille des paroisses et ainsi rapprocher le clergé de ses ouailles, la paroisse Saint-Jean-l'Évangéliste fut érigée dans le secteur sud de la Pointe, pour desservir les Canadiens français qui s'y trouvaient entourés par les protestants.

Or, la communauté protestante de la Pointe, bien enracinée, se distingue par une plus forte ségrégation de résidence et de mariage et par un éventail très large de culture religieuse. La croissance de cette population a suivi le niveau d'activité des ateliers du Grand Tronc et les cinq temples du secteur sud, près de la rue Wellington, furent fondés pour desservir la main-d'œuvre qualifiée que la compagnie allait recruter en Angleterre. Dès la construction des ateliers dans les années 1850, les anglicans célébraient leurs offices dans un wagon ferroviaire. Lorsqu'ils ont obtenu le statut de paroisse (1871), ils ont bâti sur un terrain offert par le gérant de la compagnie, et reconstruit en grand (1892) sur le site actuel. De la même façon les presbytériens se réunirent dans la billetterie du Grand Tronc avant de bâtir (1858). Plus modestes, une église méthodiste fut bâtie en 1864, et une baptiste en 1868. Les quatre communautés — baptiste, méthodiste, presbytérienne et anglicane — ont toutes entrepris de grands chantiers en 1890 ou 1891, en pierre de taille, chacun de ces temples étant capable d'asseoir mille personnes. Les différences religieuses étaient à l'image de la segmentation de travail dans les ateliers, où les Canadiens français ont longtemps dominé les métiers du bois, les immigrés anglais et gallois le travail du métal.

De nouvelles souches d'immigration sont apparues à chaque vague de croissance. Pour desservir les Polonais et les Ukrainiens, à l'emploi du Grand Tronc depuis la Première Guerre mondiale, on a construit la Très-Sainte-Trinité, où la liturgie est célébrée en polonais et en anglais et l'église du Saint-Esprit avec ses clochers à bulbes de style byzantin et son ciel bleu à





Église de l'ancienne paroisse canadienne Saint-Jean-l'Évangéliste, bâtie en 1946 avec un souci de simplicité et de modernité, et utilisée aujourd'hui par une communauté adventiste originaire des Philippines.
Photographie Jason Gilliland.



l'intérieur. Cette communauté ukrainienne est de rite grec, mais sous l'autorité du Vatican.

Depuis un quart de siècle la Pointe s'essouffle : les emplois se font rares, les jeunes familles s'établissent ailleurs, et les plus petites communautés, vieillissantes, sont fragilisées. Les églises de la Pointe ont presque toutes connu l'incendie, obligeant chaque fois les paroissiens à prendre des décisions et faire de nouveaux sacrifices. Lorsque l'église presbytérienne fut détruite (1977), la communauté demeura dans l'ancienne salle paroissiale rue Charron, et vendit son lot à la communauté Chambit d'origine coréenne. Les méthodistes, après l'incendie de 1950, reconstruirent en plus petit, et en 1990 se sont retirés dans leur ancien presbytère, pour vendre l'église, trop onéreuse à entretenir, aux Adventistes. Ceux-ci, présents dans la Pointe depuis vingt-cinq ans, venaient de subir un incendie. Les baptistes ont vendu aux Sikhs (1985) et l'ancienne paroisse Saint-Jean-



Église Saint-Esprit, de la communauté ukrainienne de rite grec catholique.
Photographie Jason Gilliland.

Église « nationale » Très-Sainte-Trinité de la communauté polonaise.
Photographie Jason Gilliland.



l'Évangéliste abrite une communauté filipino affiliée aux Adventistes.

L'échange et le recyclage des bâtiments se poursuivent : l'ancien Main Memorial United Church a fait place à une coopérative de logement, l'école Sarsfield également. Un nouveau temple évangélique occupe un triplex. La mission Welcome utilise l'ancien complexe derrière l'église irlandaise, le Centre Louis-Riel, l'école derrière Saint-Charles. Plusieurs écoles des Sœurs de Sainte-Croix sont prêtées aux œuvres de dépannage, et de petites communautés haïtiennes et jamaïcaines de langue anglaise louent une maison, un commerce ou un garage, en donnant à leur local un nom qui évoque le paysage religieux des premiers chrétiens — le Mont Sion, Réveil, Parole vivante, Pierre angulaire, La Luz del Mundo, ou le Réparateur des brèches.

Les deux églises. Saint-Charles, la paroisse canadienne-française, à l'est (à droite), et Saint-Gabriel, paroisse irlandaise à l'ouest (à gauche).
Photographie Jason Gilliland.

La paroisse dans les villes moyennes de 1900 à 1960

Pendant la première moitié du XX^e siècle, les villes moyennes en dehors des régions de Montréal et de Québec connurent une importante augmentation de population. Si elles avaient entre 5 000 et 6 000 habitants en 1901, soixante ans plus tard leur population approchait 30 000 âmes, sans compter plusieurs milliers de personnes qui, depuis une dizaine d'années, grossissaient les petites villes et les villages en banlieue. Pour une bonne part, elles avaient crû par suite de l'industrialisation. Qu'il s'agisse des agglomérations sur la rive nord du Saint-Laurent, vivant de l'exploitation des ressources naturelles, ou de celles de la rive sud, ayant accueilli pour la plupart des entreprises manufacturières, la majorité d'entre elles devaient leur croissance à une poussée significative, quoique variable d'un lieu à l'autre, de leur population ouvrière.

L'Église catholique ne vécut pas ces transformations dans la passivité. Elle dépêcha son clergé et ses communautés religieuses dans les municipalités de taille intermédiaire. Elle s'adapta aux conditions particulières de chacune et tira profit de la générosité des fidèles et des élites pour construire des lieux de culte, des établissements d'enseignement, ou encore pour prendre en charge des hôpitaux, des hospices, des orphelinats, etc. La paroisse était au cœur de ces initiatives. Et bientôt, elle parvint à faire valoir un mode de vie, une vision de la société mariant la conception cléricale du passé canadien-français aux vicissitudes de la vie moderne. Bref, l'Église et ses paroisses suivirent l'évolution sociale et économique des villes moyennes du Québec. Et à leur manière, elles contribuèrent au développement du réseau urbain québécois tel que nous le connaissons de nos jours. Mais dès l'entre-deux-guerres, et plus décisivement après 1945, elle dut affronter des situations qu'elle maîtrisait mal, avec des effectifs et des moyens de moins en moins adéquats.

L'ÉVOLUTION DES PAROISSES

Selon les statistiques avancées par Nicole Gagnon et par Jean Hamelin, environ 950 paroisses virent le jour entre 1900 et 1960. Avant 1940, ces paroisses neuves se partageaient entre les régions nouvellement colonisées et le monde urbain. Et après 1940, la croissance était pour l'essentiel due à la ville. Or, elle fut plus importante qu'avant, avec 189 nouvelles paroisses dans les années quarante et 218 paroisses la décennie suivante. Les données du tableau 1 confirment cette conjoncture :

TABLEAU 1
Formation de nouvelles paroisses dans cinq villes québécoises

	Trois-Rivières	Saint-Hyacinthe	Hull	Rimouski	Rouyn (1)
17^e-18^e s.	1	1	-	-	-
19^e siècle	-	1	1	2	-
1900-1920	3	-	3	-	-
1921-1940	2	2	1	1	2
1941-1960	3	4	4	5	5

Note : 1- y compris Noranda.

Sources : Gamelin, Alain et alii, Trois-Rivières illustrée, *Trois-Rivières, La Corporation des fêtes du 350^e anniversaire, 1984 ; Société d'histoire régionale de Saint-Hyacinthe,* Saint-Hyacinthe, 1748-1998, *Québec, Septentrion, 1998 ; Brault, Lucien,* Hull, 1800-1950, *Ottawa, Les éditions de l'Université d'Ottawa, 1950 ; Caron, Marie-Ange* et alii, Mosaïque rimouskoise : une histoire de Rimouski, *Rimouski, Comité des fêtes du cent-cinquantième anniversaire de la paroisse Saint-Germain de Rimouski, 1979 ; Vincent, Odette (dir.),* Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue, *Québec, IQRC, 1995 (collection Les régions du Québec, n^o 7).*

Les villes à s'être fortement industrialisées avant 1920 connurent dès cette époque une hausse correspondante du nombre de paroisses. Par la suite, l'inflation et surtout la crise des années trente freinèrent l'expansion. Mais les années d'après-guerre compensèrent largement ce ralentissement. La conjoncture économique ne saurait donc être sous-estimée. À Hull, on aurait voulu créer une paroisse, Sacré-Cœur, dès 1925, mais les difficultés financières reportèrent le projet au lendemain de la guerre. Dans la même ville, la paroisse de Saint-Rédempteur fut érigée canoniquement en 1902, mais jusque dans les années soixante son église ne consista qu'en un sous-sol abritant une chapelle temporaire. Il en fut de même de l'église Saint-Pierre de Shawinigan, dont la paroisse vit le jour en 1901 mais dont l'édifice ne dépassa le stade de soubassement qu'en 1930.

Le plus souvent, les paroisses nouvelles résultaient du démembrement de leurs aînées. Le but était évidemment de soulager ces dernières du surplus de paroissiens. Toutefois, si l'on se fie aux données du Canada ecclésiastique, pareille approche ne donnait que des résultats bien temporaires. En 1932, 82 % des paroisses au Québec avaient moins de 2 500 fidèles. En 1962, cette proportion chutait à 66 %, au profit de paroisses ayant pour la plupart entre 2 500 et 6 000 membres. Un cas extrême : la paroisse ouvrière de Saint-Marc, à Shawinigan, comptait 187 familles lors de son érection en 1911. Trente ans plus tard, elle en avait 1 600, soit environ 8 000 individus. Les démembrements devaient forcément être prolongés par d'autres démembrements. Notons en passant qu'après 1945 bien des paroisses catholiques anglophones firent leur apparition, notamment à Aylmer, à Hull et à Sherbrooke.

La façon dont les paroisses se multiplient n'est pas sans conséquences. Souvent, en effet, à l'occasion d'un démembrement des tensions surgissaient entre la paroisse mère et la paroisse fille, pour des raisons tenant à la répartition des services et des sommes d'argent accumulées. À Thetford Mines, la paroisse Saint-Alphonse refusa, entre 1903 et 1911, de céder 3 000 $ à la nouvelle paroisse Saint-Maurice malgré l'intervention de l'archevêque dans le conflit. Mais l'inverse fut plus fréquent. L'aide de la paroisse mère s'avéra vitale aux paroisses neuves, surtout si elles étaient ouvrières. De ces découpages, il s'ensuivit la hiérarchisation des paroisses au sein de chaque ville. La paroisse mère, généralement, restait la plus en vue. Lorsque des événements religieux se déroulaient à la grandeur de la ville, elle en était le principal organisateur. Son église était d'ailleurs sise dans le centre-ville et, comme à Hull et à Trois-Rivières, à proximité de l'hôtel-de-ville. Dans certaines villes neuves, la localisation de l'église fit même l'objet de fortes disputes au tournant du siècle. Car la proximité de l'édifice était propice aux activités publiques et donc aux affaires. Les propriétaires de magasins généraux étaient très intéressés par la géographie religieuse et faisaient tout pour que le site de la future église soit à proximité de leur établissement. Cela dégénéra quelquefois en de rudes batailles aboutissant, comme à La



« Le soubassement de l'église Saint-Pierre à Shawinigan construit en 1902. »
Héritage Shawinigan, Fonds Fabien Larochelle, L100 B3.06.08.

Tuque en 1910, au démembrement temporaire de la ville… Enfin, il n'était pas rare que l'église mère soit choisie pour devenir la cathédrale de l'un des 15 diocèses divisant le territoire québécois. Tel fut le cas à Trois-Rivières, à Chicoutimi et à Rimouski.

Par ailleurs, les paroisses catholiques durent, dans la majorité des villes moyennes, côtoyer celles d'autres religions. Ce fut spécifiquement le cas dans les Cantons-de-l'Est et dans l'Outaouais. En temps normal, les relations interreligieuses étaient sereines. Sans doute la coupure linguistique aida-t-elle à la bonne entente. Compte tenu du faible nombre de protestants francophones, pour la plupart concentrés dans des villages éloignés des centres urbains (comme Girardville, au nord du Lac-Saint-Jean), la concurrence entre religions était minimale. Certes, quelques curés interdirent la fréquentation des églises protestantes ou exprimèrent de la méfiance à l'endroit de ces jeunes protestants qui accaparaient les meilleurs emplois en ville et attiraient de la sorte les jeunes Canadiennes françaises. Mais l'ère des guerres de religion était révolue. Dans certaines villes, il y eut même collaboration. À Shawinigan, l'abbé Hervé Trudel, curé de la paroisse Saint-Pierre, et le révérend Sidney Williams, pasteur anglican de la paroisse Saint John the Evangelist, entretinrent une longue amitié et participèrent à divers projets en commun. Parmi les raisons pouvant expliquer de telles relations, sans doute faut-il mentionner le fait que les paroisses à voir le jour étaient en très grande partie ouvrières et leurs besoins financiers étaient énormes. À maintes reprises, il fallut compter sur la générosité des industriels du lieu, en large partie anglophones et non catholiques, pour obtenir tantôt un terrain, tantôt des capitaux en vue

« L'église Saint-Antoine à Louiseville, peu après l'incendie de 1926. »
Collection privée Jacques Béland, photographie Michel Côté.



de construire ou de rénover l'église et le couvent, ou encore de soutenir une œuvre. Ne peignons toutefois pas une image trop idyllique des rapports interreligieux, car, comme on le verra plus bas, il se produisit des tensions sociales et nationalistes entre les communautés et bien des membres du clergé y furent impliqués.

La multiplication des paroisses et, comme cela se produisit beaucoup au tournant du siècle, le remplacement d'une petite église par un temple plus cossu suscitèrent d'importantes mises de fonds. Même les nombreux incendies d'église, comme ceux de Saint-Paul-d'Aylmer en 1904 et de Saint-Antoine de Louiseville en 1926, firent l'objet de dépenses élevées, malgré les primes d'assurance. Ajoutons enfin le soutien financier qu'il fallait accorder à l'implantation de congrégations à proximité, ou encore à l'érection, surtout après 1945, de centre paroissiaux. Au total, une paroisse urbaine exigeait une masse considérable de capitaux. La seule construction d'une église nécessitait des investissements de taille. Celle de la paroisse Saint-Maurice à Thetford Mines en 1908 entraîna des dépenses de l'ordre de 43 000 $. En 1916, à Louiseville, on avait prévu que la nouvelle église Saint-Antoine coûterait 172 000 $. Au terme de la construction, en 1921, la facture s'élevait à près de 300 000 $. L'inflation explique en partie pareil écart.

Inutile de dire que la vigilance financière était de mise. Prenons l'exemple de la paroisse Saint-Paul-d'Aylmer.Comme toutes les autres, cette paroisse pouvait compter sur les quêtes dominicales, la dîme et la collecte des bancs (remplacée en 1955 par une collecte mensuelle sous enveloppe). À quelques reprises, elle bénéficia de la générosité de paroissiens. Mais ces recettes ne suffisaient pas quand il fallait construire ou rénover et la paroisse fut continuellement endettée entre 1894 et 1965. Elle dut recourir à des emprunts hypothécaires et obligataires auprès d'institutions comme le Crédit foncier franco-canadien et plus tard le mouvement des caisses Desjardins. La dette atteignit un sommet en 1926, avec un montant de 79 000 $. Par la suite, elle fut graduellement abaissée, avec toutefois des reprises pendant les années trente et au début des années soixante (quand il fallut changer le système de chauffage). S'imposèrent une gestion serrée de tous les instants, maintes négociations et quelquefois des règlements conclus dans une cour de justice. D'ailleurs, il n'est pas impossible que la proposition des Chevaliers de Colomb, au début des années soixante, d'organiser des soirées de bingo dans le sous-sol de l'église ait contribué à l'extinction de la dette quelques années plus tard.

La paroisse en milieu urbain exigeait donc une attention accrue sur les plans financier et gestionnel. Inutile de dire que cette situation eut un effet décisif sur le recrutement du personnel rattaché à la paroisse.

LE PERSONNEL PAROISSIAL

D'une paroisse à l'autre, le personnel était variable, selon la taille mais aussi la place occupée dans la hiérarchie municipale. Il y avait d'abord les laïcs, et en premier lieu les membres de la fabrique, qui secondaient le curé dans les décisions financières à prendre. Puis le sacristain, qui veillait aux objets du culte et, avec des femmes de ménage ou encore des religieuses, à l'entretien de l'église. À l'occasion, cette tâche était transmise de père en fils. Il y avait également le maître de chapelle et l'organiste. Il s'agissait souvent de la même personne. De par leurs fonctions, les responsables de la musique devaient être instruits, si bien qu'il n'était pas rare de voir, par exemple, un notaire aux commandes de l'orgue.

Bien entendu, les prêtres dominaient la paroisse. Outre le curé, intervenaient deux ou trois vicaires, dont certains ne furent que de passage, alors que d'autres restèrent en poste sept ou huit années et parfois davantage. Pour beaucoup, d'ailleurs, le vicariat était un apprentissage en vue de devenir curé. Car le grand responsable d'une paroisse, c'était le curé. Sur lui reposaient la charge et le devenir de la communauté. Son ministère durait beaucoup plus longtemps que celui des vicaires. Un curé pouvait, en effet, exercer ses fonctions pendant deux ou trois décennies, voire plus. S'il quittait la paroisse, c'était pour devenir curé ailleurs. Si sa santé défaillait, il prenait sa retraite ou encore il était nommé à une paroisse de plus petite taille. Mais en règle générale avant 1960, le curé remplissait sa tâche jusqu'à ce qu'il meure.

L'évolution du nombre de prêtres au Québec entre 1900 et 1960 eut une incidence capitale sur la vie paroissiale. Les statistiques du tableau 2 sont doublement éloquentes. D'une part, le nombre de prêtres, séculiers aussi bien que réguliers, s'accrut plus fortement après 1930 qu'avant. Si bien qu'en 1962 jamais le Québec n'eut autant de prêtres sur son territoire. Mais d'autre part, comme l'ont remarqué Jean Hamelin et, avant lui, Louis-Edmond Hamelin[1], la multiplication des prêtres réguliers fut autrement plus prononcée que celle des séculiers. Et pourtant, ces performances ne suffirent pas à contenir la poussée du nombre de fidèles. Dans le cas des prêtres séculiers, le ratio fidèles/prêtres atteignait son score le plus décisif en 1942, avec 765 individus par prêtre. Après quoi, il se remit à augmenter. Pour les prêtres réguliers, le ratio le plus avantageux fut obtenu en 1952 (1707 fidèles par clerc) et ensuite il remonta. Sur ce point, les travaux de J.-E. Hamelin montrent que la défaillance vient des régions périphériques et, surtout, des villes les plus industrialisées. Or, comme on vient de le voir, les années d'après-guerre furent justement celles où l'inauguration de paroisses fut la plus intense.

Ajoutons à ces faits un autre phénomène : la diversification des activités sacerdotales. Déjà, de 1901 à 1931, la proportion du clergé séculier dédié à la vie paroissiale diminua de 65,1 % à 58,5 %, au profit de l'aumônerie (de 3,6 % à 6,6 %) et de l'enseignement (de 13,6 % à 17,5 %)[2]. Les régions suivirent inégalement cette tendance provinciale, mais toutes empruntèrent la même

TABLEAU 2
Prêtres séculiers et réguliers au Québec de 1900 à 1960

(1901 = 100)

	Prêtres séculiers			Prêtres réguliers			Total		
Année	Nombre	Indice	Fidèles par prêtre	Nombre	Indice	Fidèles par prêtre	Nombre	Indice	Fidèles par prêtre
1901	1 705	100	838	397	100	3 600	2 102	100	680
1932	3 165	185,6	778	921	232	2 645	4 086	194,4	603
1962	5 382	315,7	861	2 526	636,3	1 835	7 908	376,2	586

Source: Hamelin, Jean et Nicole Gagnon, Histoire du catholicisme québécois, *vol. III, Le XXe siècle, tome 1, 1898-1940, Montréal, Boréal, 1984, p.123; et Hamelin, Jean,* Histoire du catholicisme québécois, *vol. III, Le XXe siècle, tome 2, De 1940 à nos jours, Montréal, Boréal, 1984, p. 162.*

voie. Dans l'Outaouais, selon les données recueilies par Odette Vincent, la totalité des prêtres se consacrant à la paroisse chuta de 71 % en 1931 à 53 % trente ans plus tard, tandis que le nombre de ceux se vouant à l'enseignement grimpa de 19 % à 32 %[3]. Dans de telles conditions, on ne sera pas surpris de ce qu'un docteur en théologie et spécialiste de l'hébreu, ayant vécu plusieurs années en Terre sainte puis à Rome, se soit retrouvé vicaire dans une paroisse de Shawinigan dans les années cinquante. À la veille du concile Vatican II, les prêtres québécois étaient écartelés entre des charges sociales et religieuses de plus en plus exigeantes. Or, la relève, pourtant réelle, ne suffisait plus à la tâche.

Les clercs auraient-ils pu s'assurer du soutien des communautés religieuses ? C'était depuis longtemps chose faite. Pour accompagner le Canada français dans son urbanisation, l'Église ne s'était pas contentée de multiplier les paroisses. Elle donna à de nombreuses congrégations l'objectif de dispenser une éducation chrétienne, des soins de santé et d'autres services. En même temps, ces communautés religieuses firent en sorte de garantir leur propre recrutement à partir des bases qu'elles jetaient en milieu urbain. Si bien qu'entre 1870 et 1950 il devint inconcevable, dans une ville moyenne au Québec, de ne pas y voir un couvent et des institutions où les religieux et les religieuses travaillaient. Et comme conséquence, les effectifs totaux des communautés religieuses œuvrant au Québec, selon les données assemblées par B. Denault et B. Lévesque[4], quintuplèrent passant de 8 612 en 1901 à 45 246 en 1961. Et parmi eux, plus des trois quarts étaient des femmes. Si l'on ajoute 14 312 autres religieux et religieuses en mission hors du Québec en 1961, le total atteint 59 558.

Il n'est pas question d'étudier ici les congrégations en elles-mêmes, mais seulement de rappeler les liens qu'elles eurent avec les paroisses. Elles étaient en général invitées par les évêques ou par les curés. Tout comme les paroisses elles-mêmes, elles eurent au départ à surmonter des problèmes financiers. Beaucoup durent en effet compter sur la générosité des paroissiens et l'ingéniosité du curé à négocier avec la commission scolaire, le conseil municipal ou le gouvernement pour obtenir les ressources adéquates. Il fallut quelquefois organiser des bazars paroissiaux ou municipaux pour obtenir ne serait-ce qu'une partie des fonds. En certaines circonstances, l'implantation fut difficile. Les Frères du Sacré-Cœur vinrent à Aylmer en 1928 pour enseigner. La commission scolaire était prête à financer leur installation et à leur verser des salaires. Toutefois, la crise des années trente les contraignit à enseigner sans être payés. Au bout de 18 mois, ils n'eurent d'autre choix que de plier bagage pour ne revenir que quelques années plus tard. À maintes reprises, cependant, la paroisse possédait les moyens suffisants. Par exemple, l'abbé Théophile Houle, curé de la paroisse Saint-Maurice à Thetford Mines, voulut doter la ville d'un hôpital en 1910. Il acheta un hôtel, dont les finances étaient en mauvais état, pour le confier aux Sœurs de la Charité de Québec, qui avaient déjà un couvent dans la ville. Puis il accorda un prêt de 6 000 $ aux religieuses pour qu'elles deviennent propriétaires de l'établissement.

Au fil des années, les liens entre les congrégations et les paroisses se renforcèrent. Les communautés masculines purent à l'occasion fournir un ou deux vicaires à la paroisse, comme les Rédemptoristes à Aylmer, quand elles n'avaient pas elles-mêmes la charge complète d'une paroisse, comme les Eudistes à Chicoutimi. Bien des congrégations inaugurèrent par ailleurs des maisons de retraite fermée, qu'elles remplirent grâce à la collaboration des paroisses. Cette initiative des Jésuites de Montréal fut reprise dès 1911 par les Oblats à Ottawa puis en 1925 à Hull où, pendant le quart de siècle qui suivit, ils accueillirent plus de 45 000 hommes. À Saint-Hyacinthe, les Dominicains assumèrent cette activité en 1918 pour les hommes, tandis que les Sœurs de Notre-Dame-du-Bon-Conseil en firent autant pour les femmes en 1936. Mentionnons en outre ces communautés au service du clergé et dont les fonctions étaient indispensables à la liturgie. Tel fut le cas des Servantes de Jésus-Marie, qui virent le jour dans l'Outaouais en 1895 et qui, en plus de se vouer à la vie contemplative, produisaient des hosties et fabriquaient divers vêtements et ornements liturgiques. Après avoir installé la maison mère à Hull en 1902, cette communauté prit également racine ailleurs au Québec, et notamment à Rimouski (1918), à Cap-de-la-Madeleine (1927) et à Shawinigan (1930). Cependant, il ne fait pas de doute que c'est dans l'éducation que les communautés furent les plus visibles à l'échelle paroissiale. Avec les Frères des Écoles chrétiennes, les Sœurs de la Charité d'Ottawa figuraient au tout premier plan de l'enseignement secondaire dans les villes moyennes du Québec.

Ces congrégations étaient donc pleinement engagées dans l'action sociale et religieuse. Elle n'allaient toutefois pas résister, elles non plus, à la crise des vocations. Elles aussi vécurent leur apogée à l'aube de la Révolution tranquille. Si bien qu'elles ne purent compenser le manque de prêtres qui s'amplifiait à ce moment. Une grave crise s'annonçait, dont les causes étaient profondes.

L'ORGANISATION DU SOCIAL

On a beaucoup écrit sur la rapidité soudaine avec laquelle l'Église catholique a perdu sa position prédominante dans la société québécoise après 1960. Certains ont déploré un recrutement des clercs à la fois trop rural, trop petit-bourgeois et pas assez ouvrier, donc mal adapté à la partie la plus importante de la population du Québec urbain. D'autres ont vu dans le clergé d'alors un groupe vivant plus d'abstractions que de concret, incapable par conséquent de saisir le monde réel. D'autres enfin ont reproché à ce même clergé d'avoir donné à la population une éducation religieuse des plus superficielles et que le temps eut vite fait de dissoudre dans des valeurs matérialistes.

Il est à souhaiter que de nouvelles études viennent renouveler les hypothèses autour d'un sujet aussi complexe et aussi vaste. Et sans doute le premier élément à examiner est l'étendue de l'engagement social de l'Église. Celle-ci fit tout pour envahir aussi complètement que possible la sphère publique du Québec au moment de son urbanisation et de son industrialisation. Et elle y réussit de façon magistrale. Les portes lui furent volontiers ouvertes par les élites industrielles et politiques, trop heureuses de n'avoir pas à s'engager massivement dans des institutions qui coûtaient cher. Mais à la longue, la charge devenait lourde et bien des clercs commencèrent à s'en inquiéter.

On pourrait bien entendu s'interroger sur les raisons qui motivèrent l'Église à vouloir s'immiscer dans tout ce qui bougeait au Québec. Certains avancent la théorie du



contrôle social. D'autres mettent en doute cette approche au profit d'une explication plus sensible aux besoins et aux attitudes des laïcs.

Il ne fait pas de doute que le clergé milita beaucoup en faveur d'une discipline sociale apte à permettre à la société canadienne-française de résister aux sirènes du protestantisme et bientôt de la culture américaine, et de se remettre des dégâts moraux causés par les mœurs dissolues dans les lieux de transit où s'attardaient les travailleurs de retour des chantiers forestiers. Au tournant du siècle, la lutte contre l'alcoolisme était devenue un leitmotiv dans la plupart des paroisses de la province. Bien qu'elle ne fut pas la seule à mener la croisade pour la tempérance, l'Église y mit une ardeur exceptionnelle. Ce fut le cas à Kingsville (qui allait devenir Thetford Mines par la suite) dans les années 1880-1890. L'abbé D'Auteuil y mena une campagne des plus virulentes contre « le mal immense que nous font ici les débits de boisson par les licenses même de bière ». Après la Grande Guerre, la lutte contre l'alcool redoubla d'ardeur. Et l'Église en profita pour ajouter d'autres pratiques à sa liste noire : le cinéma (et en particulier les *screwball comedies* des années 1930), le jazz, les mauvaises lectures (dans les années quarante, apparut, dans l'Outaouais, un « Service diocésain de la bonne presse » dont la mission était de censurer les livres et même les films).

Toutes ces offensives sont bien connues et ont servi de repoussoirs dans les années les plus militantes de la Révolution tranquille. De nos jours encore, il n'est pas rare de voir des œuvres littéraires ou télévisuelles affubler l'Église préconciliaire de tels oripeaux. Et pourtant, il importe de ne pas caricaturer le catholicisme d'alors en le confinant dans sa lutte pour les « bonnes mœurs ». Tout d'abord, le clergé québécois n'est pas sorti victorieux de telles batailles. La chaleur des sermons en chaire était souvent signe d'inquiétude, voire d'impuissance, face aux changements dans les comportements. Les attaques contre le cinéma et le jazz firent long feu. Bien que lourdement censuré, en particulier dans tout ce qui pouvait constituer une allusion sexuelle, le cinéma attirait d'autant plus que les coupures excitaient l'imagination. Quant à la tempérance, ses gains les plus sûrs provinrent d'autres voies que des ordres imposés d'en haut. Qu'il s'agisse de villes industrielles comme Arvida, Shawinigan ou Thetford Mines, les stratégies que l'on associe habituellement au contrôle social ne donnèrent pas les résultats attendus.

Mais surtout, l'Église ne voulut jamais réduire le Canada français en un simple troupeau obéissant. Comme elle le fit ailleurs en Occident, elle misa au contraire sur le nationalisme afin, d'une part, d'inculquer une forte discipline sociale, ingrédient nécessaire, selon elle, pour accéder à la modernité sans se détruire, et, d'autre part, préserver ce qui constituait, toujours selon elle, les bases de la « race canadienne-française[5] », à savoir la langue et la religion. Bref, elle voulait une société qui, tout en s'adaptant à des transformations jugées inévitables, ne renonce pas à ses valeurs et à ses pratiques. Deux stratégies se profilent donc : l'une, sociale, qui dut s'adapter aux vicissitudes de l'évolution socio-économique du Québec ; l'autre, identitaire, relevant de constructions et de récupérations de traditions.

Les stratégies sociales ne furent pas appliquées selon un plan identique à lui-même au fil des années. Au contraire, si l'on se fie à l'expérience des paroisses dans les villes moyennes, au moins quatre attitudes se succédèrent, presque comme des générations, dans la poursuite de cet objectif.

Au début du siècle, Léon Gérin brossa un tableau des curés qui devint vite classique. Il expliquait comment les curés des paroisses riches, le long du fleuve, avaient des allures de patriciens, tandis que ceux de paroisses plus éloignées et plus pauvres étaient devenus, par la force des choses, des travailleurs manuels, aux manières frustres. La comparaison ne manque pas de pertinence, d'autant plus qu'elle met en évidence l'importance des différences régionales. Il n'est pas impossible que Gérin ait eu comme modèle de patricien Mgr Joachim Boucher, curé qui régna sur la paroisse de Saint-Antoine-de-la-Rivière-du-Loup (Louiseville) de 1855 à 1891, et que Louis Fréchette honora d'un poème. À ses côtés, on pourrait ajouter le cas de Joseph-Alphonse D'Auteuil, curé de Saint-Alphonse de Thetford Mines de 1886 à 1899. Tous les deux étaient des têtes fortes, prêtes à se quereller avec les élites locales et même avec leurs propres supérieurs ecclésiastiques. D'une grande générosité et très protecteurs, ils se comportaient en pères de famille avec leurs ouailles. En même temps œuvraient d'autres prêtres, en milieu rural et dans les villes industrielles naissantes, au caractère irascible et à l'apparence pas toujours avantageuse. À Shawinigan, l'abbé Honoré Brousseau, deuxième curé de la paroisse Saint-Bernard, avait la réputation d'une personne autoritaire et impatiente, surtout avec les enfants. À La Tuque, le curé Eugène Corbeil, un colosse de plus de 300 livres, eut à quelques reprises à utiliser sa force pour mettre fin à des bagarres dans les rues et dans les chantiers. Eux aussi avaient pour leurs paroissiens une attitude paternelle et bienveillante.

Au tournant du siècle, cependant, les changements économiques amenèrent de nouveaux comportements, souvent chez les curés déjà en place. Dans les villes qui surgissaient ou qui se transformaient, il ne suffisait plus pour les curés de régenter leur paroisse. Ils devaient sans cesse négocier pour consolider les acquis, favoriser l'emploi de travailleurs de la paroisse, trouver des sources de financement pour construire, réparer ou réaménager. Entre eux et leurs prédécesseurs, il se produisit parfois des étincelles à propos de questions financières. Devant l'ampleur des dépenses, ils se montrèrent moins généreux avec les congrégations en place, davantage soucieux d'accueillir d'autres communautés religieuses et de construire de nouveaux édifices pour suivre la croissance urbaine. Ils devaient composer avec les élites de la place ou, s'il le fallait, s'opposer à elles. C'est ainsi qu'en Mauricie le curé devint un intermédiaire privilégié entre l'entreprise industrielle et la population. Le curé Corbeil, à La Tuque, mit à profit sa connaissance de l'anglais pour jouer ce rôle. À Grand-Mère, le curé Louis Laflèche s'entendit à merveille avec George Chahoon, le gérant de l'entreprise locale de



Moulin à papier journal E.B Eddy (Hull, 1940).
Archives nationales du Québec (Outaouais), Fonds Émile Laurent, P74-69.



« Église Saint-Maurice et mine Johnson (Thetford Mines, vers 1950). »
Société des Archives historiques de la région de l'Amiante, P055// NN-12/43, Fonds Jacques Fugère.



« Penman Manufacturing Co. (Saint-Hyacinthe, 1920). »
Carte postale éditée par Émile Solis, Saint-Hyacinthe, nº 8, collection Hélène Nichols, Société d'histoire régionale de Saint-Hyacinthe.

pâtes et papiers. En revanche, à Shawinigan, l'abbé Pierre Boulay lança une campagne en 1907 pour amener les compagnies de cette ville à payer les taxes scolaires. Les exemples ne manquent pas de ces curés qui s'engagèrent activement dans la vie industrielle de leur ville ou village, aussi bien en Mauricie qu'au Saguenay et dans les Cantons-de-l'Est. C'est dans la foulée de cette génération que surgirent les premiers prêtres syndicalistes, comme l'abbé Eugène Lapointe, qui lança à Chicoutimi en 1907 une fédération ouvrière inspirée du mouvement corporatiste qu'il avait pu observer lors d'un séjour en Europe. Le syndicalisme catholique allait se propager la décennie suivante dans d'autres villes industrielles comme Trois-Rivières, Montréal, Thetford Mines et Hull. Or cette version du syndicalisme catholique était dans son ensemble conservatrice, proche des intérêts patronaux. L'idée première derrière cette attitude était de maintenir la paix industrielle, par exemple en concurrençant les syndicats internationaux et en revendiquant le moins possible de hausses salariales, en échange d'emplois stables pour les paroissiens. La notion de discipline connut alors de beaux jours dans le discours clérical.

Toutefois, la bonne entente entre le clergé et le patronat n'avait rien d'acquis. La négociation, si elle aboutissait à des résultats favorables à court terme, était impuissante lorsque la conjoncture changeait. Au lendemain de la Grande Guerre, bien des entreprises durent réviser à la baisse les salaires de leurs employés et en mettre beaucoup au chômage. Les syndicats catholiques furent impuissants face à cette situation. Rapidement, à Thetford Mines comme à Hull, leur action perdit de son efficacité et leur réputation en souffrit. En même temps, les événements entourant le Règlement XVII en Ontario[6] stimulèrent l'expression d'un nationalisme parfois agressif de la part de certains membres du clergé. Des prêtres comme Pierre Gravel, à Thetford Mines, Éric Tremblay, à Shawinigan, et Mgr Philippe Desranleau, à Sherbrooke, furent d'ardents défenseurs de la cause canadienne-française. Il s'ensuivit l'expression d'une conscience à la fois nationaliste et sociale, peu encline à se montrer favorable aux dirigeants anglophones. Desranleau fit même en sorte de multiplier les paroisses ouvrières dans son diocèse et de donner plus de muscle au syndicalisme catholique. Dans l'ensemble, ces prêtres encouragèrent la création de multiples associations ouvrières ou destinées à la jeunesse, ainsi que des clubs sportifs et des fanfares. Tout ce qui pouvait stimuler une vie collective forte et disciplinée recevait l'assentiment de ce clergé. Certes, nous aurions tort de généraliser cette attitude. Toutefois, si l'on tient compte que des clercs comme Gravel et Desranleau écrivirent bien des brochures, tinrent des discours à la radio et devant des auditoires d'envergure nationale, il est permis de penser que leurs idées furent bien reçues par une partie significative de la population québécoise.

Après 1945, la situation allait à nouveau évoluer. Avec la reprise de l'expansion paroissiale, les vocations religieuses étaient en nombre insuffisant pour combler les besoins. Force fut de recourir davantage aux laïcs pour seconder le clergé dans la diversité de ses activités. Les organisations laïques ne dataient pas de ce moment. Dès avant 1914, elles avaient pris leur essor. Elles se développèrent au point où il fallut, au début des années cinquante, les regrouper sous des « actions catholiques ». Ces dernières relevaient des autorités diocésaines ; toutefois,



Procession de la Fête-Dieu, rue Dubé à Thetford Mines vers 1948.
Société des Archives historiques de la région de l'Amiante, P018//PN-9/102, Collection Galerie de nos ancêtres de l'or blanc.



Manifestation de grévistes de Thetford Mines lors de la grève de 1949, sur la rue Notre-Dame.
Société des Archives historiques de la région de l'Amiante, P084//PN-1/41, Fonds Daniel Lessard.

leurs assises étaient paroissiales. À la fin des années cinquante, les « actions » dites générales (comme les Chevaliers de Colomb, les Filles d'Isabelle, les Dames de Sainte-Anne, etc.) comptaient 9 000 sections paroissiales et rassemblaient plus d'un million d'adhérents dans tout le Canada français ; quant aux « actions » spécialisées (JOC, JEC, LOC, etc.), elles animaient plus de 2 400 sections paroissiales et recueillaient au-delà de 28 000 membres. Si bien des curés et des vicaires se muèrent en aumôniers de ces associations, ils furent obligés, à la longue, de déléguer une part de plus en plus grande de responsabilités aux membres laïques. Comme l'a souligné Lucie Piché[7], ces associations attirèrent (et formèrent) bien des personnes issues des milieux populaires. Scénario comparable dans les syndicats catholiques, où les aumôniers, à l'occasion notamment de ces grandes grèves qui marquèrent bien des villes moyennes dans les années quarante et cinquante (Arvida, Asbestos, Thetford Mines, Lachute, Louiseville, Shawinigan), donnèrent l'initiative aux dirigeants laïques. La discipline sociale tant préconisée par le clergé s'était transformée en une conscience collective à l'échelle municipale et bientôt en une conscience de classe à l'échelle nationale. Évolution inattendue, mais dans laquelle le clergé et la paroisse eurent une part non négligeable.

MANIFESTATIONS RELIGIEUSES : L'ULTRAMONTANISME AU XXe SIÈCLE

Le second but recherché par le clergé catholique avant 1960, c'est l'éveil d'une conscience identitaire reposant sur la langue et la religion. Dans cette perspective, le nationalisme qu'elle déploya, en particulier après 1920, chercha à marier ces deux éléments. Beaucoup a été dit sur les aspects linguistiques et symboliques (comme le drapeau) du processus. Mais on a peu souligné le côté proprement religieux de la chose. Le Québec urbain du XXe siècle, en effet, fut le théâtre de nombreuses manifestations religieuses inspirées de la tradition ultramontaine. Et ces manifestations connurent un succès populaire qui ne fit que s'accroître au fur et à mesure que l'on s'approchait de la Révolution tranquille. Il se trouva bien des intellectuels et des clercs à se sentir mal à l'aise devant un tel faste. À l'occasion de Vatican II, beaucoup prêchèrent le retour à plus de simplicité dans la liturgie, à plus de spiritualité également.

La riche ornementation des églises d'alors et le rituel très élaboré des cérémonies qui s'y déroulaient peuvent en effet surprendre. Mais si, à titre d'hypothèse, on en fait des éléments essentiels d'une stratégie identitaire, la situation peut alors paraître sous un jour tout à fait différent. Les pratiques ultramontaines, qui virent le jour au XIXe siècle dans une perspective d'évangélisation, se sont prolongées bien avant dans le XXe siècle, dans une perspective d'identité cette fois-ci. C'est qu'elles plaisaient aux paroissiens qui y puisaient, outre un réconfort spirituel, un sens tangible de la vie collective. L'ultramontanisme, dans son art, dans ses rituels, dans son goût pour la représentation et la mise en scène, cultivait le sentiment d'appartenance. Il fut un acteur essentiel dans la consolidation de la foi catholique en tant que construction et pratique collectives. Entre 1930 et 1960, la paroisse Saint-Antoine à Louiseville fit appel à des artistes français et italiens pour produire les ornements et peindre les tableaux et les fresques de la nouvelle église, et ce furent des paroissiens qui leur servirent de modèles pour représenter les saints et les vertus. En juillet 1926, un sacrilège fut commis à l'église Saint-Paul-d'Aylmer : trois calices furent volés. Le dimanche qui suivit le forfait, on organisa une cérémonie d'expiation à laquelle participèrent environ 2 000 fidèles. Sans doute s'agit-il de cas exceptionnels, mais ils montrent quand même jusqu'à quel point les fidèles pouvaient s'attacher, voire s'identifier à leur église.

Ce lien commençait d'ailleurs avec les sacrements. La confession et la communion renforçaient, chacune à leur manière, l'appartenance à la collectivité paroissiale. Le baptême, la confirmation, le mariage, l'ordination et l'extrême-onction sacralisaient et codifiaient les événements exceptionnels dans la vie des gens et des familles. Ce fai-



La cour du Séminaire lors du Congrès eucharistique tenu à Trois-Rivières, 1941.
Archives du Séminaire de Trois-Rivières, FN-0390-03.



Notre-Dame-du-Cap à Hull lors du Congrès marial de 1947 soulignant le centenaire du diocèse d'Ottawa.
Archives nationales du Québec (Outaouais), V12-53, Fonds Ville de Hull.

sant, ils en assuraient la reproduction en d'autres lieux. C'est ainsi qu'ils fournirent l'occasion d'introduire en milieu urbain des pratiques culturelles d'origine rurale. Les multiples rituels rattachés au mariage, les impressionnantes processions funéraires, pouvant rassembler plusieurs milliers d'individus s'ajoutèrent à des fêtes comme la Saint-Jean ou la Fête-Dieu, pour conférer au Québec urbain une coloration particulière.

L'Église multiplia ces manifestations et n'hésita pas à encourager les initiatives locales et régionales. C'est ainsi qu'à la fin du siècle dernier le Saguenay voua une célébration particulière à saint Antoine. Louiseville, dans l'entre-deux-guerres, pratiqua des pèlerinages au cimetière. Les autorités ecclésiastiques favorisaient tout ce qui pouvait particulariser les paroisses ou les municipalités.

À partir des années trente et quarante, tout se passe comme si l'aire paroissiale était devenue insuffisante. L'urbanisation et la modernisation du Canada français lui faisaient subir des transformations profondes et il importait d'élargir le cadre des manifestations religieuses.

Et d'abord, les événements allaient prendre une dimension régionale. Ce fut le cas des congrès eucharistiques, qui consistaient, entre autres choses, en des cérémonies en plein air s'étendant du mardi au dimanche, avec pour but la célébration d'un thème religieux ou d'un anniversaire d'érection canonique. Paroisses, congrégations, associations, confréries, toutes participaient à l'organisation et au financement des activités. Quelquefois, ces événements étaient soulignés par l'inauguration d'un édifice ou d'un monument. Ainsi, à Aylmer, à l'occasion de son congrès en 1940, les Rédemptoristes construisirent une arche à l'entrée de la ville. Bien des municipalités accueillirent des congrès de cette nature : Québec en 1938, Trois-Rivières en 1941, Saint-Hyacinthe en 1944, Thetford Mines en 1955, etc. Par ailleurs, à l'initiative des Ligues du Sacré-Cœur, la plupart des grandes villes québécoises érigèrent, au début des années cinquante, de gigantesques croix métalliques et lumineuses à l'endroit le plus élevé, de façon à ce qu'elles puissent être vues d'aussi loin que possible. De telles manifestations transformaient la ville en une super-paroisse.

Mais bientôt, le cadre municipal n'allait plus suffire. On allait imaginer des événements religieux s'étendant sur tout le Canada français. Du 18 au 22 juin 1947, un imposant congrès marial fut tenu à Ottawa. Le 1er mai précédent, une réplique de la statue de Notre-Dame-du-Cap quitta le sanctuaire madelinois pour un pèlerinage en direction de la capitale canadienne. De ville en village, la statue était précédée par des missionnaires chargés de constituer des processions d'accueil. À Ottawa, elle fut exposée sur un reposoir devant près de 500 000 fidèles réunis au parc Landsdowne. Deux ans plus tard, un nouveau voyage de Notre-Dame-du-Cap la mena cette fois-ci jusqu'à Windsor, dans une tournée qui dura jusqu'en 1954. Ces manifestations étaient accompagnées de croisades de chapelet et de neuvaines mariales sur les ondes radiophoniques.

D'aucuns virent dans ces événements le chant du cygne du catholicisme traditionnel au Québec. Il ne fait pas de doute que l'Église atteignait à cette époque les limites de sa capacité d'intervention dans la sphère publique québécoise. Les immenses efforts qu'elle déployait dans la création de nouvelles paroisses, et les cérémonies qu'elle célébrait, toutes plus grandioses les unes que les autres, n'avaient pas réussi à rallier durablement les Canadiens français sous sa bannière sociale et identitaire. Les Québécois et les Québécoises de la nouvelle génération misaient plus sur la laïcité que sur la vocation religieuse pour vivre leur foi et pour administrer la place publique. Quant à la paroisse, qui avait fourni les cadres de la transition du monde rural au monde urbain, elle semblait comme dépassée par l'ampleur sans cesse grandissante de la tâche sociale, éducative et sanitaire, et devant la poursuite de sa mission proprement religieuse. Elle aurait voulu faire plus ; elle ne le pouvait plus.

Et pourtant, la population canadienne-française fut très réceptive à la liturgie et aux cérémonies de cette vieille Église. Plus grandes les manifestations étaient, plus sa participation était enthousiaste. Signe de la vitalité d'une foi collective ? Sûrement. Mais ne pourrait-on pas y voir en plus la maturation d'un processus identitaire ? À sa manière, l'Église n'a-t-elle pas contribué, par ce cheminement de la paroisse à la nation, au façonnement de cette forte conscience collective qui allait caractériser les Québécois bien longtemps après la Révolution tranquille, quelles que soient leurs allégeances politiques ?

La rupture des années 1960

Dans les années 1950, mais davantage encore au cours des années 1960, le paysage paroissial tend à se modifier considérablement. Nous l'examinerons ici à deux niveaux : la rupture architecturale et la redéfinition de l'espace paroissial à l'intérieur de la cité.

RUPTURES ARCHITECTURALES

Sur le plan de l'architecture, on peut observer un changement brusque au cours de cette période. Ce changement est observable à plusieurs niveaux : l'architecture traditionnelle fait place à des temples fonctionnels et de facture moderne. La monumentalité cède la place à la simplicité et ces nouveaux édifices ont tendance à adopter le plan centré de préférence au plan longitudinal, même si cela ne s'impose pas partout. Par ailleurs, l'élévation de ces nouveaux temples est réduite et le clocher tend à se simplifier, sinon à disparaître. Enfin, les espaces distincts — nef et chœur — tendent à fusionner.

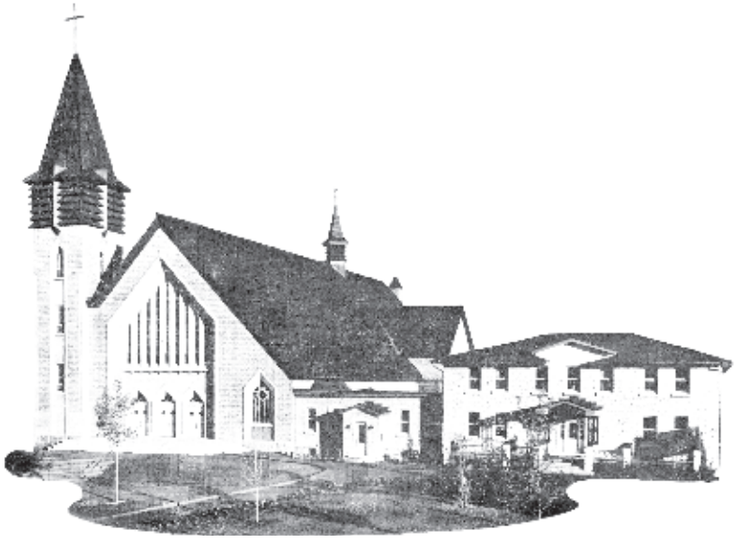
Ce changement n'est pas simplement l'effet de nouvelles tendances sur le plan de la science architecturale ou de l'apparition de nouveaux matériaux. Ce changement accompagne le mouvement de renouveau liturgique qui travaille l'Église catholique depuis le début du siècle et qui va s'accélérant depuis la Deuxième Guerre mondiale pour aboutir au renouveau conciliaire (Vatican II) que l'on connaît. Le mouvement liturgique, enraciné dans le mouvement biblique, n'a pas simplement à voir avec l'ordre des rites et leur exécution. Plus profondément, c'est la représentation même de Dieu qui est en révision, la conception de l'Église et de ses rapports avec la société qui évolue. Notre propos sera d'évoquer ici, à partir des églises de la ville de Sainte-Foy, toutes construites, sauf une, au cours de cette période.

Rien de plus différent de l'église Saint-Thomas-d'Aquin (dernière de la période préconcilaire) que celle de la paroisse Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle, dernière de cette série, même si douze ans seulement séparent les deux constructions.

Cette rupture pourrait se caractériser par la recherche de la proximité. En effet, beaucoup d'éléments, tant au niveau du choix du matériau, du volume et des dimensions de ces constructions, de leur plan, de leur emplacement et des éléments architecturaux retenus, contribuent à donner cette impression de proximité. Cela s'observe aussi bien si l'on examine l'extérieur ou l'intérieur de ces églises.

Vue de l'extérieur, l'église paroissiale est de moins en moins un espace sacré inaccessible, séparé de son milieu et qui domine son environnement. Les signes qui contribuaient à marquer la rupture dans la trame architecturale du quartier pour situer l'église dans une catégorie distincte tendent à s'amenuiser. De plus en plus, la centralité de l'église paroissiale à l'intérieur d'un quartier disparaît. Elle n'est plus le point de convergence de l'ensemble des démarches des habitants de la paroisse. Enfin, sur le plan architectural, l'église est désormais un édifice de plus en plus en continuité avec son milieu physique et humain.

Le choix des matériaux contribue largement à donner cette impression de proximité. Dès 1961, la pierre grise classique ou le granit, encore utilisés pour



ÉGLISE SAINT-THOMAS-D'AQUIN (SAINTE-FOY)
Archives paroissiales.

TABLEAU 1
Églises de la ville de Sainte-Foy

Paroisses	Année de fondation de la paroisse	Année de construction de l'église	Architectes
Notre-Dame-de-Foy	1698	église incendiée	
Saint-Thomas-d'Aquin	1950	1955	Philippe Côté
Saint-Yves	1953	1964	Louis Carrier
Saint-Louis-de-France	1956	1961	Blatter, Caron, Côté
Sainte-Ursule	1959		
Sainte-Geneviève	1960	1966	Laroche, Ritchet, Dery
Saint-Denis	1961	1965	Jean-Marie Roy
Saint-Benoît-Abbé	1963	1967	Louis Carrier
Saint-Mathieu	1964		
Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle	1964	1967	Laroche, Ritchet, Dery



Église Saint-Jean-Baptiste-de-la Salle (Sainte-Foy).
Archives paroissiales.

le revêtement de l'église Saint-Thomas-d'Aquin, sont abandonnés au profit du stuc blanc alors largement en usage dans la construction des maisons de ces nouveaux quartiers de la banlieue de Québec. On observe également, au niveau de la toiture, l'apparition du bardeau de cèdres (Sainte-Geneviève, Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle). On constate ici l'influence de l'architecture ancienne de Québec qui servait alors de modèle pour la construction des résidences des nouveaux banlieusards.

Dans leur ensemble, ces églises sont peu élevées. Plusieurs ont un toit horizontal (Saint-Louis-de-France, Saint-Yves, Saint-Mathieu). Les arcs traditionnels sont abandonnés. On a le souci d'équilibrer les deux mouvements (horizontal et vertical), en créant, à l'intérieur comme à l'extérieur, un élan vers le ciel, au niveau de l'autel (Saint-Denis, Saint-Benoît-Abbé, Sainte-Geneviève, Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle). Des clochers, souvent squelettiques, stylisés et fragiles (Saint-Louis-de-France), surmontés d'une croix, contribuent souvent à donner cet élan vers le haut. À Saint-Denis, Sainte-Geneviève, Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle et Notre-Dame-de-Foy, le clocher disparaît au profit d'un élément architectural qui s'élance vers le ciel. Cela est en somme le seul élément qui contribue à annoncer explicitement la fonction particulière de ces édifices et à les distinguer des autres immeubles de leur environnement avec lequel ils font corps. La cloche, élément si important dans la vie paroissiale, disparaît. Le temps des paroissiens n'est plus réglé à partir de l'église. L'église n'est plus le centre à partir duquel s'organise la vie de la cité.

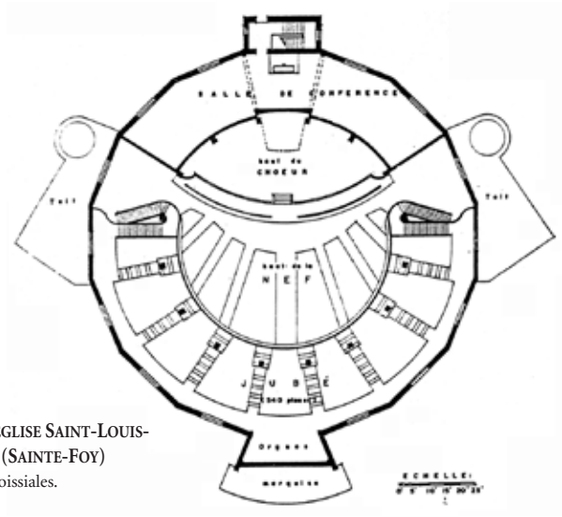
Par ailleurs, l'emplacement de ces édifices contraste également par rapport à ce que l'on trouvait auparavant. Les églises ne sont plus situées sur un petit monticule, comme on avait l'habitude de les concevoir. Non seulement elles sont basses, mais elles sont également étroitement rattachées au sol. L'accès aux églises Saint-Louis-de-France, Sainte-Geneviève, Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle et Saint-Denis est à même le sol. Cela contraste singulièrement avec la quinzaine de marches qui mènent aux portes centrales de l'église Saint-Thomas-d'Aquin et qui contribuaient à la surélever.

La fusion de l'église avec l'environnement physique est achevée dans le cas de l'église Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle. La dalle de béton qui sert de plancher à la nef est coulée directement sur le sol (roc), en plan incliné, suivant la topographie du terrain. Elle se fond ainsi totalement dans son environnement. Son emprise sur le sol est remarquable.

À l'intérieur, on retrouve également la même impression de proximité. Le bois lamellé se généralise au niveau de la structure (Saint-Benoît, Sainte-Geneviève, Saint-Denis, Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle) et contribue à donner un caractère domestique à ces lieux. Les couleurs chaudes produites par la lumière des vitraux non figuratifs enlèvent le caractère hiératique propre aux églises d'antan.

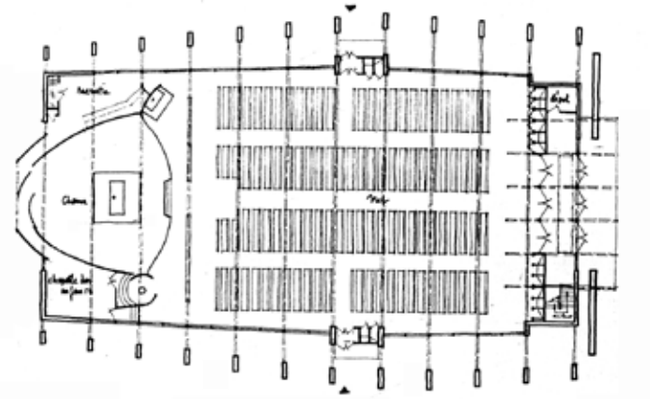
Le volume de ces nouvelles églises est lui aussi soucieux de créer cette impression de proximité. La grande caractéristique de ces édifices est de réduire, sinon d'abolir, la distinction des espaces chœur-nef. On abandonne les constructions conçues autour de deux volumes qui correspondaient à deux espaces fortement différenciés : le chœur et la nef. Ainsi, l'église Saint-Thomas d'Aquin (1955) connaît deux volumes nettement distingués : la nef a 57 pieds de largeur, la première partie du chœur 45 pieds et le sanctuaire lui-même (emplacement de l'autel), 35 pieds. Ce rétrécissement graduel contribue à fixer l'attention sur l'autel. Ces deux espaces étaient ensuite clairement délimités par la table de communion qui fermait le chœur et les bras du transept (élargissement de la nef sur une largeur de 96 pieds) qui créaient un espace intermédiaire entre le chœur et la nef. Naturellement, ces deux volumes distincts, articulés par un espace intermédiaire, ne sont pas non plus de même niveau. Neuf marches séparent le plancher de la nef du maître-autel, adossé au mur. À l'opposé, l'église Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle (1967) est à volume unique. « L'intérieur forme un grand hall de plan rectangulaire qui ne fait pas de distinction entre l'espace de la nef et celui du chœur. » Deux degrés seulement élèvent l'emplacement de l'autel par rapport au plancher de la nef. Aucun autre élément architectural ne marque une frontière à l'intérieur de ce volume unique qui situe, dans la continuité, nef et chœur. On note la disparition graduelle de la table sainte. Encore présente au début des années 1960, elle disparaît complètement dans les églises construites après 1963. Tout au long de cette période, on voit s'effacer l'écart entre les deux lieux qui définissaient l'espace intérieur : le chœur et la nef. Par ailleurs, l'autel est de plus en plus rapproché de l'assemblée.

Le plan de ces nouveaux édifices concourt également à donner la même impression de proximité. Le plan cruciforme (croix latine), encore en usage dans la



Plan de l'église Saint-Louis-de-France (Sainte-Foy)
Archives paroissiales.

Plan de l'église Saint-Denis (Sainte-Foy)
Archives paroissiales.



construction de l'église Saint-Thomas-d'Aquin, disparaît complètement par la suite. Dès 1961, avec l'église Saint-Louis-de-France, on adopte le plan centré ou circulaire. Dans cette église, personne n'est éloigné de l'autel de plus de 60 pieds. Quelle différence par rapport à l'église Saint-Thomas-d'Aquin dont le dernier banc est à presque 150 pieds de l'autel. Si le plan cruciforme est rapidement abandonné, le plan centré n'arrivera toutefois pas à s'imposer d'emblée. Un plan carré apparaît souvent comme un compromis. Les plans de ces églises, mieux que toute description, donnent une idée du nouvel espace auquel on veut arriver.

Tant à l'extérieur qu'à l' intérieur, ces nouvelles églises, les plus récentes surtout, ont des allures plus domestiques. Elles tâchent de s'harmoniser avec les maisons unifamiliales qui sont construites autour. Il s'agissait de « concevoir un temple dont l'allure et les dimensions pourraient davantage s'adapter au milieu environnant composé en grande partie de résidences unifamiliales[1] ». Décidément, le style monumental et imposant traditionnel a complètement disparu.

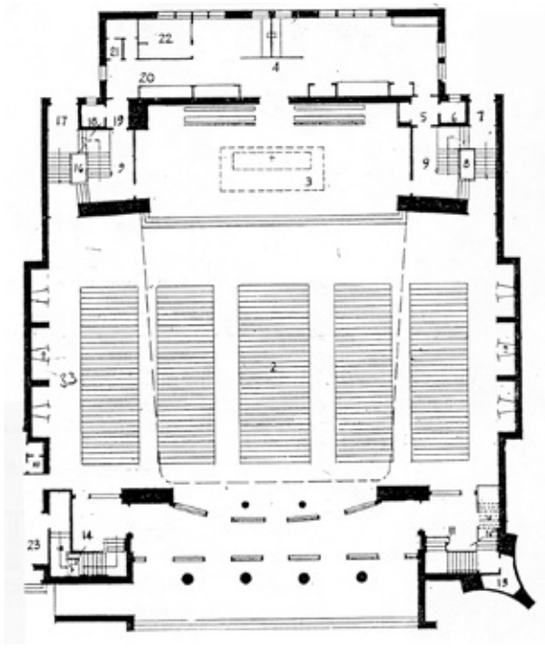
S'il fallait parler d'une image de Dieu qui transparaît à travers l'architecture de ces églises, ce serait celle du Dieu proche, près du quotidien. Par les matériaux, l'emplacement et l'architecture, on tend à rapprocher les églises de l'espace domestique. Elles renvoient à un Dieu davantage lié à notre terre qu'à un Dieu du ciel ; au « Dieu-avec-nous » plutôt qu'au « Tout-autre » ; au Dieu de la vie privée plutôt qu'au régent de la vie publique ; au Dieu proche plutôt qu'au Transcendant. C'est le Dieu que l'on rencontre plutôt que le Dieu qu'on adore. Ces églises n'occupent plus de position haute par rapport à leur environnement. Elles ne dominent pas le paysage et ne s'imposent pas à l'espace social qui se construit à partir de nouvelles polarités. Ces nouvelles églises ne renvoient pas à un Dieu qui domine, mais à un Dieu qui fait route avec l'humanité. Il n'est pas non plus inaccessible, un personnage sacré, éloigné des fidèles. On abolit les barrières architecturales qui séparaient le chœur de la nef ou l'extérieur de l'église de son intérieur. Dieu devient ainsi familier. Le passage de l'intérieur à l'extérieur n'est plus fortement marqué. Même les matériaux (passage du granit au stuc) transmettent une image de Dieu : simplicité, fragilité. Rien d'hiératique. Fini la monumentalité. Enfin, les catégories qui expriment la distance (hauteur et distance) ne peuvent plus servir à décrire ces nouveaux temples.

LA PLACE DE L'ÉGLISE DANS L'ESPACE URBAIN

Évoquer la « place de l'église » dans l'espace géographique, c'est aussi évoquer la « place de l'Église », en tant qu'institution religieuse cette fois, dans la société[2]. Le mot « place » en effet évoque à la fois l'emplacement, c'est-à-dire le lieu ou l'espace occupé, que la position ou le rang octroyé dans la société. Il devient dès lors intéressant d'examiner la mutation que l'on peut observer au cours des années 1960 au sujet de la « place de l'Église » dans la paroisse, le quartier ou la cité, en faisant l'hypothèse que les évolutions que l'on peut observer à son sujet sont révélatrices de l'évolution de l'institution ecclésiale dans la société et de sa redéfinition dans l'organisation sociale de la cité.

Traditionnellement, l'église paroissiale était souvent construite au croisement des deux rangs principaux qui découpaient le territoire paroissial. Dans une certaine mesure, on retrouvait la même logique en ville. À Sainte-Foy, par exemple, l'église mère, Notre-Dame-de-Foy (1698), est située à l'intersection de deux axes de circulation, parmi les plus anciennes de cette ville que sont le chemin Sainte-Foy et la route de l'Église, l'une étant orientée est-ouest et l'autre nord-sud. Ce même modèle se retrouve encore à une autre époque, au moment où, sous la poussée de la première industrialisation, au XIX^{e} siècle, on a dû inaugurer de nouvelles paroisses. L'église Saint-Malo, inaugurée en 1899, en est un bel exemple. Bâtie à l'intersection des rues Marie-de-l'Incarnation, Saint-Vallier, Sainte-Thérèse et Aqueduc, à un moment où la trouée du boulevard Charest et le pont enjambant la rivière Saint-Charles n'existaient pas, l'église, alors, ce qui se comprend difficilement en raison des évolutions des voies de circulation, était située au centre des allers et venues des habitants de ce territoire. L'église était alors un pôle de convergence.

Le Québec n'a jamais connu d'enclos paroissiaux. Toutefois, l'aménagement de l'espace paroissial répondait à certaines règles précises. La lecture de



Plan de l'église Saint-Yves (Sainte-Foy)
Archives paroissiales.

l'*Album souvenir* de la paroisse Saint-Malo qui fêtait son centenaire en 1999 est instructif à ce sujet. Autour de la nouvelle église qui, nous l'avons vu, occupait un emplacement central dans le quartier, on retrouvait l'école des garçons (1899), tenue par les frères Marianistes, le couvent (1901) régi par les Dames de la Congrégation Notre-Dame, et l'école de filles (1902), sous la responsabilité des sœurs Franciscaines missionnaires de Marie. À cela, il faut ajouter le presbytère (1902) et la première caisse populaire de toute la ville de Québec, fondée en 1905 et, dernier élément de cet ensemble, la salle paroissiale, inaugurée en 1923, à partir du moment où l'Église allait de plus en plus s'investir dans le domaine des loisirs.

L'emplacement de l'église, aussi bien que l'espace important qu'elle occupe, avec toutes ses dépendances, est indicateur de la « place » qu'occupe alors l'Église catholique dans la société québécoise. Comme nous l'avons signalé au chapitre I, par l'intermédiaire de la paroisse, l'Église était en mesure d'exercer un contrôle social efficace sur tous les habitants d'un territoire. L'ensemble des activités des paroissiens se déroulaient normalement à l'ombre du clocher. La construction de l'identité des citoyens était assurée par l'ensemble des institutions qui constituaient un prolongement de l'église paroissiale. L'église paroissiale constituait alors un centre autour duquel la vie s'organisait, un pôle de référence qui assurait la cohérence sociale de la population habitant un territoire donné.

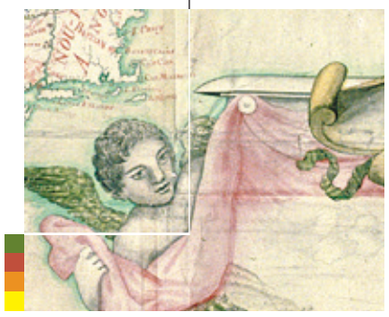
À partir des années 1960, à Sainte-Foy, là où l'on construit encore de nouvelles églises, ce modèle est de moins en moins repérable. Même s'il tend à vouloir se perpétuer, il est irrémédiablement en déclin. L'emplacement des églises n'est plus au carrefour des voies de circulation. L'ensemble des démarches des paroissiens ne convergent plus autour de l'église. Sur le plan de l'espace géographique, l'église paroissiale n'est plus au centre, mais à la marge, décalée par rapport aux nouveaux pôles d'attraction qui rivalisent avec elle. Si on arrive souvent à maintenir l'école près de l'église, parfois même le terrain de jeu, la caisse populaire, elle, est la première à s'affranchir de l'ombre du clocher pour aller se loger au cœur des nouveaux espaces de circulation.

Plus important encore, même là où ce modèle était bien enraciné, le voilà qui vole en éclats. On a vu, pour la paroisse Saint-Malo, que la percée de nouveaux axes routiers (boulevard Charest et le pont qui enjambe la rivière Saint-Charles) avait contribué, dans la période d'après-guerre, à amenuiser la centralité de la « place de l'église ». Désormais, la rue Marie-de-l'Incarnation a changé de vocation. Elle ne conduit plus à l'église, comme si elle représentait le terme de l'ensemble des démarches des paroissiens, mais elle mène ailleurs, vers d'autres espaces hors du contrôle de la paroisse. Désormais, on passe devant l'église pour aller ailleurs. L'église n'est plus un enclos fermé.

Plus significatif encore de cette évolution, la création du ministère de l'Éducation et la prise en charge par l'état d'autres fonctions assumées désormais par le gouvernement du Québec ou les gouvernement municipaux. C'est le cas des loisirs, en particulier. Ce transfert de responsabilité amène la création d'autres pôles et permet de différencier les lieux de socialisation. En 1965, au moment où la Révolution tranquille s'essouffle, la révision de la loi des fabriques inscrit sur le plan juridique cette évolution. Désormais, les paroisses n'auront plus le droit de prendre en charge les activités de loisirs. Elles devront se centrer sur leurs missions propres, le culte et la pastorale. Elles devront fermer leur cinéma, se départir de leurs centres de loisirs et rendre aux municipalités les terrains de jeux (OTJ) dont elles étaient encore souvent responsables. La formation du chrétien et du citoyen se différencie.

L'accumulation des mutations a profondément modifié la « place de l'église ». Aujourd'hui, cette mutation a apparemment atteint un point de non-retour. Depuis 1992 (ou 1993 ?), on ne se rend plus au presbytère paroissial pour y chercher son baptistère qui donnait aux individus leur identité sociale. Il y a maintenant plusieurs pôles et l'institution ecclésiale n'en est plus qu'un parmi les autres. Tout ne tourne pas autour de la « place de l'église » qui a perdu sa position de centre. Elle ne représente plus le point de convergence de toute l'activité des paroissiens. Cela indique que l'Église catholique ne peut plus prétendre au monopole de la socialisation des individus et qu'elle n'est plus qu'un pôle de référence, parmi d'autres. Les individus circulent, allant d'une place à une autre, dans des espaces fonctionnels : ici pour le loisir, là pour l'école, etc. Cela est aussi l'indicateur d'une société multipolaire qui n'a plus à proprement parler de centre et qui construit d'une autre manière son lien social. Il n'y a plus une institution qui donne sens et cohésion à l'ensemble.

Le territoire de l'au-delà



La paroisse : figure du monde à venir

Au-delà de son aspect fonctionnel, l'église paroissiale est porteuse d'une riche signification symbolique. Elle se veut, ici-bas, une réplique de l'au-delà, une transposition sur le plan spatial de l'ordre sacré. Elle inscrit, dans le territoire, un reflet du monde à venir et, dans la société des hommes, elle prétend anticiper le règne de Dieu. Comme le monastère, elle apparaît comme l'antichambre du ciel, édifiant ici-bas la Cité de Dieu.

« LA PAROISSE COMME UN GRAND MONASTÈRE »

Avec le château fort, le monastère a constitué, surtout à partir de la fin du Moyen Âge, une forme typique d'habitat qui sera ensuite reprise dans la construction des cités. Le château fort est délimité par sa muraille. C'est elle qui « rassemble » les habitants en définissant l'espace d'habitation et c'est le souci de la sécurité qui met des gens ensemble et construit entre eux des liens de solidarité cimentés par la crainte de l'ennemi. L'accent est mis sur le système de défense : remparts, murailles, herse, canaux, pont-levis, etc.

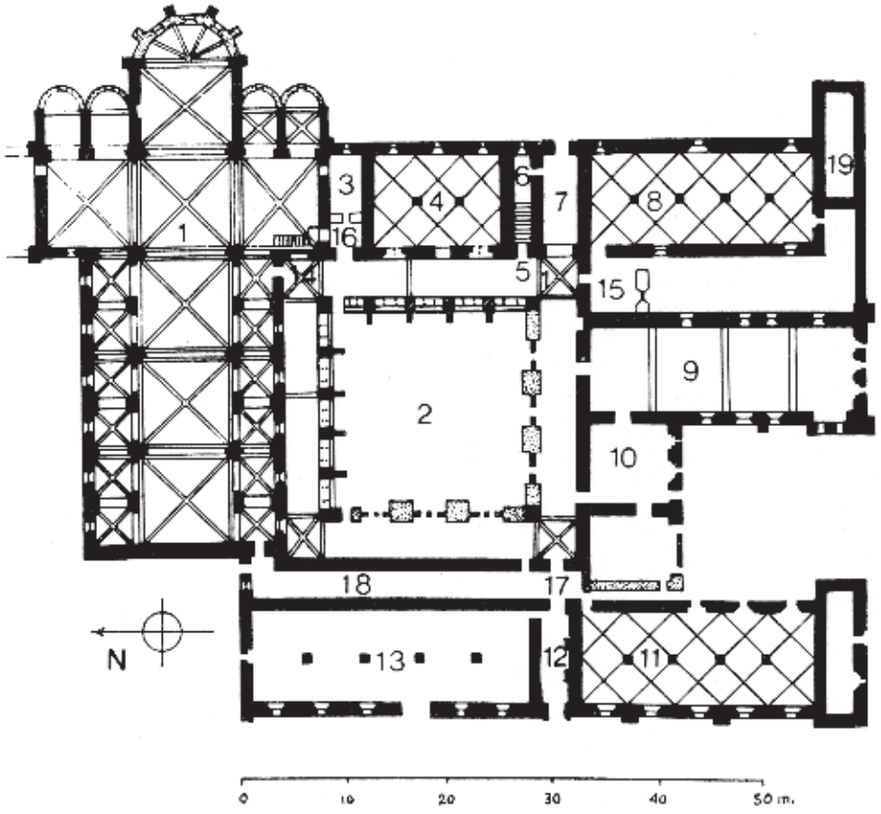
En revanche, le monastère n'est pas conçu à partir d'un souci de défense contre les ennemis. Il s'édifie à partir de l'idée d'une communauté de personnes rassemblées sous la gouverne et l'autorité d'un abbé en vue de la réalisation de l'œuvre de Dieu (*opus Dei*). Il représente un type particulier de société, toute consacrée au service de Dieu et à la sanctification des personnes. Cette vie monastique et cette société particulière vivent suivant une « règle » dont la plus connue est celle de saint Benoît. C'est cette œuvre commune régulière qui rassemble et qui institue le lien social : fraternité entre moines et dépendance d'un père spirituel à qui l'on voue obéissance. Déjà à l'époque carolingienne, le monastère est conçu comme l'antichambre du ciel. On le décrit comme le parvis du ciel et son organisation de l'espace et de la société préfigure et rend présente en notre monde la cité céleste. Le ciel y est anticipé et s'y trouve en quelque sorte représenté.

Sur le plan architectural, le monastère s'édifie autour d'un cloître, où l'on trouve souvent un puits ou une fontaine. Avec ses quatre galeries, le cloître devient le lien principal qui relie les différentes activités des moines, leur permettant de passer du dortoir au chœur, pour la louange de Dieu, de l'église aux jardins (lieu du travail), du réfectoire à l'église ou au scriptorium, etc. Le cloître, place centrale, en assurant la circulation, contribue à unifier la vie du moine et à relier ses différentes activités et occupations. C'est autour de cet espace central que l'ensemble s'organise. En effet, autour du cloître, on trouve l'église abbatiale (orientée vers l'est, Jérusalem et le Christ ressuscité, soleil levant), la salle du chapitre, le réfectoire et le scriptorium et, à l'étage, les dortoirs. La vie du moine s'y déroule pour l'essentiel puisque, autour du cloître, sont disposés les lieux pour prier, lire, manger, travailler et dormir. Plus loin, on rencontre les dépendances ou les différents lieux de travail (le moulin, la forge, les granges, etc.), puis, dans un troisième cercle, les champs. La cloche représente un élément capital dans ce dispositif. Elle indique le début du jour, son midi et sa fin, marque le commencement et la fin du travail, appelle à la prière sept, voire neuf fois par jours.

On est en présence d'une vie cohérente, unifiée. La prière, qui occupe les différents intervalles entre les activités (entre nuit et travail, entre travail et repas ; au début, au midi et à la fin du jour), aussi bien que le cloître, contribue à relier les diverses activités. Elle ramène sans cesse le moine au centre et lui donne le sens de toute son existence. Au monastère, l'espace et le temps sont réglés. Il s'agit d'une société d'ordre.

La figure du monastère a traversé les siècles et elle s'est étendue bien au-delà des ordres monastiques eux-mêmes. Ainsi, dans le catholicisme, les nouveaux ordres religieux (mendiants) qui naissent à partir du XII^e^ siècle et ceux, non cloîtrés, qui naîtront à partir des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, finiront, au long des siècles, par emprunter des traits et des caractères au modèle monastique. Les fondations de clercs réguliers ou les chapitres cathédraux trouveront également dans le monastère une référence. Jusqu'aux grands séminaires, établis dans le sillage des réformes mises en avant par le concile de Trente, qui se modèleront à partir de la figure du monastère. Les prêtres qui y sont formés, et qui seront bientôt curés de paroisse, y trouvent une référence. Aussi bien sur le plan architectural que sur le plan du mode de vie et du type de sociabilité, le monastère représente ce qu'on appelle aujourd'hui un paradigme, un type particulier d'habitat, de genre de vie et de société. Sans arriver complètement à déterminer l'organisation spatiale de la paroisse, il ne manque pas de l'influencer.

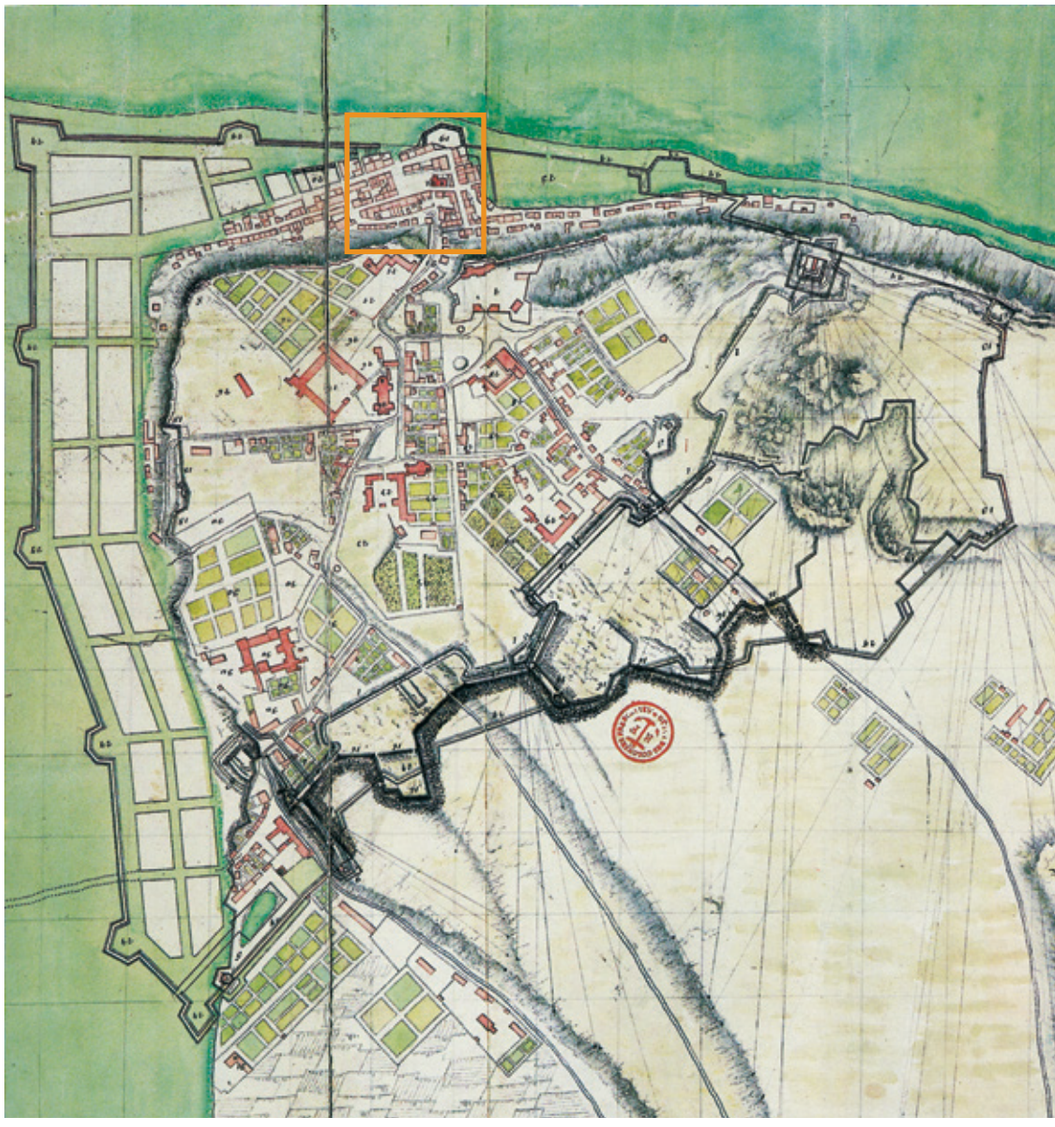
Au cours de son évolution, la paroisse a rencontré différents types d'habitats et différents genres et de modes de vie. Elle s'est modelée à ces formes sociales, aux modes de vie, aux figures architecturales et aux genres d'habitat qu'elle trouvait sur son passage. Née dans les villes de l'Empire où le



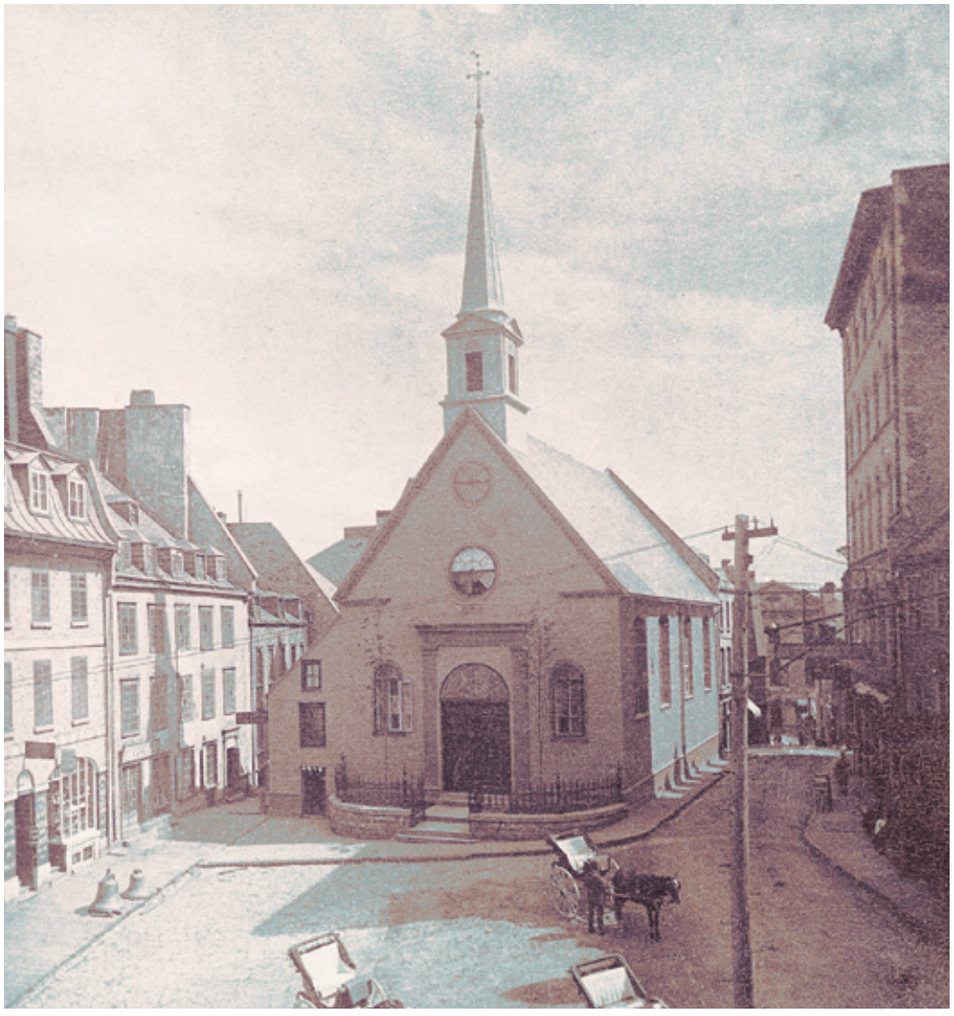
Plan de l'Abbaye Notre-Dame-d'Aiguebelle.
Archives du monastère.

1 - Eglise abbatiale
2 - Cloître et préau
3 - Sacristie primitive
4 - Salle capitulaire
5 - Escalier du dortoir
6 - Infirmerie du Moyen-Age
7 - Parloir ou Auditorium
8 - Grande salle ou scriptorium
9 - Réfectoire
10 - Cuisine
11 - Chapitre des Convers (aujourd'hui Grand Chapitre) au-dessus Noviciat
12 - Vestibule d'entrée
13 - Cellier, au-dessus bibliothèque
14 - Tombeau abbatial
15 - Grand escalier
16 - Ancien armarium
17 - Passage
18 - Ruelle des Convers
19 - Scolasticat
20 - Cimetière

forum occupait le centre et le point de rendez-vous, elle a facilement composé avec un type d'aménagement de l'espace étranger à son influence. Pendant des siècles, cette influence romaine a marqué l'aménagement des villes de telle sorte que plusieurs se sont construites autour d'une « Plazza Mayor ». Au long de son histoire, elle a également habité la place forte, emmurée, qui s'organisait à partir d'une autre logique de l'organisation de l'espace. Elle a également composé avec la ville commerçante du Moyen Âge où la cathédrale se retrouvait entourée d'échoppes et de boutiques. Ces formes d'occupation de l'espace préexistaient souvent à l'organisation paroissiale qui ne s'était pas encore imposée. Toutefois, il n'en demeure pas moins que, plus on avance dans les siècles (ce sera surtout le cas à partir du XII[e] siècle et davantage encore après les conciles réformateurs), plus la paroisse, qui peut désormais imposer sa logique, emprunte des traits au modèle monastique. De plus, au fur et à mesure que l'Europe est pacifiée, la cité-forteresse fait place à une autre logique d'occupation spatiale. C'est ainsi que la place de l'église en vient graduellement à supplanter le forum ou la Plazza Major. La paroisse reprend alors sou-



Plan de Québec en l'année 1709.
Archives nationales du Québec,
Levasseur de Néré, NC-89-11-71.



Première église fréquentée par les Irlandais, Notre-Dame-des-Victoires, vers 1870.
Archives nationales du Québec, L. P. Vallée, P1000, S4, D5, P68.

vent des éléments à la figure du monastère et le village s'édifie à partir du modèle du cloître. Autour d'une place centrale, on retrouve l'église et les autres services communs. C'est là le noyau du village. Viennent ensuite les lieux d'habitation et de travail et, finalement, les champs. La place du village permet le passage ou la transition entre différentes formes d'activités. Ce mode d'occupation spatiale correspond cependant à un type d'habitat concentré, ce qui est le cas en Europe.

Transposé sur les rives du Saint-Laurent, où l'on adopte un type d'habitat dispersé, le long de la voie d'eau, puis le long du rang, ce modèle ne semble plus offrir d'intérêt pour la conception de la paroisse. Toutefois, malgré l'éclatement des aires de résidence et de travail, la figure du monastère demeure, au moins à titre de référence, le modèle à partir duquel se construit la paroisse. Ici, dans un pays neuf, édifié après les grandes réformes tridentines, l'influence romaine ne représente pas une référence dans l'organisation de l'espace. L'église, et non plus le forum ou la Plazza Major, constitue le plus souvent le point central de la paroisse et le pivot autour duquel s'organise l'espace villageois. Dans la première moitié du XX^e siècle, la place de l'église organise l'espace des quartiers urbains encore fortement cohérents. On y trouve certes le presbytère, mais également l'école, la caisse populaire, le centre de loisirs. S'y greffent les services : marchand général, place de foire, médecin, etc. Bien plus, dans cet habitat dispersé, l'église est le seul endroit où se rassemblent, au moins une fois la semaine, l'ensemble des habitants de la paroisse. Ce rassemblement permet non seulement à cette société de se représenter et d'être rituellement reconstituée, mais ce rassemblement donne aux individus le sens de leur existence : le service de Dieu. Comme au monastère, si les activités dispersent, l'église rassemble et surtout elle recentre les personnes, leur rappelant leur condition et leur vocation. Dans cette église paroissiale, un lien social s'exprime : la paroisse est cette assemblée de fidèles confiée à la gouverne et à l'autorité d'un père, le curé. Cette assemblée est gouvernée suivant une règle qui lui est sans cesse rappelée. On est dans un monde d'ordre, reflet de l'ordre éternel.

Dans cet habitat dispersé, le clocher, qu'on veut haut et visible, prend une nouvelle importance et trouve de nouvelles significations. Il agit un peu comme un phare. Dans un paysage de plaine, c'est un repère que l'on voit de loin. Il peut guider le voyageur, surtout en hiver. Sur la côte, il est vu du large des pêcheurs et des marins (pêche sur hauts-fonds, cabotage). Bien entendu, c'est aussi un symbole de l'identité locale. Il rappelle à chacun son appartenance. Cela dit, parce qu'il a une large vision et qu'il en impose, le clocher peut aussi être vu comme l'œil divin observant les fidèles ou l'instrument de surveillance du curé sur ses ouailles, fonctions constamment rappelées par la cloche. Ainsi, la paroisse peut apparaître comme la transcription sur le plan spatial de l'ordre hiérarchique de l'Église.

Enfin, pour ce qui est de la cloche, elle marque le temps de la journée, de la semaine ou de l'année. Dans une société de culture orale, elle agit comme repère temporel : elle indique quand commence le travail et quand il se termine ; elle rappelle l'heure du repas quand on est au champ ou en forêt. Elle distingue le dimanche de la semaine, le temps ordinaire des solennités, les jours de pénitence des fêtes. Si le clocher contribuait à situer dans l'espace, la cloche situe le paroissien dans le temps : elle en règle la vie, le rappelant toujours à son devoir. Selon la longueur du tinton, le nombre de cloches ou le nombre de volées, la cloche invite à la réjouissance ou au deuil. Plus encore, elle contribue à sacraliser le temps. Toujours, elle invite les paroissiens à la prière et au recueillement. Elle vient leur rappeler la finalité de leur existence et de leur travail : le service de Dieu. Ainsi, elle surmonte l'éclatement de l'habitat et la dispersion de la population. Elle rassemble, ramène au centre. Elle fait participer aux mêmes sentiments et elle oriente l'existence.

La paroisse, comme un grand monastère, instaure une communauté en orientant l'ensemble de son activité vers le service de Dieu. Cette orientation devient le centre et le pivot de cet univers cohérent. La vie s'y déroule sous la responsabilité et l'autorité d'un père (le curé) qui la guide suivant une règle. Symboliquement, l'église paroissiale, la place de l'église, le clocher et la cloche organisent, même en contexte d'habitat dis-

persé, le temps et l'espace d'une société consacrée au service de Dieu. En cela, la paroisse se conçoit comme un grand monastère, représentation ici-bas de la cité de Dieu.

« SUR LA TERRE COMME AU CIEL »

Aux XIXe et XXe siècles, l'ordre social semble de plus en plus en péril. C'est en tout cas l'appréciation que l'on se fait de la situation dans les milieux catholiques. Depuis la Révolution française, l'élan révolutionnaire ne semble pas vouloir fléchir. Le monde, la société ne semblent plus s'organiser autour de Dieu dont on se détourne. La chrétienté, qui représentait un monde ordonné et centré, est mise à l'épreuve par un mouvement de sécularisation qui ne semble pas avoir de limites. De larges pans de la société semblent vouloir sortir du giron et évoluer à l'extérieur de la société chrétienne. Au cours de cette période, dans le discours catholique, la notion de « Règne de Dieu » devient capitale. Suivant une vision théologique du monde, la chrétienté est en quelque sorte la manifestation visible, sur la terre, du Règne de Dieu. Devant son recul, il faut donc consacrer tous ses efforts à « Tout restaurer dans le Christ » (Pie XI : *Instarare omnia in Christo*). Le Christ doit donc établir son règne dans la société et soumettre à sa Seigneurerie la vie sociale et la nouvelle économie qui naît avec la première industrialisation.

Dans ce contexte, des dévotions et des manifestations populaires de la piété, souvent bien antérieures à cette période, prendront une nouvelle orientation, plus apologétique (défense et affirmation du christianisme), voire une signification nettement politique. Ainsi en est-il des dévotions au Saint-Sacrement et au Sacré-Cœur. Face à la déchristianisation, l'Église sent le besoin de s'affirmer sur la place publique par des manifestations de masse qui font sentir sa présence. C'est l'époque de la reviviscence des processions dans les rues avec le Saint-Sacrement, des reposoirs, des congrès eucharistiques, etc. Institués en 1881, les congrès eucharistiques connaîtront un vif succès au Québec avec la célébration, à Montréal en 1910, du Congrès eucharistique international, suivi de nombreux congrès eucharistiques nationaux ou diocésains. À l'occasion de ces grandes manifestations, c'est toute une ville qui devient un sanctuaire.

Ces manifestations publiques offrent un moyen d'expression de l'attachement des masses au catholicisme et à l'Église. Elles leur permettent de trouver une visibilité dans l'espace public. Elles constituent des formes extérieures qui rendent l'Église présente dans la société et sur la place publique. Très liées au catholicisme social, ces dévotions invitent les catholiques à s'engager dans la société et elles s'accompagnent d'une floraison d'œuvres de toutes sortes, surtout auprès des classes laborieuses ou du nouveau prolétariat urbain à reconquérir.

La dévotion au Sacré-Cœur, qui reçoit à la même époque une impulsion nouvelle, est orientée dans le même sens. Un petit livre intitulé *Le Salut de la France* (1815) recommande aux chrétiens de se consacrer au Sacré-Cœur. L'habitude se répand et s'étend aux familles, aux paroisses, aux pays. Au jour de la Fête-Dieu ou de la fête du Sacré-Cœur, le maire de chaque municipalité ou de chaque ville vient s'agenouiller à la balustrade de son église paroissiale ou à la cathédrale pour réciter, au nom des citoyens, la consécration de la ville ou de la paroisse au Sacré-Cœur. Les évêques de France feront une collecte nationale pour ériger la basilique de Montmartre et consacreront la France au Sacré-Cœur. Les statues du Sacré-Cœur se multiplient dans les foyers chrétiens et, devant chaque église paroissiale, à l'occasion de l'année sainte ou lors de la célébration d'un autre anniversaire, on élève une statue au Sacré-Cœur. Ainsi, le territoire est marqué, sacralisé, soustrait à l'influence du Règne de Satan. Quant aux processions de la fête du Sacré-Cœur, les plus célèbres étant celles qui étaient animées par le père Lelièvre, l'apôtre du Sacré-Cœur à Québec, elles constituent, en ville comme en campagne, des manifestations publiques de l'emprise du religieux sur le territoire et dans la société. À la même époque, on voit apparaître l'effigie du Sacré-Cœur sur le drapeau revendiqué par les Canadiens français et dorénavant appelé Carillon-Sacré-Cœur.

L'évolution des autres dévotions suivent globalement la même orientation. En 1959, le congrès marial national d'Ottawa, un des derniers feux d'une chrétienté épuisée, constitue probablement le cran d'arrêt de ce mouvement, au moment où Vatican II est convoqué et que la Révolution tranquille s'amorce. La souveraineté du Christ et de l'Église sur l'espace intérieur et extérieur, sur le temps et la vie sociale des Québécois n'est désormais plus revendiquée.

CONGRÈS EUCHARISTIQUE.
Archives nationales du Québec.

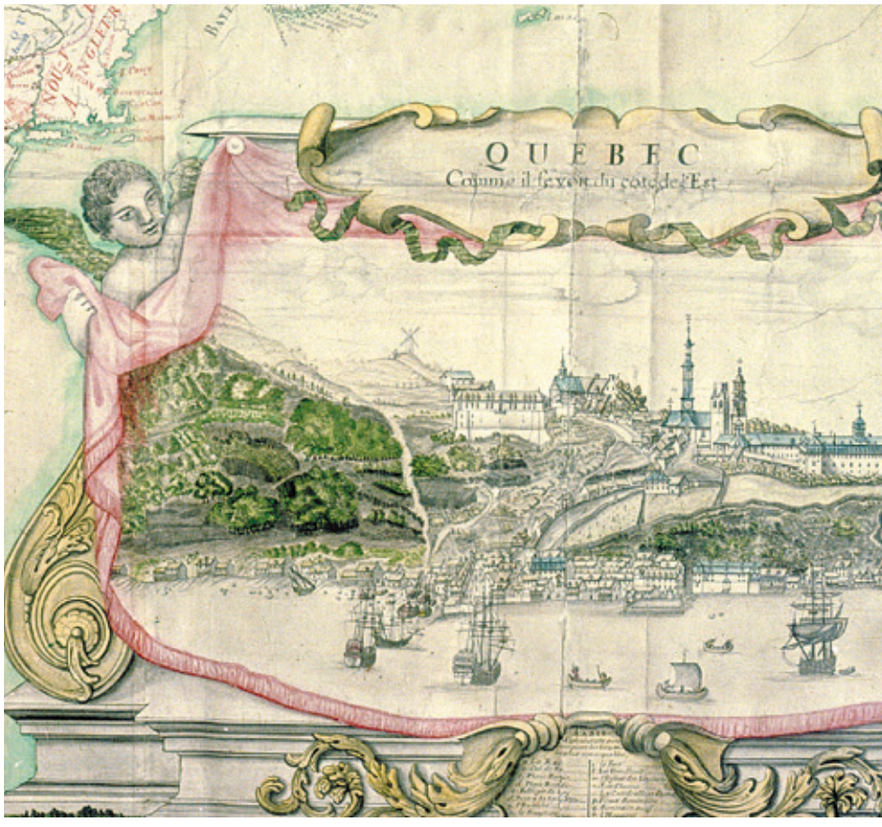


Le cimetière

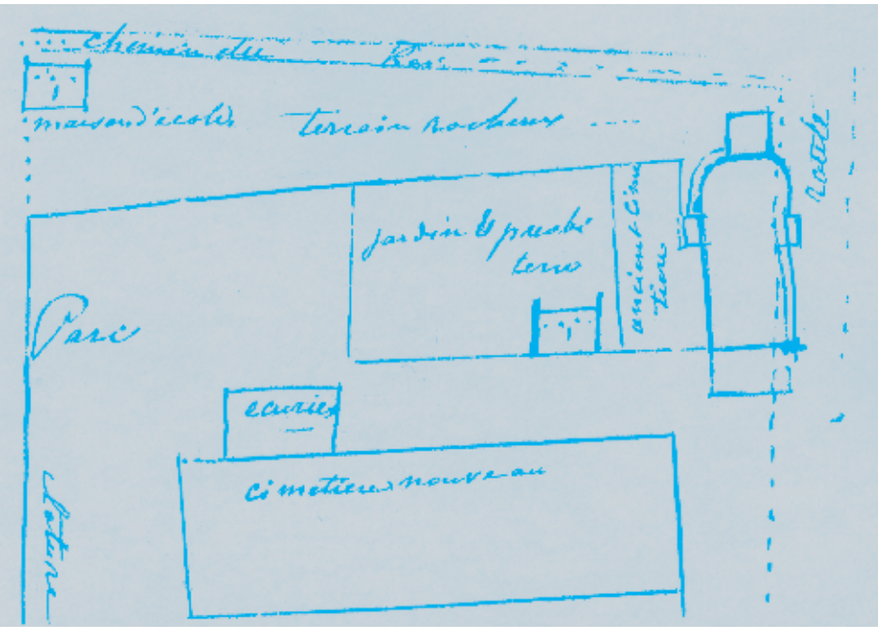
Dans de nombreuses paroisses, le cimetière borde l'église, l'enveloppe parfois, comme pour ménager, entre la terre profane des habitations et des cultures et l'espace intérieur de l'église chargé de sacralité, une marge de transition et de protection. Si le cimetière ne jouxte pas directement l'église, au moins se trouve-t-il dans son voisinage immédiat. Il occupe de toute façon une position privilégiée, au cœur de cet espace sacré dont l'église, et plus précisément encore le tabernacle, constitue le noyau, et qui forme le centre, symbolique, souvent géographique, de la paroisse. Aussi le cimetière participe-t-il pleinement, en tant que proche satellite de l'église, mais aussi en tant qu'espace consacré, rituellement et par la présence des corps chrétiens, à la structuration de l'espace communautaire. Il contribue à donner un sens, une orientation et une signification, au territoire d'implantation. Il s'agit d'un espace sacré et d'un espace central : c'est un espace privilégié. Dans la première moitié du XIXe siècle, les villages se bâtiront donc tout naturellement autour des églises et des cimetières.

Les évêques du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle n'hésitaient pas à recommander qu'un nouveau cimetière « entoure » le lieu de culte. Ce fut le cas, par exemple, à Saint-Henri-de-Mascouche en 1768, ou à Saint-Étienne-de-la-Malbaie en 1806. En 1895 pourtant, la *Discipline du diocèse de Québec*, se conformant aux dispositions programmées par les Statuts de la province, recommande au contraire que le site du cimetière soit choisi « en dehors des limites probables de la ville et du village[1] ». Plusieurs facteurs commandent ce changement fondamental dans la politique d'implantation des lieux d'inhumation. Le premier, le plus déterminant peut-être, est relié à un problème de capacité : les vieux cimetières débordent. On tâche d'abord de gagner en superficie, en rognant sur les espaces non bâtis du terrain de la fabrique — le curé pourra y perdre une partie de son jardin — ou en faisant l'acquisition de parcelles limitrophes. Mais l'espace disponible est rare au centre des villages les plus anciens. Lorsque l'agrandissement horizontal n'est plus envisageable, il est encore possible de gagner de la place en « exhaussant » le cimetière. La muraille d'enceinte est surélevée et on apporte de la terre afin d'aménager une couche d'ensevelissement supplémentaire. Cependant, dans bien des cas, les solutions de ce type s'avèrent insuffisantes et les vieilles structures, même agrandies, rapidement saturées. On se résoudra alors à faire l'acquisition d'un nouveau terrain d'inhumation, souvent éloigné de l'église[2]. Les impératifs spatiaux coïncident avec des préoccupations sanitaires de plus en plus marquées. Les hygiénistes mènent campagne contre les cimetières centraux, soupçonnés de mettre en péril la santé des riverains. On pense que les corps en décomposition corrompent l'air respirable et contaminent l'eau potable, de sorte qu'il est souhaitable que les nouveaux cimetières soient établis à l'écart des lieux de vie. Le lien qui unissait l'église au cimetière, et finalement les vivants et les morts, se distend.

Dans les paroisses rurales qui ne connaissent pas de forte croissance démographique, l'agrandissement du dispositif primitif constitue une mesure suffisante et moins coûteuse, en émotions et en efforts, que le déplacement en périphérie. Ici, les cimetières restèrent liés aux églises. Mais ils apparaissent comme autant de structures héritées, qui témoignent dans l'espace d'une idée ancienne de la mort. En fait, l'étude historique des emplacements du cimetière, de ses aménagements et modes de gestion rituelle, offre la possibilité de cerner les contours d'une évolution culturelle du rapport à la mort, qui se lit essentiellement comme un processus de privatisation.



L'Amérique septentrionale, 1688 (détail).
Archives nationales du Québec, Jean-Baptiste Franquelin, E6, S7, P6830051.
Le cimetière urbain, aux XVIIe et XVIIIe siècles, fait partie intégrante de l'espace urbain.



Le terrain de la fabrique de Saint-Vincent-de-Paul, en 1832 (détail).
Archives de la chancellerie de l'archevêché de Montréal.
Les cimetières dans l'espace central de la fabrique. Déjà, le nouveau cimetière s'éloigne.



Église de Saint-François-de-Sales (île de Laval) vue du chevet.
Collection personnelle de l'auteur.
Dans les paroisses rurales, le cimetière demeure souvent lié à l'église.

L'espace sacré où reposent les morts

Le cimetière est un espace sacré, c'est-à-dire une terre à part, retranchée de l'usage commun, qui est l'usage profane. Cette sacralité de la terre est construite et entretenue. Elle repose en fait sur quatre éléments dont l'importance respective peut varier avec le temps : un rite de consécration, des règles et des dispositifs de cloisonnement qui fixent les interdits, la proximité de cette autre aire sacrée qu'est l'église, et, enfin, la présence même des corps enfouis.



Plusieurs rites spécialisés permettent de consacrer une portion du territoire, organisant deux espaces théoriquement antinomiques, un espace sacré et un espace profane. Deux d'entre eux se démarquent par la complexité des performances mises en œuvre et l'importance symbolique des espaces définis : la bénédiction du terrain où sera bâtie l'église et la bénédiction d'un nouveau cimetière. Les scénographies employées sont du reste très proches. *Le Rituel de Québec*, que Mgr de Saint-Vallier fait imprimer en 1703, est l'outil de référence sur lequel la majorité des curés compteront pour exécuter le rite selon les règles prescrites[3]. Le jour dit, le curé se rend en procession au cimetière à bénir, vêtu de blanc et précédé d'au moins trois personnes : l'une portera le bénitier et l'aspersoir, une autre l'encensoir et la navette, la troisième le Rituel et trois cierges éteints. On suppose que les paroissiens sont là rassemblés, mais le Rituel n'en fait pas directement mention car ils ne participent pas directement à la cérémonie. Leur présence, si possible silencieuse et attentive, constitue cependant un élément essentiel à la réalisation de la performance rituelle. Une croix de bois, « de la hauteur d'un homme », a été plantée la veille au centre de l'espace concerné. Tous se mettent à genoux devant elle, tandis que les chantres entonnent la litanie des saints. Puis, le prêtre se relève et fait « un signe de croix avec la main sur le cimetière », en prononçant les paroles rituelles de bénédiction. La litanie achevée, l'assemblée se lève à son tour et le prêtre « asperge la croix », alors que de nouveaux chants liturgiques retentissent. Le prêtre commence alors un tour du cimetière, qu'il « aspergera par tout ». Revenu au pied de la croix, et après avoir prononcé une dernière prière, il dispose un cierge allumé sur chacune des extrémités de la croix qu'il encense ensuite par trois fois. La fonction du rite est évidemment de créer une discontinuité dans l'espace. Le travail de séparation sacré/profane ne saurait être plus minutieusement conduit. Dieu ne se rencontre pas partout ; les cimetières sont circonscrits avec soin et peu étendus. Ils constituent une portion du territoire extraordinaire, fragile et puissante à la fois, dont la gestion est délicate et exige l'intervention de spécialistes.

La création de l'espace sacré repose sur un consensus social, tacite et prégnant, que le rite de la bénédiction du cimetière permet justement d'exprimer. L'attitude de conformité de la collectivité assemblée répond à la performance convenue réalisée par le curé. Le rite ne prend véritablement sens que dans la mise en présence de ces deux éléments. D'une part, la performance proclame que quelque chose s'est vraiment passé, qu'une portion de l'espace a été soustraite à l'usage commun, et que Dieu, dûment sollicité par les formes institutionnalisées du rite (le prêtre, le Rituel), est intervenu. D'autre part, parce que l'extériorité des manières d'être est présumée refléter la profondeur de l'adhésion, le comportement de l'assistance signale que cette transformation est collectivement acceptée comme véritable. Ainsi, se trouve validé tout le dispositif qui régira la mort dans la paroisse, c'est-à-dire, tout à la fois, le système de croyance qui en définira les représentations, l'institution qui en assurera la ritualisation, et la manière dont on disposera des corps, c'est-à-dire par enfouis-



L'église de Saint-Irénée en 1900.
Société d'histoire de Charlevoix.
L'enclos paroissial au début du XXe siècle : protéger l'aire sacrée des « immondices » et des « passages ».



Anciennne église de Lavaltrie, photo prise avant 1867, date de la démolition de l'église. I.O.A., Lavaltrie, s. d.
Archives nationales du Québec.
La palissade de bois protège le cimetière des incursions animales et humaines. La porte doit être tenue sous clef.

sement dans un lieu délimité et spécifique. Aussi, le rite de la bénédiction du cimetière peut-il apparaître non seulement comme l'un des événements fondateurs parmi les plus décisifs de l'espace paroissial, mais aussi comme un moment clef dans la constitution de la collectivité territoriale.

La consécration de la terre du cimetière est un acte fondateur mais fugitif. Pour maintenir dans la durée la segmentation du territoire et le caractère sacré du lieu, des réglementations et des dispositifs de cloisonnement sont mis en place. Les évêques entendent garder absolument les animaux à l'écart des lieux sacrés. Ils légifèrent en ce sens à l'occasion de la visite pastorale, vaste tournée d'inspection des paroisses du diocèse. Le cimetière doit être protégé par une clôture, tout comme les abords de l'église. Il peut s'agir d'une palissade de bois, dont les pieux seront suffisamment rapprochés et les planches abondantes pour garantir l'inviolabilité du dispositif, ou d'un mur assez élevé. À Saint-Antoine-de-Portneuf, en 1806, on projette ainsi l'élévation d'un mur de cinq pieds de haut[4]. Il faudra couvrir le sommet de planches pour en augmenter la longévité. Ce sont ordinairement les paroissiens, et non la fabrique, qui sont tenus de mener à bien les travaux, fournissant la matière première et la main-d'œuvre. La corvée semble pénible et les travaux traînent souvent en longueur. Pour en forcer l'avancement, Mgr Briand suggère d'avoir recours aux tribunaux[5]. Une taxe spécifique est imposée lorsque l'entreprise est de trop grande envergure ; on procède alors à l'élection d'un syndic spécialement chargé de veiller à la bonne exécution du projet[6]. La clôture n'est pas uniquement destinée à écarter les animaux, elle permet également de mieux contrôler les conditions d'accessibilité des humains au cimetière. Car le cimetière central, situé au cœur de la paroisse et, éventuellement, du village, qui jouxte l'église et la place publique, parfois l'auberge et souvent le principal axe de communication, est tout naturellement susceptible de devenir un lieu de passage, voire celui d'une certaine forme de sociabilité. Le Rituel de 1703 permettait que l'on traverse le cimetière pour se rendre à la sacristie. Les évêques du XIXe siècle préconiseront l'accès par la place publique. L'évolution est significative. Le cimetière devient alors non seulement un espace sacré, mais, de plus en plus, un lieu de culte. Mgr Bourget précisera que les cimetières doivent être tenus sous clef en permanence, « sauf pour les prières envers les morts et jamais pour des usages profanes[7] ». Certes, le Rituel de 1703 identifiait déjà un certain nombre de comportements inconvenants : traiter des affaires, tenir des assemblées, des foires et marchés, des jeux, des danses, labourer, planter de la vigne ou des arbres, faire paître des animaux, étendre des toiles, des linges pour blanchir et sécher, vanner le blé ou le battre[8]. Mais l'énumération révèle, en négatif, la réalité d'une certaine proximité à l'égard des morts devenue bien improbable un siècle et demi plus tard, alors que le système des cloisons, matérielles et symboliques, aura pour de bon imposé son ordre. Ainsi, le déplacement du cimetière qui intervient à la fin du XIXe siècle et au début du siècle suivant, du centre vers la périphérie des plus gros villages, apparaît comme l'aboutissement particulièrement marqué d'une tendance géné-

ralisée à mieux séparer la mort de l'activité quotidienne. Cette tendance s'exprime partout par l'attention de plus en plus soutenue portée aux clôtures d'enceinte, aux travaux d'entretien de la surface et à la normalisation du comportement des visiteurs.

Le cimetière clos et aménagé est un abri sacré, un lieu où les morts sont respectés et même, jusqu'à un certain point, vénérés. Les évêques préconisent d'arracher les arbres fruitiers et les arbustes qui poussent entre les fosses et de faucher l'herbe deux fois par année. Il faut, si nécessaire, creuser un canal pour favoriser « l'égouttement des eaux[9] ». On redoute en effet que l'érosion du sol ne mette à jour des cadavres. La profondeur de l'ensevelissement est aussi surveillée pour des raisons de santé publique. En 1845, à Sainte-Anne-de-Bout-de-l'Île (Sainte-Anne-de-Bellevue), Mgr Prince recommande de remettre un peu de terre dans le cimetière, afin que les corps « soient mis à une profondeur suffisante pour qu'il n'y ait rien à craindre pour la salubrité de l'air[10] ». Sans être de luxueux jardins, les cimetières ruraux du XIXe siècle deviennent des espaces bien entretenus, propres (on condamne toute trace « d'immondices »), secs, à la fois préservés et accueillants. En effet, même si l'usage profane, c'est-à-dire, essentiellement, le passage et le pâturage, est de mieux en mieux contrôlé, le laïc n'est pas pour autant banni du cimetière. Au contraire, la restriction de l'accès ordinaire accompagne une promotion de la visite intentionnelle, codifiée, rituelle. On va se recueillir, lorsqu'on est bon paroissien, sur la tombe d'un parent, peut-être d'un ami, non seulement le jour des morts, mais encore au sortir de la messe dominicale. Le cimetière est devenu, au même titre que l'église, un lieu de prière dont l'accès est régi, de la même manière, par une réglementation des comportements et des attitudes[11]. Mgr Bourget, cherchant à affirmer, en pleine « affaire Guibord », les droits que l'Église possède sur le cimetière, met de l'avant la fonction proprement religieuse du lieu, non seulement comme terre de repos pour les morts, mais aussi comme lieu de dévotion et d'édification pour les vivants. Le chrétien y est pénétré de « vifs sentiments » inspirés par la sainteté de la terre elle-même.

> N'est-ce pas [...] ce que vous éprouvez, N.T.C.F., quand vous visitez nos cimetières, quand vous adorez cette croix qui doit un jour ombrager vos tombes, quand vous vous agenouillez sur ces fosses qui renferment les restes chéris d'un père, d'une mère, d'un frère, d'une sœur, d'un parent, d'un ami, qui vous rappellent tant de souvenirs attendrissants ; quand vous fixez votre regard sur la place qui sera comme votre lit de repos ; quand vous pensez que bientôt vous dormirez dans ce lieu avec tant de personnes chéries, dont le souvenir ne s'effacera jamais de votre mémoire ; quand, en vous livrant à de douces mais lugubres rêveries, vous considérez votre vie qui s'enfuit comme une ombre fugitive, quand, enfin, à la vue de la porte du cimetière qui ne se ferme que pour s'ouvrir bientôt, vous vous pénétrez vivement de cette terrible pensée que la mort n'épargne personne, parce qu'elle doit exercer son empire sur tous les malheureux enfants d'Adam[12].

Texte fondamental, qui révèle une évolution décisive par rapport aux représentations antérieures du cimetière. Certes, il est encore ce lieu où les corps sont entreposés et préservés dans l'attente de la résurrection de la chair, mais il devient surtout l'endroit d'un culte assez neuf, un culte rendu aux morts par les vivants et, surtout, rendu par les individus aux membres décédés de leur propre famille. Dans le schéma ancien, on comptait sur la sacralité de la terre du repos et la proximité de la prière collective des vivants pour assurer aux morts un séjour au purgatoire aussi court que possible. En ce sens, le cimetière central apparaît plus comme un prolongement de l'église que comme une installation rituelle autonome. Du reste, on enterrait aussi, et encore fréquemment dans la première partie du XIXe siècle, dans les sous-sols d'église. Les morts bénéficiaient, sans y contribuer, de la sacralité du lieu, garantie avec force par la présence du Saint-Sacrement et profitaient, sans forcement en être les bénéficiaires nommément déclarés, de la prière commune. Il s'agissait d'une structure fondamentalement collective de prise en charge de la mort, dans laquelle la dépouille ne possédait pas une singularité très affirmée. Une sensibilité nouvelle émerge cependant au cours du XIXe siècle qui charge le corps mort, et par extension le lieu de son enfouissement, d'une valeur spécifique de sacralité. La promotion généralisée des liens familiaux favorise l'apparition d'un attachement plus visible entre les morts et les vivants d'une même lignée. Les cimetières deviennent alors les lieux d'une mémoire familiale entretenue par les visites, moments chargés d'émotion où la douleur de la perte se confond avec l'inquiétude de sa propre disparition. Une telle mutation provoque des changements importants dans la manière dont on gère et aménage l'espace du cimetière. Lieu nouveau d'un certain type de pèlerinage pour le vivant et de repos pour l'être aimé, le cimetière se sentimentalise et se fait plus accueillant. C'est la naissance, dans la seconde moitié du XIXe siècle, des cimetières-jardins des périphéries urbaines[13]. La possibilité même d'un éloignement du cimetière par rapport aux zones de dense habitation participe de cette évolution, parce que le devenir particulier d'un mort dépend moins de la prière de la collectivité que de celle de ses proches, qui ont maintenant le devoir de visiter, mais aussi parce que la sacralité même de la terre n'est plus autant liée à la proximité de l'église et du Saint-Sacrement que par le passé. En effet, ce sont les corps eux-mêmes qui apparaissent maintenant comme les principes déterminants de la création de l'espace sacré, prolongeant en quelque sorte les effets

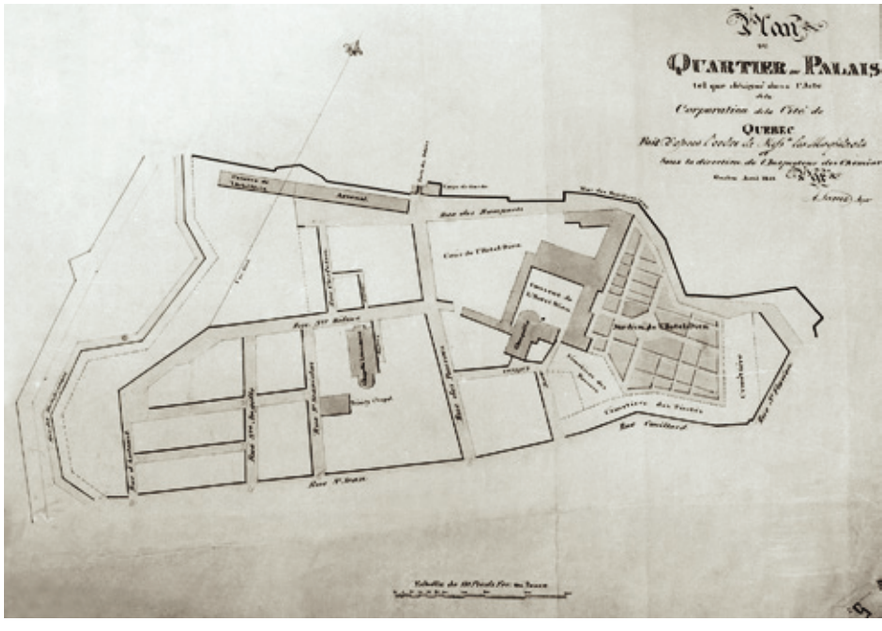


Vue de l'intérieur de l'église des Jésuites de Québec. Gravure d'Anthony Walker d'après un dessin de Richard Short, éditée à Londres en 1761.
Musée du Québec.
L'enterrement dans le sous-sol des église au XVIIIe siècle. À la suite des bombardements de 1759, les ossements refont surface. Un phénomène qui attire l'attention de l'artiste britannique.

du rite initial de la bénédiction. D'où une attention accrue portée à leur endroit.

L'abri inviolable

L'exhumation choque et provoque des remous. Elle peut avoir été commandée par les autorités judiciaires, à la suite d'une mort suspecte par exemple, ou consécutive à la désaffection d'un ancien cimetière, ou encore, plus fréquemment, au remaniement d'une partie d'un cimetière existant. Toujours consulté, l'évêque tâchera généralement de limiter au mieux les sorties de terre afin de ménager la sensibilité des familles. Cependant, certaines exhumations ritualisées, destinées à honorer la mémoire et les restes d'un prestigieux disparu, donnent lieu à des cérémonies d'envergure[14]. Mais il s'agit ici non pas de violer (de profaner) l'intimité d'un lien familial, mais au contraire d'en construire un nouveau, élargi à l'échelle de la nation. À l'opposé, le vol de cadavres, essentiellement perpétré par des étudiants en médecine désireux de s'exercer à la pratique de la dissection, suscite l'horreur et la réprobation[15]. Dans les villes, les gendarmes surveillent les cimetières, mais en campagne les familles endeuillées sont inquiètes. On cherche à protéger son mort, non seulement des atteintes du démon, par l'enterrement en terre sainte, mais aussi de celles des voleurs. C'est peut-être l'une des raisons du maintien prolongé de la coutume d'enterrer dans les églises. C'est à coup sûr un élément qui joua un rôle déterminant dans l'utilisation croissante des cercueils et des tombeaux, et qui augmenta la défiance envers les lieux d'inhumations collectives, qu'ils



Plan du quartier du Palais tel que désigné dans l'Acte de la Corporation de la Cité de Québec fait d'après l'ordre de Mss les Magistrats et sous la direction de l'inspecteur des Chemins A. Larue, Arpr, Québec, 1833 (détail).
Archives de la Ville de Québec.
À partir de 1855, il est interdit d'inhumer des corps à l'intérieur des murs de la ville de Québec. Le cimetière des Picotés, ouvert au début du XVIIIe siècle pour accueillir les victimes d'une épidémie de petite vérole, est fermé en 1861. Les restes humains sont transportés au cimetière Belmont et le terrain divisé en lots à bâtir.



Vue de l'intérieur de l'église des Récollets de Québec en 1759. Gravure de C. Grignon d'après un dessin de Richard Short, éditée à Londres en 1761.
Musée du Québec.
L'enterrement dans le sous-sol des églises au XVIII[e] siècle. À la suite des bombardements de 1759, les ossements refont surface. Un phénomène qui attire l'attention de l'artiste britannique.



« Unearthing the Dead to Make a Way for the Living. A Sketch on Cemetery Street, Montreal, by our Artist », *Canadien Illustrated News*, 2, 21 (27 mai 1871), 37.
Archives nationales du Canada.
La décentralisation des cimetières urbains, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, entraîne un déplacement massif et inédit des cadavres.

soient temporaires, comme dans le cas des charniers, ou définitifs, comme dans celui des fosses communes. Les nouvelles préoccupations hygiénistes jouèrent aussi un grand rôle dans le contrôle accru des procédures d'inhumations et d'exhumations. Dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, la réglementation civile de la gestion des corps morts acquiert un degré de précision et de raffinement sans précédent. Conduit dans le souci de garantir la santé publique, ce minutieux travail législatif favorise absolument l'éloignement des cadavres, la programmation des enfouissements et l'individualisation des sépultures[16].

La sacralité du lieu tient à sa fragilité. Malgré les clôtures, malgré les interdits, la possibilité d'une profanation est omniprésente et l'intégrité de l'espace sacré perpétuellement menacée, et donc toujours construite et proclamée. La profanation, si présente dans le discours ecclésiastique, apparaît en définitive comme un élément constitutif du sacré. Il peut y avoir profanation par exhumation illicite. L'inverse est également vrai. L'inhumation du corps d'un individu mort en état de péché dans l'enclos bénit du cimetière paroissial constitue un événement grave qui met en péril la totalité du dispositif. Ces dépouilles illégitimement enterrées « polluent » le cimetière, contaminent la terre sacrée, la dénaturent en la ramenant du côté du profane, et finalement troublent le

repos des autres corps ensevelis. La sacralisation, on l'a dit, est un événement fondateur ; la profanation en constitue le pendant, un accident horrifiant, une aberration, un acte de désintégration. Elle menace en ce sens aussi bien le monde des morts, qu'elle prive du bénéfice d'une sépulture chrétienne, que celui des vivants. En effet, la profanation questionne les règles et les représentations qui régissent l'ordre social. Mais sa réparation est aussi l'occasion de leur réaffirmation. C'est pourquoi l'Église se montre si vigilante à ce sujet. Le Rituel de 1703 : « [...] si quelqu'un de ceux à qui [...] on doit refuser la Sépulture Ecclésiastique venoit par faveur, force ou ignorance à être enterré en un Lieu Saint, & qu'on pût encore discerner ou reconnoître son corps, il faudroit le déterrer & le mettre dans un lieu profane, & réconcilier l'Église ou le Cimetière dans lequel il auroit été enterré[17] ». Deux phases, donc, pour que les choses retrouvent leur ordre. D'abord soustraire l'agent corrupteur afin que cesse la contamination, puis réparer rapidement et solennellement l'accroc fait dans la trame de l'espace sacré à l'aide de rites spécifiques, dits de « réconciliation ». Le prêtre fera alors le tour du cimetière en aspergeant de l'eau bénite « par tout & particulièrement aux endroits où la profanation aura été faite[18] ». Dans les années 1820, Mgr Lartigue constatera que certaines paroisses du district de Montréal enterrent les enfants morts sans baptême dans le cimetière « commun ». Il ordonnera l'érection d'une clôture et la « réconciliation du cimetière des Chrétiens[19] ». La clôture met fin à la profanation et le rite rétablit l'intégrité du sacré.

Trier les morts, édifier les vivants

Le Rituel donne une liste extensive des catégories de personnes à qui il faut interdire l'inhumation en terre bénite : les juifs, les infidèles, les hérétiques, les apostats, les schismatiques en général et tous ceux qui ne sont pas catholiques, les enfants morts sans baptême, les excommuniés, les interdits, les suicidés, les victimes de duel, les non-pascalisants, ceux qui ont refusé les derniers sacrements et tous ceux qui sont morts coupables de péché mortel, les « concubinaires », les prostituées, les sorciers, les farceurs et les usuriers[20]. Se dessinent les contours d'un groupe plutôt disparate, celui des exclus du cimetière catholique. Une exclusion dans l'espace qui recoupe, confirme, valide dans la plupart des cas une exclusion sociale et s'organise selon trois grands principes de causalité[21]. Le tri est basé d'abord sur l'appartenance religieuse. Il faut être baptisé selon le rite catholique pour être admis au cimetière bénit par cette Église. Cela exclut en particulier les enfants morts sans baptême, qu'on n'a pas eu le temps de délivrer du poids du péché originel. Les parents se montrent donc, dans l'immense majorité des cas, extrêmement soucieux de ritualiser au plus tôt la naissance de leur enfant. Les protestants ne peuvent pas non plus être enterrés dans le cimetière catholique. Dans la plupart des paroisses où ils sont implantés cependant, ils possèdent leurs propres installations, ce qui rend le partage plus facile pour les autorités religieuses locales. Sauf rarissimes exceptions, le corps d'un catholique ne reposera pas au côté de celui d'un protestant. Le second principe qui régit l'exclusion est d'ordre politique. Au cours du XIXe siècle particulièrement, l'Église fit du refus de sépulture ecclésiastique, qui était une des conséquences les plus marquantes de la procédure d'excommunication, un levier rituel susceptible d'influer sur le cours de la vie publique. On pensera au sort réservé aux corps des patriotes de 1837-1838, ou encore à la célèbre affaire Guibord, qui suscita beaucoup d'exaltation à Montréal dans les années 1870. La dernière cause qui préside à l'exclusion du champ des morts relève de la morale. L'Église trouvait ainsi dans le tri qu'elle exerçait sur les morts une manière d'édifier les vivants. Le pêcheur qui mourait sans avoir eu la possibilité, ou la volonté, de recevoir l'absolution rituelle de ses fautes était condamné à l'enterrement civil en terre profane. Les non-pascalisants, les suicidés, les alcooliques surtout, sont les plus fréquemment frappés d'ostracisme. C'est que leur déviance est souvent notoire et que leur comportement a « scandalisé » les autres membres de la communauté ; un mauvais exemple qui doit être sanctionné par une peine publique, fût-ce après la disparition de l'intéressé. Quelle sanction plus forte, plus visible, plus durable, que cet isolement dans l'espace et dans la mort ? Le cimetière est donc un espace dont la fonction symbolique est primordiale : il est, au centre de la paroisse, un rappel constant, tangible, des partages identitaires et des contraintes qui régissent les comportements individuels et administrent les manières d'être en société.

Lorsque ce système de discrimination jouait à plein, lorsque la dépouille de l'exclu n'approchait pas physiquement celle de l'élu, comme c'était encore généralement le cas au XVIIIe siècle, la dimension publique du cimetière dominait nettement les représentations. Il était un des lieux d'expression du consensus social et participait à la définition de l'idée que la collectivité se faisait d'elle-même, rassemblant en un même lieu, dans une même terre, les corps du plus grand nombre, c'est-à-dire de ceux qui avaient vécu en respectant, du moins en public, les valeurs majoritaires. Au XXe siècle, les fosses posséderont une autonomie nouvelle. L'idée d'une pollution du cimetière par l'enterrement d'un corps profanateur s'estompera à mesure que les familles posséderont, sous forme de concessions, leur propre volume de terre consacrée. La ségrégation stricte dans le lieu d'enterrement perdra donc progressivement sa pertinence sociale. Le XIXe siècle apparaît à cet égard comme une phase transitoire. Certes, la répartition spatiale des corps existe toujours, mais sous une forme adoucie qui prépare la privatisation de la mort.

Une des questions que pose la répartition ségrégative des corps est celle de l'emplacement dévolu à

l'enfouissement des exclus. Avant le XIXe siècle, leur sort ne semble pas préoccuper les autorités ecclésiastiques. La dichotomie introduite dans l'espace entre un territoire sacré et un territoire profane oppose le cimetière chrétien, bien délimité, dans lequel la mort, et le monde en général, est investie d'un sens défini et contrôlé, à l'incohérence environnante. Le regroupement des corps est justement un signe de structuration sociale. Ainsi, dans les zones périphériques, dans les lieux de fraîche colonisation à l'organisation encore rudimentaire, on enterre ça et là, le long d'une route, sur les propriétés. Voilà une dissémination choquante qui sera réparée dès que la paroisse se sera dotée d'infrastructures adéquates[22]. On comprend donc pourquoi l'éparpillement fut d'abord proposé comme le mode ordinaire de disposer des morts infidèles[23]. Le sort matériel de ces corps exclus de la terre sacrée, livrés à l'espace profane dépourvu de sens, importe peu à l'institution religieuse. La question de leur rassemblement ne se pose pas, dans la mesure où, dans le cimetière bénit, l'étroit voisinage des dépouilles chrétiennes tenait par la délimitation physique d'un lieu sacré et la proximité de la prière communautaire.

Or, les cahiers de visites pastorales, ces documents qui recueillent, notamment, les ordonnances délivrées par les évêques dans chacune des paroisses inspectées, révèlent qu'au XIXe siècle cet état de chose change. L'enterrement des exclus en bordure du cimetière consacré devient alors une pratique de plus en plus commune. L'Église ne condamne pas cette évolution, elle la favorise même en certaines occasions, et en tout cas l'encadre. Il ne faut pas que le cimetière profane, par sa proximité, soit confondu territorialement ou même en apparence avec le cimetière bénit. Même si les exclus ont maintenant droit à un espace d'enfouissement défini, bien visible puisque attenant à l'espace sacré, la limite rituelle qui les sépare de la majorité, et sous-tend tout un système de valeurs, n'en doit pas moins être évidente aux yeux de tous. D'où la vigilance et la persévérance déployées par les évêques pour segmenter les cimetières afin de bien indiquer, matériellement, les différences dans la nature des terres et la qualité des fosses. Un dispositif de clôtures internes est à cette époque mis en place. Il faut noter que Mgr Hubert demanda dès 1775 que l'on sépare les corps d'enfants de ceux des adultes, au moins dans l'espace, sinon par une barrière[24]. Ce premier dispositif de morcellement exprime une sensibilité accrue à l'égard de la mort de l'enfant, mais de l'enfant baptisé, et ne concerne donc pas la gestion des exclus. Dans les années 1840, Mgr Signay se fera l'ardent promoteur de cette ségrégation valorisante à l'égard des « petits baptisés », suggérant partout qu'on leur réserve un « espace distingué » par une ligne de piquets ou une petite palissade[25]. Les enfants morts avant l'âge de sept ans sont en effet l'image même de la « pureté » ; disparus trop tôt pour être corrompus par le monde, ils gagnent directement le paradis sans subir une période d'expiation.

Ce n'est certes pas le cas des enfants morts sans baptême, mais il est tout de même significatif que ce soit pour eux, d'abord, que l'on pensera à un cimetière profane jouxtant la terre sacrée. Certes, ils constituaient la majeure partie des cas d'exclusion, mais on peut croire, aussi, à l'émergence d'une sensibilité nouvelle à l'égard du corps mort, et de la mort d'autrui en général, sensibilité qui se serait exprimée d'abord, et bien naturellement, à l'égard des enfants. Il faut donc pratiquer pour eux un enclos, « jouxtant le cimetière des fidèles mais séparé de celui-ci[26] ». Les paroissiens se montrent parfois peu enclins à ériger une barrière, mais il est difficile de savoir si cette réticence est motivée par le coût associé à cette nouvelle installation ou par la volonté secrète d'unir, au-delà des différences dans la qualité de la terre, les « petits corps morts sans baptême » et les autres morts de la paroisse dans un même enclos. Mais que met-on en place pour les autres exclus ? À Saint-Nicolas (Lauzon), Mgr Signay ordonne en 1841 de faire un cimetière à part pour l'inhumation des « corps noyés inconnus[27] ». Un tel degré de spécialisation est assez rare[28]. Généralement, les corps d'adultes qui ne peuvent être enterrés en terre sacrée sont ensevelis avec les enfants morts sans baptême. On demande ainsi aux paroissiens de Saint-Simon de ménager un espace distinct pour ensevelir les petits non baptisés et les « adultes morts en certaines circonstances particulières[29] ». On peut estimer que ce type de dispositif s'est répandu, très progressivement, à partir des années 1820[30]. Ainsi s'est lentement imposée l'idée d'un regroupement géographique des corps ensevelis. Elle participe sans aucun doute d'une plus grande sensibilité à l'égard des morts, dont les corps ne peuvent plus être condamnés à la dissipation, et des morts de la famille en particulier, sur la tombe desquels il faut désormais pouvoir se recueillir, exprimer son chagrin et entretenir une mémoire. L'enfant mort sans baptême aura lui aussi une mort sociale, même si elle n'est pas chrétienne. Cette attitude atténue, dans le cas des adultes surtout, la portée des sanctions communautaires d'exclusion sans toutefois les faire disparaître.

Se singulariser dans la mort

Au Québec, l'ensevelissement des dépouilles sous les bancs des églises est un phénomène qui persista, semble-t-il, plus longtemps que de l'autre côté de l'Atlantique. Environ 10 % des testeurs de la Nouvelle-France étudiés par Marie-Aimée Cliche exprimaient le désir d'être inhumés dans une église[31]. Avec le temps, certains sous-sols sont saturés. En 1787, l'évêque en visite trouve l'église de Pointe-Claire « suffisamment remplie de corps morts » et défend d'y enterrer qui que ce soit jusqu'à nouvel ordre[32]. Entre 1795 et 1900, il y eut 150 enterrements dans l'église de



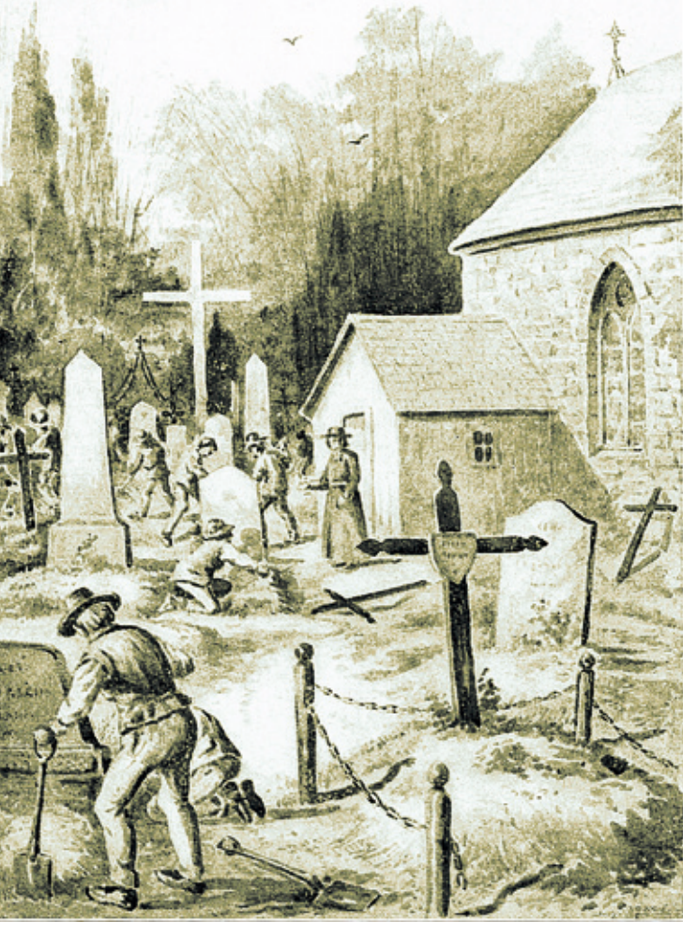
La Prairie, s. d.
Archives nationales du Québec, I.O.A.
Le charnier, mieux que la fosse commune, moins bien que la fosse individuelle. Vieux charnier de la Nativité-de-la-Prairie, construit en 1834.

Kamouraska. Le sous-sol de la cathédrale Notre-Dame de Québec reçut 448 corps entre 1650 et 1760 et 452 de plus entre la Conquête et la fin du XIXe siècle[33]. À Montréal, les Sulpiciens se font enterrer dans le sanctuaire, les confrères de la Bonne-Mort sous la chapelle de Saint-Amable et les propriétaires des bancs à perpétuité sous leur banc[34]. L'enterrement dans l'église est un privilège qui revient de droit aux prêtres, ensevelis dans le sanctuaire[35] et à certains dévots, mais dont bénéficient également de nombreux notables, soit en raison de leur rang, soit en raison de leur fortune. Il est en effet notablement plus onéreux de se faire enterrer dans l'église paroissiale que dans le cimetière attenant. Nous sommes donc en présence d'une marque de distinction qui prolonge dans la mort les inégalités sociales. Cependant, le coût relatif d'une place à l'église ne cessa de diminuer entre la fin du XVIIe siècle et le milieu du XIXe siècle, ce qui permit une démocratisation progressive, et tout de même mesurée, de la pratique[36]. Plusieurs raisons en provoquèrent l'abandon. Le manque d'espace fut certainement le principal moteur, mais les préoccupations hygiénistes jouèrent également un rôle non négligeable[37]. Enfin, l'enterrement dans l'église engendrait des remaniements constants du sol, des planchers et des bancs, qui finissaient par détériorer la qualité des lieux de culte. En pratique, la diminution du nombre des enterrements dans l'église a été imposée par le relèvement du prix de l'opération dans la seconde moitié du XIXe siècle.

Parallèlement, les dispositifs qui, dans les cimetières, regroupent les corps de manière indistincte font l'objet d'une désaffection grandissante. L'hiver, il est presque impossible de creuser une fosse dans la terre gelée du cimetière. Les efforts pour y parvenir sont tels que le bedeau exige une rémunération qui dépasse la capacité de payer de bien des familles. Il existe cependant différentes possibilités[38]. La première consiste à pratiquer, avant la saison froide, plusieurs fosses individuelles qui serviront à recevoir les morts de l'hiver. On peut aussi proposer de les regrouper indistinctement dans une fosse commune qui sera comblée au printemps. L'évêque suggère ainsi, en 1810, aux habitants de Pointe-Lévy que l'on creuse tous les automnes une grande fosse commune et « que ceux qui voudront faire enterrer leurs proches dans une fosse particulière entre premier novembre et premier mai payent le bedeau deux piastres par fosse, argent comptant[39] ». Il semble que la fosse commune rencontra, dès le début du XIXe siècle, des oppositions qui iront par la suite en s'affirmant. L'amalgame indifférencié des corps commence alors à devenir une image infamante de la sépulture, irréconciliable avec celle du repos éternel. Il existe également des sites d'enfouissement collectif mais temporaire. On érige ainsi dans plusieurs cimetières des charniers où la dépouille des paroissiens morts durant l'hiver attendra un enterrement en fosse individuelle, dès que la malléabilité du sol le permettra. Mais cette solution intermédiaire suscita elle aussi des controverses. Les corps disposés dans les charniers étaient-ils vraiment à l'abri des voleurs de cadavres ? Autoriserait-on, le printemps venu, une inhumation en fosse individuelle, ou bien les corps seraient-ils regroupés, sous la supervision exclusive du curé, dans une fosse commune, comme ce fut le cas dans la paroisse de L'Acadie en 1876 ? Une méfiance qui ne doit pas masquer le fait que la multiplication des charniers, parfois de pierre, souvent bien bâtis, participe aussi du désir de mieux protéger des corps devenus plus précieux[40].



Jean-Baptiste Côté, La pleureuse, cimetière Saint-Charles de Québec.
Collection personnelle de l'auteur, (copie ; original : Musée du Québec)
L'apogée du romantisme urbain de la mort : les statues funéraires.



Reproduction d'une peinture de J. Lagacé pour illustrer la nouvelle de l'abbé Arsène Goyette, « La corvée du cimetière », parue dans un recueil littéraire au début du XXe siècle.
La Corvée (concours littéraire), s. l., Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, 1917.
Le cimetière rural au début du XXe siècle : la privatisation de l'espace. Une chaîne entoure la fosse concédée. Quelques monuments funéraires, des statues gravées, encore des croix de bois.



Cimetière Saint-Charles de Québec, béni en 1855.
Collection personnelle de l'auteur.
Dans la seconde moitié du XIXe siècle apparaissent les cimetières-jardins des périphériques urbaines.

L'individualisation du lieu d'enfouissement trouve son aboutissement dans la privatisation et le morcellement du terrain du cimetière. À l'origine, le cimetière est en effet un bien exclusivement collectif. L'achat du terrain, son aménagement et son entretien sont l'affaire de la communauté paroissiale. En contrepartie, tous, pauvres ou riches, ont l'assurance d'une place réservée au « champ des morts » du village. Les curés et les fabriciens feront longtemps en sorte que le principe d'égalité devant la mort, déjà menacé par l'enterrement dans les églises, soit visiblement exprimé dans la manière dont l'espace du cimetière est géré. Dès le début du XIXe siècle, certaines familles bourgeoises rurales, relayant une pratique déjà bien implantée dans les villes, chercheront à acheter une partie du cimetière paroissial pour en faire un lieu d'inhumation familiale[41]. Ces premières incursions du privé dans l'espace communautaire se heurteront cependant aux réticences de la majorité de la population, soucieuse de préserver l'accès de tous les paroissiens au cimetière, et au refus catégorique des autorités ecclésiastiques. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, les codes de la législation paroissiale ouvriront pourtant progressivement la porte à cette pratique, qui se généralisera au siècle suivant[42]. Il s'agit d'un processus de privatisation du cimetière. La clôture, ou la chaîne, désormais, entoure le lot concédé. Des signes de distinction soulignent l'individualité de la fosse. Ainsi voit-on les cimetières se charger de dispositifs particuliers plus ou moins imposants. Les notables surtout, qui ne peuvent plus se démarquer dans la mort par un ensevelissement sous l'église, trouvent dans l'érection de tombeaux en plein air une nouvelle manière de faire voir la supériorité de leur condition. La pierre tombale est d'usage courant en ville dès le début du XVIIIe siècle. Dans les paroisses rurales cependant, et pour l'immense majorité des paroissiens, la tombe, même privée, restera modeste et discrète. Faute de moyens, la sensibilité ressentie à l'égard de la mort du parent ne s'exprime que rarement par des ouvrages monumentaux, mais la personnalisation du lieu de sépulture est devenue la règle. Dans les années 1800 déjà, en certaines paroisses de la région montréalaise, on prend l'habitude de « marquer les sépultures par des planches debout », sur lesquelles on inscrit une épitaphe. L'évêque tolère cette nouveauté, à condition que la planche soit surmontée d'une croix[43]. Finalement, l'individualisation rend impossible la pratique de l'agrandissement du cimetière par rehaussement de la terre et superposition des corps, et favorise la création de nouveaux cimetières périphériques, espaces rationalisés dans lesquels le vivant peut commodément rendre un culte individuel au corps mort de l'être cher.

L'évolution du cimetière paroissial permet de rendre compte d'un processus complexe, qui va bien au-delà des dispositifs spatiaux, mais touche aussi les rites et les représentations, de privatisation de la mort. Jadis terre sacrée dans laquelle la communauté enfouissait indifféremment les corps de ses membres, le cimetière est progressivement devenu, à partir de la moitié du XIXe siècle, un regroupement de fosses individuelles ou familiales. Transformation radicale de la fonction. Il n'est plus cet instrument actif de la construction d'une appartenance territoriale, qui s'exprimait par la proximité entretenue dans l'enclos entre les vivants rassemblés et les morts indistinctement ensevelis, mais plutôt le lieu d'une mémoire paroissiale, construite par addition de souvenirs familiaux entretenus par la visite régulière.

Les paysages de la mémoire

LE CIMETIÈRE « RURAL » DANS LE PAYSAGE URBAIN

Dans les paroisses urbaines de l'île de Montréal, on ne trouve jamais de cimetière près de l'église; de ce point de vue, le contraste avec les paroisses rurales est frappant[1]. Comme ce fut le cas dans les villes d'Europe, le surpeuplement des cimetières de même que les épidémies qui pendant longtemps frappèrent périodiquement les populations, incitèrent les autorités à les relocaliser. Lors de la construction de la nouvelle église paroissiale de Notre-Dame, au cours des années 1820, son enclos original était depuis longtemps désaffecté, les lieux de sépulture avaient été plusieurs fois éloignés, et réaménagés au-delà de la cité bâtie. En 1854, après qu'un incendie eut exigé la reconstruction de sa cathédrale, l'évêque Bourget justifia le choix de son emplacement dans l'ouest de la ville par la proximité du cimetière paroissial[2]. Ainsi les ossements des martyrs romains qu'on placerait sous le maître-autel, de même que la crypte où seraient déposés les restes des évêques, reposeraient près de ceux de tous les citadins catholiques et de leurs ancêtres. Peu d'années plus tard, cependant, ce cimetière fut à son tour fermé, nettoyé, et réaménagé en un jardin public, le carré Dominion. En même temps, tous les cimetières de Montréal, catholiques, protestants et juifs, furent déplacés, éloignés de la ville et regroupés à nouveau sur les pentes du mont Royal[3]. Ce transfert, concevable depuis l'amélioration des chemins à péage, imposait cependant aux Montréalais un pénible voyage, fournissant des occasions de manifester un deuil public, mais rendant familière, jour après jour, la vue d'un père ou d'un parrain gravissant la colline, chargé du cercueil d'un enfant[4].

La relocalisation des cimetières correspondait à un changement d'attitude à l'égard de leur aménagement et de leur gestion. En France, après plus d'un siècle de scandales et d'épidémies, plusieurs arguments nouveaux vinrent renforcer les pressions des hygiénistes et des ingénieurs, en particulier les « Lumières » progressives de la Raison et le tourbillon des sentiments anticléricaux de la Révolution, pour faire reconnaître le droit universel à un enterrement décent et respectueux. Dans cette optique, on créa des cimetières municipaux et des sociétés de gestion à but non lucratif. C'est également à partir de cette époque que les funérailles se commercialisèrent. Dans ces nouveaux espaces on s'ingénia à façonner un paysage funéraire original, connu sous le nom de « mouvement du cimetière rural ». Parmi les modèles furent le cimetière du Père-Lachaise, à Paris (1804), et celui de Mount Auburn, près de Boston (1831). C'est donc en réalité *dans les villes* que les cimetières commencèrent à prendre l'aspect romantique ou pittoresque d'un jardin anglais, et les cimetières urbains que l'on trouve sur les flancs du mont Royal comptent certainement parmi les plus beaux exemples de ce que les historiens du paysage appellent le « cimetière rural ». Avec ses chemins qui serpentent, ses monuments dispersés dans des bosquets luxuriants où vivent une multitude d'oiseaux (on en compte pas moins de 145 espèces), le cimetière protestant « Mount-Royal » suit de très près ce modèle. Dans le cimetière catholique de Notre-Dame-des-Neiges, on a préféré découper des lots plus homogènes, où les tombes sont disposées régulièrement, tantôt en allées généreuses, tantôt en rangs serrés. On y retrouve aussi une plus grande variété de symboles religieux, tel le portail de style victorien, encadré par deux anges dont les trompettes annoncent le jugement dernier. L'un et l'autre cimetières ont par ailleurs un penchant marqué pour les urnes funéraires et les saules pleureurs.

LIEU DE MÉMOIRE ET RECYCLAGE

Lorsque les Montréalais visitent ces cimetières aujourd'hui, en particulier les terrains si étendus et si densément « peuplés » du mont Royal, ils s'imaginent que les restes de leurs ancêtres y reposent toujours sans aucune perturbation et que la mémoire de chacun d'eux y est préservée. Or dans la plupart des cas (près de 80 %), le paysage qui s'offre à eux ne garde aucune trace de l'existence de ces personnes. Tout a été effacé par l'érosion de la pierre, par la négligence ou le vandalisme, ainsi que par la pratique qui consiste à louer des lots à court terme et à les recycler.

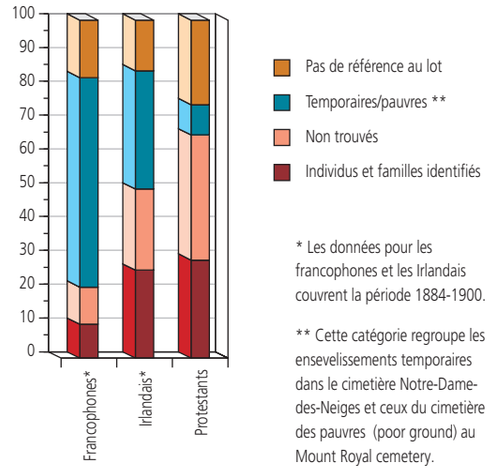
En fait, la présence et l'importance des signes de commémoration dépendaient du statut social des personnes concernées et du pouvoir d'achat dont elles-mêmes ou leurs descendants pouvaient disposer. Le schéma, conçu à partir de données portant sur trois communautés culturelles, montre la proportion de sépultures individuelles que nous sommes parvenues à localiser et à identifier[5].

Le cimetière catholique offrait des « tombes temporaires », pour une durée allant de cinq à trente ans, et vendait les droits de ses lots « réguliers » pour une période de 99 ans. D'après un sondage effectué dans le registre catholique des sépultures pour les années comprises entre 1880 et 1900, deux tiers des Canadiens français et un tiers des Canadiens d'ascendance irlandaise ont été enterrés dans des lots temporaires, dont les droits étaient acquis pour cinq à sept ans. Du côté des Canadiens français, environ la moitié de ces tombes étaient de petites fosses pour



CE MONUMENT À LA MÉMOIRE DE JAMES RYAN S'ENFONCE LENTEMENT DANS LE SOL.
Photographie Meredith Watkins.

FIGURE 1
Échantillons de décès catholiques et protestants à Montréal en pourcentages



* Les données pour les francophones et les Irlandais couvrent la période 1884-1900.

** Cette catégorie regroupe les ensevelissements temporaires dans le cimetière Notre-Dame-des-Neiges et ceux du cimetière des pauvres (poor ground) au Mount Royal cemetery.

François Guérard, Centre interuniversitaire d'études québécoises

Le paysage ne porte aucune trace de la plupart des individus enterrés sur le mont Royal entre 1880 et 1900.

enfants. Un autre quart d'entre elles avaient été concédées aux membres de « l'Union de prière », principalement des veuves et des femmes mariées qui, moyennant un déboursé de 25 sous par année, s'assuraient que leurs consœurs accompagneraient le convoi funèbre, et qu'une prière serait prononcée au moment de leur sépulture. Ces tombes ne pouvaient être signalées que par des repères temporaires. Dans des fosses « gratuites », où beaucoup d'Irlandais étaient enterrés, ni croix ni repère d'aucune sorte n'était autorisé[6].

Le cimetière protestant, qui desservait une communauté beaucoup plus riche, vendait ses lots à perpétuité. Même dans cette section pourtant, nous n'avons pu identifier de tombes individuelles ou de monument à la mémoire d'une famille que pour un quart des personnes de notre échantillon. Pour un autre quart d'entre elles, nous avons retrouvé des lots sans le moindre monument ou indice d'identification. Pour un nombre égal d'individus, les registres ne font aucune mention de lot acheté ou assigné. Chez les protestants, en fait, une personne sur dix était enterrée dans la section des pauvres : comme cela était le cas pour les tombes gratuites qu'offrait le cimetière catholique, aucun repère n'y était permis, aucun nom ne pouvait y être inscrit. Les pauvres, en somme, devaient être laissés en paix dans leur apartheid jusqu'au jour du Jugement dernier.

L'IDÉAL DE LA FAMILLE ET LA COMMÉMORATION INDIVIDUELLE

L'effort que l'on faisait pour préserver le souvenir d'une personne ou d'une famille correspondait-il à leur statut social ? L'imposant mausolée de la famille Bagg faisait certainement étalage de sa richesse.

C'était aussi le cas de la belle colonne de style néoclassique, élevée à la mémoire de Michael Patrick Ryan, un homme qui occupa des fonctions de premier plan à titre de commissaire du port, chef du bureau des douanes, président de la St Patrick's Society, et député à la Chambre des communes.

L'un et l'autre monuments affirment publiquement le rang de ces familles. Au-delà de ce discours, pourtant, dans le décor très solennel du cimetière, des sentiments plus intimes se font jour. Ainsi, près de la colonne qui marque la tombe de M. Ryan, on a placé une pierre de dimensions plus modestes. Surmontée d'un agneau, le symbole que catholiques et protestants choisissaient, de préférence à tout autre, pour marquer la tombe d'un enfant, elle rappelle le fils de Michael Patrick, mort alors qu'il était tout petit.

Dans ce cimetière, on a deux fois plus de chances de retrouver le lieu de sépulture d'une personne d'origine irlandaise que celui d'un homme ou d'une femme d'origine canadienne-française. Cette différence s'explique en partie par la plus grande proportion de décès d'adultes que l'on compte du côté irlandais, et renvoie en fait à la différence sensible qui existait alors entre les taux de mortalité infantile de



Caveau de la famille Bagg au Mount Royal Cemetery.
Photographie Meredith Watkins.



Monuments à la mémoire de Michael Patrick Ryan et de son enfant, au cimetière Notre-Dame-des-Neiges.
Photographie Meredith Watkins.

ces deux populations. Elle est également due à la promotion sociale que connurent les Irlandais de deuxième et troisième générations. Ce sont en effet ces derniers qui érigèrent des monuments à la mémoire de leurs parents immigrants — plus souvent d'ailleurs à la mémoire de la mère qu'à celle du père. C'est pourquoi, chez cette population de manœuvres et d'autres personnes qui, de leur vivant, n'avaient certainement pu payer qu'un loyer modeste, on compte un nombre surprenant d'individus dont les tombes peuvent encore aujourd'hui être identifiées. Certaines des inscriptions gravées sur ces tombes évoquent leurs origines : « […] née dans le comté de Kilkenny, en Irlande », lit-on sur l'une d'elles.

Les concessions les plus importantes, comme celles des familles Bagg (39 m^2 environ) et M.P. Ryan (59), ont une superficie comparable à celle de la moyenne des logements de l'époque. Le menuisier Jean-Baptiste Beauchamp, par exemple, occupa toute sa vie un logement de dimensions semblables. Le lot qu'il acheta au cimetière pour lui et pour les siens mesurait au départ 4,65 m^2. Afin d'accueillir les membres de sa famille élargie, cependant, il échangea ce lot contre un autre[7], de 12,3 m^2. En tout, il déboursa 70 $, soit l'équivalent pour lui d'une année de loyer. Le monument qui est érigé sur ce terrain est un bon exemple de la façon dont pouvait être exprimée l'identité familiale : on y trouve en effet les noms de vingt personnes, y compris ceux des deux épouses de Jean-Baptiste Beauchamp et de onze de leurs enfants. Les parents plus lointains qui sont enterrés dans cette concession n'y figurent cependant pas.

Par ailleurs, au milieu du XIX^e siècle, les femmes et les enfants étaient presque toujours identifiés par la seule référence à leur mari ou à leur père. Au cours des décennies qui suivirent, cependant, il devint plus fréquent de présenter les femmes en tant qu'individus, en les désignant par leur nom de jeune fille (ce que faisaient en particulier les Canadiens français). De même, de plus en plus, on identifia les enfants en nommant à la fois leur père et leur mère.

EN DÉPIT DE SA TRANQUILLITÉ, UN LIEU DE CONTESTATION

La paix qui règne habituellement dans les cimetières et les sentiments apaisants qu'on trouve gravés sur leurs pierres posent un voile sur des tragédies bouleversantes, des remous politiques et des conflits idéologiques. Les funérailles pouvaient en effet servir de prétexte à des démonstrations politiques. C'est ce qui se passa en 1878, à l'occasion de l'enterrement d'un membre de l'Ordre d'Orange, une organisation irlandaise, protestante et anti-catholique : l'épisode fit un mort dans chacun des deux camps adverses. Par ailleurs, après le démembrement de la vieille paroisse de Montréal, la fabrique de la paroisse Notre-Dame garda le monopole de la gestion du cimetière et celui de sa recette annuelle. C'est ainsi qu'en 1869, par l'intermédiaire du curé de Notre-Dame, l'évêque Bourget put se prévaloir du droit de refuser la sépulture en sol catholique à Joseph Guibord. Ce dernier était typographe et membre de l'Institut canadien, un organisme qui prônait et diffusait les idées libérales contre lesquelles Bourget luttait par tous les moyens. Après six années de litige, pendant lesquelles le corps de Joseph Guibord fut entreposé dans le cimetière protestant, un appel fait à la plus haute cour de justice (le Conseil privé à Londres), et une émeute aux portes du cimetière, les restes du défunt furent enfin transportés en convoi par une centaine de policiers et de





Monument de la famille Beauchamp au cimetière Notre-Dame-des-Neiges.
Photographie Meredith Watkins.



Le tombeau de Joseph Guibord, sur le terrain du cimetière Notre-Dame-des-Neiges : on le fleurit régulièrement depuis plus d'un siècle.
Photographie Meredith Watkins.

miliciens armés, jusqu'au terrain du cimetière catholique où il fut inhumé. L'évêque s'empressa alors de « déconsacrer » le sol de cette tombe.

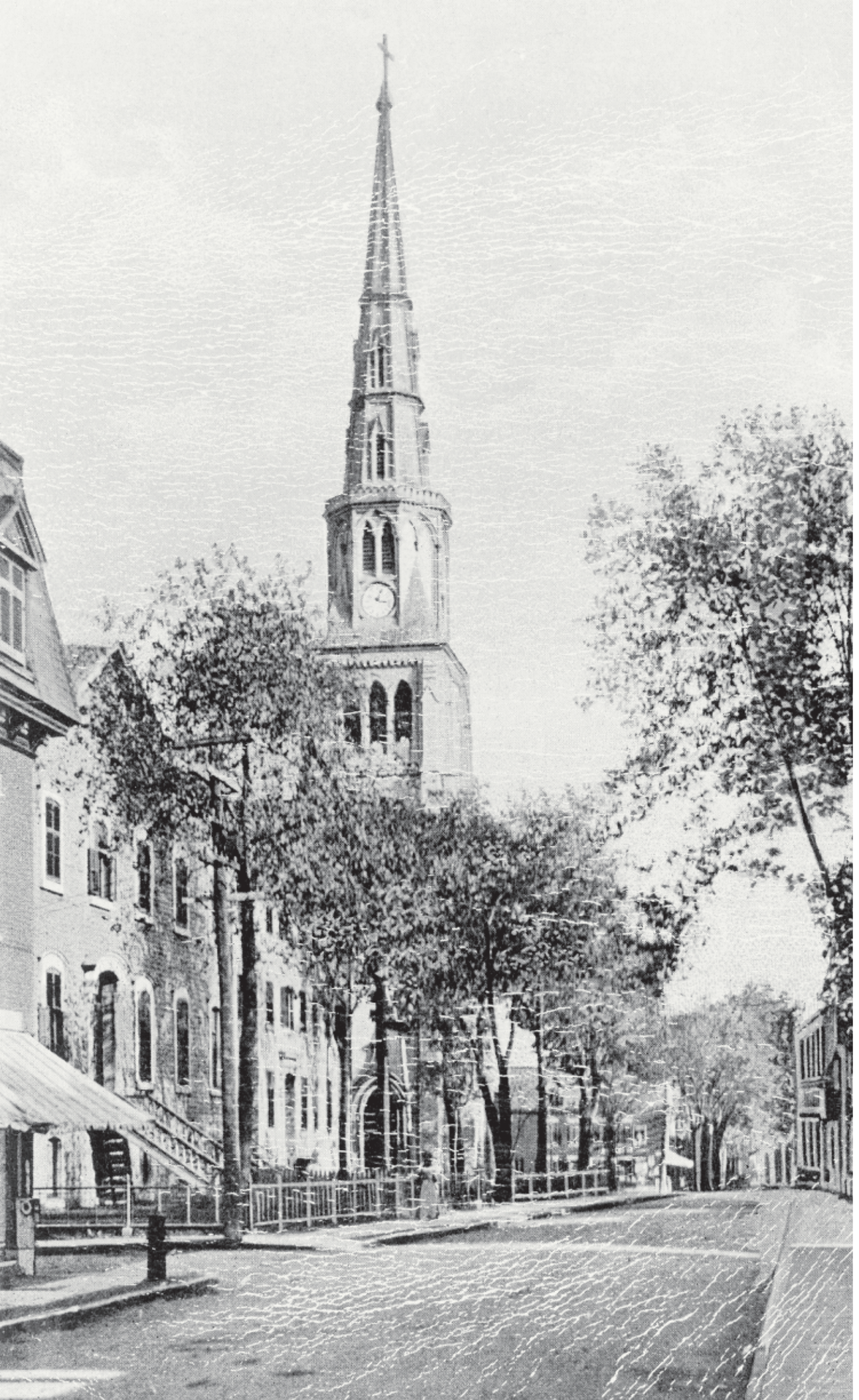
Dans les cimetières ruraux, où l'espace abonde, les pierres tombales individuelles sont plus nombreuses et près de soixante pour cent des tombes peuvent être identifiées. Dans certains cas, ceux des villages d'Hemmingford ou de Rawdon, par exemple, l'aménagement et la gestion des cimetières témoignent de la diversité de la culture religieuse des populations qu'ils desservent. Ainsi, chacune des six confessions présentes à Rawdon dispose de son propre cimetière. De la même manière, en dépit d'efforts répétés pour mettre au point un système de gestion conjointe, Hemmingford ne compte pas moins de huit cimetières, dont plusieurs furent d'abord des lieux de sépulture privés, réservés à une seule famille. Comme à Montréal, on observe dans ces deux petites villes un très fort contraste entre le type d'aménagement choisi par les catholiques et celui que préfèrent les protestants.

À la campagne aussi, le surpeuplement des cimetières a parfois posé problème. Il a fallu souvent les relocaliser pour permettre l'agrandissement d'une église, celui d'une école ou, plus récemment, pour satisfaire la demande d'un espace de stationnement au centre du village. Au fil des ans (et des déplacements de la population anglophone), plusieurs petites églises protestantes ont été abandonnées, de même que leurs cimetières. À vrai dire, la plupart des cimetières, catholiques autant que protestants, ont été par moment victimes de vandalisme ou de négligence. Par la faute d'entrepreneurs insouciants, ou parce que, face à des pressions financières, il fallait réduire le coût de leur entretien, beaucoup ont perdu leurs arbres. Certaines administrations locales ont découragé les initiatives des résidants pour en planter de nouveaux, et dressé en lieu et place un panneau présentant les lieux et expliquant les règles à observer.

Pour leur part, les cimetières qui se trouvent sur le mont Royal possèdent aujourd'hui un crématorium et offrent de nouvelles formes de commémoration qui permettent elles aussi d'économiser l'espace : plaques, urnes et tiroirs superposés. À l'heure de l'informatique, ils proposent à leur clientèle un « kiosque de souvenirs », dans lequel on peut insérer une courte biographie, ou encore « un texte personnalisé qui caractérise l'être cher », de même qu'une photographie numérisée. Tout cela est accessible à la touche d'un clavier. La durée de location de cet espace *informatique* est de dix ans : on tente ainsi, comme autrefois, de créer « un souvenir impérissable à coût raisonnable[8] ».

III

Le milieu de vie



La vie associative



Confrères, consœurs et paroissiens : la vie associative paroissiale

L'exercice du culte et la distribution des sacrements constituent les activités religieuses essentielles qui se déroulent dans une paroisse. Du berceau à la tombe, on fréquente cette église paroissiale ; les autorités ecclésiastiques ont préféré y suivre de près leurs paroissiens. Pendant très longtemps, on y a reçu son instruction religieuse non seulement dans l'enfance mais aussi le dimanche à l'âge adulte, pour se rafraîchir la mémoire. Outre les célébrations nombreuses qui s'enrichissent souvent des processions et des vêpres, les églises paroissiales accueillent les fidèles dans des associations que dirigent les curés ou leurs vicaires. Des chapelles en gardent le souvenir, les salles paroissiales ont retenti de leurs réunions, des ventes de charité, des bazars comme on les appelait au XIX^e siècle. Les Québécois ont connu le scapulaire, les ligues du Sacré-Cœur, les croisés ont porté la cape lors les grandes démonstrations religieuses. Autant d'images qui restent dans les représentations religieuses collectives.

Aujourd'hui, la vie associative s'est très largement maintenue et même développée, mais l'Église catholique n'exerce plus le leadership dans l'organisation des regroupements et le cadre paroissial s'en trouve particulièrement déserté. Le courant associatif, orienté vers la spiritualité, a beaucoup décliné. À l'heure où l'individu construit seul son identité religieuse, les expériences collectives de masse au sein d'organisations bien structurées par l'Église catholique, comme les a connues le Québec à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, ne sont plus pensables. Toutefois, c'est encore, à l'heure actuelle, autour d'initiatives catholiques, pas toujours paroissiales certes, que des laïcs ayant souvent pris leurs distances sur les questions religieuses s'investissent dans des activités sociales très importantes pour lutter contre le sous-développement ou l'exclusion sociale.

Des origines de la colonie jusqu'au milieu du XX^e siècle, l'Église catholique s'est appuyée sur les regroupements organisés de laïcs dûment autorisés. Les associations confessionnelles ont renforcé la proposition pastorale des autorités religieuses et les liens entre les paroissiens. En a émergé une élite laïque qui a dynamisé la vie religieuse et sociale de la communauté. Même si plusieurs chercheurs tendent à réduire leur rôle à celui de la sociabilité, à des stratégies dans la participation à la vie communautaire, ce qui reste incontestable, des besoins et des aspirations spirituels se manifestent plus subtilement. Les laïcs se les forgent au sein même de la structure imposée. L'influence sur les laïcs de leur adhésion à ces associations connaît donc une variabilité certaine, on pourrait en dire autant de toute participation à la messe par exemple. On sait que l'expérience associative peut marquer les individus à bien des degrés. Les femmes y trouveront un lieu de solidarité et d'expérience d'affirmation de soi ; les hommes un réseau de relations professionnelles ; les enfants une possibilité de s'amuser et de se faire de nouveaux amis. Le degré de participation dans la structure associative établit encore une autre différence entre les dirigeants et les simples membres. Les premiers peuvent en retirer une expérience beaucoup plus complète et variée. Si l'on pense aux jeunes engagés dans l'action catholique spécialisée, plusieurs dirigeants en ont fait un tremplin pour des carrières syndicales ou politiques et y ont puisé des idées réformatrices pour l'Église catholique, approfondissant ainsi leur engagement au nom d'une appartenance religieuse clairement affirmée. L'itinéraire de Claude Ryan en est un des exemples les plus connus.

Il ne s'agit pas ici, en quelques pages, de retracer l'histoire des associations paroissiales depuis le Régime français jusqu'à nos jours mais plutôt de dégager les principaux traits d'une présence et les

principales fonctions touchées par les associations dans la vie des communautés paroissiales.

BÂTIR L'AMÉRIQUE DES DÉVOTS[1]

Lorsque les Français s'installent en Amérique du Nord, ils importent plusieurs de leurs institutions et des façons de vivre en société. La paroisse représente le noyau dur dans l'organisation de la vie politique, sociale et bien sûr religieuse. Il suffit de considérer l'œuvre pastorale de Mgr de Saint-Vallier. L'Église catholique issue de la Contre-Réforme a misé sur le cadre paroissial pour renforcer l'encadrement religieux des fidèles. Elle a exigé plus de ses curés : la résidence, la prédication et la catéchisation. Elle mise également sur la vie associative, dûment canalisée, outil pastoral remis à l'honneur par plusieurs évêques réformateurs et les communautés religieuses issues de la Réforme catholique comme les Jésuites.

Il s'agit d'orienter la piété des laïcs vers les dévotions essentielles autour du Christ et de la Vierge et de favoriser par la même occasion un meilleur contrôle moral sur les adhérents. Dans la perspective réaffirmée du salut par la foi et les œuvres, confréries, congrégations et pieuses unions regroupent surtout les laïcs, hommes et femmes, jeunes ou vieux qui veulent, par une dévotion particulière, progresser vers la sainteté. Et par compassion envers les plus démunis, ils contribuent à soulager les souffrances de l'autre, qu'elles soient morales, physiques ou matérielles.

On peut dire que les confréries se répartissent en deux grandes catégories fondées sur le type d'encadrement des fidèles. La première se compose d'associations à l'organisation légère et aux exercices peu nombreux où l'adhésion représente un « passeport pour l'au-delà », selon l'expression de Nive Voisine. Elle ne nécessite guère de suivi pastoral de la part du clergé. Une inscription au registre, quelques prières ou quelques aumônes et les adhérents se garantissent des indulgences qui diminueront leur temps au Purgatoire, c'est ainsi qu'on prend le scapulaire.

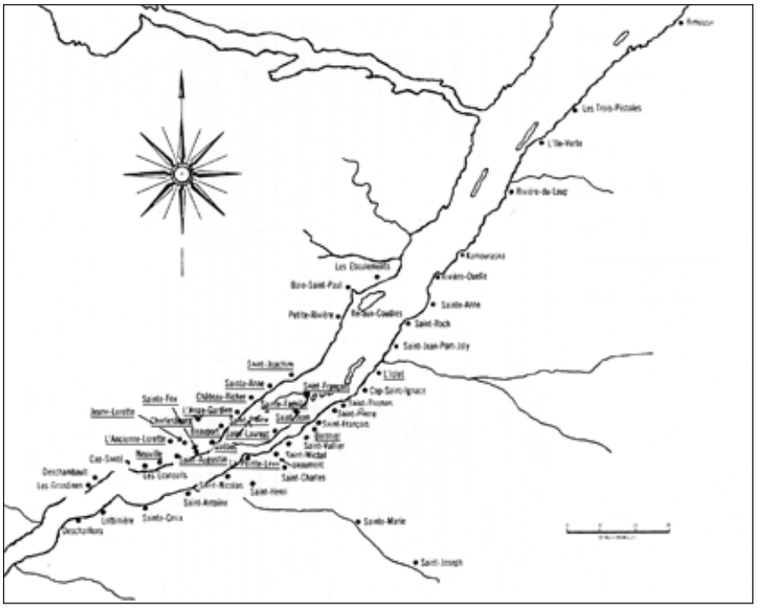
Le second type d'associations comprend des confréries possédant des structures bien charpentées, avec des exercices personnels et collectifs nombreux. La congrégation mariale mise au point par les Jésuites représente le modèle par excellence dans cette dernière catégorie au XVIIe siècle. Elle insuffle à sa clientèle cible, les hommes et les jeunes gens, une pratique plus intériorisée de la religion ainsi que des valeurs sociales et familiales plus fortes. Outre la ségrégation sexuelle, les Jésuites forment des congrégations homogènes socialement. La pénétration dans les différents milieux sociaux en fait la caractéristique des groupes européens. Des ouvriers aux nobles de la cour, une congrégation de Marie répond aux besoins spécifiques. Au moment où le catholicisme se féminise en Europe, la Compagnie de Jésus tente de « rattraper » les hommes.

Qu'en est-il en Nouvelle-France ? Saint-Vallier y voyait une nouvelle Jérusalem, la Jérusalem des terres froides comme la nommait Marie de l'Incarnation. Elle sera une terre de prédilection pour l'établissement de ces confréries. Dans le contexte difficile de la formation d'une colonie de peuplement, les missionnaires et les curés des jeunes paroisses canadiennes vont ériger des confréries qu'ils contrôlent bien, suivant le modèle tridentin. Même si le clergé doit faire face à une population blanche dont les préoccupations premières ne mènent pas toujours à la sainteté, il n'est pas néanmoins aux prises avec la lourde tradition autonomiste développée par les laïcs dans les confréries européennes héritées du Moyen Âge et qui résistent encore, en ce XVIIe siècle, au contrôle ecclésiastique. En Nouvelle-France, les clercs ont plus de latitude pour bâtir l'Amérique des dévots. Toutes les décisions pastorales s'inscrivent dans cette volonté de ne pas retomber, comme en France, dans l'autonomie des laïcs pour lesquels certaines confréries de métiers ou les pénitents étaient devenus des paroisses dans la paroisse. Mais l'expérience n'en est pas pour autant discréditée en Nouvelle-France, il s'agit de repartir sur des bases expurgées. Le modèle pastoral tient la route.

Au fur et à mesure de l'arrivée des Blancs en Amérique, à partir de la fin des années 1650, les missionnaires jésuites et récollets proposent leurs confré-

FIGURE 1

« Répartition des confréries dans les paroisses » en Nouvelle-France



Source : Marie-Aimée Cliche, Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec, *Québec, PUL, 1988, p. 176.*



Notre-Dame du Rosaire.
Archives du presbytère Saint-Charles-Borromée, Charlesbourg. Tirée de Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Québec, PUL, 1988, p. 147.
Cette image représentant la Vierge et saint Dominique apparaît sur les lettres patentes d'établissement de la confrérie du Rosaire à Charlesbourg, le 29 janvier 1694.

Image de la Sainte-Famille du XVIIe siècle.
La confrérie de la Sainte-Famille est fondée à Montréal en 1663 par Madame d'Ailleboust. Cette image est fixée au début du registre de la confrérie de la Sainte-Famille de Montréal. (Archives des Sulpiciens de Montréal).
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Jean Simard (F1081), série Le Grand Héritage, boîte 33, code topographique 7535.



ries comme les congrégations mariales pour les premiers et le Tiers-Ordre de Saint-François pour les seconds. Les curés des jeunes paroisses demandent l'érection de confréries. La forte présence ecclésiastique et le regroupement de la population favorisent néanmoins Québec et Montréal.

Dans le gouvernement de Québec, la ville elle-même draine le plus grand nombre de regroupements : 8 associations y déploient leurs activités. Les paroisses les plus anciennes, nous pourrions dire parvenues à maturité, et les plus peuplées font émerger les confréries, de Saint-Joachim sur la rive nord à L'Islet en face, de la Pointe-Lévy à Neuville[2]. Dans cet espace s'épanouit la Sainte-Famille, réplique féminine de la congrégation mariale, 18 paroisses en sont pourvues. Les hommes disposent de 9 congrégations et le Rosaire s'installe dans 9 paroisses. Le scapulaire peut paraître discret avec une présence dans 3 paroisses, mais en fait il recrutait dans 38 localités. La confrérie de Sainte-Anne de Québec, qu'on a pu considérer comme celle des menuisiers, ce qui n'est pas tout à fait exact, rayonnait sur 22 paroisses. Dans la région, la Côte-du-Sud a moins attiré les confréries[3]. De ce bref tableau du gouvernement de Québec, on peut dégager les caractéristiques pastorales en jeu. Les communautés missionnaires ont à cœur de rejoindre les laïcs et la présence importante des congrégations mariales témoigne de l'influence ignatienne. Les sœurs enseignantes ont aussi leur proposition avec les congrégations des filles externes.

Il est évident que, dans sa stratégie pastorale d'ensemble, le clergé compte tout particulièrement sur les associations pour encadrer de façon plus serrée les laïcs, au risque de créer un éparpillement de la clientèle potentielle auquel fait écho déjà le deuxième synode diocésain de 1694 de Ville-Marie : « Nous exhortons tous les curés et missionnaires d'établir dans leur Paroisse une confrérie pour animer la dévotion de leurs Paroissiens, et nous pensons qu'il est à propos qu'ils n'en aient qu'une pour ne se pas partager dans tant de dévotion[4] ». Saint-Vallier perçoit clairement les risques de saturation et la concurrence avec la vie paroissiale qui s'exercera lorsque religieux et curé jalousent la même clientèle pour deux messes le dimanche matin !

Suivons l'émergence confraternelle à Notre-Dame de Ville-Marie[5] qui dépasse nettement les consignes du deuxième évêque de Québec. Les premières créations montréalaises ont suivi d'assez près les poussées démographiques de la bourgade, preuve d'un souci de contrôle bien marqué de la part des clercs. Les deux premières tentatives concernent des

femmes et des jeunes filles, vulnérables moralement dans un contexte de colonisation très précaire. Marguerite Bourgeoys fonde en 1658 la Congrégation des Demoiselles de Notre-Dame-de-la-Victoire pour ses anciennes élèves. Cinq années plus tard, la confrérie de la Sainte-Famille prenait forme.

Dans les années 1690, c'est au tour des hommes de se regrouper dans la Congrégation des hommes de Ville-Marie à l'initiative des Sulpiciens puis sous la houlette naturelle des Jésuites à partir de 1693. Cette dernière année, ainsi que la suivante, marque le véritable départ de cinq confréries sur les sept qui seront fondées au XVII^e siècle. À la requête du curé et des marguilliers de la paroisse, M^gr de Saint-Vallier accorde une patente pour l'établissement d'une confrérie en l'honneur de Saint-Joseph. L'évêque y trouve deux avantages : « inspirer une véritable et solide dévotion à toutes les familles chrétiennes » et par ricochet « les paroles et les exemples [de celles-ci] peuvent servir si efficacement à la conversion des infidèles de ce nouveau monde ». La confrérie de recrutement mixte est placée sous la responsabilité du curé de la paroisse de Ville-Marie qui avait aussi le contrôle de celles qui seraient créées dans la région :

> Nous permettons, agréons et approuvons les dites assemblées qui se font et qui se feront à Ville-Marie, et aux autres paroisses du voisinage, pourvu que les dites assemblées soient unies à celles de Ville-Marie et qu'elles soient sous la conduite des ecclésiastiques qui font les fonctions curiales à Ville-Marie et autres à notre choix[6].

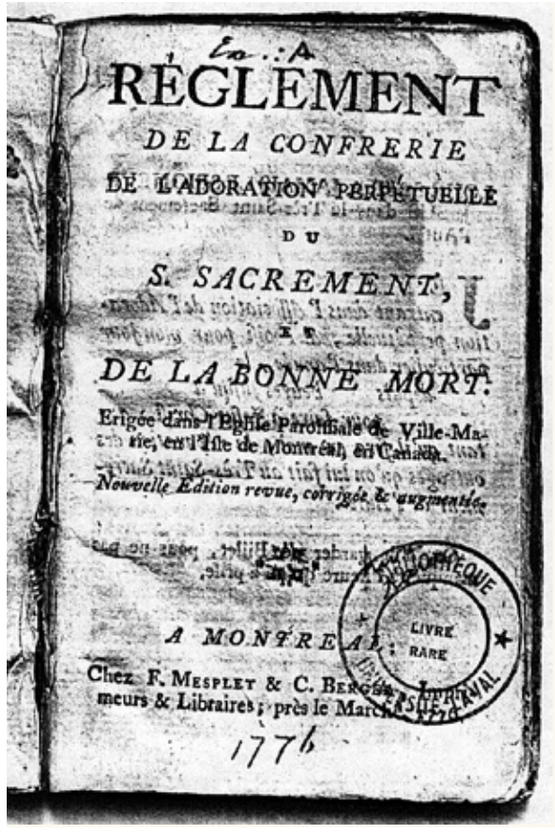
En dehors de cette mention, nous n'avons pas trouvé trace de cette confrérie à la paroisse Notre-Dame. On peut même se demander si elle a réellement vu le jour. Peut-être devait-elle contrecarrer la congrégation des Jésuites ?

Les Récollets ne furent pas en reste et fondèrent, peut-être une année après leur installation à Montréal qui date de 1692, le Tiers-Ordre de Saint-François. Il était destiné aux laïcs et souvent assimilé à une confrérie. Nous en conservons la première mention certaine en 1694 dans les articles du synode déjà mentionné ; M^gr de Saint-Vallier y demande « que les religieux prennent d'autres jours que les dimanches et les fêtes pour tenir leur assemblée de la congrégation ou du Tiers-Ordre, s'ils n'aiment mieux les tenir les dimanches l'après dîner, après les services de la paroisse » pour éviter la concurrence avec les devoirs dominicaux des fidèles. Les confréries du Rosaire et du Scapulaire, rattachées à la paroisse, achevèrent le réseau des associations pieuses pour le XVII^e siècle ; toutes deux recevaient leurs lettres patentes en 1694, avec l'accord de l'évêque de Québec.

Cette concentration si marquée des fondations dans les années 1690 mérite quelques explications. Un premier facteur réside dans l'élargissement du bassin de recrutement des confréries : une population suffisante doit l'alimenter. Or celle-ci s'est étoffée, passant de 659 habitants en 1666 à 1 388 en 1681 puis à une moyenne de 1 750 entre 1692 et 1695. Toutefois, malgré cette progression, la vie à Montréal demeure très précaire et le contexte pourrait paraître répulsif aux activités confraternelles. Entre les attaques iroquoises, la rougeole et de mauvaises récoltes, les Montréalais se trouvent menacés sur tous les fronts. Mais c'est peut-être par souci de retrouver un climat de sécurité et devant l'urgence de faire son salut qu'ils se tournent vers les confréries. Les Montréalais peuvent y constituer de nouveaux liens de solidarité qui pallient l'absence d'un passé communautaire ancien tel qu'ils avaient pu en connaître en Europe. Ils obtiennent par leur adhésion à certaines confréries l'assurance d'avoir du secours moral et matériel en cas de maladie, de pauvreté et au bout du compte des funérailles décentes. L'arrivée des réguliers — Récollets et Jésuites — a beaucoup compté dans ces créations ; ceux-ci s'empressent de prendre leur place auprès des laïcs peu de temps après leur retour en 1692 et avec succès, comme en témoignent les testaments montréalais. Les legs pieux pour les pauvres se partageaient entre l'Hôtel-Dieu, les Récollets et les Jésuites, et enfin la paroisse. Une dernière place justifiant bien les craintes des Sulpiciens à leur égard.

Au XVIII^e siècle, quatre autres confréries voient le jour jusqu'en 1749. Deux se rattachent aux communautés religieuses hospitalières : la Sainte-Trinité est établie à l'Hôtel-Dieu en 1719 tandis que la confrérie du Sacré-Cœur de Jésus s'assemble à l'hôpital à partir de 1749. En tant que chapelains de ces communautés, les Sulpiciens assumaient la direction spirituelle de ces nouvelles associations. Le séminaire de Saint-Sulpice érigea à Notre-Dame les deux autres : le Sacré-Cœur de Marie en 1722 puis, dix ans plus tard, M. Déat fondait la confrérie du Saint-Sacrement et de la Bonne-Mort à laquelle on incorpore celle du Sacré-Cœur de Marie qui n'a peut-être pas attiré autant de laïcs qu'on l'aurait espéré.

Les Sulpiciens se trouvent donc à la tête de la plupart des confréries de Ville-Marie, excepté la Congrégation des Hommes de Ville-Marie et le Tiers-Ordre. Au total, les confréries sont un peu plus nombreuses que celles de Québec (11 contre 8) suivant l'étude de Marie-Aimée Cliche, malgré une population moindre. Ainsi en 1754, pour les 4000 habitants que comprenait Montréal, au moins 9 confréries étaient en activité, dont une majorité à encadrement strict. Elles proposaient essentiellement des activités dévotionnelles. Il n'existait pas de confréries de charité, la fonction caritative était intégrée, en arrière-plan, dans les confréries de dévotion et avec pour caractéristique de privilégier souvent l'intervention interne auprès des membres. Les confréries de métier n'ont pas été encouragées. Les quelques rares mentions, essentiellement judiciaires, révèlent plutôt


RÈGLEMENT
DE LA CONFRERIE
DE L'ADORATION PERPÉTUELLE
DU
S. SACREMENT,
ET
DE LA BONNE MORT.
Erigée dans l'Eglise Paroissiale de Ville-Marie, en l'Isle de Montréal, en Canada.
Nouvelle Edition revue, corrigée & augmentée.
A MONTREAL:
Chez F. MESPLET & C. BERGER, Imprimeurs & Libraires; près le Marché
1776
BIBLIOTHÈQUE
LIVRE RARE
UNIVERSITÉ LAVAL

***Règlement de la confrérie de l'adoration perpétuelle du S. Sacrement et de la Bonne-Mort,* Montréal, Mesplet, 1776.**
Archives de l'Université Laval, Thèses et livres rares.

l'existence de corporations où l'élément religieux se réduisait à une messe le jour du saint patron avec offrande du pain bénit ; c'est ainsi que se regroupaient les armuriers, arquebusiers et serruriers (en 1676), les chirurgiens et les cordonniers. Les artisans se réunissaient ensuite chez l'un d'entre eux pour un repas copieux et arrosé qui se terminait parfois dans le désordre. Événements qui ne pouvaient que conforter le clergé dans ses réticences à leur égard.

Au fur et à mesure que les paroisses se multiplient en Nouvelle-France, le clergé renforce son encadrement avec les confréries dont les évêques recommandent la fondation dans chacune d'entre elles. Seules les créations conformes aux ambitions tridentines voient le jour, on évite les confréries de métier et on privilégie le modèle des congrégations mariales créées avec succès par les Jésuites au XVI^e^ siècle. La direction ecclésiastique y est obligatoire. L'idéal de piété et de vertu selon des normes élevées stimule la foi des confrères et des consœurs des congrégations mariales, des Dames de la Sainte-Famille, des confréries du Rosaire, du Saint-Sacrement et de la Bonne-Mort. Hommes, femmes, enfants, adolescents se rencontrent ainsi régulièrement pour des exhortations, des célébrations religieuses et les funérailles solennelles des leurs. Ainsi se prolonge l'enseignement religieux à la paroisse, dans les écoles. Le renforcement de la piété des laïcs et de leur encadrement pastoral motive donc essentiellement les initiatives du clergé. La sélection même des confréries autorisées en Nouvelle-France qui privilégie la confrérie de dévotion le reflète parfaitement.

Le fonctionnement de ces associations correspond aussi à cet objectif. Le clergé a instauré des confréries dont il pouvait avoir le plein contrôle, ce que traduisent les structures organisationnelles qui rendaient impossibles les activités confraternelles en l'absence des directeurs ecclésiastiques et qui donnaient aux officiers et au conseil le droit et le devoir de contrôler eux-mêmes les membres ordinaires de la confrérie.

À Montréal, les Sulpiciens voulaient éviter toute dispersion spatiale, source éventuelle d'autonomie ; l'église paroissiale devait accueillir les confréries. Les dames de la Sainte-Famille disposaient depuis 1730 à Notre-Dame de la chapelle Sainte-Anne. La Bonne-Mort se réunissait à la chapelle de Saint-Amable érigée à l'intérieur de l'église. Seuls les Congréganistes bâtirent leur chapelle chez les Jésuites et ils réussirent toujours à sauvegarder cette autonomie même lorsque les Sulpiciens reprirent la direction en 1791 et malgré les pressions du curé, un siècle plus tard, qui voulait centraliser les activités confraternelles de la paroisse à la chapelle Notre-Dame du Sacré-Cœur. Cette situation sous le Régime français entraîna des querelles avec les Jésuites, ainsi qu'avec les Récollets pour le Tiers-Ordre, les curés de Notre-Dame craignant un détournement du devoir dominical au détriment de la paroisse.


Souvenir de la Bonne Ste. Anne de Beaupré.
Sainte Anne.
Jésus, Marie, Joseph, Joachim et Anne, secourez-nous.
PRIÈRES A STE. ANNE.

Souvenir de la Bonne Sainte Anne de Beaupré.
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Jean Simard (F1081), série Le Grand Héritage, boîte 32, code topographique 7534.

Le clergé refusait aussi les signes distinctifs d'appartenance pour les laïcs, comme un habit particulier ou un brassard. L'usage de la bannière dans les processions n'apparut qu'au XIXe siècle. À peu près tous les irritants des anciennes confréries européennes avaient ainsi disparu lorsque s'organisa la vie confraternelle en Nouvelle-France. C'est aussi sur ce modèle de fonctionnement que l'on créa au XIXe siècle de nouvelles associations.

Par bien des aspects, on peut affirmer que le clergé d'élite installé en Nouvelle-France a réussi à faire passer les normes tridentines dans la colonie, les dévotions se recentrent autour du Christ et de la Vierge. La Sainte-Famille prend une importance en terre américaine qu'elle n'a pas en Europe. Saint Joseph ne réussit pas à s'imposer seul. Mais la mère de la Vierge tient une place importante dans la confiance des Canadiens. La rigueur des clercs trouve compensation dans le faste du cérémonial.

Le type de dévotion, l'organisation valorisée mettent de l'avant le contrôle clérical. On pourrait aisément en déduire un laminage de l'initiative laïque. Les fidèles ne sont-ils que des ouailles dociles et soumises ? La Nouvelle-France ne nous a pas laissé d'exemple de révoltes des paroissiens, mais ceux-ci ont aménagé leur mode d'appartenance aux confréries. Si les textes normatifs relèvent d'exigences proches de l'ascétisme, les hommes et les femmes ont fait des choix que seule une étude intime de la vie associative peut révéler. Certaines personnes adhèrent — et elles sont souvent plus nombreuses dans les débuts euphoriques de la création —, complètement aux propositions pastorales et dévotionnelles. Il s'agit de progresser dans une démarche spirituelle dans le cadre d'une association publique reconnue par l'Église ; les fondateurs laïques qui sollicitent le clergé en ce sens ont souvent ces profils. La fondatrice de la Sainte-Famille appartenait à ce groupe, mais elle était également une grande « dame » de la colonie, épouse du gouverneur général. Son adhésion favorise le recrutement d'une élite sociale et elle confirme son propre positionnement social. Il peut être de bon ton de faire partie de telle ou telle confrérie. Le réseau social qu'on y confirme renforce les stratégies professionnelles. Si les hommes sont restés fidèles à la Congrégation des Hommes de Ville-Marie bien plus que les femmes à la Sainte-Famille après la Conquête, c'est parce que les échanges professionnels s'y nouaient bien souvent en l'absence de regroupements strictement basés sur ce plan.

Le choix des laïcs s'exprime également dans le rythme de participation aux rencontres et le choix des activités. On a pu constater pour Montréal que l'essoufflement guettait aisément la rencontre hebdomadaire ou bimensuelle mais que la fête annuelle, les pratiques funéraires rappelaient la plupart des confrères et des consœurs. La sélection de ces cérémonies indique qu'on peut ne pas avoir envie d'entendre les reproches du directeur spirituel mais qu'on se préoccupe de l'assistance que chacun s'apporte dans la maladie, dans l'agonie et aux funérailles qui seront toujours plus solennelles. On a la certitude que le groupe maintiendra la chaîne des prières entre les vivants et les morts. C'est pour cela qu'on peut se rattraper d'années d'absence en réglant ou en faisant régler par sa famille des arrérages considérables et se mériter de belles funérailles.

L'autonomie des laïcs s'exprime également dans le non-respect des consignes morales rigides des confréries. Les dames de la Sainte-Famille n'ont pas hésité à braver les consignes du directeur pour danser au bal de l'Intendant, au risque de se faire excommunier. Comme le confiait Madame Bégon à son fils :

> On cherche des confesseurs et on ne trouve d'absolution chez personne, hors qu'on ne promette de ne jamais aller au bal. Tu penses bien que ce sont des sacrifices trop durs à faire. Il faut paraître dans le monde, il faut faire les folies et comment se pourrait-on résoudre à pareille promesse ? Je compte qu'il y aura au moins la moitié des paroissiens qui seront exclus du devoir pascal, puisqu'il est défendu à tout prêtre de donner l'absolution sans faire cette promesse[7].

La distance se traduit dans la courbe du recrutement. Les premiers temps, le lancement d'une confrérie, l'insistance du clergé peuvent inciter à des adhésions nombreuses. Les paroissiens s'inscrivent en groupe, tout nouveau, tout beau. Un directeur, bon animateur, un autre plus tyrannique et le recrutement s'en ressent. Dans l'ensemble, on constate un tassement du recrutement au XVIIIe siècle. La vie coloniale s'est alors normalisée, le temps des pionniers s'éloigne, même si les guerres ne sont pas loin.

LE TEMPS N'EST PLUS AUX CONFRÉRIES (L'APRÈS-CONQUÊTE)

Les incertitudes de l'après-Conquête, les retours en Europe de certains associés ou de membres du clergé chamboulent la vie des confréries. Les réguliers doivent quitter, le Tiers-Ordre disparaît, les congrégations mariales connaissent le même sort si des séculiers ne prennent pas la relève des Jésuites. Les flottements transparaissent jusque dans les archives, bien plus légères ou même plus tenues. Le clergé dans son ensemble a d'autres chats à fouetter. On pourrait même envisager une certaine prudence pastorale de sa part. Les Anglais verraient-ils d'un bon œil ces regroupements de catholiques adultes ? Les Britanniques se moulent sur le cadre paroissial, dans l'administration de leur nouvelle colonie, et agissent avec tolérance en matière de culte mais ils ne sont pas forcément favorables à ce potentiel associatif.

Des quelques travaux dont nous disposons pour cette période de recomposition institutionnelle de l'Église catholique, ressort un réinvestissement des pas-

teurs à la fin du XVIII[e] et surtout dans les premières décennies du XIX[e] siècle. Si l'on considère la confrérie des Dames de la Sainte-Famille, à Québec comme à Montréal, on constate que les directeurs et, pas des moindres, comme le futur évêque de Québec, M[gr] Plessis, relancent le recrutement, remettent en vigueur les règles originelles bien moins respectées. Les paroisses urbaines et des gros villages disposent d'un clergé plus stable. La vie associative s'y réamorce plus aisément.

Car, dans la mesure où l'Église tient à ne pas perdre le contrôle sur les associations, elle ne s'engage qu'en fonction de ses ressources humaines disponibles. On ne peut imposer à un curé malade ou âgé qui dessert plusieurs paroisses de raviver les confréries. Il éprouve déjà souvent bien de la difficulté à dire la messe régulièrement et à prodiguer les sacrements. M[gr] Plessis écrivait, en 1810, à un prêtre surmené qui voulait du secours : « Nous trouverons notre repos dans le sein de Dieu. En deçà, je n'en attends aucun, mais je ferais bien mon possible pour vous en procurer. Seulement attendez que la Providence m'en donne les moyens ».



« LES ADIEUX DU MISSIONNAIRE », IMAGE PUBLIÉE DANS *L'OPINION PUBLIQUE* EN 1874, ET DESTINÉE « AUX AMIS DE LA PROPAGATION DE LA FOI ».
Thèse et livres rares, Archives de l'Université Laval.



LE SCAPULAIRE DE NOTRE-DAME-DU-CARMEL.
Image de dévotion. Collection Brigitte Caulier.

L'EFFERVESCENCE CONFRATERNELLE (2[e] MOITIÉ DU XIX[e] SIÈCLE)

Au XIX[e] siècle, l'Église catholique du Québec relance la formule associative dans sa pastorale. Des associations nécessitant peu d'engagement personnel contraignant et assurant une protection indulgenciaire forte ont toutes les chances de traverser les siècles et de pénétrer tout le territoire. Le scapulaire en est l'exemple par excellence. Sous différentes dénominations et affiliations, il répond aux besoins de protection le plus essentiel. Le clergé ultramontain se contente plus facilement de cet accueil massif qui permet de faire partager au plus grand nombre des milliers d'indulgences. Force est de constater également que les curés disposent à partir des années 1840 de nouvelles armes pastorales pour relancer la piété des fidèles. Les missions inaugurées par M[gr] de Forbin-Janson, relayées par des communautés religieuses comme les Oblats, les Rédemptoristes et les frères prêcheurs viennent réveiller régulièrement de sermons spectaculaires et terrifiants les sentiments tranquilles et routiniers des paroissiens. L'établissement des retraites annuelles secoue la paroisse. Sur plusieurs jours, les fidèles révisent leur vie, s'interrogent sur les redressements à opérer, demandent le pardon et se relancent pour l'avenir.



Souvenir de la retraite de 1881, Congrégation des Jeunes Gens de la Haute-Ville, Québec.
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Larouche-Villeneuve (F716), Série Images de dévotion, sous-série Christ, 5. Sacré-Cœur de Jésus, I. avec cœur dans sa main, HF-137.

Les anciennes confréries d'élite, réactivées, servent de fer de lance aux nouvelles dévotions promues par l'épiscopat. Les confrères et consœurs dévoués sont invités à montrer l'exemple en participant non seulement aux retraites qui leur sont particulières mais aussi à celles qui réunissent la paroisse. On leur demande également de participer à ces exercices qui privilégient la durée : neuvaines, mois se succèdent dans le calendrier paroissial. Là encore, c'est une pastorale qui va chercher tous les paroissiens.

L'Église du Québec demeure à l'affût des initiatives européennes nombreuses et puissantes qui surgissent à partir des années 1830. Les importations se multiplient. Ainsi l'établissement des structures ecclésiastiques dans les zones de colonisation s'organise autour de l'Œuvre de la Propagation de la Foi d'origine lyonnaise. Mgr Lartigue en promeut l'implantation à partir de 1838 et Mgr Bourget prend vigoureusement la relève. Il s'agit pour les adhérents d'organiser les collectes dans leur paroisse. Les évêques ne manquent pas de rendre obligatoire dans leur diocèse la fondation de certaines confréries. Mgr Bourget s'illustre en précurseur en imposant pour son diocèse la Propagation de la Foi, l'Archiconfrérie du Très Saint et Immaculé Cœur de Marie, fondée en France, la Société de Tempérance et la Charité.

Sur le territoire diocésain montréalais, les associations confessionnelles catholiques pénètrent progressivement et se densifient dans les paroisses. « Près de la moitié des mentions d'associations volontaires dans les paroisses entre 1839 et 1881 sont le fait d'organisations nées entre 1838 et 1844[8]. » Après une progression continue de fondations, un essoufflement se manifeste au début des années 1870 et Mgr Fabre relance le mouvement dès son arrivée à l'épiscopat. Il ne faudrait pas imaginer une progression linéaire, quel que soit le diocèse, des mêmes associations. On constate au contraire que le clergé lui-même lance constamment de nouveaux regroupements autour de nouvelles dévotions ou sur des questions morales importantes. On évite ainsi de lasser les fidèles ou bien on prend acte de leur désaffection pour telle ou telle cause. À la fin du siècle, autour de la promotion efficace des Jésuites et des consignes romaines, c'est le temps du Sacré-Cœur de Jésus. Dans ces mêmes années, on relance la Sainte-Famille

Pacte d'Union éternelle entre la famille chrétienne et la Sainte-Famille.
Inscription au bas : « La famille Charles Coulombe s'est consacrée à la Sainte-Famille de Jésus, Marie, Joseph à […] le […] 18[…] ».
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Larouche-Villeneuve (F716), Images religieuses, 4.



sur une base élargie et avec d'autres affiliations romaines. Il s'agit alors de valoriser la prière en famille. L'inscription est donc collective. Le grand registre de Notre-Dame de Montréal laisse supposer un boom sans suite.

En cette deuxième moitié du XIXe siècle, où se dilate le territoire habité, où se consolide et se développe la structure urbaine, le maillage paroissial progresse et, au fur et à mesure des fondations de paroisses, le mouvement associatif prend forme. Il faut une structuration assez stable de la vie religieuse, la présence permanente du clergé pour créer des associations et des revenus suffisants chez les paroissiens pour assumer les cotisations et les quêtes. Christine Hudon dégage bien, pour le diocèse de Saint-Hyacinthe, les disparités entre les paroisses. Plus une communauté est jeune, pauvre, sans couvent ni collège, plus elle risque de ne pas recevoir d'associations et surtout de confréries spécialisées dédiées à la Vierge, à saint Joseph, à sainte Anne et au Sacré-Cœur. Dans les Cantons-de-l'Est en contact avec les populations protestantes, les confréries s'implantent peu à l'exception du Scapulaire. « Dans les années 1860 et 1870, le Scapulaire était la plus répandue de toutes les associations de dévotion. En 1878, on le retrouvait dans plus des trois quarts des paroisses et des missions. À bien des endroits, surtout dans les Cantons de l'Est, elle était la seule confrérie régulièrement établie[9]. » À Sherbrooke, c'est la sociabilité anglo-protestante qui emporte les élites francophones car elle permet l'arrimage à un réseau socio-économique fondamental.



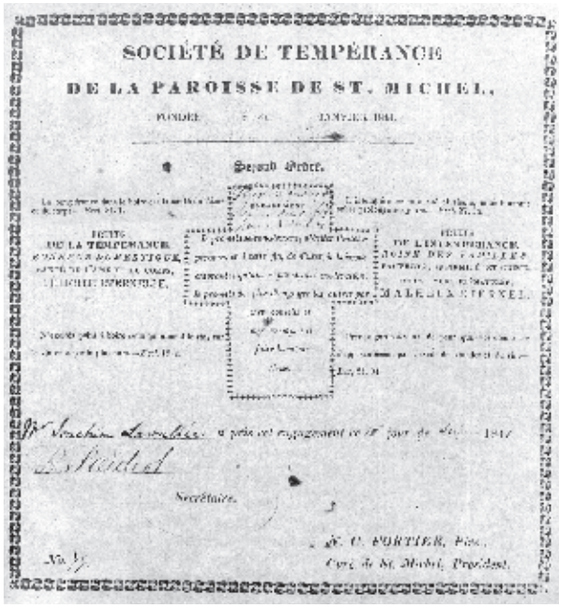
Œuvre de la Sainte-Enfance.
Archives de folklore de l'Université Laval,
Fonds Jean Simard (F1081),
Série Le Grand Héritage, boîte 32,
code topographique 7534.

L'Église catholique ne réussit leur encadrement qu'à partir des années 1920[10].

L'expansion du réseau associatif catholique au XIXe siècle ne procède pas d'un brusque réveil religieux autour des années 1840 ; les conditions régionales, les zones de fraîche colonisation et le voisinage interreligieux influent beaucoup sur l'implantation des confréries. Les choix pastoraux des évêques comptent aussi énormément, comme on a pu le voir pour Montréal. À Québec[11], on constate une relative prudence du clergé, et il faut attendre le tout dernier quart du XIXe pour que l'ensemble des associations soient mises en place. Les fondations se maintiennent ensuite à un rythme élevé jusqu'aux années 1920.

À partir du XIXe siècle, le réseau associatif contribue lui-même au financement des activités ecclésiales localement et à l'échelle de la planète. Les missions font appel aux bénévoles des Œuvres de la Propagation de la Foi et de la Sainte-Enfance. À la paroisse ou à l'école, les enfants québécois prennent l'habitude d'« acheter » des petits Chinois pour sauver leur âme en favorisant leur conversion au christianisme. Chaque année, toutes les paroisses sont sollicitées par l'Œuvre du Denier de Saint-Pierre.

Cet encadrement pastoral des fidèles, si caractéristique au Québec, a pour clé de voûte la multiplication des confréries et des associations pieuses qui ont permis de maintenir la ferveur, de favoriser le développement de certaines dévotions, tout en confir-



SOCIÉTÉ DE TEMPÉRANCE
DE LA PAROISSE DE ST. MICHEL.

Secrétaire.

C. O. PORTIER, Ptre.
Curé de St. Michel, Président.

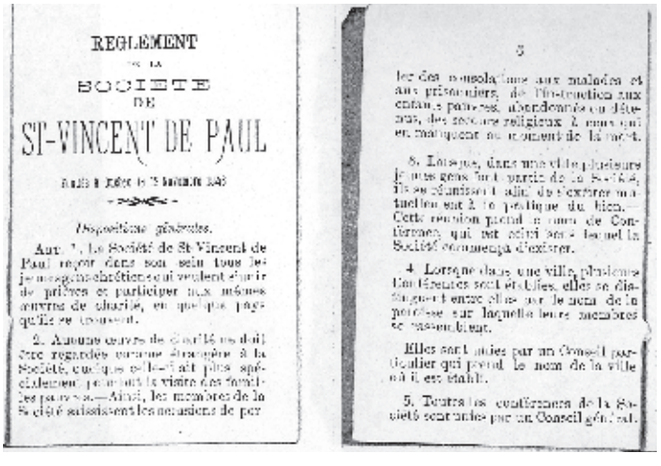
CERTIFICAT D'ENGAGEMENT DE M. JOACHIM LAVALLÉE À LA SOCIÉTÉ DE TEMPÉRANCE DE LA PAROISSE DE SAINT-MICHEL EN 1841.
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Larouche-Villeneuve (F716), Série Images de dévotion, sous-série feuillets, 15. Société de tempérance, HF-152.

mant une élite sociale dans sa paroisse. Préserver les normes morales et soutenir la charité relevait également de leurs prérogatives.

Redresser les mœurs et s'adapter à la ville

Les sociétés de tempérance s'attaquent à l'un des fléaux graves qui mine, aux yeux du clergé, les fondements de la société québécoise : l'alcoolisme. La société de tempérance est empruntée à la bourgeoisie protestante des États-Unis et à l'Irlande ; elle appuie et prolonge de vastes croisades. Le clergé québécois reprend la formule avec un accent religieux plus marqué, il conserve l'initiative des fondations, dont la première remonte à 1839. La croisade se poursuit dans les années 1840-1850, avec des équipes de prêtres spécialisées dans la prédication antialcoolique. À son apogée, la tempérance devient une société nationale de 400 000 membres (sur 900 000 catholiques). Après 1860, le mouvement devient plus épisodique[12].

Si, au XIXe siècle, on insiste sur ses fondements moraux de la pauvreté, la réponse pragmatique n'en est pas pour autant dénuée d'efficacité et de compassion. En ce sens, les confréries de charité répondent rapidement aux besoins croissants et diversifiés d'une société qui s'urbanise et s'industrialise ; même si des institutions plus complexes et plus stables menées par les communautés religieuses prennent par la suite le relais. Encadrées par le clergé, les associations de bénévoles regroupent les citoyens aisés pour venir en aide aux pauvres et aux malades. Dès 1848, la Société de Saint-Vincent-de-Paul s'installe et pour longtemps. Ce réseau associatif très complet permet l'intégration des ruraux en ville, dans le cadre de la vie paroissiale comme l'a montré Lucia Ferretti. C'est l'une des caractéristiques du XIXe siècle. Les grandes mutations socio-économiques mobilisent les énergies non seulement des communautés religieuses qui se développent et se spécialisent au fur et à mesure des besoins, mais aussi celles des laïcs qui s'impliquent dans le réseau de charité et contribuent à le mettre sur pied. À Montréal et à Québec, les curés sont issus dans les deux cas des séminaires, mais ils s'appuient sur les Dames de charité. Plusieurs associations voient le jour à partir de la fin des années 1820. Les femmes de notables en sont à l'origine : outre le financement qu'elle rassemble, elles s'occupent de la visite des pauvres, des malades à domicile, elles organisent les soins auprès des personnes âgées, des orphelins, l'Œuvre de la soupe, le Dépôt des pauvres et le placement des servantes, ces jeunes filles venues de la campagne qui risquent d'être recrutées par des proxénètes. Trouver des vêtements, en confectionner, faire des repas, donner du bois de chauffage, trouver un logis, autant de services pour répondre à des besoins que les Dames détectent lors de leur visite. Bien sûr, le jugement moral n'est pas bien loin et une petite leçon de catéchisme ne peut pas faire de mal aux enfants. Mais, en l'absence d'une prise en mains étatique, ces initiatives n'ont pas été négligeables et elles ont débouché sur des institutions comme l'Asile des orphelins catholiques, l'Asile de Montréal pour les femmes âgées et infirmes. Certaines dames comme Émilie Gamelin ou Marie Fitzback seront sollicitées pour fonder des communautés religieuses : les Sœurs de la Providence pour la première et les Sœurs du Bon-Pasteur pour la seconde à Québec. Entre l'érection de la communauté des Sœurs de la Providence en 1844 et 1863, les Dames de la corporation de l'Asile de Montréal pour les femmes âgées et infirmes gèrent avec les religieuses l'institution. Elles se retirent seulement en 1863. D'autres associations de Dames apportent une aide complémentaire dans les visites à domicile et dans le travail en institution comme l'Hospice Saint-Joseph et l'Orphelinat Saint-Patrice tenus par les Sœurs Grises. Outre le délicat travail des visites



REGLEMENT
DE LA
SOCIETE
DE
ST-VINCENT DE PAUL

Dispositions générales.

1. La Société de St Vincent de Paul reçoit dans son sein tous les jeunes gens chrétiens qui veulent s'unir de prières et participer aux mêmes œuvres de charité, en quelque pays qu'ils se trouvent.

2. Aucune œuvre de charité ne doit être regardée comme étrangère à la Société, quoique celle-ci ait plus spécialement pour objet la visite des familles pauvres.—Ainsi, les membres de la Société saisissent les occasions de per-

3

les des consolations aux malades et aux prisonniers, de l'instruction aux enfants pauvres, abandonnés ou délaissés, des secours religieux à ceux qui en manquent au moment de la mort.

4. Lorsque, dans une ville, plusieurs conférences sont établies, elles se réunissent en assemblée générale, dans laquelle leurs membres se rassemblent.

Elles sont unies par un Conseil particulier qui prend le nom de la ville où il est établi.

5. Toutes les conférences de la Société sont unies par un Conseil général

***RÈGLEMENT DE LA SOCIÉTÉ DE SAINT-VINCENT-DE-PAUL*, QUÉBEC, I. TURCOT, 1888, P. 5-6.**
Collection Brigitte Caulier.



La Société féminine de Saint-Vincent-de-Paul, Conférence Saint-Antoine.
Programme-souvenir du 25e anniversaire de la fondation des Dames charitables de Saint-Antoine, [s.l., s.n.], 1944, p. 13. Collection Brigitte Caulier.

à domicile, ces dames organisent les bazars de charité chaque année pour réunir des fonds.

Chez les hommes, la réponse associative aux besoins sociaux passe par la Société Saint-Vincent-de-Paul importée de Paris où elle a vu le jour en 1833 grâce à Frédéric Ozanam. Entre paupérisme, épidémies et incendies pour Québec, l'aide paroissiale ne suffit plus, le curé ne peut pas répondre à tout avec son cahier des pauvres. En 1846, la Société Saint-Vincent-de-Paul s'implante à Québec. Joseph Pinchaud fils a connu cette association à Paris lors de ses études en médecine. Les laïcs prennent ainsi le relais à la satisfaction du curé Baillargeon, trop « entreprenant » pour plusieurs de ses paroissiens. « L'introduction de cette Société dans sa paroisse lui permet d'atteindre ses objectifs de charité et d'animation de la vie religieuse sans être dépouillé de son autorité sur les pauvres ou évincé de ce champ d'action pastorale, car il est le premier consulté par la Société et il assiste aux réunions qui se tiennent dans une chapelle de son église[13]. » Très rapidement, les activités de la Société se structurent et s'étoffent. Un bureau de placement pour les ouvriers au chômage, des dépôts dans la ville, le ramassage du linge s'organisent. En 1850, Georges Muir fonde l'Asile du Bon-Pasteur pour les délinquantes et les filles-mères. Les enfants pauvres reçoivent de bons vêtements et sont envoyés à l'école par la Saint-Vincent-de-Paul avant même la fondation du Patronage.

La même organisation se met en place quelques années plus tard sur Montréal, retardée par l'épidémie de typhus. La souplesse d'action et l'efficacité font qu'un territoire paroissial peut se trouver subdivisé en plusieurs conférences. Chacune doit s'autofinancer. Et à partir de la fin des années 1840 plusieurs paroisses sur l'île de Montréal et dans le diocèse ouvrent des conférences. Dans ces groupes, les membres se divisent en deux catégories complémentaires : les actifs qui travaillent auprès des pauvres et les honoraires qui participent de leurs deniers. Les bourgeois siègent aux conseils d'administration, les artisans et ouvriers travaillent sur le terrain. Comme à Québec, le dépannage constant des pauvres occupe la majorité du financement et des bonnes volontés : visites à domicile, Dépôts des pauvres et Œuvre de la soupe, cette soupe repas servie chaude à près de 3300 personnes en 1855[14]. Elle est distribuée principalement l'hiver et dans les périodes de difficultés économiques. Mais on se préoccupe aussi de donner une formation professionnelle aux adolescents, garçons et filles, orphelins en leur trouvant des apprentissages. Les Conférences sont en première ligne lors des catastrophes qui frappent Montréal dans les années 1850 : incendies et inondations récurrentes.



Le titre privilégié d'Enfant de Marie, image de dévotion.
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Larouche-Villeneuve (F716), Série Images de dentelles, sous-série Marie, 3. Vierge et les enfants, HF-161.



Sacré-Cœur de Jésus.
Archives de folklore de l'Université Laval, Collection Jean Simard (F1081), diapositive nº 519, numéro inventaire 1984-440.

Derrière ces secours massifs, ne disparaît pas une lecture moralisatrice de la détresse et de la pauvreté ; la Société pousse les ouvriers alcooliques à s'amender, elle est active auprès des prisonniers et appuie la réforme des conditions carcérales. Elle fournit un réseau de placement et de soutien aux ex-détenus qui veulent se réhabiliter.

Dans le monde anglo-protestant, les laïcs prennent en main l'assistance sociale de leur communauté. Ils s'organisent en associations. Chez les catholiques, le clergé a plus de prise sur les initiatives laïques et les congrégations religieuses relaient très vite et à grande échelle les engagements des laïcs qui ont toutefois une approche de proximité intéressante. Aujourd'hui, ces initiatives resurgissent après le désinvestissement de l'État. Pour le public, les associations actuellement les plus connues sont les Conférences Saint-Vincent-de-Paul qui participent au Noël des Enfants en collaboration avec Radio-Canada dans la région de Québec. Ce qui leur vaut une couverture médiatique importante.

Le siècle de la Vierge et du Sacré-Cœur

Les confréries de dévotion se sont multipliées dans la seconde moitié du XIXe siècle et selon deux grandes formules déjà bien éprouvées : des confréries d'organisation très lâche, peu exigeantes en exercices pour les adhérents, et celles plus structurées, qui réclament de la part des membres une participation régulière.

Les mouvements de piété de la première catégorie offrent « un passeport pour l'au-delà » tels que les confréries du Saint-Scapulaire de Notre-Dame-du-Mont-Carmel ou de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs. Ces confréries permettent d'obtenir beaucoup d'indulgences pour les proches et soi-même afin d'éloigner le Purgatoire. L'Union de prières sous le patronage de saint Joseph prépare à une bonne mort et garantit à l'associé des funérailles décentes. Il s'agit pour les fidèles de se faire inscrire sur les registres, de célébrer la fête annuelle de l'association et de réciter les prières indulgenciées recommandées.

Les secondes préfigurent les différents mouvements d'Action catholique qui naîtront au XXe siècle. Le modèle des congrégations mariales jésuites n'a pas perdu de ses vertus et connaît un regain de ferveur. Elles sont implantées dans les paroisses, les écoles et regroupent des personnes du même sexe, d'une même classe d'âge et du même milieu socioprofessionnel, sélectionnées pour leur bonne moralité. Les jeunes filles se regroupent dans les Congrégations de la Très-Sainte-Vierge ou les Enfants de Marie. Leurs mères fréquentent la Sainte-Famille ou les Dames de Sainte-Anne. Les congrégations mariales rassemblent les garçons des collèges et les pères de famille de la paroisse. Les Jésuites, qui ne sont pas toujours à la tête de ces associations, contrôlent une nouvelle organisation au recrutement plus massif : les Ligues du Sacré-Cœur fondées en 1884 et les cadets qui regroupent hommes et jeunes gens. Ils ont déjà familiarisé les Québécois au culte du Sacré-Cœur depuis 40 ans avec l'Apostolat de la Prière. Le retour des franciscains en 1890 redonne de l'élan au Tiers-Ordre, appelé à un succès massif au XXe siècle.

Toutes ces associations valorisent et canalisent les dévotions à la Vierge, à sainte Anne et au Sacré-Cœur qui devient la dévotion principale au tournant du XXe siècle. Elles participent en corps aux fêtes paroissiales et relèvent



Insigne de la Congrégation des hommes de Sorel.
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Larouche-Villeneuve (F716), Série Objets décoratifs, HF-111.



Un reposoir à la procession de la Fête-Dieu de L'Ange-Gardien, 1913.
Archives de folklore de l'Université Laval, collection Guy Giguère (F542), photographie 13.
À noter, les petites Enfants de Marie à l'avant et les anges.



Les Croisés défilent lors du premier congrès eucharistique national.
Premier congrès eucharistique national, 22-26 juin 1938. Québec, L'Action catholique, 1939.



Ruban de la Ligue du Sacré-Cœur.
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Larouche-Villeneuve (F716), Série Objets décoratifs, HF-111.



Insigne et ruban des Dames de Charité de Saint-Stanislas.
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Larouche-Villeneuve (F716), Série Objets décoratifs, HF-111.

le panache des cérémonies publiques. Les Enfants de Marie font des anges concentrés autour des reposoirs de la Fête-Dieu, tandis que les petits Croisés défilent fièrement dans les rues, cape blanche au vent. Les associations possèdent généralement un volet caritatif, mais n'y consacrent pas la majeure partie de leurs activités, elles peuvent néanmoins organiser des souscriptions pour les besoins de la paroisse. La priorité demeure l'entraide entre les associés tout comme l'autosurveillance morale interne.

NOUVEAUX ENGAGEMENTS, NOUVELLES CONCURRENCES

Le réseau associatif mis en place dans la seconde moitié du XIXe siècle s'épanouit au début du suivant. Pas une paroisse n'y échappe, pas un catholique, ou presque, non plus. Dames de Sainte-Anne et ligues du Sacré-Cœur dominent la vie religieuse paroissiale pour les adultes. Elles soutiennent toutes les activités liturgiques, elles sont de toutes les processions, de tous les pèlerinages. Leurs officiers noyautent souvent tous les conseils des autres confréries.

La Ligue catholique féminine apparaît en 1927 pour défendre « le respect de la modestie chrétienne » dans des cercles paroissiaux et collégiaux. Dans les années 1940, les sociétés de tempérance cèdent le pas aux Cercles Lacordaire et Sainte-Jeanne-d'Arc fondés pour les Franco-Américains. Avant la baisse du recrutement dans les années 1950, toutes ces associations alignent fièrement leur nombre d'adhérents sans qu'on puisse connaître le degré d'adhésion et de persévérance de ceux-ci. Au début des années 1940, les Jésuites revendiquent 300 000 ligueurs. À la fin du XIXe siècle et dans les premières décennies du XXe, l'autorité pontificale soutient et renforce le Tiers-Ordre, dont on attendait la formation de laïcs responsables et engagés qui sauraient garder l'équilibre entre la sanctification personnelle et le militantisme social. Le Tiers-Ordre devait favoriser le retour à la paix sociale, sauver l'Occident du paganisme, du dérèglement des mœurs et de l'avidité. La papauté misait sur le Tiers-Ordre pour contrôler tout éventuel débordement du catholicisme social. Ce contexte convient parfaitement à l'épiscopat canadien. Les Fraternités naissent régulièrement, de 90 en 1897 elles culminent à 584 en 1935 pour le Canada mais on sait que le Québec en fournit la majeure partie. Le Tiers-Ordre se maintient autour de 100 000 tertiaires entre 1935 et 1960 au Canada, c'est-à-dire au cinquième rang mondial à cette dernière date. Il détenait le deuxième rang en 1923[15]. Même si l'organisation centralisée relève des Franciscains, l'effet paroissial des Fraternités est massif. Comme toutes les associations à encadrement strict, elles servent de relais et fournissent des ressources humaines engagées à toutes les œuvres paroissiales. Dans les années 1930, les tertiaires s'engagent dans la Ligue du Sacré-

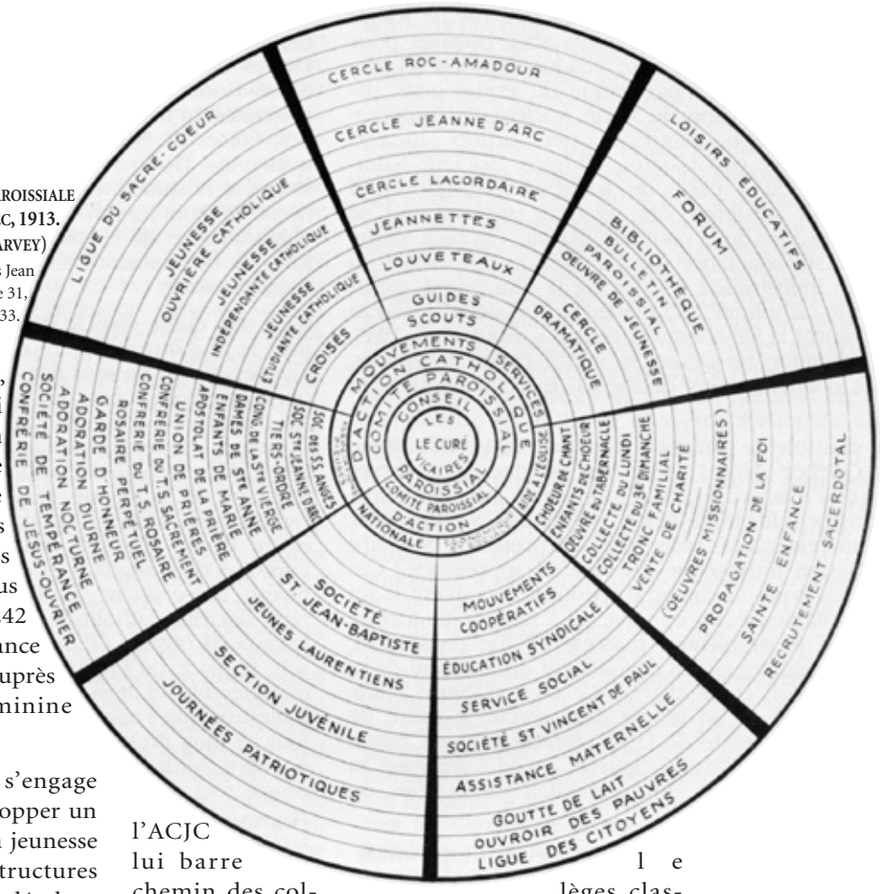


Tableau synoptique de l'organisation paroissiale de Saint-François-d'Assise de Québec, 1913. (Collection Fernand Harvey)
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Jean Simard (F1081), Série Le Grand Héritage, boîte 31, code topographique 7533.

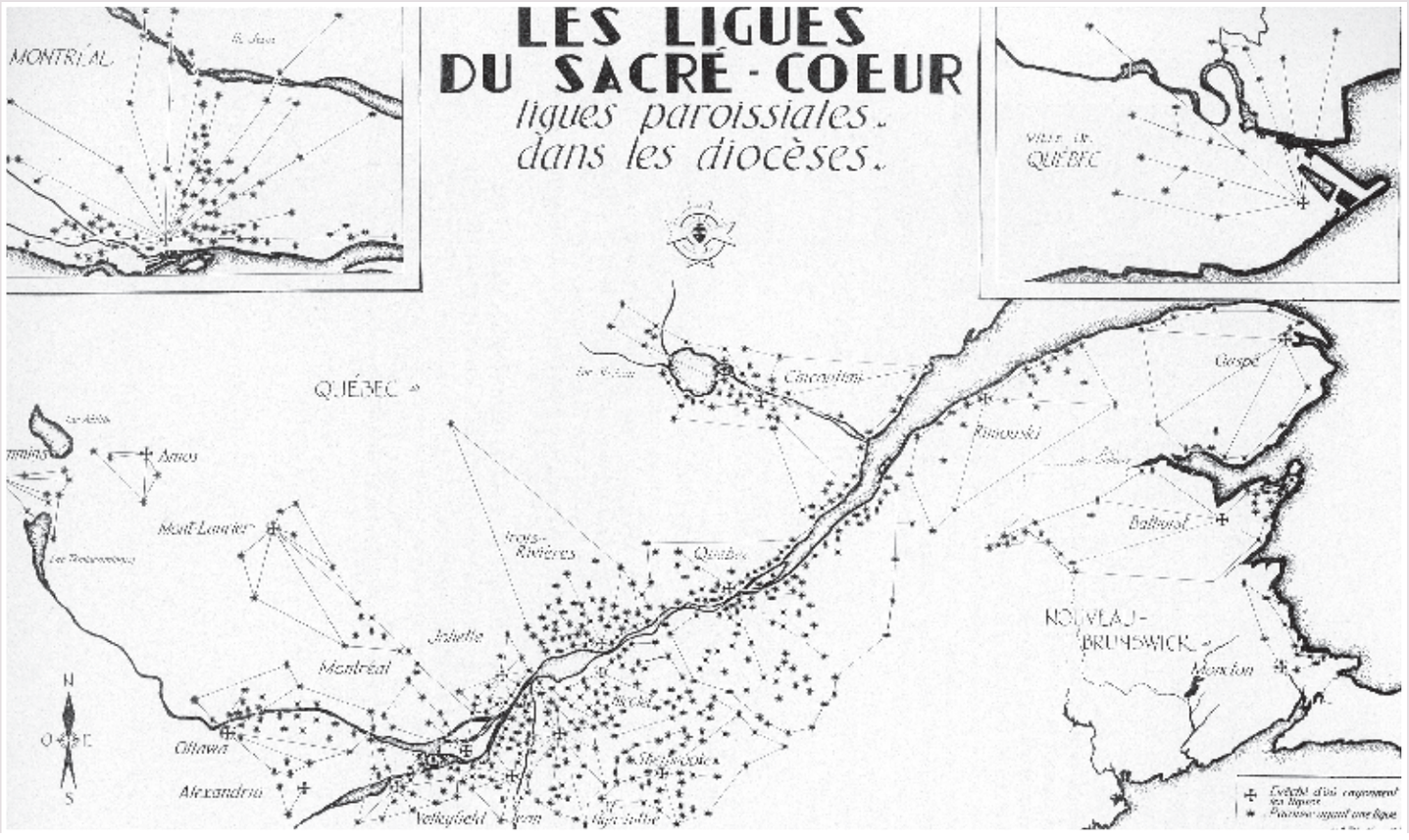
Cœur, la Société Saint-Vincent-de-Paul, l'Adoration nocturne. On les retrouve aussi dans l'organisation des retraites fermées. En 1936, un rapport de Sherbrooke indique que les 881 sœurs tertiaires de ce diocèse fréquentent, à peu près toutes, les cercles d'études, les mouvements anticommunistes et les ligues contre les modes indécentes. Plus de 300 sont également Dames de charité, 242 participent à la Goutte de lait et à l'Assistance maternelle, mais 21 seulement sont actives auprès de la Jeunesse ouvrière catholique féminine (JOCF), encore à ses débuts.

L'action catholique spécialisée qui s'engage dans des milieux précis et qui vise à développer un sens des responsabilités apostoliques, de la jeunesse en particulier, s'organise en dehors des structures paroissiales autour d'aumôniers qui veulent développer un autre modèle pastoral. C'est la jeunesse, particulièrement visée, qui répond également le mieux à ces créations. Le premier mouvement d'action catholique québécois voit le jour en 1904, suivant un modèle français, l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC). Il regroupe les jeunes gens en cercles paroissiaux et collégiaux animés par les Jésuites. La tendance nationaliste s'accentue; et en 1952, le mouvement devient l'AJC, l'Association de la jeunesse canadienne-française où prime l'éducation patriotique, ce qui ne l'empêche pas de décliner dès lors.

Mais au XX^e siècle, c'est le monde ouvrier qu'il faut reconquérir, en répondant à ses aspirations religieuses mais surtout en améliorant les conditions de vie des ouvriers, préalable indispensable à la diffusion du message évangélique. Au Québec, l'initiative d'implanter la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) revient à un oblat, Henry Roy, dans la paroisse ouvrière de Saint-Pierre-Apôtre à Montréal. En 1931, il fonde la première section de la Jeunesse ouvrière catholique pour les femmes. Deux ans plus tard, le mouvement s'implante à Québec, mais il existait déjà dans d'autres provinces canadiennes et chez les Franco-Américains. La JOC s'illustre par l'efficacité des services sociaux qu'elle a organisés (épargne, santé, emploi, hébergement), mais valorise aussi un retour à l'Évangile par la lecture personnelle des Écritures.

Les autres groupes socioprofessionnels sont touchés par la suite. En 1934, s'organise la Jeunesse étudiante catholique suivie de la JAC (pour les agriculteurs) et de la JIC (Jeunesse indépendante catholique regroupant les professions libérales et commerciales). Le milieu étudiant est difficile à pénétrer, l'ACJC lui barre le chemin des collèges classiques. Le développement de l'action catholique spécialisée ne se fait pas sans difficulté. La coordination s'opère difficilement et les rivalités entre communautés religieuses fondatrices n'aident pas leur essor. Le clergé paroissial y voit une concurrence à l'encadrement traditionnel des paroissiens. La percée dans les milieux visés reste limitée et chez les adultes encore plus. À l'échelle canadienne, l'action catholique spécialisée ne touche, en 1958, que 2,7 % de l'ensemble dont une majorité de Québécois et surtout de Québécoises. Contrairement à l'action catholique générale, les mouvements spécialisés n'ont pas recruté massivement, ils ne peuvent aligner ces chiffres impressionnants dont le clergé québécois se félicite. Ce dernier éprouve de la difficulté à faire sien ce projet encouragé par Rome de former une élite laïque capable de freiner la déchristianisation, si manifeste en Europe. Les expériences des vieux pays s'implantent plus difficilement au Canada en raison de la forte cléricalisation de la société. En 1958, la part de l'action catholique générale prédomine donc au Canada puisqu'elle regroupe plus de 95 % des effectifs. Certaines associations bien organisées recrutent beaucoup : Ligues du Sacré-Cœur, Dames de Sainte-Anne, Croisade eucharistique, les Cercles Lacordaire et Jeanne-d'Arc. D'autres déclinent, comme les congrégations mariales n'ayant pas réussi à se réorienter vers l'apostolat.

Constamment, les évêques tentent d'endiguer la tendance « autonomiste » et « laïcisante » des militants de l'action catholique spécialisée. Si l'on retient l'exemple du diocèse de Rimouski analysé par Noël Bélanger, on constate que M^gr Courchesne, dès l'arrivée de l'action catholique spécialisée dans les années 1930, a dans l'idée de la canaliser vers le monde agri-



LES LIGUES DU SACRÉ-CŒUR.
La Compagnie de Jésus au Canada, 1842-1942. L'Œuvre d'un siècle, Montréal, Maison Provinciale, 1942, p. 150.



LA JOC, JUILLET 1939.
Archives nationales du Québec à Montréal, Fonds Conrad Poirier, P48, 3717.

cole qui caractérise son diocèse et qu'il ne veut en rien l'érosion du cadre paroissial. L'Action catholique doit être pour lui diocésaine et paroissiale et ses orientations ne pas être dictées de Montréal. En 1942, quand éclate la crise : « L'organisation de l'Action catholique dans notre diocèse comprend la hiérarchie, le Comité paroissial d'Action catholique comme organe essentiel, et les œuvres auxiliaires, c'est-à-dire toutes les autres organisations soit religieuses, soit économico-sociale, pouvant faire de l'apostolat[16] ». Autour des cercles d'études abreuvés par le Centre Saint-Germain, les familles des paroisses rurales plus que celles des villages et des villes reprennent pied dans une formation religieuse peut-être lointaine. Chaque année, la journée paroissiale d'Action catholique récapitulait les connaissances acquises. En 1949, Mgr Courchesne pouvait dénombrer 16 associations de dévotion auxquelles s'ajoutent les organismes à vocation plus socio-économique : sociétés de tempérance, cercles d'action catholique, mouvements coopératifs, mutuelles d'achat et de vente, les conférences Saint-Vincent-de-Paul, les caisses populaires. Dans l'ensemble, la Ligue du Sacré-Cœur, les Dames de Sainte-Anne et de la Sainte-Famille et les Enfants de Marie sont les plus répandues. Elles soutiennent les mouvements de moralité très forts dans la première moitié du XXe siècle, les croisades et leurs membres montrent l'exemple de la communion fréquente[17].

Les années 1950 à Rimouski voient une réouverture discrète vers les mouvements d'Action catholique spécialisée. Mgr Parent veut restimuler les congrégations mariales. Au début de 1944 apparaissent les premiers Cercles Lacordaire et Sainte-Jeanne-d'Arc. En 1952, ils sont plus de 12 610 membres, 7 ans plus tard ils étaient plus de 16 500. Mais dès les années 1960, les adhésions baissent. D'autres organismes prennent le relais, comme les maisons Domrémy.

Dans l'ensemble des mouvements d'action catholique de ce diocèse, les objectifs nécessitent des redéfinitions, les effectifs sont en baisse et les laïcs ne savent plus très bien où se trouve leur place. La

Commission d'études sur les laïcs et l'Église établie en 1968 qui mènera au rapport Dumont permet de faire le point sur ces mouvements. L'Action catholique spécialisée mieux ciblée s'orientera néanmoins vers un engagement social beaucoup moins marqué par le modèle de la doctrine sociale de l'Église, elle se rapproche donc en ce qui concerne la JOC de l'analyse socialiste et pour l'ensemble des mouvements d'une présentation moins confessionnelle, plus sécularisée : le passage de catholique à chrétien symbolise bien ces changements.

Les enquêtes sociologiques préparatoires à la Grande Mission dans la région de Québec à la fin des années 1960 révèlent aussi une situation en profonde mutation. Ainsi, dans le diocèse de Sainte-Anne-de-la-Pocatière, les paroisses comptent au moins 5 mouvements, associations ou confréries, dans certains cas plus de 20. Mais les personnes qui ont participé à l'enquête ont bien du mal à hiérarchiser l'importance de ces regroupements et mettent de l'avant finalement l'apostolat général avec les Ligues, les Dames de Sainte-Anne, les Cercles Lacordaire. L'action spécialisée ne retient que peu l'attention. « Les associations paroissiales considérées comme importante ne sont-elles pas celles qui prônent une certaine perfection personnelle plutôt qu'une prise en charge des problèmes religieux locaux ?[18] » Si l'on se déplace dans l' « Église de l'Amiante », à la même époque, l'enquête indique un sentiment de surnombre et d'inefficacité des mouvements[19]. Les associations pieuses anciennes semblent très dépendantes des prêtres qui regrettent le manque d'initiative des laïcs. Elles vivotent. Plus les associations peuvent dépasser les limites du territoire paroissial, plus elles gagnent en efficacité, les organismes à vocation sociale s'en sortent beaucoup mieux ainsi comme la Saint-Vincent-de-Paul. Pourquoi cette situation ?

Au moment où le concile Vatican II revalorise le rôle des simples enfants de Dieu dans l'Église et l'évangélisation, les laïcs se détachent d'un modèle d'adhésion religieuse formaliste et ritualiste, fortement marqué par le cadre paroissial. La pratique religieuse devient moins dominicale, plus épisodique et parfois simplement festive. Les associations perdent une bonne tranche de leurs bataillons de bénévoles traditionnelles : les femmes qui entrent sur le marché du travail. Les besoins religieux et spirituels évoluent fortement. Les petits groupes d'appartenance sont préférés aux grosses organisations. Les besoins paroissiaux détournent une partie de l'élite laïque vers les conseils paroissiaux de pastorale, la liturgie mobilise également. Il s'agit de faire fonctionner la paroisse elle-même comme on peut le constater plus clairement encore actuellement avec la fermeture des paroisses ou les fusions. De nouveaux mouvements, sans rattachement paroissial systématique, permettent des démarches spirituelles qui respectent plus l'individu comme Foi et partage, le mouvement des Cursillos, et les Charismatiques. On sait que pour ces derniers la démarche, au départ marginale, a été rattrapée dans le giron des autorités diocésaines.

Mais la plus grande concurrence qu'ont pu connaître les associations paroissiales, c'est encore l'émergence de cet immense courant associatif non confessionnel qui touche en particulier les loisirs dont les municipalités se chargent depuis 1968 quand la Loi des fabriques (loi 28) interdit à celles-ci d'acquérir et d'administrer des biens. On incitait également les fabriques à se départir de leurs biens dans ce domaine des loisirs. Reprenant une étude de Simon Langlois, Andrée Fortin et David Rompré[20] mentionnaient que de 6 103 associations actives en 1973, on serait passé à 24 521 en 1989. En comptant les groupes éphémères, le Québec pour cette même période aurait produit 32 521 associations. Les solidarités et la socialisation se manifestent donc désormais hors de la structure ecclésiale. Mais, comme le constate aussi Andrée Fortin, cela ne signifie pas la disparition des réseaux traditionnels et la famille est loin d'avoir perdu ses droits dans la structuration associative. On peut se demander si l'habitus associatif n'a pas imprégné les Québécois. Entre une Église catholique qui en a fait souvent son outil pastoral de prédilection et la tradition britannique des clubs, les Québécois appartiennent à une culture associative puissante. Andrée Fortin souligne bien l'existence, au Saguenay, de noyaux durs dans chaque localité de membres exécutifs qui consacrent de nombreuses heures par semaine à plusieurs associations. Souvent d'un certain âge, on peut les supposer catholiques pratiquants, mais l'étude ne couvre pas cet aspect. Pour sûr, les réseaux associatifs catholique et séculier ne vivent pas cloisonnés. Ainsi, les bulletins paroissiaux hebdomadaires annoncent les dates des réunions de l'Âge d'or et indiquent les coordonnées des organismes de loisirs. Les locaux paroissiaux servent parfois aux rencontres des organisations non confessionnelles, sur location ou sur prêt. La perméabilité des réseaux apparaît d'autant plus forte en milieu rural. On comprend alors mieux leurs ramifications complexes lors d'événements exceptionnels comme la tragédie des Éboulements où l'élite communautaire de Saint-Bernard-de-Beauce a péri dans un accident d'autocar, le lundi de l'Action de grâce 1997. Les médias prenaient alors conscience de l'existence de ces réseaux formels de solidarité qui unissent tout particulièrement les communautés du Québec. Les modèles de sociabilité qu'on a voulu discréditer de l'épithète « traditionnels » s'avèrent au contraire solides dans la modernité. Ils maintiennent d'autant mieux leur pertinence que les organisations étatiques montrent leurs limites. Aujourd'hui, la paroisse n'en est plus systématiquement le berceau comme ce fut longtemps le cas au Québec, mais elle a été le lieu par excellence de leur expérimentation et de l'émergence d'une culture associative forte.

Un lieu d'éducation



La paroisse : lieu d'enseignement religieux au creuset d'une affirmation socioculturelle

Pour toute société, transmettre aux générations nouvelles l'acquis dont elle est constituée représente un enjeu primordial. Or, à cet égard, la paroisse représente, avec la famille et l'école, un lieu privilégié d'organisation de cette transmission. Cette paroisse implantée en Nouvelle-France découle elle-même d'une stratégie pastorale déjà séculaire qui remonte au concile de Trente. À cette époque, les Réformés manifestaient à grands cris une conscience culturelle nettement supérieure à celle des catholiques romains.

FUSTIGER L'IGNORANCE RELIGIEUSE

En décriant l'ignorance religieuse et la soumission béate de la masse à l'autorité cléricale, ils déstabilisaient en profondeur les façons de penser et de vivre la religion. Calvin fustigeait la foi implicite des scolastiques : « Est-ce à croire, de ne rien entendre, moyennant qu'on soumette son sens à l'Église ? Certes la foy ne gist point en ignorance, mais en cognoissance ; et icelle non seulement de Dieu, mais aussi de sa volonté[1] » (Laplanche, 1989, p. 215).

De tels propos, insinuant des prises de distance par rapport à l'autorité hiérarchique, menaçaient du même coup la stabilité des États. Parmi les propositions mises de l'avant par le concile de Trente pour contrer les ruptures et affermir la foi des baptisés, se profilèrent une série de décrets d'ordre disciplinaire à l'intention des évêques et des prêtres sous leur autorité. On imposa la résidence aux Ordinaires, des mesures relatives à la formation du clergé et un plan de formation religieuse. De façon concrète et pragmatique, Trente misa sur une pastorale paroissiale. Au terme du concile, le 11 novembre 1563, dans les travaux de la session XXIV, les pères procédèrent à l'adoption du canon IV du décret de réforme qui instituait le catéchisme paroissial : « Les Évêques auront soin qu'au moins les dimanches et fêtes, dans chaque paroisse, ceux que cela concerne mettent toute leur diligence à enseigner aux enfants les rudiments de la foi et l'obéissance qu'ils doivent à Dieu et à leurs parents ; s'il est nécessaire, qu'ils les y contraignent même par les censures ecclésiastiques ». Pour sa part, le canon XIII fixa des balises concrètes pour l'institution des paroisses :

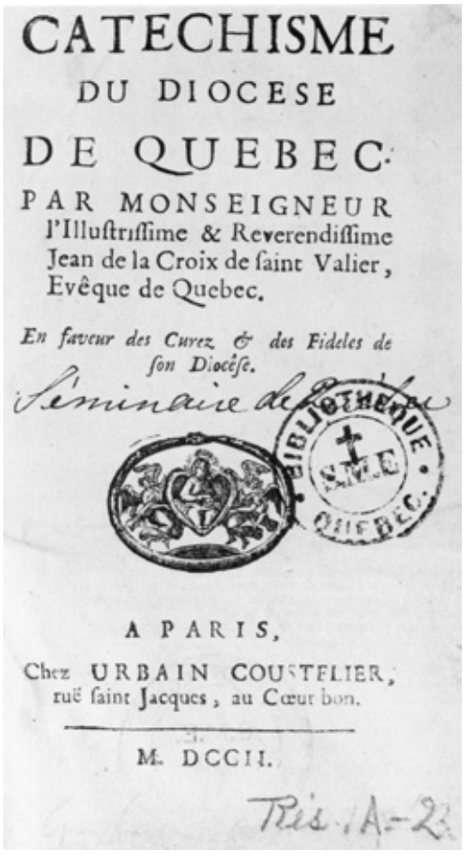
> Dans les villes ou endroits où les églises paroissiales n'ont pas de limites précises et leur curé de peuple qu'il gouverne en propre [...] le saint concile enjoint aux évêques, afin de mieux assurer le salut des âmes qui leur sont confiées, après avoir déterminé la population précise appartenant à des paroisses précises et distinctes, de nommer à vie pour chacune un curé qui lui soit propre, qui pourra connaître ses paroissiens et de qui seulement ils recevront licitement les sacrements (Canon XIII du décret de réforme).

UN LIEU CHOISI ET INVESTI D'UN PROJET

Bien que ce soit sur le terrain des paroisses que s'entrechoquent, depuis quatre siècles, les pratiques de la transmission de la foi et de l'éducation, on ne doit pas perdre de vue que c'est l'autorité diocésaine qui a la haute main sur leur établissement et leurs orientations. Un siècle après Trente, Mgr de Laval fonda le Séminaire de Québec en vue d'assurer une bonne formation aux futurs clercs et se soucia de l'érection canonique des paroisses. Le formulaire utilisé évoque les multiples facettes de la vie paroissiale : lieu de rassemblement des fidèles, établissement de curés et de prêtres, lieu de l'annonce de la Parole et de l'administration des sacrements.

Le second évêque de Québec, Mgr de Saint-Vallier, reconnu pour son souci de l'administration diocésaine, structura de façon encore plus formelle l'organisation de la paroisse. Son rituel de 1703 stipule explicitement le lien intrinsèque entre le concile de Trente et l'obligation du curé d'instruire ses paroissiens : « Le Saint Concile de Trente impose une obligation étroite à tous les curés de joindre à leur Prône tous les dimanches et fêtes solennelles de l'année, une instruction familière qui puisse être utile à leurs paroissiens. Ils ne s'en doivent pas dispenser par le peu de temps qui leur resterait pour faire l'Office ; mais ils pourront les faire plus courtes. »

La paroisse issue de cette époque se trouve investie de tout ce qu'on appellerait aujourd'hui le milieu socioculturel par excellence. Vers elle sont dirigées toutes les attentes pastorales et d'elles proviennent tous les signes de vertus ou de faiblesse, tant sur le plan de l'instruction académique et religieuse des générations montantes que du lien social. Dans une circulaire de 1691, Saint-Vallier écrivait à ses curés : « Ne souffrez aucun Maître d'École qui ne soit de bonnes mœurs, et qui n'ait fait devant vous la profession de foi[2] ». En 1735, son successeur, Mgr Dosquet, écrivit aux curés de n'accepter aucun maître d'école qui n'ait d'abord reçu des permissions écrites d'un grand vicaire[3]. Par ailleurs, les évêques ne doutent pas, comme l'écrit encore Saint-


CATECHISME
DU DIOCESE
DE QUEBEC.
PAR MONSEIGNEUR
l'Illuſtriſſime & Reverendiſſime
Jean de la Croix de ſaint Valier,
Evêque de Quebec.
En faveur des Curez & des Fideles de ſon Diocéſe.
A PARIS,
Chez URBAIN COUSTELIER,
ruë ſaint Jacques, au Cœur bon.
M. DCCII.

***Catechisme du diocese de Quebec* par Monseigneur l'Illustrissime & Reverendissime Jean de la Croix de Saint Valier, évêque de Quebec.**
Paris, Urbain Coustelier, 1702. 522 p.

Vallier, que « les désordres qui affligent l'Église viennent de l'abandon des messes de Paroisse et des instructions qu'on y fait ». C'est la raison pour laquelle il lui semble impérieux d'inscrire dans le rituel que la messe dominicale soit la messe paroissiale, « afin que les peuples d'une même paroisse participent en commun au même Sacrifice, à toutes les prières et à toutes les instructions qui s'y font, comme les enfants d'une même famille habitent dans une même maison et mangent à une même table ».

L'ENSEIGNEMENT DU CATÉCHISME AU CREUSET D'UNE IDENTITÉ SOCIOCULTURELLE

En appui au rituel, le premier catéchisme du diocèse promulgué par Saint-Vallier cherchait à assurer l'enseignement religieux uniforme dans les diverses paroisses de son diocèse.

Saint-Vallier considère son ministère pastoral en fonction d'une économie globale d'alliance qui va depuis Dieu le Grand Père de famille jusqu'aux catéchisés en passant par l'évêque, ses curés, les missionnaires et les pères et mères responsables d'enfants et de domestiques.

FORMULE D'ÉRECTION DE PAROISSE

(traduction)

FRANÇOIS, par la grâce de Dieu et l'autorité du Saint-Siège, Evêque de Québec, dans la Nouvelle-France, pour mémoire perpétuelle.

Il est de la sollicitude pastorale et épiscopale de bâtir des églises dans les lieux où il y a beaucoup de fidèles, d'y ériger des paroisses, et d'envoyer à l'exemple des Apôtres des ouvriers dans la vigne et la moisson du Seigneur ; d'y établir des curés et des prêtres pour cultiver cette vigne et en recueillir les fruits, et cela en y annonçant la parole de Dieu, en administrant les Sacrements, en faisant l'office divin et s'acquittant de tous les autres emplois établis par la loi divine et ecclésiastique, pour le culte de Dieu, la conduite de l'Eglise et le salut des âmes, suivant le saint évangile de J.-C., les saintes écritures, les sacrés canons dictés par l'esprit de Dieu et consacrés par la vénération de l'univers entier et suivant les traditions des SS. Pères. Or y ayant déjà beaucoup de fidèles et une église bâtie dans le lieu communément appelé N., nous avons résolu d'y ériger une paroisse, surtout d'après le désir qu'en a témoigné sa Majesté très chrétienne, Louis XIV, roi de France, et y étant aussi excité par les prières et les voeux des habitants. C'est pourquoi, après avoir invoqué Dieu, nous avons érigé et par les présentes érigeons la dite paroisse sous le titre de N., avec ses lieux et dépendances sous notre entière juridiction et celle de nos Successeurs Evêques de Québec, lui donnant les dîmes pour dot. Quant au gouvernement de la dite paroisse, dont l'élection, la nomination, la collation et la provision appartiendra de plein droit à nous et à nos successeurs, nous l'avons accordé et accordons à Maître N., prêtre orthodoxe, jugé digne et capable ; voulant et ordonnant que les paroissiens ornent et décorent à leur frais, d'une manière convenable et perpétuellement, la dite église et qu'ils fournissent et donnent les vases, livres, ornements et tout ce qui sera nécessaire pour faire dignement l'office divin ; et pour que le dit curé soit vêtu et nourri d'une manière convenable et honnête, nous lui avons adjugé et assigné, adjugeons et assignons toutes les dîmes de quelque espèce qu'elles soient, toutes oblations quelconques faites pendant la messe et tous les autres droits parochiaux qui pourront être par nous établis et réglés.

Donné à Québec, etc.

FRANÇOIS, Evêque de Petrée

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, volume premier, 1660-1740, publiés par Mgr Têtu et Gagnon. Québec, Imprimerie générale Côté, 1887, p. 49-50.

Ce qui nous engage davantage à vous donner [ce catéchisme], ce sont les plaintes que vous nous faites tous les jours, de ne rien trouver d'uniforme dans la manière d'instruire, et les prières que vous nous avez tant de fois réitérées de vous mettre entre les mains un Cathéchisme qui pût être appris également en tous les lieux de ce Diocèse, soit dans les Villes, soit dans les Paroisses de la Campagne. […] Et afin que personne n'ignore nos intentions, nous avons fait mettre nôtre mandement au commencement du catéchisme : nous désirons qu'il soit publié aux Prônes des Messes de paroisses.

Mandement du 1er septembre 1700.

L'évolution de la paroisse dépend de la présence des évêques dans leur diocèse et de leur vigilance à encadrer et à contrôler le travail de leurs curés. Les critères d'observation sont divers. Au premier chef, on trouve la tenue des lieux et des bâtiments que l'évêque vérifie lors de ses visites. On retrouve ensuite la qualité des relations que les curés entretiennent avec leurs paroissiens. Il y a également l'observance de la rectitude liturgique et catéchétique. Sur ce dernier point, l'imposition du rituel et du catéchisme se prolongent dans de nombreux mandements et lettres circulaires qui servent d'incitatifs pour favoriser leur réception et leur utilisation. Cela devient encore plus urgent à la suite de la Conquête anglaise. En effet, devant la baisse des effectifs cléricaux, l'évêque et ses grands vicaires n'ont pas d'autres choix que de se rabattre sur leurs curés pour que la mission se poursuive. Dans un mandement de 1777, par

Le grand Père de famille qui vous a choisis, et appelés avec nous pour instruire sous nôtre autorité les enfants et autres personnes qui sont sous votre conduite, ne manquera pas de répandre sa bénédiction sur les vérités que vous annoncerez, si vous le faites à propos, et selon les règles que nous vous prescrivons.

Pour vous aider dans ce ministère, nous vous les présentons dans ce livre que nous vous adressons, lequel quoique succinct en paroles, contient néanmoins en substance les plus importantes vérités et maximes de la religion, que tous les chrétiens doivent savoir et pratiquer, lesquelles vous devez souvent inculquer aux peuples qui vous sont soumis. Nous nous sommes principalement appliqués à le disposer de telle manière qu'il put être utile à toutes sortes de personnes, aux enfants et aux personnes plus avancées en âge et en la connaissance des mystères, en sorte que nous pouvons dire avec l'apôtre Jean Scribo vobis patres, scribo vobis infantes, scribo vobis juvenes. C'est aux enfants, aux jeunes gens, aux pères et mères et à tous les fidèles de notre diocèse que nous écrivons.[4]

Catéchisme du diocèse de Québec, 1702, p. X-XI.

lequel il rappelle l'obligation des curés de faire le catéchisme dans leur paroisse tous les dimanches et fêtes de l'année, Jean Olivier Briand écrit à ce propos :



MARGUERITE BOURGEOYS ET SES ÉLÈVES.
ÉTIENNE-MICHEL FAILLON.
Vie de la Sœur Bourgeoys, fondatrice de la Congrégation de Notre-Dame de Villemarie en Canada : suivie de l'histoire de cet institut jusqu'à ce jour. Tome I. Villemarie, Soeurs de la Congrégation de Notre-Dame, 1853.

Mais comme nous sommes convaincus que c'est de l'instruction des enfants que dépend principalement la conservation de la foi et des bonnes mœurs dans notre diocèse, nous vous exhortons nos très chers frères et nos Co-opérateurs dans le sacré ministère, de faire de cette fonction un de vos principaux devoirs. Nous nous sommes souvent aperçu, dans le cours de nos visites, que la fidélité en ce point est le caractère distinctif des bons Prêtres, et des familles véritablement chrétiennes ; et si quelque fois nous avons eu la douleur de trouver des Ministres négligents sur l'article des catéchismes, nous avons aussi souvent eu la consolation d'en trouver des fidèles et des zélés, qui font notre joie, notre gloire et notre couronne.

En plus de compter sur ses curés, l'évêque comptait également sur les maîtres et maîtresses d'école pour l'œuvre d'enseignement, comme ses confrères d'Europe et de France. Écoles et paroisses sont alors inséparables.

> Les maîtres et maîtresses d'École de Paroisse feront [le catéchisme] régulièrement en tout temps, dans leur École, deux fois par semaine. Et nous souhaitons qu'après qu'ils auront quitté l'alphabet, le premier livre de lecture qu'on leur donnera, soit le petit Catéchisme, qui pour cette raison sera imprimé séparément, afin qu'on puisse se le procurer à moindre prix. (Mandement de 1777)

DE LA PAROISSE DÉSIRÉE À LA PAROISSE RÉELLE

De telles consignes ne suffisent pas, toutefois, à endiguer les difficultés sur le terrain, tout particulièrement au tournant du XIXe siècle. Entre la paroisse désirée et la paroisse concrète, des écarts existent. Bien avant de devenir évêque du diocèse de Québec, Joseph-Octave Plessis se trouve aux prises avec la dure réalité tels qu'en font foi les cahiers de prônes[5] analysés par James H. Lambert[6]. Nommé curé de la paroisse Notre-Dame de Québec, en 1793, il fut à même de constater l'urgence de prendre en main l'éducation des enfants. Peu de temps après sa nomination, il se plaignit à ses paroissiens du tout petit nombre d'enfants qui approchaient de la confession et incita les parents à la vigilance. L'année suivante, il se lamentait d'être inondé, en confession, d'enfants de 5 ou 6 ans, alors que ceux-ci devraient être âgés d'au moins 7 ans.

Le curé Plessis fut à même de mesurer aussi l'ignorance religieuse de la jeunesse, le fort taux d'absentéisme au catéchisme et le peu de soutien fourni par les parents pour y envoyer leurs enfants. D'après ses livres scrupuleusement mis à jour, il savait, par exemple, en 1793, qu'il devait y avoir environ 300 enfants à confirmer. Mais à peine 200 se présentèrent au catéchisme. Il somma les parents des absents d'inscrire immédiatement leurs enfants à ces cours. Au fil de ses investigations, il constata qu'en raison des distances bon nombre des enfants ne pouvaient se rendre aux catéchismes dispensés soit en haute-ville au Séminaire et chez les Ursulines ou en basse-ville chez les sœurs de la Congrégation Notre-Dame. Il décida donc d'aménager de nouveaux lieux de catéchisme : sur la rue Sainte-Ursule, sise en haute-ville, sur la rue Sault-au-Matelot pour les gens habitant le Cap-Diamant, ainsi que dans les faubourgs Saint-Jean et Saint-Roch. Les enfants fréquentaient d'abord ces écoles de « petit catéchisme » et pouvaient ensuite se rendre aux cours du grand catéchisme lorsqu'on les jugeait bien préparés à recevoir les sacrements de l'eucharistie et de la confirmation.

Les résultats de tous ces efforts furent néanmoins mitigés. En mai 1795, après s'être réjoui de la forte assistance à la classe de Saint-Jean qu'on avait dû scinder en deux groupes, le curé Plessis décriait la baisse de participation au mois d'août suivant. À peine 13 enfants sur 60 ou 80 se présentaient en classe de façon régulière. En

1800, passablement découragé il apostropha avec une pointe d'humeur ses paroissiens : « après ce que l'on a fait depuis 8 ans, pour l'encouragement des catéchismes, je ne sais en vérité à quel nouveau moyen il faudrait avoir recours pour vous engager à en profiter, si ce n'est de vous refuser les sacrements. » Lambert (p. 233) fait remarquer à ce propos que le découragement du curé devait être passablement profond, car c'était la première fois de sa vie qu'il brandissait une telle menace. Mais dans les faits, il n'y donna pas suite. Au contraire, il ouvrit deux autres lieux de catéchisme, un pour les garçons à Notre-Dame-des-Victoires et l'autre pour les filles chez les sœurs de la Congrégation Notre-Dame.

Il ne faudrait pas croire, toutefois, qu'aucune amélioration concrète ne résulta de tant de vigilance et des mises en garde, à temps et à contretemps. Les statistiques de Lambert aident à prendre la mesure de l'évolution. Plessis avait insisté, dès le début de son ministère, sur le fait que seuls seraient confirmés les enfants « suffisamment instruits non seulement sur le sacrement qu'il s'agit de recevoir, mais encore sur les prières chrétiennes et sur les principaux mystères de la religion et les obligations de la vie chrétienne ». Il passa aux actes en 1795 : sur plus de 150 enfants qui lui furent présentés, il n'en accepta que 80. Il prit soin d'informer ses paroissiens que, à la lumière de « l'ignorance profonde d'un grand nombre de ces enfants […] si on eût voulu les examiner rigoureusement, il n'en serait peut-être pas resté vingt-cinq ». En 1796, il refusa 60 candidats. Toutefois, le 26 février 1797, il était fier d'annoncer « que 124 enfants ont fait leur première communion jeudi dernier. C'est le plus grand nombre qu'on ait encore vu, et il est probable qu'il augmentera encore. Cette augmentation doit être attribuée en grande partie à l'établissement des catéchismes de faubourgs qui facilitent sensiblement l'instruction des enfants en les divisant par petites bandes ».

L'année 1798 fut aussi satisfaisante, mais 1799 ramena des motifs d'exaspération qui font allusion au contexte des paroisses urbaines : « Il est surprenant et honteux que sur l'article de la religion on trouve souvent en ville une ignorance qu'on ne rencontre pas dans la plupart des paroisses de la campagne. » Enfin, en 1800, le curé refuse encore une soixantaine de candidats. Aux parents qui l'importunent dans l'espoir de le faire revenir sur sa décision, il les somme d'arrêter « car, comme il n'y a pas de représentations plus déplacées que celles-là, il n'y en a pas aussi que je sois moins disposé à entendre ». Malgré les nombreux d'enfants non agréés, il y a tout de même 180 confirmations cette année-là, « le plus grand nombre qu'on ait peut-être jamais vu dans cette paroisse ».



UN CONFIRMÉ, 1864.
Archives de folklore de l'Université Laval, Collection Raynald Bilodeau (F132), photographie 5.

LES DÉFIS DE LA FOI SAVANTE DEVANT LA FOI DU CHARBONNIER

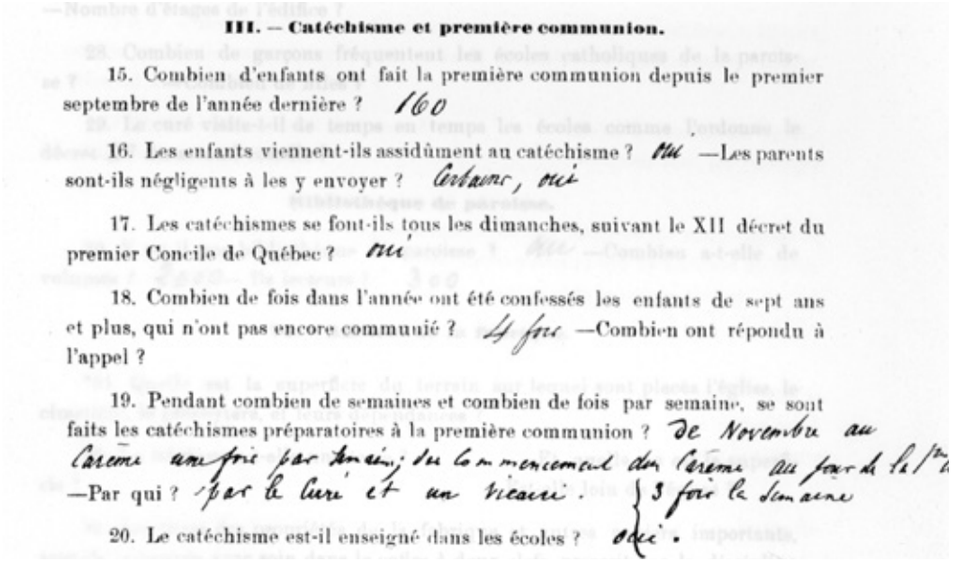
Une fois devenu évêque, Mgr Plessis hérite de la responsabilité primordiale de la transmission de la foi catholique aux générations montantes. Ses lettres et mandements témoignent à la fois de cet idéal de vie et des défis qui se posent. Du point de vue de la substance, l'essentiel de cette foi correspond à la confession de foi attendue, dans l'Église primitive, pour admettre les catéchumènes au baptême, mais dans les contingences de la vie paroissiale, on est bien loin du compte :

> Il est de fait qu'un tiers, pour ne pas dire la moitié des fidèles de ce diocèse, n'entendent ni l'oraison dominicale, ni le symbole, ni certains commandements de Dieu, encore moins ceux de l'Église. On doit avoir eu l'occasion d'en juger, lorsqu'on a parcouru, en qualité de confesseur de visites une fois et demie les paroisses des trois districts [Montréal, Trois-Rivières, Québec]. Un très grand nombre d'adultes qui reçoivent, tous les jours, les sacrements de pénitence et d'eucharistie, ne sont pas rendus au degré de connaissance que l'on exigeait autrefois des catéchumènes avant de les admettre au baptême. Que l'on prenne au hasard trente personnes dans la campagne et qu'on les interroge sur ces articles, il ne s'en trouvera pas dix qui répondent d'une manière tant soit peu satisfaisante, ni auxquelles on puisse dire avec assurance, *Redde Symbolum*.

Les tourments de l'évêque à propos de l'encadrement et de la transmission des vérités de la foi se compliquent en raison du manque de pasteurs. Le 15 avril 1815, le curé Germain, de Saints-Anges-de-Lachine, lui écrit : « [Votre Grandeur] m'a chargé d'une cure où il n'y avoit eu ni Pâques, ni première communion depuis deux ans. J'en ai rencontré un certain nombre qui n'avoit pas été à confesse depuis trois, cinq, 10 et même 36 ans[7]. » En revanche, là où le prêtre est présent, la ferveur religieuse se manifeste. C'est ainsi que le curé de Baie-du-Febvre écrit à une correspondante, le 20



MGR PLESSIS.
Musée de la civilisation, fonds d'archives du Séminaire de Québec, Ph1990-0623.



III. — Catéchisme et première communion.

15. Combien d'enfants ont fait la première communion depuis le premier septembre de l'année dernière ? 160

16. Les enfants viennent-ils assidûment au catéchisme ? Oui —Les parents sont-ils négligents à les y envoyer ? Certaine, oui

17. Les catéchismes se font-ils tous les dimanches, suivant le XII décret du premier Concile de Québec ? oui

18. Combien de fois dans l'année ont été confessés les enfants de sept ans et plus, qui n'ont pas encore communié ? 4 fois —Combien ont répondu à l'appel ?

19. Pendant combien de semaines et combien de fois par semaine, se sont faits les catéchismes préparatoires à la première communion ? De Novembre au Carême une fois par semaine; du Commencement du Carême au jour de la 1re
—Par qui ? par le Curé et un vicaire. } 3 fois la semaine

20. Le catéchisme est-il enseigné dans les écoles ? oui.

Formule du Rapport annuel, paroisse de Sainte-Anne de Montréal, Rapport de 1891.
Archives de la Chancellerie de Montréal.
Les curés et missionnaires ont l'obligation de présenter un rapport à leur évêque tous les ans.

juillet 1817 : « Quelque temps qu'il fasse, j'ai toujours du monde en confesse. Depuis la fin de mai jusqu'au mois de juillet où j'ai l'honneur de vous écrire, j'ai communié dans les messes de la semaine jusqu'à 30 et 35 personnes, de sorte que je suis obligé de me trouver tous les jours au confessionnal à 5h ou 5h30[8]. »

La situation de l'Église va se redresser après les années 1830. Avec les divisions successives du diocèse et la multiplication des évêques et des effectifs tant cléricaux que religieux, de nouvelles paroisses sont érigées[9]. La complexification du réseau institutionnel multiplie le nombre des curés, accentuant du même coup les moyens et les fonctions du contrôle paroissial. En effet, il ne faut pas perdre de vue que ces subdivisions étaient motivées d'abord et avant tout pour assurer la proximité entre le curé et ses ouailles et pour renforcer les pratiques culturelles et le sentiment d'appartenance religieuse. Une lettre pastorale du 11 mai 1850, publiée par les évêques de la province ecclésiastique de Québec, met en évidence, *a contrario*, ce vide symbolique que les Canadiens français émigrés aux États-Unis pouvaient ressentir :

> Hélas ! Les joies de nos fêtes religieuses ne leur sont pas connues ! Ils ne voient plus briller le clocher de l'Église de leur paroisse, qui réjouissait si fort leurs yeux dans les beaux jours de leur enfance ! Ils n'entendent plus le son béni de ses cloches harmonieuses qui faisait vibrer dans leurs jeunes cœurs le délicieux sentiment de la piété ! Nos touchantes cérémonies ne déploient plus à leurs yeux attendris leur pompe majestueuse […] Oh ! Qu'ils s'ennuient sur cette terre étrangère, où ils ne peuvent plus répéter les doux cantiques qu'ils chantaient si joyeusement, quand ils étaient près de vous !

L'évolution des institutions au long du XIXe siècle, les nouveaux moyens de communication non seulement entre les diocèses, mais entre Rome et les Églises particulières, le contrôle toujours plus précis des curés par les enquêtes paroissiales annuelles commandées par le Premier Concile provincial de Québec en 1851[10], contribuent à définir toujours plus précisément les fonctions des responsables paroissiaux. Dans les nombreux mandements qu'ils publient, les évêques rivalisent de zèle dans leurs rappels des « devoirs à remplir » qu'ils adressent à leurs curés. À Rimouski, les évêques n'ont de cesse, comme l'a montré Marius Langlois[11], de réitérer l'obligation pour le curé de faire le catéchisme le dimanche, les exigences pour la préparation aux sacrements, le soin qu'ils doivent apporter pour la surveillance des écoles relevant de leur autorité. Le 30 novembre 1875, Mgr Langevin écrit à ses prêtres : « Que le curé soit surtout bien persuadé que ces instructions du catéchisme sont à bon droit comptées au nombre de ses principaux devoirs. » Trois années plus tard, il précise : « À propos d'écoles, la sollicitude d'un curé doit s'y exercer sans cesse, mais particulièrement à l'égard de l'enseignement du catéchisme. Que d'avantages résultent pour la jeunesse d'une paroisse de cette entente entre le pasteur, les parents et les instituteurs ou institutrices, pour lui procurer une bonne et forte éducation religieuse. » Le 19 avril 1894, son successeur, Mgr Blais, répond à un père de famille qui voudrait bien se dispenser d'envoyer ses enfants au catéchisme paroissial :

> C'est là [à l'église de la paroisse de Carleton] plus particulièrement qu'ils [les enfants] trouveront les lumières et les grâces dont ils ont besoin pour faire une bonne première communion. Ils sont comme vous les paroissiens de Carleton, et Monsieur le Curé de cette paroisse a reçu de Dieu la mission spéciale de les instruire et de les diriger dans le chemin du salut. […] S'il [Monsieur le Curé] vous a recommandé lui-même d'envoyer vos enfants à son catéchisme, comment voulez-vous que je vous dise autre chose.

LE SPECTRE DES BOULEVERSEMENTS D'OUTRE-MER

La vigilance constante et même accrue des évêques sur la qualité de la vie paroissiale est à mettre en perspective avec l'évolution des sociétés du vieux continent. En effet, malgré les milliers de kilomètres et un océan qui séparent le Canada de l'Europe, les mouvements de séparation Église-État et de laïcisation survenus là-bas inquiètent beaucoup ici[12]. Le 6 août 1919, lors du 25e anniversaire de fondation des sœurs de Notre-Dame-du-Bon-Conseil de Chicoutimi, le curé de Laterrière, Arthur Gaudreault, fait allusion à ces menaces :

> De tout temps, mais aujourd'hui plus que jamais, les ennemis de notre foi et de notre langue […] veulent s'emparer de l'âme de nos enfants en faisant le siège de nos écoles.
>
> Ils prônent l'instruction obligatoire pour arriver plus sûrement à implanter l'école de l'état qui ne tient compte ni de Dieu, ni de la morale chrétienne.
>
> Il faut, de toute nécessité, opposer une digue à ce mouvement révolutionnaire qui a amoncelé tant de ruines en d'autres pays, et sauver, au prix des plus grands sacrifices, l'âme de nos enfants[13].

Le curé Gaudreault poursuit son discours en faisant allusion au rôle joué par les évêques pour protester « contre ce programme que des meneurs occultes voudraient exécuter en notre province » et il pointe la pratique éducative quotidienne des religieuses comme obstacle aux visées pernicieuses et pôle d'une solide formation :



Groupe de communiants et de communiantes avec leur curé.
Archives de folklore de l'Université Laval, Collection Bernard Rodrigue (F1028), photographie 10.



Première communion d'Achille Tremblay, 9 ans, en 1886.
Archives de folklore de l'Université Laval, Collection Lorraine Tremblay (F1129), photographie 21.

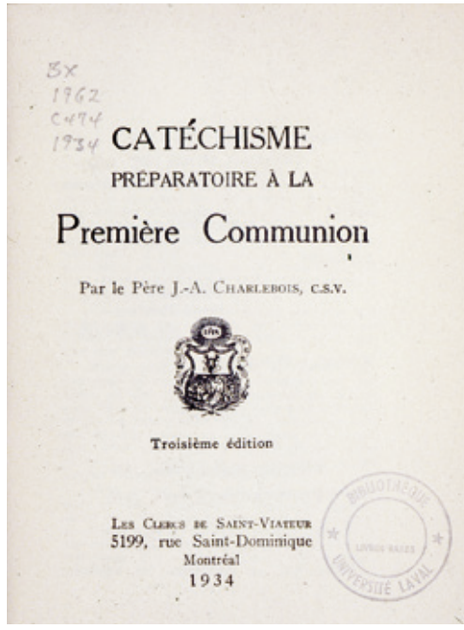
> Mais c'est vous, mes Sœurs, qui résolvez pratiquement la question en travaillant journellement, dans l'ombre et le silence, par la parole et par l'exemple, par la prière et le sacrifice, à façonner la génération nouvelle, à la tremper fortement pour les luttes de demain, en lui inculquant un grand amour de l'Église et de la Patrie.

Le XX^e siècle paroissial de la Province de Québec se déploie à l'aune d'une vigilance accrue à l'égard de la pratique sacramentelle et de l'école. Les évêques y voient les remparts qui préserveront le Québec des troubles français et européens : les lois scolaires, la séparation de l'Église et de l'État, la montée du communisme. Des revues et journaux canadiens-français, de même que les religieux immigrés ayant fui les politiques françaises contribuent à aiguillonner l'attention des autorités qui mettent en garde leurs ouailles et veulent stimuler leur ferveur religieuse. Cependant, tous ces bons sentiments n'exemptent pas des vicissitudes de la vie. Des curés parlent de la lourdeur de la tâche, tel Antoine-Cyprien Lebel qui écrit, de la paroisse Saint-Ulric, le 2 mars 1872 :

> Pour un prêtre qui ne finit ses offices qu'à midi et qui est tous les dimanches pris pour répondre aux besoins de chacun sans avoir le temps de prendre une bouchée jusqu'à une heure, et le plus souvent à une heure plus avancée, et faire pendant une heure, à quelques personnes le catéchisme, en frissonnant tout le temps dans une chapelle à moitié close, c'est vouloir à peu près l'impossible. Je le ferai. Il m'en coûte de vous faire ces réflexions.

DE LA PREMIÈRE COMMUNION À LA COMMUNION SOLENNELLE

Un des indicateurs importants de l'organisation et de l'encadrement paroissiaux demeure, comme au temps du curé Plessis, la préparation à la réception des sacrements.



Archives de l'Université Laval. Thèses et livres rares.



Première communion de Blanche Drouin, ca 1904, Sainte-Famille (I.O.)
Archives de folklore de l'Université Laval, Collection Marie Gignac (F541), photographie 25.

Depuis le milieu du XIX^e siècle, des ordonnances épiscopales incitaient les curés, avec quelques variantes, à faire ces catéchismes de première communion de façon intensive. « Chaque curé fera le catéchisme quatre ou cinq fois par semaine, pendant au moins les six semaines qui précéderont la première communion[14] » ou encore : « Le curé fera le catéchisme au moins quatre jours par semaine, pendant les cinq semaines qui précèdent la première communion. Quatre heures par jour suffisent ordinairement ; un temps plus long fatiguerait les enfants, et lasserait leur attention[15] ». Trente années plus tard, l'évêque de Québec parlait du catéchisme spécial « préparatoire à ce grand acte de la vie », un catéchisme d'au moins soixante réunions[16].

De telles consignes ne reflètent toutefois pas toujours ce qui se passe dans la réalité. Parfois, la préparation laisse à désirer dans certaines paroisses. Des parents n'hésitent pas à dénoncer les manquements à l'Ordinaire, démontrant ainsi leur attachement pour une étape importante de la vie de leurs enfants qui mérite donc toute l'attention du curé. Le 16 mars 1884, un paroissien de Saint-Norbert-de-Cap-Chat, dans le



Pie X et l'Eucharistie.
Image de dévotion. Collection Brigitte Caulier.

diocèse de Rimouski, adresse une plainte à son évêque :

> Ces pauvres enfants n'ont vu leur curé, dans une semblable circonstance, que pour les confesser ou quelques minutes de plus par ci par là. [...] Et la première communion maintenant ! Comme elle a été triste ! Pardonnez-moi l'expression. Cinq ou huit enfants par matin, et cela durant une semaine. Pas de prêtres étrangers, presque pas d'instruction. On dit que les derniers ont fait leur communion dans des circonstances plus tristes encore. Je vous avoue, Monsieur le Grand-Vicaire [sic] que je n'en reviens pas d'avoir laissé mon enfant faire sa Première Communion en semblables circonstances.

Le système scolaire en plein développement à la fin du XIX[e] siècle a pris en compte cette période privilégiée d'initiation. En 1888, un article du *Code de l'Instruction publique* stipulait que « l'enseignement de la religion doit tenir le premier rang parmi les matières du programme d'études et se donnera dans toutes les écoles[17] ». Quand venait le temps du catéchisme préparatoire à la communion, pendant les six semaines intensives qu'on devait lui allouer, des assouplissements étaient proposés à même les notes pédagogiques qui accompagnaient les programmes scolaires : « Les élèves qui se préparent pour leur première communion peuvent être dispensés de faire une partie des devoirs de leur classe et ils doivent être l'objet d'une attention spéciale pour le catéchisme[18] ». Toutefois, un décret Romain allait bientôt changer bien des habitudes.

UN RETOURNEMENT DE SITUATION

En 1910, sous le pontificat de Pie X, la Congrégation de la doctrine promulgua le décret *Quam Singulari*, lequel stipulait que, désormais, le critère d'admission à la première communion était l'éveil de la conscience propre à l'âge de discrétion, soit vers 6 ou 7 ans. « L'âge auquel on doit donner les Saints Mystères aux enfants, personne n'est plus à même de la fixer que le père et le prêtre à qui ils confessent leurs péchés[19]. »

Une telle orientation rendait caduc tout le système de préparation à la première communion, dans la mesure où on ne pouvait évidemment plus exiger d'enfants de 6 et 7 ans les mêmes connaissances ni la même discipline paroissiale qu'avec ceux de 10 à 12 ans. Deux mois après la promulgation de ce décret romain, l'évêque de Québec commentait ce changement d'âge en faisant jouer la notion de culture.

> Il y aura tout profit à remplacer la culture intensive de l'année de la première communion par un enseignement progressif, mieux gradué et proportionné à la capacité de l'enfant. Ce sera aussi un bienfait du régime nouveau de bien faire comprendre à tous que, dans le cours d'instruction religieuse, la première communion ne doit pas marquer la dernière, mais bien plutôt la première étape, et que, si l'on exige de l'enfant qui va devenir adulte une certaine somme de connaissances religieuses, ce n'est pas simplement pour le mettre en état de faire sa première communion, mais encore et surtout pour lui donner la lumière dont il a besoin pour éclairer sa conscience et gouverner sa vie[20].



Souvenir de ma première communion, 7 mai 1902, Directeur du catéchisme : M.H. Guibert, p.s.s., Paroisse Saint-Jacques, Montréal.
Archives de folklore de l'Université Laval, Fonds Larouche-Villeneuve, Série Images de dévotion, sous-série Thèmes divers, 8. Première communion, X. Feuillets, HF-150.

L'évêque de Trois-Rivières commente ce changement d'âge en distinguant « la connaissance rudimentaire de la religion, qui est suffisante pour recevoir pieusement la sainte communion, avec cette instruction plus complète que les adultes doivent posséder pour remplir les devoirs de la vie chrétienne, chacun selon son état[21] ».

Avec ce changement, le catéchisme reçoit une tout autre fonction. Plutôt que d'être perçu comme un passage obligé pour accéder à la pratique sacramentelle, il devient un instrument privilégié de culture qui forme des chrétiens « certifiés » pour leur piété, par leur conduite et par leurs connaissances. C'est ce que dit l'évêque de Valleyfield :

> Rien n'est changé pour ce qui concerne le catéchisme paroissial, qu'on avait coutume de donner aux préparants à la première communion. Il aura lieu comme à l'ordinaire. On y appellera tous les enfants des écoles appartenant à la classe dite des préparants. On n'en remettra aucun. Ils seront tenus d'y assister régulièrement. Ce catéchisme se terminera par un examen de chaque enfant en particulier, qui sera interrogé sur tout l'ensemble de la doctrine. À ceux qui auront donné satisfaction pour leur piété, par leur conduite et par leur succès, on donnera un certificat spécial au lieu de l'image ordinaire de première communion[22].

Afin de distinguer la première communion qui initie désormais le processus d'instruction religieuse et l'aboutissement d'une démarche d'acquisition des connaissances, une nouvelle pratique prend forme : « la communion solennelle ». Celle-ci prend l'allure d'une célébration à laquelle est associée la remise officielle d'un diplôme terminal. Selon l'évêque de Trois-Rivières, M[gr] Cloutier, il s'agit d'un « diplôme attestant que le porteur a les notions essentielles de la science religieuse et peut entrer dans la catégorie des fidèles ordinaires[23] ».

Vers l'âge de cinq ou six ans, nous faisions notre « petite communion », aujourd'hui appelée première communion. J'imagine que plus les enfants étaient petits plus la communion était petite… La préparation n'était pas très longue. Il fallait avoir commencé l'école, savoir faire son signe de croix et se souvenir de quelques prières apprises à la maison ou à l'école. Les choses principales à retenir étaient d'obéir à son père et à sa mère, de ne pas dire de mensonges et de ne pas se disputer avec ses frères et sœurs.

Puis vers l'âge de douze ans, nous nous préparions à la communion solennelle afin de renouveler les promesses du baptême. Pour avoir droit à ce privilège, nous devions savoir le catéchisme dans son entier. Près de mille questions et réponses et un second volume qui expliquait le catéchisme. Pendant un mois, à raison de cinq jours par semaine, nous avions des séances de six heures par jour où le curé nous demandait de répondre à haute voix aux questions du catéchisme.

Ces sessions avaient lieu une fois par année au printemps, et une cinquantaine d'enfants y participaient dans la sacristie de l'église. Un élève qui ne savait pas assez son catéchisme était renvoyé à la maison. Le curé l'avertissait de revenir l'année suivante et lui conseillait fortement de mieux apprendre.

[…]

La session terminée arrivait enfin le grand jour de la communion solennelle. Une messe spéciale conviait tous les paroissiens. Les enfants étaient beaux; il y avait de l'émotion, des mères avaient les larmes aux yeux. Les garçons portaient un brassard blanc, et les filles, une robe blanche et un voile. Ce blanc était le symbole de la couleur de leur âme. […]

« La petite communion et la communion solennelle ».
Irène Béliveau, Les choses qui s'en vont et celles qui demeurent,
[Plessisville, Québec], I. Béliveau, 1994, p. 70–71.

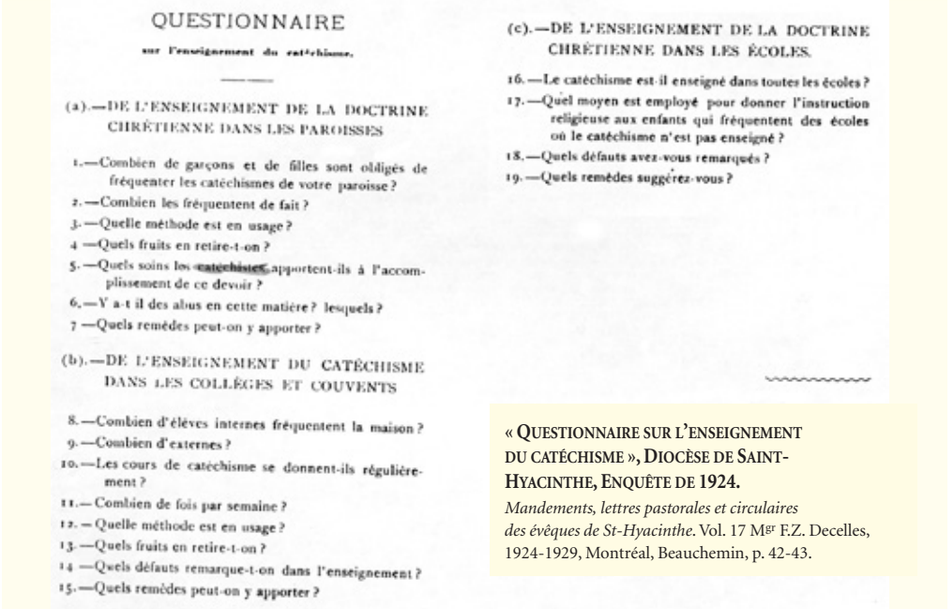
ALLER AU CATÉCHISME EN 1924…

S'il est aisé dans le monde catholique de repérer les normes en matière d'enseignement du catéchisme, il est plus difficile de se faire une idée précise de leur application et du contenu réel de la leçon de catéchisme qui demeure, comme tout enseignement, une performance. On a l'impression, bien souvent, que les traces de ce passé se font bien minces et lacunaires malgré son importance dans la création de l'identité religieuse et culturelle. Toutefois, au début du XX^e siècle, le Vatican fait de la formation de la jeunesse sa priorité et lance des enquêtes sur le catéchisme dans le monde entier qui nous ont laissé des instantanés de la situation.

En 1924, tous les curés du Québec ainsi que les supérieurs des collèges et des couvents reçoivent un questionnaire pour connaître la fréquence, les modalités et les méthodes de l'enseignement du catéchisme. L'Ordinaire compulse les réponses et prépare une synthèse qu'il retourne à la Sacrée Congrégation du Concile. L'ensemble de la documentation n'a pas été conservé, mais certains diocèses (au nombre de 10[24]) possèdent encore les questionnaires remplis ou les rapports des évêques, ce qui couvre quelque 700 paroisses et plus de 255 000 élèves[25]. Les grands ensembles socio-économiques du Québec sont bien couverts : les diocèses urbanisés et industriels de Montréal, Québec et Ottawa, les communautés rurales et agricoles et les villages semi-urbanisés de Saint-Hyacinthe, Nicolet et Joliette, les zones semi-urbaines et rurales, de pêche et d'agriculture de Rimouski et Gaspé ainsi que le diocèse de Chicoutimi avec son industrie forestière.

Le portrait qui s'en dégage met en valeur le contrôle toujours réaffirmé du curé de la paroisse quel que soit le lieu d'enseignement du catéchisme, non seulement à l'église mais aussi dans les écoles, les collèges et les couvents. S'il ne fait pas lui-même le catéchisme lorsqu'il a l'aide de vicaire, c'est toujours à lui de surveiller la bonne dispensation de l'enseignement et la qualité de celui-ci. On lui accorde de l'initiative, si l'on se fie à la grande variabilité de l'organisation catéchistique sur le territoire québécois.

Le curé de paroisse n'a guère le choix que de s'adapter aux conditions territoriales de sa paroisse. Dans les zones peu développées et très étendues, il doit parfois renoncer à des visites fréquentes dans les écoles des rangs éloignés. En hiver bien souvent, les curés s'abstiennent de ces déplacements faute de chevaux ou surtout d'abri pour leur monture comme le déplore le curé J. L. Gosselin de Notre-Dame de Lévis : « Si le curé a un cheval ; son vicaire ou lui-même peut prendre sa voiture ; mais arrivé à l'école, durant l'hiver, il est impossible de laisser deux heures durant un cheval à la porte, sans le remuer. Il lui faut trouver une étable pour le loger ; s'il n'a pas de cheval, il lui faut en louer un, ou demander aux paroissiens de venir le chercher et le ramener ». On réserve



QUESTIONNAIRE

sur l'enseignement du catéchisme.

(a).—DE L'ENSEIGNEMENT DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DANS LES PAROISSES

1.—Combien de garçons et de filles sont obligés de fréquenter les catéchismes de votre paroisse ?
2.—Combien les fréquentent de fait ?
3.—Quelle méthode est en usage ?
4.—Quels fruits en retire-t-on ?
5.—Quels soins les catéchistes apportent-ils à l'accomplissement de ce devoir ?
6.—Y a-t il des abus en cette matière ? lesquels ?
7.—Quels remèdes peut-on y apporter ?

(b).—DE L'ENSEIGNEMENT DU CATÉCHISME DANS LES COLLÈGES ET COUVENTS

8.—Combien d'élèves internes fréquentent la maison ?
9.—Combien d'externes ?
10.—Les cours de catéchisme se donnent-ils régulièrement ?
11.—Combien de fois par semaine ?
12.—Quelle méthode est en usage ?
13.—Quels fruits en retire-t-on ?
14.—Quels défauts remarque-t-on dans l'enseignement ?
15.—Quels remèdes peut-on y apporter ?

(c).—DE L'ENSEIGNEMENT DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DANS LES ÉCOLES.

16.—Le catéchisme est-il enseigné dans toutes les écoles ?
17.—Quel moyen est employé pour donner l'instruction religieuse aux enfants qui fréquentent des écoles où le catéchisme n'est pas enseigné ?
18.—Quels défauts avez-vous remarqués ?
19.—Quels remèdes suggérez-vous ?

« QUESTIONNAIRE SUR L'ENSEIGNEMENT DU CATÉCHISME », DIOCÈSE DE SAINT-HYACINTHE, ENQUÊTE DE 1924.
Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de St-Hyacinthe. Vol. 17 M^gr F.Z. Decelles, 1924-1929, Montréal, Beauchemin, p. 42-43.



ÉCOLE DE RANG.
Collection Raymond Brodeur.

donc ces visites pour les beaux jours et cela une fois par mois, au moins. Chacun aménage son enseignement en fonction de ses possibilités de déplacement ou de celui des familles. On ne peut imposer la venue de celles-ci avec les jeunes enfants à catéchiser les jours de mauvais temps.

Le curé tient compte bien entendu de la disponibilité des enfants. Par exemple, plusieurs en Gaspésie déplorent les départs en mer pour la pêche qui privent les jeunes d'éducation religieuse. Dans le diocèse de Chicoutimi, des familles accompagnent le chef de famille pour les chantiers pendant des mois. Les curés s'adaptent donc à tous ces facteurs pour maintenir des leçons de catéchisme à l'église paroissiale. Ils profitent de plus en plus du cadre scolaire pour maintenir la qualité de l'enseignement des choses de la foi.

En effet, les années 1920 se caractérisent par la montée de l'école comme lieu d'enseignement du catéchisme. Devant la difficulté d'assembler les enfants à l'église, plusieurs curés du diocèse de Gaspé misent sur les écoles pour dispenser le catéchisme. Le prêtre migre donc vers l'école pour dispenser l'enseignement religieux. Il profite du fait que de plus en plus d'enfants la fréquentent au moins jusqu'à la communion solennelle. Les élèves bénéficient donc d'au moins une demi-heure d'apprentissage du catéchisme chaque matin au début de la classe, plus une autre d'histoire sainte. Les maîtres et les maîtresses en ont la charge. Le curé de paroisse vient compléter cette formation en approfondissant les explications. Si l'on observe le rythme des visites des curés, 54 % viennent une fois par semaine, un peu moins du quart une fois par mois et le dernier quart moins d'une fois par mois. Le curé vérifie alors l'acquisition des connaissances et inspecte ainsi indirectement l'enseignement donné par les enseignants religieux ou laïques. Ces derniers suscitent plus d'inquiétude. Certains prêtres déplorent la faiblesse de la formation des jeunes institutrices laïques, particulièrement dans les diocèses de Rimouski et de Saint-Hyacinthe. Mais la méfiance semble s'affaiblir quelque peu à une époque charnière où les programmes de religion s'étoffent et donnent plus de moyens aux maîtres pour un bon enseignement de la religion.



CURÉ RÉCITANT LE CATÉCHISME AUX ENFANTS.
Archives de folklore de l'Université Laval, Collection Jean Simard (F1081), diapositive 452, nº inventaire 1984-376.

Devant la progression de la scolarisation, le nombre élevé d'enfants à catéchiser, les curés ne peuvent plus fournir à la demande et s'en remettent pour certains avec confiance, même à l'égard des laïcs, aux professionnels de l'éducation. Le curé de Saint-Pierre de l'île d'Orléans estime qu'il « ne devrait pas être obligé d'aller faire du catéchisme dans les écoles, une fois par mois. Nos institutrices l'enseignent bien et y consacrent le temps qu'il faut ». La faible fréquence des contrôles s'explique en partie pour cette raison chez certains prêtres. Avec l'obligation scolaire en 1943, s'achèvera le transfert complet de l'enseignement du catéchisme à l'école, mais on peut déjà noter que le processus est déjà fortement entamé vingt ans plus tôt.

On assiste, parallèlement à l'organisation de l'enseignement religieux scolaire, à un déclin de l'enseignement du catéchisme dominical. Si le catéchisme se maintient le dimanche dans la majorité des paroisses, il se donne déjà sur des périodes limitées comme en été, c'est le cas le plus fréquent, ou bien même une fois par mois. Il n'existe pas de formules uniformes pour chaque diocèse. Les autorités épiscopales doivent tenir compte des différences entre villes et campagne. Seul le diocèse de Joliette a supprimé le catéchisme des dimanches et fêtes :

> Il y a de rares enfants qui fréquentent peu les écoles ; le rôle des curés s'applique à les avoir aux classes de catéchisme. La pratique de ces catéchismes d'automne et de printemps et du catéchisme aux écoles remplace le catéchisme des dimanches et des fêtes pour les enfants. L'expérience a démontré que les réunions spéciales d'enfants soit après la grand'messe soit dans l'après-midi sont généralement difficiles à avoir à cause du surcroît du travail du dimanche pour le prêtre assez souvent seul ou avec un seul vicaire. C'est particulièrement pour remplacer le catéchisme dominical que le premier évêque de Joliette a institué, avec l'autorisation de S. Sainteté Pie X obtenue en audience privée, les catéchismes d'automne d'environ soixante heures.

Les curés de cette époque semblent ne plus trop croire à l'efficacité du catéchisme le dimanche. Le curé de Cap-Saint-Ignace s'en

Voici pour moi, ce que j'ai trouvé de plus pratique pour l'enseignement religieux dans ma paroisse. À l'ouverture de chaque année scolaire, je réunis toutes les institutrices de ma paroisse au couvent ; Je leur donne une conférence sur la manière de prendre et former leurs élèves, j'ai noté pendant l'année précédente les quelques défauts remarqués. Je leur rappelle qu'elles doivent être mes collaboratrices pour l'enseignement du catéchisme ; je leur dis la manière de préparer leur classe de catéchisme. Je leur rappelle aussi que leurs élèves seront d'autant plus studieux, d'autant plus développés qu'ils comprendront mieux leurs devoirs envers Dieu envers leurs parents et leurs supérieurs et envers eux-mêmes, et c'est par l'enseignement du catéchisme que l'on arrive à cela. De plus je leur demande que tout leur enseignement soit catéchistique exemples, devoirs, etc. l'histoire Sainte unie au Catéchisme. Je tiens qu'elles enseignent l'amour de l'Eucharistie, pour cela elles dirigeront dans la mesure du possible leurs enfants vers la table sainte. Dans la journée, elles feront avec leurs élèves la communion spirituelle. Je dois reconnaître que mes religieuses et institutrices, que je choisis parmi les élèves formées ici au couvent me rendent de réels services pour l'enseignement religieux, et le résultat est assez satisfaisant. Les petits une fois préparés à la classe pour la petite première communion, sont appelés à l'église, je leur fais un peu de catéchisme, je les confesse et ils viennent communier avec leurs parents qui les surveillent et dans la suite ils doivent venir accompagnés de leurs parents autant que possible, jusqu'à ce qu'ils soient assez raisonnables pour faire bien les choses. À la communion solennelle je les accepte quand ils savent bien le catéchisme et les prières. Le catéchisme à l'Église a de grands avantages même pour les petits, mais le difficile c'est de les avoir et comment les avoir ? Les uns sont trop jeunes pour venir seuls et les parents les amènent pas. Impossible de les garder trop longtemps, ils se fatigueront, alors ils perdront leur journée de classe quand même. Les appeler le samedi, alors si on le pouvait, le catéchisme leur ferait perdre le congé de semaine. Le dimanche je l'ai fait sans succès.

Questionnaire sur l'enseignement du catéchisme.
Enquête de 1924. Paroisse Saint-Norbert du Cap-Chat.

ouvre sans ambages : « Je vous avoue bien franchement que je ne crois pas à l'efficacité du catéchisme fait après la Grand'Messe, le dimanche du moins, pour un bon nombre de paroisses ». Ils mobilisent plus difficilement les enfants et les adultes peu disposés à rester une demi-heure ou plus après la messe. Là encore, les familles les plus éloignées résistent à cette activité. À Saint-Antoine-sur-Richelieu, le curé prend acte de la situation : « Les catéchismes du dimanche ont depuis longtemps fait faillite à la campagne. Les parents éloignés ne veulent pas laisser leurs enfants sans dîner, ni retourner à pieds après les vêpres. Plusieurs des extrémités de la paroisse vont souvent à la Messe dans les paroisses limitrophes parce qu'ils sont plus rapprochés à cause des chemins ou parce qu'ils ont des parents dans les paroisses pour garder les petits enfants durant la Messe ».

Le curé perd donc le contrôle sur plusieurs de ses ouailles et doit réajuster ses horaires. Dans le diocèse de Chicoutimi, les autorités constatent de meilleurs résultats lorsque les curés concentrent leur enseignement : « Là où le catéchisme se fait à l'église tous les dimanches, un grand nombre d'enfants n'y assistent pas. Les parents, qui ont fait d'assez longs trajets pour venir à la messe paroissiale, sont pressés de retourner chez eux après la messe, et emmènent leurs enfants. Dans les paroisses où l'on fait le catéchisme tous les mois, les enfants y assistent presque tous ». Le curé renonce bien souvent, préférant faire porter ses efforts sur les visites aux écoles ou en organisant des heures de catéchisme en semaine en regroupant les enfants selon leur âge. À Charlesbourg, il remplaçait « le catéchisme du dimanche, qui n'est qu'un trompe-l'œil, par un catéchisme de deux heures sur semaine ». À Saint-Pierre de l'île d'Orléans, le curé déclare : « Je fais du catéchisme le 1er jeudi du mois, de 9 à 11 heures, ensuite les confessions. Tous les enfants communient le 1er vendredi. Pas de catéchisme l'hiver (janvier, février, mars, avril). Pas de catéchisme le dimanche pour un curé seul ».

Si les curés partagent de plus en plus, avec l'école, l'enseignement du catéchisme, ils ne renoncent pas à ce marathon final dans la formation religieuse des enfants que représente le catéchisme préparatoire à la communion solennelle. Concentré sur plusieurs semaines et réservé aux enfants entre 10 et 12 ans, il permet une révision intensive du catéchisme et s'achève parfois par une retraite, comme dans le diocèse de Nicolet, pendant 3 jours. L'emploi du temps scolaire s'allège pendant cette période, les enfants sont dispensés de devoirs pour marcher au catéchisme. Dans le diocèse de Gaspé, cette préparation se déroule sur près de 5 semaines en moyenne. Dans Nicolet, 6 semaines sont de règle comme le rappelle l'évêque : « Il y aura annuellement, au printemps ou dans le cours de l'été, dans toutes les paroisses, un catéchisme spécial préparatoire à la première communion solennelle. Ce catéchisme spécial devra durer six semaines, tous les jours, exempté le samedi, et pendant 4 heures au moins chaque jour ». Mgr Hermann Brunault constate un respect de cette règle chez les curés à l'exception de quelques-uns qui raccourcissent d'une semaine l'activité, mais tous les enfants se présentent.

Après cette fête paroissiale importante de la communion solennelle où les enfants diplômés en catéchisme sont prêts à basculer dans le monde adulte en entrant sur le marché du travail, les autorités religieuses tentent de poursuivre leur éducation religieuse par le catéchisme de persévérance. Les curés n'ont pas la tâche facile car le travail accapare assez les jeunes pour les détourner de ces rencontres. Ils travaillent sur les fermes avec leurs parents ou bien à l'atelier. Les jeunes les plus encadrés demeurent les étudiants privilégiés des couvents et des collèges. Néanmoins, dans le diocèse de Gaspé, les curés réussissent à rejoindre les communiants plus de deux ans après la fin de l'apprentissage du catéchisme de Québec. Dix-huit paroisses les rassemblent encore pendant trois ans.

Pour l'ensemble des diocèses concernés, les curés québécois semblent bien s'acquitter de leurs responsabilités à l'égard du catéchisme auprès des enfants et des jeunes, pendant leurs années d'apprentissage et à la veille de leur sacramentalisation, que ce soit la communion ou la confirmation. En ce



UNE INSTITUTRICE ET SA CLASSE.
Collection Raymond Brodeur.

« ILS ONT MARCHÉ AU CATÉCHISME, 1956 ».
Ulric Lévesque et al. *Des ans… des souvenirs. Sainte-Hélène de Kamouraska, 1846-1996.* Kamouraska, le Comité, 1996, p. 80.

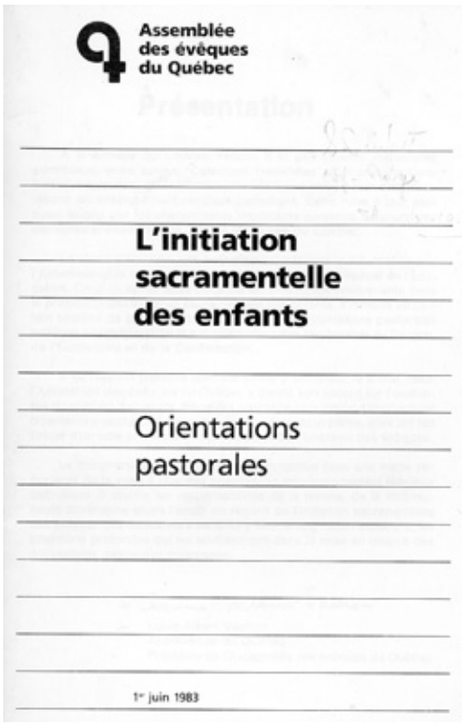


premier quart du XX^e siècle, les curés de paroisse sont confirmés dans leurs attributions de surveillants et d'inspecteurs de cet enseignement dans les écoles. Il s'établit, avec le monde scolaire, une coopération où la confiance avec les enseignants tient une plus grande place.

PUIS VINT L'ÉCOLE OBLIGATOIRE

Dans les années qui suivent, à la faveur d'un système scolaire de mieux en mieux organisé et d'une meilleure formation des instituteurs et institutrices, l'école devient le lieu exclusif de l'enseignement religieux. Avec l'enseignement obligatoire, en 1943, le catéchisme du dimanche tout comme le catéchisme de persévérance deviennent des réalités désuètes. Désormais, c'est à l'école que les enfants sont préparés à la première communion, en première année de l'élémentaire, et à la communion solennelle, au terme de leur cycle d'études élémentaires. C'est par l'école également qu'il sont conduits à l'église paroissiale pour les cérémonies de première communion et de communion solennelle.

Pour les 40 années qui vont suivre, la paroisse devient le lieu du culte et des sacrements, mais c'est l'école qui s'occupe de la transmission des savoirs religieux. Or, depuis la décennie de 1960, un important hiatus se pose : rejoindre l'expérience de l'enfant, faire appel à sa famille, aux situations de son entourage, aux témoins de son milieu pour y reconnaître la présence de Dieu et le sens du message chrétien n'est pas sans poser de sérieux problèmes dans une société de moins en moins pratiquante et de plus en plus pluraliste qui efface aisément les repères et les cadres paroissiaux. Ce contexte transformé, associé aux pressions de la laïcité, a fissuré de manière inéluctable la traditionnelle unité implicite entre l'enseignement du catéchisme, le vécu religieux et la pratique religieuse paroissiale. Désormais, l'école relevant d'une commission scolaire régionale, et non plus d'une paroisse, se voit dispensatrice d'un enseignement religieux à visée éducative et non plus évangélisatrice. Pour sa part, la paroisse retrouve, avec les *Orientations pastorales* des évêques, de 1983, la responsabilité pastorale de former et d'initier aux sacrements les enfants pour qui les parents font une demande officielle, et des adolescents ou des adultes de plus en plus nombreux qui n'ont pas été conduits à l'église durant leur enfance. Se pose alors le problème très actuel de la formation théologique et pédagogique des agents de pastorale, religieux ou laïcs, responsables de dispenser cet enseignement dans une paroisse qui baigne dans un contexte socioculturel pluraliste et séculier.



L'INITIATION SACRAMENTELLE DES ENFANTS : ORIENTATIONS PASTORALES.
Assemblée des évêques du Québec. [s.l.], Assemblée des évêques du Québec, 1983, 42 p.

Paroisse et école en milieu urbain

Au Québec comme ailleurs les pouvoirs politiques, religieux, civils ou scolaires s'exercent sur une base territoriale. Ces pouvoirs sont organisés à divers niveaux, local et central, s'influençant de façon variable et en interaction dynamique. L'organisation d'un territoire permet ainsi de répondre à des besoins sociaux précis et sert des intérêts particuliers. De cette structure territoriale, que ce soit le régime seigneurial, les cantons, les paroisses, les quartiers ou les municipalités scolaires émergent alors des stratégies de nature politique, économique tout autant que socioculturelle. De même, la structuration spatiale, en plus d'organiser des réponses aux besoins du territoire, renseigne sur les projets d'une société donnée. Le système scolaire québécois, avec son partage des pouvoirs, ses élections scolaires, son organisation et son évolution dans le temps et l'espace est tout aussi révélateur des projets de la société québécoise que des projets scolaires à proprement parler.

En fait, en éducation comme dans d'autres secteurs sociaux, s'il est une organisation territoriale qui a été marquante pour la société québécoise, c'est bien la paroisse. En effet, la paroisse chrétienne a longtemps constitué non seulement l'entité administrative de base, mais une unité sociale fondamentale[1]. En plus des services reliés à la pastorale et à l'évangélisation, la paroisse est devenue un lieu essentiel de sociabilité imbriqué dans des réseaux familiaux, de voisinage ou d'appartenances multiples. Au Québec, le réseau territorial des paroisses a ainsi constitué un aspect important de la vie sociale et communautaire. De plus, l'organisation paroissiale a joué un rôle considérable dans l'économie locale. Il n'est donc pas étonnant de constater les nombreuses alliances et oppositions entre le clergé paroissial et la petite bourgeoisie locale dans les domaines de l'éducation, de la santé, des services aux familles défavorisées et aux démunis qui étaient confiés à la paroisse. Dans ces secteurs d'activité, les paroisses ont assumé des responsabilités capitales, et cela autant dans les campagnes que dans les villes.

Étonnamment cependant, la paroisse urbaine en particulier a été peu étudiée[2] et cela malgré le fait qu'elle a été le lieu de multiples mutations sociales. Même si les traits de la paroisse urbaine sont moins facilement visibles qu'en milieu rural, puisque les limites territoriales et les communautés paroissiales y sont moins précises, l'organisation paroissiale est assurément une clef de voûte importante pour comprendre l'évolution du Québec et de ses villes. Pourtant, non seulement l'historiographie a longtemps présenté l'interprétation des sociétés paroissiales canadiennes-françaises dans un contexte uniquement rural, mais la paroisse a souvent été dépeinte comme une communauté refermée sur elle-même, peu encline à promouvoir l'éducation notamment. C'est tout de même l'organisation paroissiale qui a créé certaines des premières formes de scolarisation de la Nouvelle-France. Elle a contribué aussi fortement, par la mise en place d'écoles, à former des citadins de plus en plus nombreux. Avec le Régime britannique, l'influence de la paroisse a même été renforcée en éducation car elle devient le principal lieu communautaire des habitants. Ce n'est que par la suite, au moment



où la société québécoise s'industrialisera davantage, que la paroisse comme cellule de base de la collectivité aura tendance à s'éroder. Ce mouvement sera irréversible et l'organisation paroissiale passera peu à peu au second plan au profit d'autres réseaux de sociabilité. C'est ce que nous tâcherons de démontrer dans les prochaines lignes.

Examinons dès maintenant les héritages laissés par de nombreuses décennies d'organisation paroissiale, héritages qui ont laissé leurs traces dans la structuration scolaire. Au demeurant, nous y verrons que l'école et la paroisse sont deux institutions permettant la socialisation et la transmission d'identités socioculturelles. Dans une première partie, nous constaterons qu'elles se sont souvent unies pour former des chrétiens, des citoyens et, aussi, des citadins jusqu'à ce que, dans un deuxième temps, l'industrialisation et l'urbanisation ne génèrent de nouvelles formes d'organisation scolaire. Par la suite, nous illustrerons ces propos sur l'évolution de l'influence paroissiale en éducation par un cas précis, celui des écoles urbaines mises en place par les Frères des Écoles chrétiennes dans la ville de Québec à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle.

PREMIÈRE COMMUNION DANS UNE PAROISSE.
Archives des Frères des Écoles chrétiennes à Montréal, boîte 1152, dossier 5745





À LA SACRISTIE.
Le Voilier, 1934, p. 62

ORGANISATION PAROISSIALE ET ÉDUCATION JUSQU'AU XIX^e^ SIÈCLE

L'historien de l'éducation Louis-Philippe Audet[3] a déjà fortement souligné la contribution de la paroisse en éducation, *l'armature même de la société canadienne,* pour lui un cadre autant moral que civil dans lequel s'est organisé et élaboré le système scolaire. Dès 1698, M^gr^ de Saint-Vallier écrit : « Nous croyons très important de recommander aux curés des principales et plus grandes paroisses de ce diocèse de travailler, autant qu'il leur sera possible, à convaincre les habitants de leurs paroisses, des grands avantages qu'ils recevront de l'établissement d'une maison [d'enseignement][4] ». Par conséquent, on peut affirmer que la paroisse a eu une influence profonde sur l'enseignement primaire et cela depuis le Régime français. De même, il n'est pas étonnant qu'au lendemain de la Conquête, malgré les limites imposées au recrutement du personnel enseignant de congrégations religieuses masculines, la paroisse soit reconfirmée dans sa vocation de pilier essentiel de l'éducation élémentaire, surtout au point de vue organisationnel.

Dans les faits, cette influence de la paroisse en éducation s'est d'abord manifestée par l'entremise du clergé paroissial. Ainsi, les écoles sont nées, bien souvent, grâce à l'initiative individuelle du curé. Les institutions scolaires, sous sa tutelle, permettent alors de prolonger l'organisation paroissiale, perpétuant et diffusant des valeurs et conduites morales de l'Église catholique. En renforçant le lien entre l'école et la religion, l'organisation paroissiale facilite la stratégie pastorale et l'enseignement religieux, elle préserve et transmet des savoirs et comportements religieux. Les divers échanges entre l'école et la paroisse sont donc nombreux, étroits et fructueux. Si le curé a sa place à l'école paroissiale, les élèves ont la leur à l'église. Les écoliers passent d'une institution à l'autre régulièrement, par exemple l'élève assiste ou « sert » à la messe avant ses classes puis rentre à l'école où le curé est omniprésent. Les manifestations religieuses, pèlerinages et autres processions mettent d'ailleurs régulièrement les étudiants à profit. Bref, l'école vit au rythme du calendrier liturgique et les écoliers sont d'abord et avant tout de jeunes paroissiens. Cette situation perdurera bien après le Régime français.

Dans les paroisses des villes et cités du territoire québécois, les initiatives du curé prennent, au fil des décennies, différentes formes : soutien dans la fondation de couvents, utilisation de deniers pour la construction d'écoles (des presbytères sont parfois transformés en écoles en attendant), organisation de quêtes spéciales lors des messes, visite de maison en maison pour amasser des fonds, tenue de bazars suscités par l'initiative cléricale, recrutement de communautés religieuses enseignantes et de maîtres pour les écoles. Les curés assument aussi une certaine surveillance sur l'école car ils siègent et président souvent des sociétés d'éducation, ils deviennent même visiteurs ou commissaires d'écoles. Les curés interviennent aussi dans le financement de l'instruction des pauvres, notamment par l'achat de manuels scolaires ou autre matériel didactique, des dépenses qui peuvent rebuter certaines familles. Leur rôle est alors de motiver et de susciter de l'intérêt pour l'école et de faire ainsi la promotion de l'instruction dans le but de susciter une plus grande ferveur religieuse[5]. L'école et la paroisse, lieux de socialisation par excellence, sont donc intimement liées. On peut même affirmer que l'établissement d'une école[6], tout juste après l'érection de l'église, est le signe, le symbole et l'indicateur de la vitalité de la paroisse. Plus qu'un simple équipement collectif, l'école paroissiale est en fait un instrument, si on peut dire, qui inculque une formation religieuse et morale et qui transmet les traditions culturelles des familles. L'institution scolaire est le prolongement, en quelque sorte, de l'Église et la paroisse joue, localement, un rôle de pre-



Fête-Dieu à Sainte-Marie.
Archives des Frères des Écoles chrétiennes à Montréal, boîte 112, dossier 648.

mier plan dans l'élaboration d'un réseau d'institutions d'enseignement.

Au niveau central, l'organisation paroissiale exerce aussi une influence prépondérante sur toute la législation scolaire, permettant à l'Église catholique de poursuivre son oeuvre éducative. Par exemple, en faisant la promotion, au début du XIXe siècle, d'une école élémentaire par paroisse, on greffe le réseau d'écoles à l'organisation paroissiale. Mais ces écoles de l'Institution royale sont fortement critiquées. Selon l'historienne Andrée Dufour, dès les années 1810, de jeunes députés canadiens-français font pression pour l'établissement d'un système éducatif mieux adapté à la société de l'époque. Pour ces derniers, l'école doit « former des ouvriers qualifiés, des agriculteurs instruits, des hommes d'affaires entreprenants et des citoyens en mesure de défendre les intérêts de leur nationalité »[7].

En 1824, avec la Loi des écoles de fabriques, la paroisse devient la base même de l'organisation scolaire. Les évêques n'hésitent d'ailleurs pas à puiser directement dans les revenus des fabriques pour les besoins éducatifs. Alors qu'ils avaient hésité à se servir de la Loi de l'Institution royale pour l'avancement des sciences et à utiliser l'argent d'une Chambre d'Assemblée jugée trop libérale, ce qui n'a pas été sans causer un certain retard dans le développement de l'éducation primaire[8], les évêques préfèrent nettement cette façon de faire. Les curés et les marguilliers sont aussi autorisés à utiliser le quart des revenus paroissiaux de l'année pour financer les établissements scolaires. À partir de ce moment, les lois subséquentes vont reconfirmer l'importance des paroisses en éducation : la Loi des écoles de fabrique de 1824 ; la Loi des écoles de syndic de 1829, plus démocratique car elle permet à la population de jouer un rôle accru en éducation ; la loi de 1841 qui établit des commissions scolaires et confirme la confessionnalité scolaire; la loi de 1846 qui, enfin, « consacre le principe de l'intégration de la paroisse dans notre système scolaire[9] ». De plus, ces lois donnent aux curés le droit de veto sur toute décision relative au choix des maîtres et des manuels scolaires[10].

L'influence de la paroisse est également facilitée par le fait que le milieu scolaire est étroitement contrôlé par le clergé : on permet à la communauté locale de participer à la gestion des écoles mais on restreint le droit de vote aux seuls propriétaires et surtout, en milieu urbain, l'éligibilité au poste de commissaire est fortement restreinte. À Québec comme à Montréal, en effet, on ne parle pas d'élection des commissaires mais bien de nominations faites par les évêques, justifiant la place du clergé dans la gouverne éducative[11].

Bref, la paroisse demeure le cadre central en éducation et cela malgré des tentatives centralisatrices, tel l'essai d'établissement d'un ministère de l'Instruction publique en 1868, ministère qu'on abolit définitivement en 1875. Le pouvoir de l'Église sur l'éducation est d'ailleurs reconfirmé comme en témoigne la cléricalisation du personnel de l'enseignement. L'école et la paroisse continuent à entretenir des liens étroits mais les choses seront bientôt appelées à changer. De plus en plus, des acteurs de la scène scolaire, autant locale que centrale et en dehors des milieux cléricaux pour la plupart, réclament des réformes et une certaine centralisation de l'administration scolaire. Ces réformistes, notables, membres de société d'éducation ou de secours direct, membres de chambres de commerce et industriels, proches des pouvoirs municipaux ou de l'État, militent pour un système scolaire en prise avec la société québécoise du XXe siècle.

ÉROSION DE LA PAROISSE ET NOUVEAUX BESOINS SCOLAIRES AU DÉBUT DU XXe SIÈCLE

À l'orée du XXe siècle, les dirigeants politiques ne conçoivent encore le rôle de l'État qu'en termes supplétifs. On se fie toujours aux initiatives privées et locales pour l'organisation de l'éducation. Cette vision des pouvoirs décentralisés est toutefois remise en question par des difficultés économiques dont l'aboutissement culmine avec la crise des années 1930. Les problèmes sociaux liés à l'industrialisation et à l'urbanisation se font cruellement sentir. Graduellement, avec ces temps difficiles, on commence à envisager l'éducation comme une solution sociale pour contrer et limiter les problèmes de chômage et de pauvreté. L'État et l'Église font alliance pour promouvoir des projets scolaires qui, tout en maintenant l'ordre social, permettent de passer tant bien que mal au travers de la crise économique. Conformément aux idéologies dominantes teintées de natalisme, d'agriculturisme et de clérico-nationalisme et également pour palier les effets de la crise sur les conditions de vie des familles, les filles sont fortement incitées à acquérir des connaissances en enseignement ménager et les écoles d'agriculture cherchent à restreindre l'exode rural des jeunes garçons. Cependant, la formation professionnelle et technique demeure encore déficiente et les ouvriers peu qualifiés sont souvent victimes de ces temps difficiles.



Sanctuaire de Saint-Sauveur, 1907.
Archives des Frères des Écoles chrétiennes à Québec, N-72.

Aussi, selon Ruby Heap[12], l'idée d'un système scolaire moderne adapté aux besoins d'une société industrielle et urbaine fait son chemin et reçoit un appui de plus en plus considérable de la bourgeoisie urbaine. Les dirigeants politiques commencent à intervenir davantage en éducation pour formuler un projet visant la conquête économique du savoir pour l'ensemble de la collectivité canadienne-française. Il faut faire en sorte que la société québécoise francophone puisse se tailler une place dans le monde de l'industrie et des affaires, à l'égal des anglophones. Les forces libérales définissent de plus en plus nettement leur projet de société et d'écoles en ce sens et « au bout du compte, ce sont les forces de la tradition qui, dans le champ éducatif du moins, semblent en perte de vitesse au début du XXe siècle[13] ».

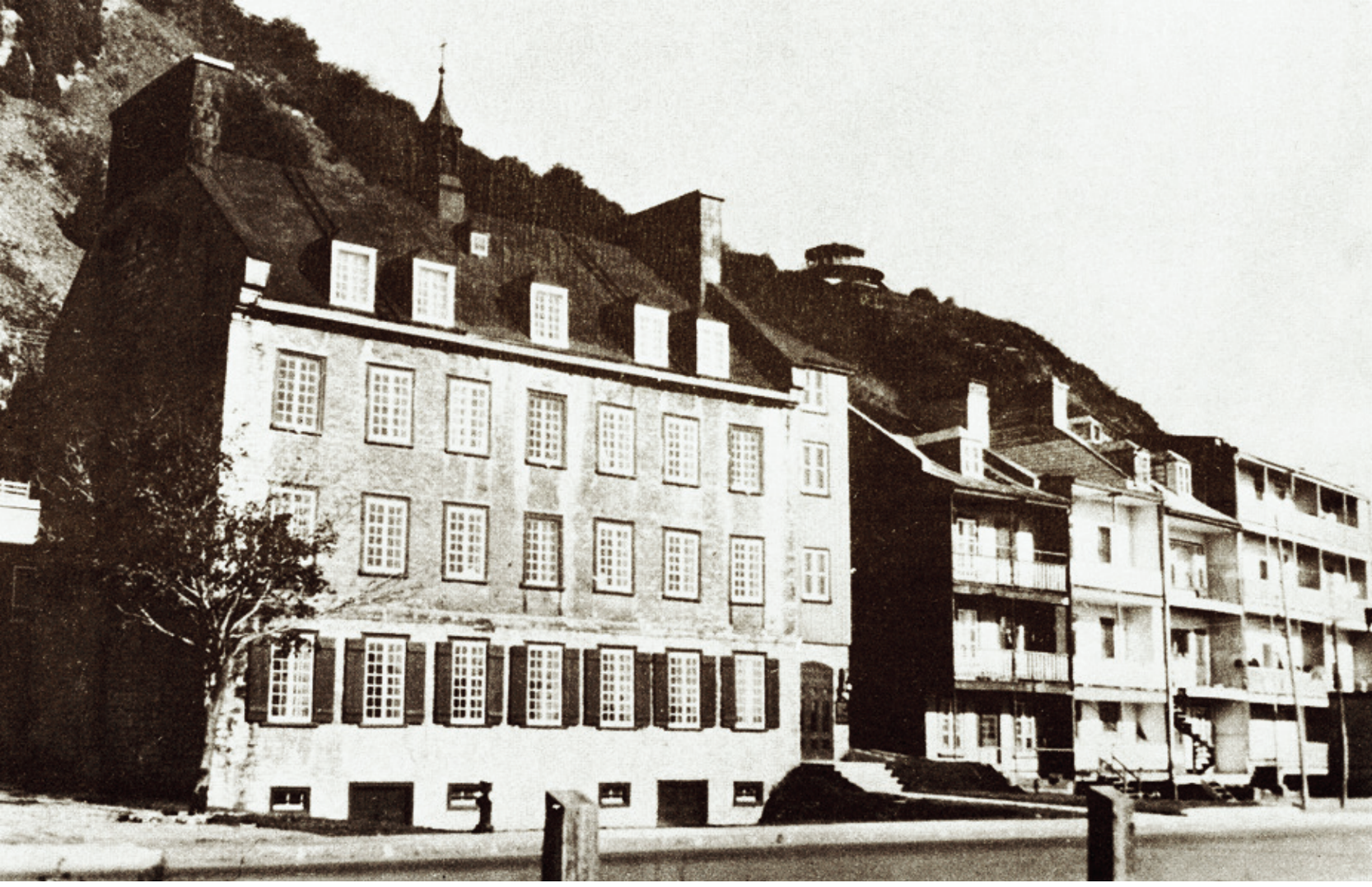
L'idéologie libérale se répand peu à peu dans les paroisses et les mentalités changent graduellement. L'industrialisation et l'essor urbain amènent aussi une mutation chez les élites dirigeantes locales (qui tentent une percée dans les conseils municipaux) et des transformations dans les classes sociales (augmentation de la classe ouvrière puis montée d'une classe moyenne). De nouvelles sociabilités territoriales se voient redéfinir à partir de ces réalités sociales. Dans la société québécoise urbaine comme dans d'autres villes occidentales, des modes de sociabilité neufs émergent dans les quartiers, redéfinissant chez les citadins un nouveau sentiment d'appartenance et d'attachement. Ainsi, le paysage et les structures sociales et culturelles de la ville québécoise changent : la paroisse est de moins en moins au centre de cette sociabilité. Les quartiers se spécialisent davantage (quartiers des affaires, résidentiels), les fonctions de production occupent la périphérie des villes, le commerce le centre, etc. Les lieux de travail et de résidence se dissocient, les propriétaires de commerces et d'industries n'habitant plus la paroisse. Les quartiers se transforment au gré des besoins économiques et sociaux de cette première partie du XXe siècle.

D'autres facteurs viennent également modifier cette sociabilité. Avec l'industrialisation croissante, on assiste aussi à l'éclatement des anciennes solidarités paroissiales sous la poussée de nouvelles valeurs et de nouveaux comportements. La charité privée ou assurée par la communauté de voisinage est relayée, au cours des années 1920, par la prise en charge par les pouvoirs publics, la population citadine devient moins homogène, la famille traditionnelle est en transformation et ses membres sont appelés à travailler à l'extérieur de la cellule familiale. Les femmes sont plus présentes sur le marché du travail et des pressions se font pour de nouveaux équipements et services. Grâce aux moyens de communication de masse et aux transports notamment, des phénomènes tels la perméabilité aux diverses influences extérieures et une mobilité plus facile sont en émergence. De nouveaux réseaux d'échanges et de relations se développent sur des bases plus souples, moins contraignantes en terme de proximité d'espace, faisant une part plus grande aux affinités et aux choix personnels. Ces nouveaux modes de sociabilité restructurent la vie urbaine autour des quartiers.

Avec ces bouleversements, la participation aux activités paroissiales subit elles aussi des changements : on peut penser à l'évolution des loisirs urbains sur une base supra-paroissiale. L'influence de l'Église s'exerce donc différemment et en divers lieux comme les milieux de travail (corporations professionnelles, syndicats) ou les milieux étudiants. Des mouvements reliés à des centres extra-paroissiaux, diocésains et nationaux, des associations et organismes qui représentent d'autres modes de regroupements chrétiens, tels la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) ou la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), semblent plus adaptés à l'univers urbain. Ainsi, graduellement au XXe siècle, les paroisses perdent de leur emprise sociale. L'affaiblissement de la vie paroissiale fait en sorte que les citadins n'affichent plus le même attachement qu'auparavant à leur paroisse[14]. Il semble que le sens d'appartenance à un quartier de la cité se substitue au sens paroissial, qu'il devient un référent important pour les citadins.

Dans la sphère scolaire et au point de vue organisationnel, avec les difficultés économiques et l'augmentation des besoins issus de l'urbanisation et de l'industrialisation, les paroisses doivent partager le contrôle de services sociaux et éducatifs. Plusieurs sont même contraintes d'abandonner certains de leurs mandats sociaux (asiles, orphelinats, maisons de réforme, hospices) et cela au profit d'autres organismes comme les commissions scolaires. Ce changement s'effectue au moment où, au nom de la démocratie et du progrès, des critiques de plus en plus sévères face au système scolaire s'élèvent : on dénonce la mauvaise organisation des écoles sur tout le territoire, on blâme le Conseil de l'Instruction publique pour son inaction et on proclame l'inadéquation des programmes d'études, surtout ceux des collèges classiques. Au tournant du XXe siècle, on réclame une éducation plus appropriée au monde moderne et plus accessible : les hommes d'affaires locaux considèrent que « dans les nouvelles conditions du monde économique et de la vie sociale, les nouvelles générations ont autre chose et mieux à faire que de pâtir sur les langues anciennes[15] ». On réclame des réformes scolaires, une éducation professionnelle, technique et commerciale adaptée aux nouveaux besoins industriels, un enseignement plus pratique en lien avec le développement matériel de la société.

Bref, comme l'affirme Ruby Heap, la plupart des grandes villes sont traversées, depuis le début du XXe siècle, par un mouvement réformiste cherchant à trouver des solutions aux nombreux problèmes créés



par l'urbanisation et l'industrialisation et la question scolaire est importante aux yeux de ces réformistes urbains. Pour cette partie de l'élite canadienne-française, le système scolaire public doit être géré comme une entreprise « de façon à ce qu'il procède efficacement à la socialisation des enfants du peuple [et pour] s'adapter harmonieusement à l'environnement urbain grâce à un curriculum enrichi[16] ». Bien sûr, ces porteurs de projets réformistes se heurtent à l'opposition du clergé « qui tient à conserver le cadre paroissial de la commission scolaire, au sein duquel il exerce une influence considérable[17] ». Cela explique que c'est souvent en dehors du réseau catholique que les institutions spécialisées et en lien avec l'industrie, comme les écoles techniques de la province ou les Hautes Études commerciales (HEC) à Montréal, sont créées. Néanmoins certaines initiatives de communautés religieuses vont aller dans ce sens et c'est en partie dans cette optique utilitaire que prend forme certains projets éducatifs. Selon G. Croteau :

> « C'est dans le dessein de favoriser la promotion des élèves canadiens-français que les frères créèrent, en 1920, le cours primaire supérieur [...] La création et le développement de l'enseignement primaire supérieur marquaient aussi une étape importante dans l'évolution du système scolaire du Québec. Ils signifiaient un élargissement de la pensée des éducateurs, une rupture des cadres traditionnels de l'enseignement et une adaptation aux conjonctures sociales et économiques[18] ».

Pour les promoteurs de ce projet progressiste, un tel enseignement secondaire public appelle une meilleure répartition géographique des écoles plus propice que la division paroissiale puisqu'il concerne la nécessité de promouvoir la scolarisation dans les quartiers urbains[19]. De même, il apparaît de plus en plus avantageux d'installer les écoles, surtout celles spécialisées, en fonction des besoins des divers quartiers des villes : des écoles techniques dans les milieux industriels, des institutions professionnelles et commerciales dans les différents quartiers qui s'y adonnent, des classes du soir en milieu ouvrier, etc[20].

Illustrons maintenant concrètement comment se sont instaurés ces deux pôles ou ces deux temps de la paroisse et de l'école, soit l'importance de l'organisation paroissiale en éducation puis son érosion au début du XX^e siècle. Pour ce faire, observons de plus près quelques institutions scolaires urbaines et leur mode d'implantation dans un lieu précis, la ville de Québec, et cela sous l'impulsion d'une communauté religieuse active en éducation, celle des Frères des Écoles chrétiennes.

ÉCOLES IMPLANTÉES PAR LES LASALLIENS À QUÉBEC

La congrégation religieuse des Frères des Écoles chrétiennes a surtout oeuvré, au Québec comme ailleurs en Amérique, en milieu urbain. Comme d'autres communautés religieuses de droit pontifical, elle n'est pas sous la tutelle directe des paroisses et elle a son propre découpage territorial, les districts. L'autonomie des frères éducateurs est tout de même limitée car c'est l'évêque qui conserve le pouvoir de les admettre ou non dans son diocèse. « À cette fin, il doit surtout s'assurer de la viabilité financière de la fondation et voir à ce que la nouvelle congrégation ne soit pas en concurrence indue avec les séculiers ou avec une autre congrégation poursuivant les mêmes fins[21]. Il faut, en somme, maintenir l'équilibre entre l'offre et la demande[22] ». Dans le district de Québec, les écoles des lasalliens se sont ainsi inscrites dans le contexte politique, social, économique et culturel de la ville. Rappelons quelques faits marquants de la scène éducative permettant de mieux situer leur action dans la ville.

École du Cap-Blanc.
Archives des Frères des Écoles chrétiennes à Québec N-46.

Bien avant l'arrivée des Frères des Écoles chrétiennes, qui se concrétisera en 1843, quelques institutions scolaires prestigieuses existent à Québec depuis un certain temps déjà : le séminaire de Québec, le collège des Jésuites, l'école des Ursulines datent du Régime français. De plus, sous l'autorité de l'évêque de Québec, de petites écoles tentent aussi de répondre aux besoins croissants de la population qui augmente dans la paroisse Notre-Dame de Québec. Sous le Régime britannique, après une certaine déperdition de l'éducation, Mgr Plessis, curé de Québec, fonde quatre écoles primaires françaises et catholiques. Par la suite, quelques écoles indépendantes existent toujours et ce sont d'abord des instituteurs laïques qui y enseignent. Après 1801, une dizaine d'écoles royales sont créées dans la région de Québec. Leur peu de succès en terme de nombre n'est pas sans susciter la création d'associations et de sociétés d'éducation autour des années 1830. Ces organisations bénévoles cherchent à améliorer la scolarisation de la population de la ville. Graduellement, on fait appel, pour des raisons économiques notamment, aux communautés religieuses qui remplacent les laïcs dans les écoles. Elles y seront pour longtemps. En 1845, l'ancêtre de la Commission des écoles catholiques de Québec est créé, il s'agit du Bureau des Commissaires catholiques romains de la cité de Québec.

En 1870, cinq paroisses sont érigées à Québec[23] : deux en haute-ville, deux en basse-ville et la paroisse Saint-Patrice pour les Irlandais catholiques et anglophones de toute la ville de Québec. La population y est diversifiée. La haute bourgeoisie, britannique d'origine, contrôle les institutions économiques dominantes mais elle quitte graduellement Québec pour Montréal, davantage industrialisée. La bourgeoisie de Québec est donc de plus en plus une bourgeoisie régionale et francophone, disposant de capitaux moins considérables. Elle occupe la partie de Québec située entre les murs, en haute-ville. C'est là que prend place le cœur administratif de la ville avec ses édifices publics abritant élus et fonctionnaires. En basse-ville, des commerces de plus en plus nombreux se développent et leurs propriétaires y établissent également leur résidence. Les francophones réussissent alors, vers 1870, une percée importante dans le commerce en faisant appel à leur propre réseau. Ils y prennent beaucoup de place dans le secteur de l'épicerie et de la mercerie. La petite bourgeoisie se compose alors d'entrepreneurs, d'artisans, de commerçants, de marchands locaux et de membres des professions libérales. Ils sont massivement présents dans l'ensemble des institutions locales paroissiales : associations religieuses, conseil municipal, commission scolaire, fabriques, sociétés de charité et d'éducation, etc. Peu à peu, la croissance des affaires et des entreprises entraîne la hiérarchisation du travail et l'émergence d'une classe sociale importante de travailleurs. En effet, il y a aussi en grand nombre, dans la ville de Québec, des ouvriers qui travaillent dans les chantiers maritimes et de manutention du bois et dans les usines, tanneries, corderies, fabriques de chaussure, de vêtements, etc., où apparaissent bientôt et s'imposent petit à petit des techniques industrielles de production plus modernes. Mais les institutions scolaires sont encore loin de ces mutations en émergence et de cet état d'esprit favorisant la modernité.

Jusqu'au milieu du XIXe siècle, les écoles de Québec sont surtout situées dans quelques institutions religieuses et dans des maisons d'abord prévues pour l'habitation, un peu partout dans les diverses paroisses. Le premier établissement scolaire fondé par les Frères des Écoles chrétiennes en 1843 est l'école des Glacis, sur la rue du même nom en haute-ville. La venue de la communauté lasallienne est le résultat d'une invitation de la Société d'éducation de Québec qui fournit le bâtiment et les salaires. Dans le cahier des prônes de la Basilique Notre-Dame de Québec du 20 août 1843, pour souligner l'arrivée des frères dans la ville, on peut lire :

> « Nous chanterons une messe solennelle à laquelle assisteront en corps tous ces petits enfans [sic], pour implorer les lumières du Saint-Esprit sur eux et pour attirer les bénédictions de Dieu sur les travaux des bons religieux qui commenceront leurs classes vendredi. Pendant cette messe qui sera précédée du Veni Creator, et à laquelle il y aura sermon, on fera une quête qui sera employée, sous la direction de Mr le Curé, à procurer des livres ou autres choses nécessaires pour les écoles, aux enfans pauvres.



Académie commerciale de Québec.
Archives des Frères des Écoles chrétiennes à Québec, N-73.

[…] Nous invitons les parents et les amis de l'Éducation à y assister[24] ».

De même, à la demande de la Société Saint-Jean-Baptiste, les frères éducateurs fondent plus tard l'école Saint-Jean-Baptiste (1849). Pour l'école Saint-Roch, sa création en 1852 est due aux efforts du curé Charest. Plus tard, les demandes seront issues directement de la commission scolaire de Québec, débutant alors sa prise en charge graduelle des écoles de Québec. Plusieurs institutions scolaires des lasalliens suivront dans les diverses paroisses de la ville, dans Saint-Sauveur (1865), Jacques-Cartier (1887). On peut voir que, graduellement, les écoles des frères s'implantent au fil du découpage paroissial et suivent le déplacement des populations vers les quartiers périphériques de Québec.

Bref, on peut constater que l'émergence des écoles des Frères des Écoles chrétiennes est le fruit de demandes exprimées localement dans les paroisses et que ces écoles sont souvent financées grâce aux dons et quêtes dans ces mêmes paroisses. Cependant, une fois établies quelques-unes de leurs écoles, la marge de manœuvre des lasalliens est beaucoup plus grande et cela leur permet de poser des gestes pour le moins stratégiques.

En effet, au fur et à mesure de la structuration scolaire, on découvre que l'organisation et les besoins paroissiaux ne sont pas les seuls incitatifs à l'implantation des écoles. Prenons l'exemple de la paroisse Notre-Dame-de-la-Garde, soit le quartier du Cap-Blanc (aussi appelé des Foulons) où se sont installés les Frères des Écoles chrétiennes au milieu du XIXe siècle C'est là que se trouvent le port, les quais, les chantiers maritimes, les commerces de gros et les entrepôts. À cette époque, la population y est composée presque aux trois quarts d'Irlandais. Il s'agit en majorité d'ouvriers des chantiers maritimes, de charpentiers, de menuisiers et de manoeuvres, de charretiers et cochers, de forgerons, de débardeurs et de marins. En 1851, au moment où les lasalliens prennent la place de l'instituteur *laïque* à l'école du Cap-Blanc, ces derniers commencent à disposer d'un embryon de réseau scolaire dans la ville.

Toutefois, dans la deuxième moitié du siècle, la population de la paroisse Notre-Dame-de-la-Garde amorce sa décroissance en raison du déclin des activités portuaires. S'ajoutent à cela des conditions d'existence pénibles (maladie, insalubrité des habitations, etc.). Le nombre des familles y diminue alors graduellement. Ce n'est cependant qu'en 1885 que les Frères des Écoles chrétiennes décident, au grand dam des familles irlandaises qui y résident encore, de déménager l'école Saint-Patrice sur la rue McMahon en haute-ville. On peut supposer que les frères ont alors suivi, après coup, les départs des Irlandais et que les besoins éducatifs du Cap-Blanc avaient diminué, sans doute. De même, il est logique que l'école soit déménagée près de l'église Saint-Patrice[25] sise en haute-ville. Pourtant, celle-ci est déjà construite depuis 1836 (et érigée canoniquement en 1855) et donc déjà en place en haute-ville bien avant que les frères ne s'installent au Cap-Blanc.

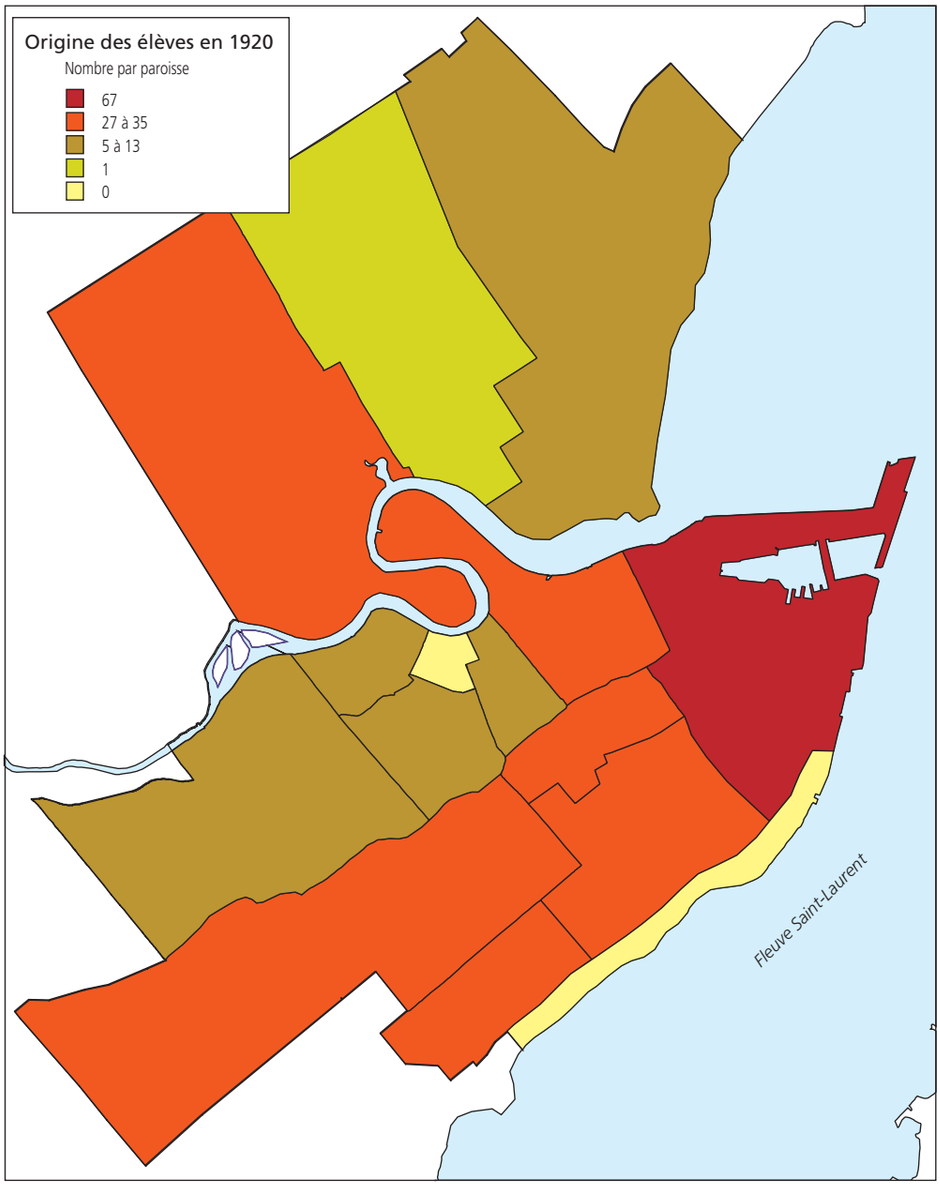
Pourquoi donc transporter l'école paroissiale en 1885 ? C'est que les lasalliens peuvent espérer que l'école Saint-Patrice de la rue McMahon assurera des inscriptions à leur nouvelle Académie sur la rue D'Auteuil. Dans une lettre du frère Irlide envoyée au frère Réticius en mai 1884, celui-ci considère que « les plus avancés pourront s'ils le désirent aller à notre Académie qui est tout près. Telle est l'organisation qui nous a paru la meilleure[26] ». Les frères enseignants s'assurent ainsi de la viabilité d'une de leurs plus importantes institutions scolaires. Ils réussissent ainsi à maximiser leurs établissements scolaires et leur rendement en permettant à leurs élèves d'accéder à des études plus avancées que ce que donnait l'école de la paroisse du bas de la ville. Vers 1900, l'école Saint-Patrice passe sous l'autorité des lasalliens du district de Toronto et elle n'a plus rien d'une école paroissiale.

Cet exemple d'implantation d'une école par la communauté religieuse démontre que l'organisation paroissiale est de moins en moins centrale dans la démarche des Frères des Écoles chrétiennes et qu'ils ont songé davantage à assurer leur réseau scolaire sur l'ensemble du territoire de la ville. Il ne s'agit plus uniquement de pourvoir les paroisses d'écoles, ce qui semble être complété pour eux, mais de s'adapter aux besoins divers alors en émergence avec l'industrialisation naissante. Il importe désormais de diversifier leurs institutions en fonction des nouvelles attentes de la société. Leurs énergies se tournent désormais vers cet objectif avec la mise en place d'une institution particulière, The Quebec Commercial Academy, en réponse aux récents besoins socio-économiques et culturels et aux exigences sociales suscitées par l'urbanisation et l'industrialisation. L'école participe bel et bien à la construction d'un nouvel ordre urbain. Somme toute, il s'agit de stratégies mises en place pour intégrer les institutions scolaires à l'espace urbain dans un contexte d'industrialisation.

Ainsi, l'Académie créée en 1862 par les Frères des Écoles chrétiennes devient rapidement un type d'école favorisant une certaine modernité en ce sens qu'elle cherche à promouvoir de nouvelles pratiques et connaissances issues de l'avancement des sciences et des techniques. Avec l'aide du curé Auclair, les lasalliens veulent *donner à la société des jeunes gens capables dans les affaires*. On met donc sur pied des laboratoires, des classes d'affaires, etc. Ces aspects répondent ainsi aux besoins exprimés par les industriels, dirigeants d'entreprises et commerçants de la ville qui militent activement en faveur d'un tel établissement de formation. L'Académie commerciale de Québec, dont l'enseignement se fait d'abord en anglais, *la langue des affaires*, donne aux étudiants des notions en prise directe avec le commerce, l'industrie et également les sciences.

L'institution s'installe d'ailleurs dans le quartier Saint-Louis, près de Saint-Jean-Baptiste là où se trouvent une petite bourgeoisie accompagnée de commerçants divers et de travailleurs que l'on pourrait appeler des « cols blancs ». C'est effectivement dans ces quartiers que travaillent les fonctionnaires et les commis de bureau, de magasins et des diverses entreprises. À ses débuts, le recrutement se fait dans l'entourage immédiat de l'Académie. Toutefois, aussi tôt qu'en 1876, plus de 50 % de la clientèle provient de l'extérieur de la paroisse. C'est que les commerçants de la basse-ville sont intéressés à y inscrire leurs fils. Par la suite, ce recrutement sera toujours de moins en moins paroissial. En effet, le caractère spécialisé de son enseignement fait en sorte qu'il ne peut s'adresser aux seuls étudiants de la paroisse. Au début du XXe siècle, l'Académie commerciale de Québec est bien installée dans la cité, elle jouit d'un certain prestige et son rayonnement dépasse les limites de la ville. Si on examine en détail le lieu de résidence des étudiants inscrits à l'Académie en 1920, par exemple, on constate aisément leur dispersion dans l'ensemble des paroisses de la ville. En effet, à peine 20 % des étudiants habitent aux abords de l'institution, dans la

FIGURE 1
Recrutement des étudiants inscrits à l'Académie commerciale de Québec, 1920



Laboratoire de géographie historique, Université Laval, 2000

Sources : d'après Académie commerciale. Liste des noms d'élèves de 1874 à 1940 par ordre alphabétique à l'usage du secrétaire et du trésorier de l'Association de La Salle, Québec, AFECQ et d'après les données cartographiées de l'Archevêché de Québec, Plan de la cité de Québec indiquant les limites de paroisse, Québec, Département des travaux publics, 1929.

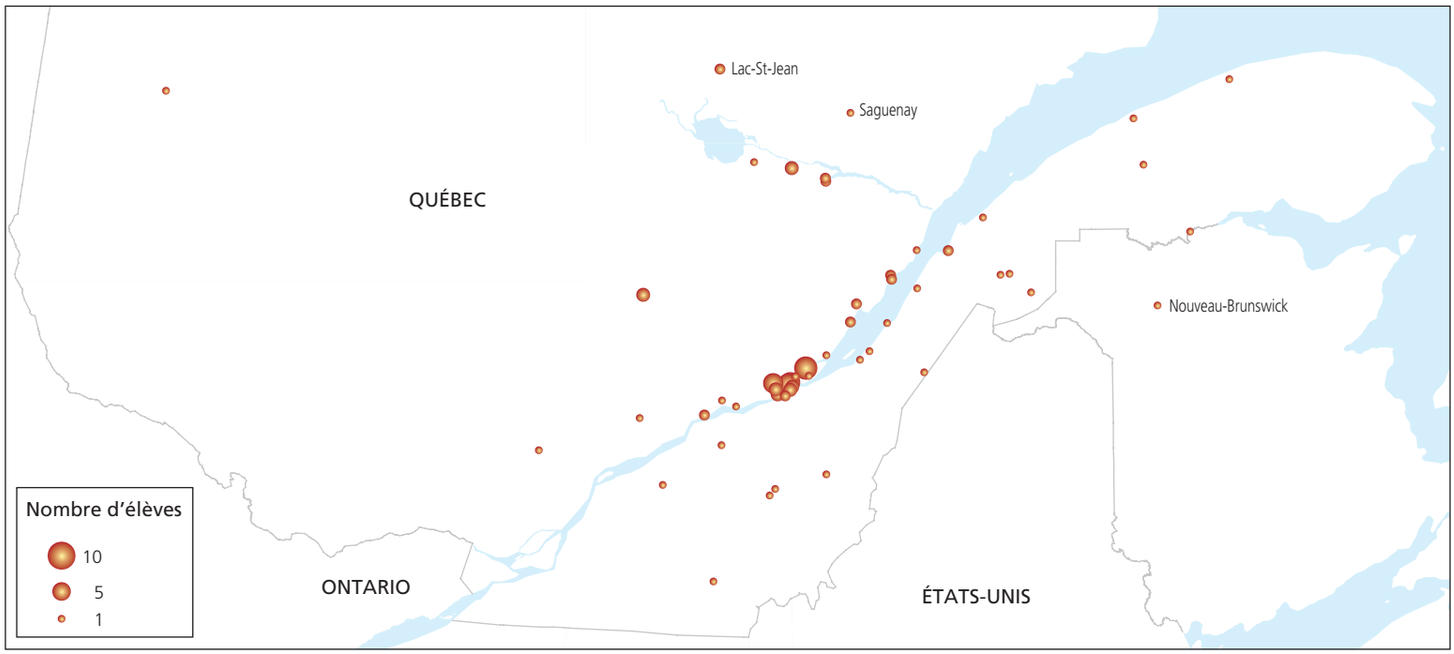
paroisse même où est située l'Académie commerciale, celle de Notre-Dame de Québec (figure 1).

À l'analyse des figures 1 et 2, quelques constatations s'imposent. On remarque d'abord l'importance du recrutement en dehors de la ville : 28 % des étudiants viennent de la côte de Beaupré, surtout de Charlevoix, du Saguenay–Lac Saint-Jean, de la banlieue et de la rive sud, de Portneuf, de la Beauce, de Lotbinière, du comté de L'Islet, du Bas-du-fleuve, etc. Bref, il s'agit d'un recrutement dans des régions, presque toutes situées dans ce que l'on appelle l'est du Québec, où il y a peu d'institutions spécialisées vers 1920. En ce qui a trait aux étudiants de la ville, on remarque qu'en dehors de la paroisse mère de l'institution une bonne part de ces derniers, soit 37 %, sont issus des paroisses qui ceinturent l'Académie. Il est intéressant de constater que près de la moitié des étudiants proviennent des paroisses de la haute-ville de Québec (il faut souligner que l'Académie n'est pas gratuite). Cependant, la paroisse Saint-Roch, malgré son relatif éloignement, fait tout de même bonne figure dans le recrutement de ses effectifs, à égalité avec les paroisses Saint-Cœur-de-Marie, qui englobe une bonne partie de la Grande Allée, et Saint-Jean-Baptiste avec sa rue commerçante Saint-Jean. La vocation commerciale et industrielle de Saint-Roch, en lien avec les services éducatifs dispensés par l'Académie commerciale (tenue de livre, dessin, pour ne nommer que ces matières au programme), explique sans aucun doute cette situation. Bref, les quartiers de Québec où fleurissent le commerce, les industries et les bureaux sont une pépinière où l'Académie puise une bonne part de sa clientèle, sans oublier les jeunes garçons des agglomérations, villages et campagnes environnantes qu'elle attire en ville. En fait, le projet éducatif des Frères des Écoles chrétiennes ne vise pas les seuls étudiants de la paroisse mais s'adresse davantage à une future classe de travailleurs urbains et cela en offrant un enseignement proche des *high schools* dont bénéficient déjà les anglophones. Les besoins socio-économiques engendrés par l'industrialisation et l'urbanisation justifient cet enseignement considéré comme moderne et adapté à ces nouvelles réalités. En accord avec leur vision éducative, les lasalliens font ainsi la promotion du bilinguisme, de l'économie et du commerce comme outils d'émancipation collective.

Cela ne va d'ailleurs pas sans heurter le clergé paroissial. En effet, une réelle polémique[27] est même suscitée par l'Académie commerciale. Elle met dos à dos des acteurs aux positions bien campées. Tout d'abord, le clergé promoteur des humanités et collèges classiques pour qui l'enseignement dispensé par les frères à l'Académie est matérialiste et même dangereux pour l'anglicisation des jeunes étudiants, sans compter qu'il attire en ville certains fils d'agriculteurs. De l'autre côté, la petite bourgeoisie locale, composée d'hommes d'affaires, d'industriels, d'assureurs, de constructeurs, de membres de la Chambre de commerce et d'associations corporatives, qui fournit un appui indéfectible au projet éducatif de l'Académie. C'est leur action concertée qui mène, en 1938, à l'ouverture au sein de l'Académie d'une École supérieure de commerce (qui deviendra faculté de l'Université Laval en 1952). L'institution n'a alors plus rien à voir avec la paroisse. C'est ce dont témoigne le frère Ferdinand, en 1940, à l'occasion d'une visite des membres de la Chambre de commerce à l'Académie. Il y relate les débuts de l'institution de la façon suivante :

> « Saint Jean-Baptiste de La Salle a fondé son Institut principalement pour les pauvres. Il lui donna en quelque sorte comme double but de travailler au relèvement moral et économique de la classe ouvrière. […] Les frères canadiens ont voulu respecter cette tradition si chère à leurs confrères

FIGURE 2
Provenance des étudiants de l'Académie commerciale de Québec en dehors de la ville, 1920



Sources : d'après Académie commerciale. Liste des noms d'élèves de 1874 à 1940 par ordre alphabétique à l'usage du secrétaire et du trésorier de l'Association de La Salle, Québec, AFECQ et d'après les données cartographiées de l'Archevêché de Québec, Plan de la cité de Québec indiquant les limites de paroisse, Québec, Département des travaux publics, 1929.

de France. Mais ici, les circonstances avaient changé ; il existait un système d'écoles où les moins fortunés avaient accès gratuitement : inutile donc d'établir école contre école. On modifia la formule, mais on garda l'esprit. Pour nous limiter à ce qui intéresse l'Académie Commerciale de Québec, l'on sait que dès les premières années de cet établissement « payant », les frères donnèrent des « bourses » aux premiers élèves des écoles de Québec, pour leur permettre de venir chercher à l'Académie de la Haute Ville un complément de formation que ne donnaient pas leurs écoles gratuites paroissiales[28] ».

Bref, ce que démontre le cas des institutions scolaires implantées par les Frères des Écoles chrétiennes à Québec, et plus particulièrement l'Académie commerciale, c'est qu'elles sont créées et évoluent avec la société et ses besoins. Leur fondation est déterminée par plusieurs facteurs qui dépassent les seules considérations liées à la scolarisation de base. Ainsi, les écoles ont d'abord été instaurées pour transmettre la foi, pour socialiser les élèves à devenir des chrétiens et des citoyens. En milieu urbain, les paroisses ont par conséquent fortement contribué à former des citadins et à promouvoir la scolarisation de la jeunesse des villes. Grâce aux initiatives du clergé et aux efforts des communautés religieuses enseignantes, l'école est devenue une institution enracinée dans son environnement local, en prise avec l'urbanité. Le développement de l'enseignement et la création des établissements scolaires se sont donc faits en fonction de dynamiques territoriales et selon une organisation spatiale paroissiale. Pour Lucia Ferretti[29] :

> « Pendant longtemps en effet, une paroisse inventive a été le moyen que l'Église s'est donné pour aborder la ville et les citadins. Ce n'est que lorsqu'une nouvelle recrudescence de développement urbain achève de faire éclater la cohésion des quartiers et rend inadéquates les institutions strictement locales, à partir des années 1910 et plus encore après la guerre, que la paroisse perd son rôle de pivot de l'intégration sociale et devient essentiellement une communauté de foi. »

Sous l'influence des mouvements d'industrialisation et d'urbanisation, de nombreuses adaptations sont par la suite nécessaires aux institutions sociales, scolaires et religieuses. C'est qu'au début du XX^e^ siècle ces transformations de la société, en soulignant l'insuffisance du maillage paroissial, précipite l'érosion de la paroisse. Dans ce contexte, cette dernière cesse d'être la principale structure d'encadrement et devient un espace parmi d'autres. Ces mutations permettent aussi de développer des stratégies assurant la domination de certaines élites ou de notables locaux par l'envahissement du champ éducatif par des intérêts particuliers.

D'autres facteurs prédominent ainsi dans l'implantation des écoles. Des impératifs économiques de rendement et d'investissement deviennent des déterminants importants. On déplace aussi des écoles en fonction des populations qui, quant à elles, suivent les sources de revenus selon l'état du marché du travail : c'est ce qu'illustre le cas de l'école Saint-Patrice pour les Irlandais de Québec. Du même coup, on assure davantage le réseau scolaire et on spécialise des institutions en fonction des besoins socio-économiques du milieu, comme le démontre l'exemple de l'Académie commerciale de Québec. En fait, un certain mode d'organisation sociale, fondé sur la division du travail et l'impératif de produire, remplace l'organisation paroissiale et cela se vérifie dans le domaine de l'éducation. Les écoles, pour être modernes, doivent former des individus répondant à des exigences précises de performance et aptes à travailler dans cette société. La modernité et ses besoins industriels remplacent la communauté paroissiale, l'individu doit « faire sa place en tirant le maximum de ses capacités de façon à contribuer le mieux possible à la production sociale[30] ».

On peut donc affirmer que, à l'instar de l'institution paroissiale, la recherche de la modernité, tout compte fait, a été d'une grande influence sur l'organisation scolaire. C'est cet objectif de modernité, dans une

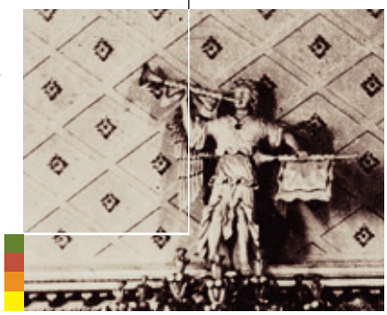
certaine mesure et avec des succès variables, qu'ont poursuivi les Frères des Écoles chrétiennes avec leur projet éducatif. En conséquence, les institutions scolaires peuvent devenir elles-mêmes des facteurs actifs dans le processus d'adaptation au changement et à l'urbanité. L'école contribue ainsi à modifier la société, par l'apprentissage de nouvelles façons d'être et de nouvelles façons de faire, et participe à définir la culture urbaine en émergence. La vie urbaine est, en quelque sorte, facilitée par cette institution scolaire.

Bien sûr, cela ne s'est pas effectué sans contradiction ou ambiguïté car, comme toutes institutions, l'école associe à la fois des mécanismes de reproduction et des tendances au changement. De même, l'école en milieu urbain oscille, sous le coup de l'industrialisation, entre la promotion d'une certaine mobilité sociale et professionnelle et la volonté d'enracinement et d'intégration urbaine[31]. D'ailleurs, il faut souligner que l'organisation paroissiale n'a pas été que réfractaire à l'urbanité et qu'un véhicule traditionnel. L'industrialisation n'a pas non plus constitué uniquement en un moteur de changements et de modernité. Dans la réalité, les choses ont été plus nuancées, les situations plus dynamiques et plus diversifiées, parfois même contradictoires, car les connaissances traditionnelles et les pratiques nouvelles prennent souvent place en même temps dans le discours véhiculé par les institutions scolaires. En fait, « les sociétés humaines ne sont jamais totalement traditionnelles ni totalement modernes, le problème demeurant d'apprécier le poids relatif de chacun de ces états au sein d'une même société, dans un contexte et une durée donnés[32] ». Tel est à poser le problème de la tradition et de la modernité, deux aspects qu'a portés l'institution paroissiale en éducation.

Salle de dessin de l'Académie Commerciale de Québec.
Archives des Frères des Écoles chrétiennes à Québec, N-73.



Soutenir le prêtre

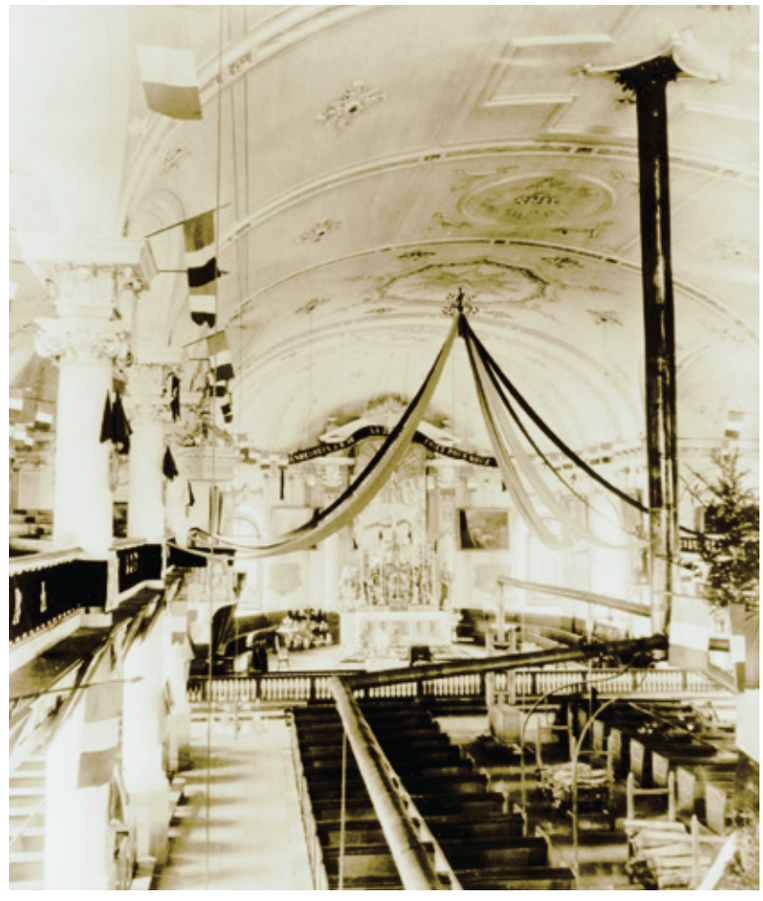


La dîme comme prélèvement ecclésiastique

A priori, rien de plus simple que le terme, encore largement connu et utilisé, de dîme. Le langage populaire et la plume des ecclésiastiques ont donné à ce mot le sens d'un impôt en nature sans égard au produit décimal : dîme de blé, d'avoine, des patates ou de foin alors qu'aujourd'hui le mot désigne le don en argent sollicité par la fabrique pour le maintien des services paroissiaux. Il est évident qu'une analyse du revenu curial doit d'abord conduire à clarifier les termes de dîme, de supplément et de capitation qui, soulignons-le d'entrée, n'en forment pas les seules sources. Cela permettra plus aisément d'en marquer le caractère composite. En d'autres mots, les revenus du clergé ne proviennent pas seulement de la dîme.

Cette histoire matérielle fait appel aux divers contextes du changement social. Elle trouve son explication dans les actions internes à l'Église et à l'État ; de même que dans l'effet de leurs relations parfois très étroites. Sa compréhension exige également de faire appel aux conjonctures politiques, économiques, démographiques et religieuses, car elles ont déterminé des réactions qui ont transformé substantiellement les formes de revenus ecclésiaux. L'étude de la vie matérielle de la paroisse et de son clergé ne peut faire l'économie d'aucune de ces perspectives.

L'analyse du prélèvement fiscal ecclésiastique soulève d'abord la question des rapports sociaux. Sur ce plan, les modalités relèvent de l'intervention de l'État qui a légiféré en cette matière comme dans d'autres secteurs de la vie matérielle de l'Église. L'État encore, par sa justice cette fois, fut appelé à trancher pour régler les conflits entre l'Église ainsi que ses représentants et les citoyens. Si bien qu'il n'y a pas lieu de dissocier le premier de la seconde, car cela conduirait inexorablement à se priver des explications les plus justifiées pour comprendre la place prise par l'Église dans la société québécoise et l'appui que l'État lui a apporté. Néanmoins cette mixité et les convergences de vues n'enlèvent rien à l'autorité de l'Église constamment préoccupée par l'affirmation de son indépendance alors même qu'elle n'est pas maîtresse des conjonctures. Par contre, elle est héritière des traits que lui ont légués l'Église de France. Elle est également « instituante », car elle est tout entière appliquée à définir et à mettre en œuvre les moyens qui lui assurent une place de choix dans la société



Intérieur de l'église de Baie-du-Fèbvre. L'église a fait l'objet de maints travaux après sa construction en 1840. Elle est décorée à l'occasion de la béatification de Saint-Jean-Baptiste de La Salle, le 18 février 1888.
ASTR 0393-012-14.

québécoise. L'institution paroissiale est, à cet égard, exemplaire.

L'histoire de la vie matérielle de la paroisse participe donc pleinement de l'histoire socioreligieuse. Si bien que les changements qui l'ont marquée sont indissociables des autres transformations sociales. Elle reçoit ses premiers traits de l'institution pérenne de la paroisse française métropolitaine et des conditions matérielles faites au clergé sous la monarchie d'Ancien Régime. D'autres caractéristiques viendront des effets provoqués par son transfert de ce côté-ci de l'Atlantique, du passage de la colonie française à la colonie anglaise puis de l'adaptation aux nouvelles conditions d'existence durant la période d'avant l'Union des deux Canadas. La canadianisation de l'Église dans le cours de la seconde moitié du XIX^e^ siècle a contribué à la consolidation de l'unité pastorale et, par voie de conséquence, à l'amélioration de la vie matérielle du clergé, puis à son confort au XX^e^ siècle. Son appauvrissement actuel est un fait tardif de ce siècle.

Le contexte d'un pays en voie de colonisation, ce qui est le cas du Québec jusqu'au début du XX^e^ siècle, a engendré une réelle diversité de situations. Au XIX^e^ siècle, la croissance démographique a poussé au défrichement des forêts et à la fondation d'établissements, parfois à distance très éloignée des seigneuries habitées. Les transformations de l'agriculture ainsi que la commercialisation de ses produits, ce qu'exprime l'abandon de la culture du blé au profit de l'avoine, puis du foin, et la poussée industrielle, principal facteur de la création des noyaux villageois, ont apporté leur part de changements aux conditions matérielles du clergé en modifiant l'assiette fiscale, notamment.

L'Église ne pouvait rester passive dans un monde en mutation, car les enjeux étaient considérables. L'épiscopat réagit, mais en introduisant d'abord des ajustements à la pièce, qu'il finit ensuite par étendre en promulguant une réglementation générale. Ses gestes illustrent tantôt la fragilité de l'institution ecclésiale débordée par la demande d'aide financière de la part des prêtres missionnaires dans les années de grande migration vers les nouveaux territoires, tantôt son assurance à étendre les mesures fiscales à toute la population. C'est cependant en ne négligeant aucune source de revenus pour le soutien de son clergé que l'Église s'est assurée des services d'intermédiaires dévoués.

LA DÎME

L'Église s'est montrée soucieuse de procurer à ses prêtres des moyens de subsistance suffisants pour les libérer des travaux manuels et ainsi les attacher plus étroitement à l'exercice des fonctions de pasteurs d'âmes. Au cours des âges, elle en a rappelé la référence biblique. À l'instar de nombreux prédécesseurs, canonistes et théologiens, M^gr^ Louis-Adolphe Paquet puise, à son tour, dans l'Ancien Testament et, par analogie à l'ouvrier qui mérite son salaire, justifie celui de l'ouvrier de la religion. Dans le discours qu'il prononce devant les membres de la Société royale du Canada, le 16 mai 1911, le théologien de Québec cite le chapitre 18 des Nombres qui dit que le Seigneur a donné les dîmes, c'est-à-dire la dixième partie des fruits ou de la récolte, à Aaron et aux Lévites pour leur permettre de subsister. Il s'agit réellement d'un impôt au profit du clergé. Quant à eux, les historiens du droit ecclésiastique se sont évidemment penchés, et depuis fort longtemps, sur l'histoire de cet impôt. Si bien que les grands dictionnaires d'histoire et de droit canonique permettent de retracer les principales étapes de son histoire. Il est utile de les rappeler car elles mènent jusqu'à nous.

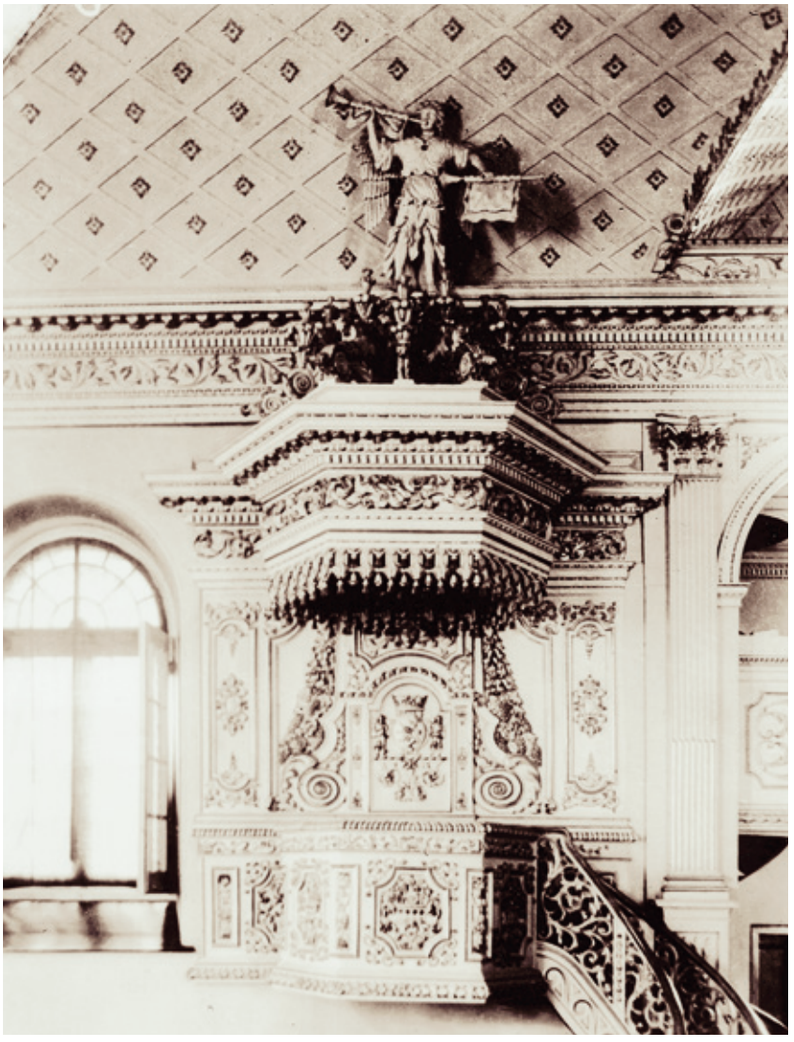
Du temps du Christ, la redevance conserve encore son caractère obligatoire. Il reste que le mot dîme n'apparaît pas dans le Nouveau Testament même si les Évangélistes répètent à plusieurs occasions que tout ouvrier y a droit. La préoccupation d'assurer au ministre du culte un entretien décent est réelle, partagée également par les fidèles de l'Église des premiers siècles qui estiment qu'il leur revient d'y satisfaire. La forme de ce paiement n'est cependant pas prescrite. En effet, les circonstances de la naissance de l'Église ne se prêtent pas à la création d'un autre type de revenu que le don volontaire. Sans qu'on soit capable de préciser l'époque de la transition, la dîme devient obligatoire. Son paiement est vu comme un devoir de conscience. Saint Augustin n'affirme-t-il pas que c'est une chose due ? Mais cette affirmation risquait d'être vaine si elle ne s'accompagnait pas d'une menace et d'une sanction à l'endroit du mauvais payeur. Le pas est franchi par les Pères du concile de Macon qui, en 585, menacent d'excommunication ceux qui refusent l'impôt. Le rappel fréquent de l'obligation laisse croire que ses effets sont aléatoires. L'appui du pouvoir civil, sous les carolingiens, va raffermir la position de l'Église. C'est en effet en 779 que Charlemagne inscrit dans le capitulaire d'Herstal, près d'Aix-la-Chapelle, en Belgique, la prescription formelle de payer la redevance. En conséquence, qui désobéit « au ban royal » est condamné à payer une amende. L'empereur confie à l'évêque la gestion de la taxe. Au cours des siècles suivants, ce texte est maintes fois remanié, mais il conserve le principe qui en fait toute son importance. Le concile de Trente maintient la menace d'excommunication. Cependant, elle doit être précédée d'un avertissement. Le roi de France agit aussi de son côté. En 1579, Henri III légifère. Il donne alors l'ordonnance de Blois dont deux articles, 49 et 50, précisent la réglementation : les décimateurs, la nature des produits, la quotité et le mode de prélèvement. L'ordonnance de Melun, l'année suivante, les reprend. Selon l'historien du droit canonique, Durand de Maillane, ces deux articles sont « comme des règle-

ments fondamentaux qui ont servi de base à tous ceux qui ont été faits postérieurement sur les différents objets de leur disposition ». Au mois de février 1657, à la demande du clergé, le jeune Louis XIV livre un nouvel *Édit pour la levée et perception des dîmes* […]. Il n'est pas enregistré par les Parlements et, en conséquence, n'est pas appliqué. Sa grande valeur repose sur le rappel des obligations et les éclaircissements qu'il fournit sur le processus appliqué en France. Pour nous, son intérêt réside dans la conjoncture de l'histoire religieuse de la colonie française d'Amérique du Nord où il apparaît.

LA CANADIANISATION DE L'INSTITUTION

François de Laval est, en 1657, archiprêtre du diocèse d'Évreux, en Normandie. Formé à l'école des enseignements du concile de Trente, diplômé en droit canonique, il connaît les textes qui régissent l'Église de France, notamment les écrits royaux qui gèrent les rapports de l'Église et de l'État, ce qui est le cas des lois sur la dîme. Sa charge pastorale l'amène à visiter les paroisses de son doyenné et il acquiert ainsi une bonne expérience de l'organisation diocésaine et paroissiale. Entre autres questions, celle de la dîme lui devient familière.

Fait évêque de Pétrée le 8 décembre 1658, François de Laval a 35 ans lorsqu'il arrive à Québec, le 16 juin suivant, muni des lettres papale et royale de vicaire apostolique. Son arrivée marque certainement le début des changements qui seront bientôt apportés aux statuts de la colonie. Pour lors, elle signale le passage de l'Église missionnaire à l'Église des colons, avant même de devenir territoire diocésain, en 1674. Entre-temps, la Nouvelle-France a été élevée au rang de province de France. Cette année-là, en 1663, François de Laval met en place les bases de son pastorat, dont le Grand Séminaire, « pour servir d'agent d'unification entre les prêtres ». Autre moyen, particulièrement efficace pour tenir bien en main le clergé paroissial, mais allant cette fois à l'encontre du concile tridentin, il décide que les cures seront dorénavant « amovibles », se réservant ainsi le pouvoir d'en nommer et d'en destituer le titulaire. Il montre aussi son souci de procurer à son clergé les revenus suffisants à l'exercice libre de la fonction curiale. Il imagine alors de confier au séminaire la répartition équitable des produits des fruits décimaux entre les prêtres des paroisses. Mais, en 1679, un édit de Louis XIV met fin au système des cures amovibles et donne au prêtre paroissial la propriété du produit décimal. Les solutions de l'évêque n'ont pu soutenir l'épreuve du temps et du changement. En fait, la situation canadienne évolue suffisamment rapidement pour enlever tout réalisme au moyen imaginé par Laval. L'accroissement de la population, la création de nouvelles paroisses par Laval lui-même, et l'esprit même de l'impôt dont le revenu doit également servir au soulagement des pauvres de la paroisse favorisent la stricte application des décisions conciliaires.



Chaire de l'église paroissiale de Trois-Rivières, sculpture de Gilles Bolvin, vers 1735 ; elle disparaît dans le grand incendie de Trois-Rivières en 1908.
P.F. Pinsonneault, photographe, ASTR 386-44.

Le premier évêque de Québec se préoccupe aussi de fixer le taux de la taxation. S'appuyant sans doute sur l'expérience acquise lors de ses visites de paroisse dans le diocèse d'Évreux, il impose la dîme à la treizième part de la récolte des grains. Ce taux, égal au taux moyen de la France, lit-on dans le dictionnaire des institutions de Marcel Marion, s'avère certes inférieur à celui de la Normandie qui est la 11e partie. Néanmoins, il paraît trop élevé à la population de la colonie qui s'en plaint, contraignant l'évêque à le réduire au 20e, puis à suspendre la dîme. L'État prend la relève, en 1667, et Talon la fixe au 26e, pour une durée de vingt ans. Ce taux est bientôt confirmé par l'édit royal de 1679 et ne va plus changer. Un autre sujet de contestation est le produit soumis au prélèvement, trop largement étendu à « tout ce qui naît de la terre ou de l'industrie de l'homme ». Au début du XVIIIe siècle, des membres du clergé se sont appuyés sur le règlement du 23 août 1667 pour taxer d'autres produits que les grains, ce à quoi s'oppose, bien sûr, la

population. Le Conseil d'État tranche en sa faveur le 18 novembre 1705. Jugeant que l'usage crée la jurisprudence, il arrête que le règlement du 4 septembre 1667 limitait la dîme aux grains. Cette décision est ratifiée le 12 juillet 1707. Mais elle n'interdit pas aux curés la recherche d'un supplément de revenu à même le don royal pour le soutien de l'Église de la colonie.

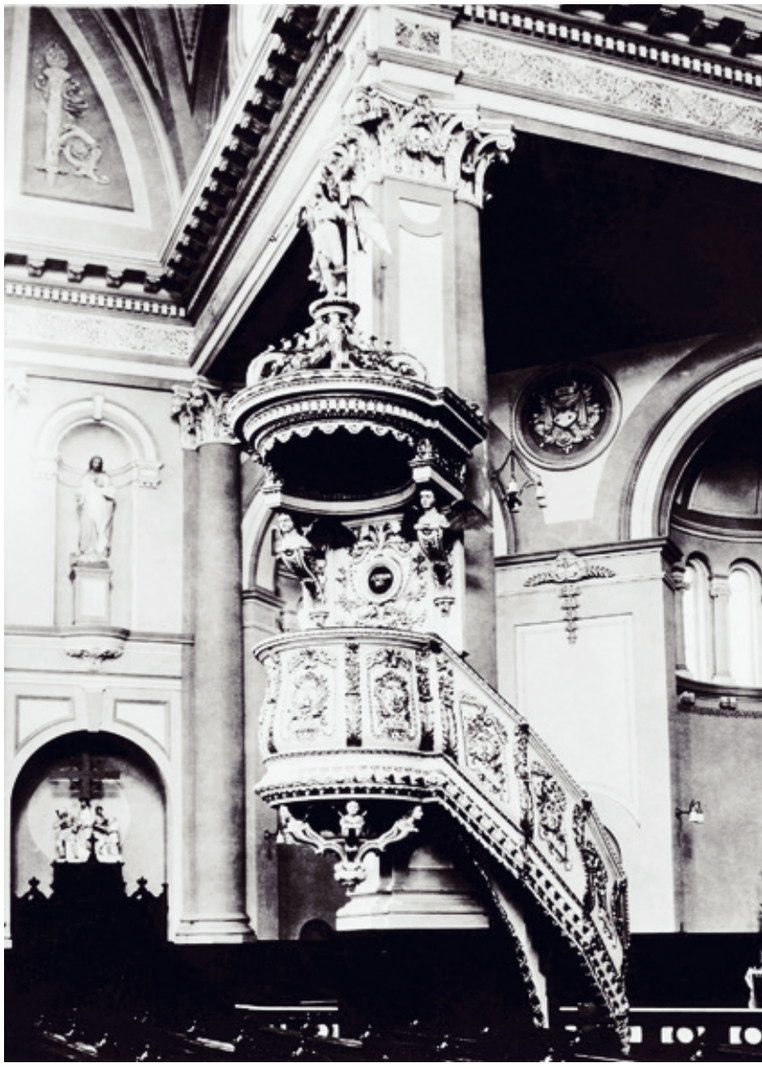
La question de la dîme ne concerne donc pas que l'Église. Bien au contraire, l'intervention de l'État est capitale car elle autorise un éventuel recours à la justice royale, fût-ce contre une disposition épiscopale. Ainsi qu'on vient de le voir, la dîme a fréquemment fait l'objet de réclamations au roi de la part de la population. De ces appels sont sortis les principes généraux de son application. Ils se ramènent à trois points : le propriétaire doit la payer au curé de sa paroisse ; la taxe est fixée à la 26e partie — 4 % — de tous les grains ; elle est portable, c'est-à-dire que la personne dîmée a la responsabilité de livrer les fruits décimaux à la résidence du curé.

Des deux côtés de l'Atlantique, c'est d'un œil intéressé que le clergé veille à la perception de la dîme. Bien que les modalités de paiement et de prélèvement différentes prévalent, l'institution reçoit une partie de sa vigueur de l'appui que lui donne la législation monarchique.

LÉGITIMITÉ ET CONTESTATION DE L'INSTITUTION

Est-ce que la rupture provoquée par la Conquête de 1760 conduit à un bouleversement ? Les changements politiques mènent-ils à la contestation de la fiscalité ecclésiastique ? Les habitants ont, en effet, le loisir d'en ignorer le paiement ainsi que l'autorise son abolition par le gouvernement militaire. La nouvelle situation juridique fait en sorte que ni la population non plus que l'évêque ne peuvent faire appel à la justice civile, comme le reconnaît d'ailleurs Mgr Briand, dans une lettre pastorale aux habitants de Kaskakias, Illinois, le 7 août 1767. En réalité, les fidèles continuent de payer la dîme, se pliant ainsi à la loi ecclésiastique qui n'a pas levé la menace de sanction. Qui plus est, le clergé fait bientôt appel à la justice civile pour obtenir le versement de l'impôt. Au total, les preuves sont nombreuses pour démontrer que les fidèles, tôt au lendemain de la Défaite de 1760, peut-être quelques années après avoir réparé les effets de l'abandon des terres et des destructions, continuent à soutenir leur curé, conformément à leur culture religieuse et par solidarité avec les leurs dans une période perturbée. Si bien que son rétablissement, inscrit dans l'Acte de Québec, en 1774, pour des raisons politiques, entre autres la menace américaine, consacre un fait nullement remis en question par les habitants. Après quinze ans de domination, les rédacteurs de l'Acte de Québec jugent préférable de revenir à la situation antérieure à la Conquête. L'Acte rétablit le clergé dans ses droits, rappelant du coup les fidèles à l'obligation qu'ils n'ont d'ailleurs pas cessé de remplir. Le confirme la lecture des notes de la visite pastorale effectuée par l'évêque Briand dans les paroisses du district de Montréal, en 1768.

Tant au XVIIIe qu'au XIXe siècle, le clergé ne manque pas de recourir aux tribunaux civils contre les mauvais payeurs. Dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, cet appel est rare car la mesure risque d'entraîner la déconsidération du poursuivant. Dans le district de Trois-Rivières, la même prudence existe,



Chaire de l'église de Louiseville, sortie de l'atelier d'Urbain Desrochers de Pointe-aux-Trembles en 1829, transférée dans l'église construite en 1921. Le curé Boucher fit, en 1879, l'objet d'une vive attaque de la part d'un opposant à la suite de la taxation décrétée par l'évêque Laflèche. Il dut monter dans cette chaire pour se défendre des allégations contenues dans quelques considérations sur l'augmentation de la dîme dans la paroisse de Rivière-du-Loup.
ASTR 0393-095-27.

mais, selon René Hardy, elle n'empêche pas la judiciarisation dans 34 cas, entre 1838 et 1884 ; la moitié d'entre eux étant le fait de deux curés plaideurs.

La légitimité de l'impôt ecclésiastique n'est donc pas remise en question par les paysans, sauf après 1830, par une « minorité […] significative ». La dîme est alors associée au prélèvement seigneurial. Ils sont réunis dans la dénonciation de la féodalité, particulièrement incriminée dans la région de l'Acadie. Le débat est certes beaucoup plus large, car il concerne l'abolition du Régime seigneurial de même que les autres vestiges de l'Ancien Régime. Mais le combat est mené cette fois par les forces libérales qui, à la mi-siècle, le portent sur le terrain politique. Bien sûr, les évêques s'en émeuvent. Aussi est-il suggéré aux prélats réunis en concile de prendre position sur un tel projet dont on croit qu'il sera soumis au gouvernement. L'avis de leurs conseillers est, pourtant, de ne rien faire, car il n'est pas du tout certain que le Parlement veuille la disparition de la dîme. Il leur paraît donc sage d'attendre avant de prendre position et de rechercher une solution aux questions soulevées par Jean-Baptiste-Éric Dorion dans le journal *L'Avenir*.

C'est au nom des principes libéraux que Dorion dénonce fréquemment la mesure fiscale entre le 30 décembre 1848 et 1852. Il dit ne s'attaquer qu'au « fanatisme religieux, le charlatanisme religieux et ces prêtres qui […] ne songent qu'à acquérir des richesses ». Il prône l'abolition de la dîme, largement discriminatoire car seule « la classe agricole » est assujettie à son paiement. Il suggère de la remplacer par « un salariat uniforme pour le clergé », à la charge de tous les pratiquants. Conséquent dans sa démarche, Dorion inscrit cette question dans son programme politique à l'occasion des élections dans le comté de Champlain où il se présente comme député en 1851.

RECHERCHE PRUDENTE ET LABORIEUSE D'UNE RÉPARTITION ÉQUITABLE

Dorion étaye son propos par des exemples précis de discrimination qui jouent en faveur des groupes sociaux aisés des villages et des petites villes, telle Saint-Hyacinthe où résident, écrit-il, 550 familles exemptes de payer la dîme. En conséquence, celle-ci repose uniquement sur les 350 familles d'agriculteurs de la paroisse. Tout ceci est évidemment bien connu de l'évêque Bourget qui, dans une lettre datée du 7 mars 1851, adressée à son homologue Turgeon de Québec, suggère « la mise en vigueur d'une autre loi qui répartirait la dîme entre les cultivateurs et les résidents de paroisse ». Il croit que cette suggestion priverait les politiciens de la promesse d'une diminution des dîmes. D'autres suggestions ont certainement cours, comme le laisse croire le projet d'une requête destinée à « l'Honorable assemblée législative de la Province de Québec en Parlement assemblée[1] ». La pétition, appelée à être signée par les habitants des paroisses, aurait reçu l'aval de l'évêque Guigues. Elle promeut l'établissement d'une subvention unique « qui tiendrait lieu de la dîme, du casuel et autres honoraires affectés jusqu'à présent au soutien des dits curés ». Sa quotité serait fixée par convention et répartie sur la population. Le projet émane de la partie orientale du diocèse d'Ottawa, habitée majoritairement par des catholiques alors que la partie ontarienne est peuplée par des protestants. Cette partition engendre des mesures distinctes pour le soutien du clergé. La proposition ne connaît pas de suite.

De son côté, l'évêque Bourget n'appelle pas à un tel changement car dit-il les fidèles « étaient accoutumés » à la loi civile, à « la loi sur la dîme » dont un précieux effet est de favoriser le recrutement du clergé. Les revenus attachés à la fonction dans l'Église ainsi que la promotion dans la carrière sont assurément des dimensions que ne saurait négliger l'évêque. Enfin, Bourget s'affiche en faveur du *statu quo*[2] — faute de pouvoir imaginer une formule plus adéquate que la taxe universelle. À ses yeux, celle-ci a l'inconvénient de demander la présence d'un « collecteur » dont la rémunération s'ajouterait à celle du curé. Il refuse également d'adopter, comme solution, la souscription volontaire.

Dix ans plus tard, en 1868, l'épiscopat qui se réunit en concile provincial n'a pas encore en mains de solution pour « répartir la dîme entre les cultivateurs et les non-cultivateurs[3] ». Toutefois, il déclare que « l'obligation de payer la dîme ne relève pas de la loi civile, mais des besoins de l'Église et que tout évêque peut l'imposer selon les nécessités de son diocèse et même décréter des peines contre ceux qui refuseraient de s'en acquitter. […] C'est donc en conscience que les fidèles y sont tenus d'abord ». Les évêques soulignent de la sorte l'entrée en vigueur toute récente du code civil de 1866, mais ils sentent la nécessité de réaffirmer la préséance du religieux sur le civil. Le geste de l'État illustre, de son côté, la place qu'il fait à l'Église dans la société et il montre sa disposition à soutenir ses représentants. Même si l'épiscopat proclame son pouvoir unique de changer les modalités de la dîme et, au besoin, de contraindre les récalcitrants, il sort certainement conforté par l'article du code civil. Sentiment ressenti à nouveau à la suite d'une réponse du premier ministre Mercier aux « Griefs des protestants dans la province de Québec ». L'auteur, Robert Sellar, rédacteur du *Huntingdon Gleaner*, dénonce les abus dont sont victimes ses coreligionnaires, dans les paroisses. Mercier intervient pour rétablir les faits et corriger les erreurs d'interprétation sur l'histoire de l'institution paroissiale, ce qui inclut la dîme[4].

Mais encore faut-il convaincre la population de la nécessité de modifier le régime de taxation. L'évaluation que la hiérarchie cléricale fait de la situation lui démontre qu'il n'y a pas qu'une seule mesure à trouver pour rendre plus équitable le soutien des



Mgr Édouard-Charles Fabre, 1827-1896, élu troisième évêque de Montréal, en 1873, et premier archevêque en 1886.
J.E. Livernois, photographe, ASTR 0385 -07-11.

curés. Selon l'épiscopat, le maintien de la dîme doit demeurer l'assise principale de l'impôt dans les campagnes. Cependant, il voit bien que la taxe touche inégalement les cultivateurs parce qu'ils délaissaient les grains ; de plus, elle ne rejoint pas les villageois, qu'ils fussent ouvriers, artisans ou membres des professions libérales. Un tournant est à prendre.

L'évêque Taschereau s'est attaqué à ce problème, mais il avoue à ses collègues, en 1873, que c'est en vain « qu'il avait cherché […] un moyen efficace et praticable ».[5] Néanmoins, les évêques bougent, chacun dans son diocèse et à sa façon. La même année, l'évêque de Trois-Rivières, Louis-François Laflèche, impose des mesures locales. Ici, il en reconduit une, déjà prise par son prédécesseur Thomas Cooke et, là, il innove, selon l'exigence de la situation. L'ajustement que Laflèche prescrit aux fidèles de la paroisse de Sainte-Geneviève-de-Batiscan en est l'illustration. Il les assujettit tous au prélèvement. D'abord, il reconduit la dîme, puis il s'adresse à ceux dont la dîme ne totalise pas deux dollars et leur demande de payer le reste en argent ; enfin quant à ceux qui ne cultivent pas, ils doivent également payer deux dollars par famille et par année[6]. Un relevé effectué dans les registres de l'insinuation ecclésiastique du diocèse de Trois-Rivières montre que des dispositions semblables ou toutes proches, car les caractéristiques propres des paroisses sont prises en compte, sont avancées.

L'approche de l'évêque La Rocque de Saint-Hyacinthe est plus générale. Dans une lettre du 1er avril 1874, publiée dans les Mandements, il annonce sa visite pastorale. Il signale l'attention qu'il portera aux conditions matérielles dont la dîme. Cette lettre est appelée à être lue aux paroissiens. Aussi est-il nécessaire de préciser l'objet de son attention ainsi que les raisons des modifications à apporter. Le prélat se réjouit des changements survenus dans l'agriculture et il dit favoriser leur progression. Selon lui, ils seront bénéfiques à toute la population. Mais il déplore que la prospérité qui en découle n'ait pas atteint le clergé dont le revenu est encore attaché à la dîme des céréales. C'est cela qu'il faut modifier. L'évêque reste prudent comme le montre une note réservée aux curés : « Convaincu qu'il vaudrait mieux pour nous commencer doucement à agiter la question », il n'en souhaite pas moins introduire « un système […] en harmonie avec l'esprit du temps ». Il demande aux curés de préparer et d'annoncer la transition afin d'obvier « au pur et simple volontarisme ». En 1878, Charles La Rocque est encore à la recherche d'un moyen idéal. Il consulte ses curés et leur demande ses suggestions. Les réponses qu'il reçoit sont variées ; mais d'après une majorité des 52 répondants, la dîme est encore préférable à la taxe foncière. Certes, les fidèles qui ne contribuent pas encore peuvent être d'accord là-dessus. Or, c'est précisément cela qu'il paraît urgent de modifier. Les évêques réunis en concile provincial, en 1886, le reconnaissent. Mais ils refusent d'adopter une mesure générale, tout en sachant que la taxe en argent est la solution appliquée ici et là.

Cette urgence est vraisemblablement plus grande dans les paroisses où l'agriculture n'occupe plus la majorité des travailleurs. Phénomène qui croît avec le siècle et qui est particulièrement évident à Montréal. Davantage qu'ailleurs, le problème est compliqué. Les prescriptions locales, prises avant 1890, ne conviennent plus. Celle que l'évêque Fabre annonce le 23 janvier 1890 particularise encore les paroisses en leur laissant le soin de fixer « une somme déterminée ». Comme cette formule est déjà en usage dans le diocèse et qu'elle « produit un bon résultat », il la croit suffisante. Apparemment, ce n'est pas le cas. À vrai dire, les paroisses de Montréal et de sa banlieue ne peuvent être assimilées aux autres paroisses du diocèse. Elles requièrent une solution adaptée à leurs caractéristiques. Fabre finit par le reconnaître, si bien que l'ordonnance du 19 octobre 1890 fixe un seul montant en argent : deux dollars par famille et un dollar pour les individus de 18 ans et plus, vivant en dehors de la famille[7]. L'année suivante, les évêques de Nicolet et de Trois-Rivières consolident les moyens déjà en application : la dîme sur les grains et la taxation sur le foin commercial, auxquelles s'ajoute un impôt en argent, appelé capitation.

Cette brève rétrospective a pris l'apparence d'un mouvement irrésistible aboutissant, en fin de course, à l'application d'un ensemble de moyens dont l'équilibre, sinon l'idéal, a pu être souligné par Mgr L.-A. Paquet. Rempli d'assurance, le propos rend mal compte des conjonctures et de la réalité vécue, dont il faut retracer les grandes lignes. Or, comme on l'a vu, l'hésitation et l'attentisme marquent d'abord la politique épiscopale. Puis, elle s'adapte et finit par imposer le point de vue qui est le sien. À la toute fin du siècle dernier, l'épiscopat prend des dispositions universelles et il fait porter l'impôt sur les principaux produits du commerce ainsi que sur les revenus personnels. Mais avant ?



Chapelle de Saint-Albert-de-Warwick en 1877, construite en 1861. Elle précède l'église actuelle qui est de 1882.
ASN F085/P8205.

LES FORMES DU REVENU CURIAL

Historiquement, la première des ressources financières du clergé, la dîme des grains, reste longtemps à la base du régime de la « rétribution des curés ». Mais en réalité elle n'est jamais la seule source des revenus curiaux. Sous le régime de la colonisation française, l'évêque reçoit une certaine somme de la part du roi pour aider ses prêtres et ses missionnaires, là où les revenus décimaux ne suffisent pas à leur procurer un revenu jugé décent. Des facteurs aussi différents que la pénurie de prêtres, pour desservir les plus anciennes paroisses au cours de la première partie du XIX^e^ siècle, et la colonisation provoquent diverses réactions tant de la part de l'épiscopat, du clergé paroissial, des missionnaires que des fidèles. Bref, une grande variété de situations locales est créée et il importe de trouver des solutions aux nouveaux problèmes.

La situation optimale à laquelle pense l'épiscopat est celle où l'assemblée des fidèles, regroupés en paroisses, assure le soutien matériel de son pasteur grâce à l'impôt décimal et, au besoin, avec un supplément. La réalité en est parfois éloignée car l'éventail des moyens financiers mis à la disposition du clergé est plus ou moins ouvert selon le bien-être collectif ou, en son contraire, selon la précarité matérielle des fidèles. Dans le cas des territoires en voie de colonisation et des paroisses jeunes, la diversité des moyens de subsistance est la règle et l'origine du financement du soutien accordé au prêtre est nécessairement varié. Voyons de plus près l'espace en évolution dans lequel le missionnaire se meut, ainsi que ses revenus.

Le mouvement de colonisation des cantons, amorcé à la fin du XVIII^e^ siècle par des immigrants américains auxquels viennent s'ajouter des Britanniques et des Irlandais, prend de l'ampleur dans le cours de la décennie 1820, parfois légèrement plus tôt comme dans la vallée de la Saint-François, pour devenir un fait massif au cours de la décennie suivante. Le Saguenay, l'Outaouais, le Haut-Richelieu, la Mauricie et les Bois-Francs sont les autres régions en voie de peuplement. Les *squatters* et les colons sont dispersés sur de vastes territoires. Là où la ligne des cantons s'appuie sur les limites des seigneuries, les curés des plus anciennes paroisses se déplacent pour

donner les services spirituels à la population. C'est le cas de Jean Raimbault[8], un clerc français émigré en Angleterre où il fait l'apprentissage de l'anglais. Il vient ensuite à Québec où il est accueilli par l'évêque Hubert qui ressent le manque d'effectifs cléricaux. Il lui confère rapidement les ordres et l'envoie servir. La poursuite de sa carrière l'amène à la cure de Nicolet. C'est là qu'il se trouve en 1815 et d'où il part pour la garnison de Drummondville car une colonie mixte s'y implante en 1815. Il ouvre le premier registre d'état civil en 1816. Sa visite est semestrielle. En 1820, l'évêque lui enlève Drummondville qu'il confie au curé de Sorel, Jean-Baptiste Kelly qui s'y rend deux ou trois fois par année. Mais ce n'est qu'en 1825 que Drummondville a un prêtre résidant, Jean Holmes. Le territoire qu'il parcourt est considérable puisqu'il couvre tous les cantons entre Grantham et Ascott (Sherbrooke). Il fut progressivement divisé. En 1834, John McMahon fut affecté à la mission de Sherbrooke et des cantons situés entre Brompton et Stanstead. Son immense mission d'environ 6 000 km^2 comptait, en 1839, quelque 1 100 catholiques. Sa charge pastorale et celle de Holmes à Drummondville furent réduites avec l'installation de Hubert Robson à Kingsey, en 1842. Un même schéma s'est produit dans les Bois-Francs. Dans sa monographie sur le diocèse de Saint-Hyacinthe au XIX^e siècle, Christine Hudon y voit une évolution semblable, bien que la présence des prêtres dans cette région soit un peu plus tardive, car les catholiques commencent à s'y installer surtout après 1835.

Le traitement des missionnaires est certainement modeste, partout à la hauteur des moyens des colons dont la pauvreté ne doit pas faire de doute, surtout dans les premières années de défrichement. Mais un principe veut qu'on demande aux fidèles de subvenir à l'entretien de leur desservant. Celui-ci est d'ailleurs en mesure d'exiger une contribution de chacune de ses missions. Le 17 septembre 1856, celles de Saint-Étienne-des-Grès, Shawinigan et des Forges Saint-Maurice sont confiées à l'abbé Noiseux qui reçoit des deux premières « la dîme de patates et du foin suffisamment pour l'entretien d'un cheval. Quant aux habitants des Forges Saint-Maurice, ils continueront à payer 2 shillings et demi par communiant tel qu'il a été réglé de tout temps par les évêques de Québec[9] ». L'évêque La Rocque de Saint-Hyacinthe applique le même principe dans son diocèse. Au total, le salaire du prêtre résulte fréquemment de l'addition de plusieurs sources de revenus. Ainsi, la caisse Saint-Thomas qui est une mutuelle et l'Œuvre de la Propagation de la Foi, établie au Québec en 1838-1839, souvent sollicitée par les missionnaires, leur verse de nombreuses allocations. Elle continue de l'être fréquemment alors même que la mission a obtenu un prêtre résidant.

Les colons de la mission de Saint-Juste-de-Kapibouska (Saint-Tite) désirent que leur desservant se fixe parmi eux. Guillemette loge, en effet, dans le presbytère du curé Olscamps, à Saint-Stanislas. Mais, visiblement, il a hâte d'en partir comme d'ailleurs son hôte a l'espoir de le voir s'en aller. De leur côté, les habitants de Saint-Tite sont disposés à s'engager « volontiers à payer la somme de 100 louis pour avoir le prêtre résident, en comptant un peu sur l'argent de la Propagation de la Foi[10] ». Toutefois, selon l'évêque, il est clair que les Saints-Titiens ne sont pas encore en mesure de le soutenir adéquatement. Deux ans plus tard, ils sont prêts à s'obliger, par acte notarié, à payer « un supplément de 200 dollars par année jusqu'à ce que la dîme ordinaire ait atteint la somme de 400 dollars ou pour au moins 5 ans à partir de 1860[11] ».

L'obtention d'un prêtre résidant marque une étape dans l'histoire de la paroisse. Il y a cependant une condition à remplir qui, vers 1850, est l'assurance de réunir la somme de 100 louis ou 400 dollars. Aux yeux de l'épiscopat, ce revenu paraît minimal. Dans le cas de plusieurs paroisses de colonisation, les cultivateurs mettent plusieurs années avant de pouvoir verser l'équivalent en fruits décimaux. Les modalités de paiement sont alors fort variables et circonstancielles. Toutefois, la réalité locale s'embarrasse peu de règles strictes ou des principes de droit ecclésiastique. Les cas de figure sont ainsi fort nombreux et interdisent l'établissement d'un modèle unique. Seules comptent les possibilités qu'offrent les lieux.

Afin d'avoir un curé sur place, les habitants de Sainte-Gertrude, dans le comté de Nicolet, s'engagent devant notaire, au mois de novembre 1849. En plus de la dîme ordinaire, ils ont à verser un supplément fait de produits divers : une dîme de patates au 26^e minot, pas moins de 40 cordes de « bons bois francs de deux pieds et demi de longueur, bûché et fendu en bonne saison, 600 bottes de foin de mil, le tout rendu au presbytère : avec droit de poursuite[12] ». Cinq années plus tard, ils sont à nouveau mis dans l'obligation de s'engager par écrit envers leur curé pour suppléer à l'insuffisance de la « dîme légale » et à lui livrer ce supplément « en temps convenable à sa demande ». De plus, quatre des signataires sont autorisés « à demander, retirer, faire payer et rendre au presbytère pour le curé, la dîme légale et le supplément[13] ».

L'objectif commun est de suppléer le manque à gagner de la dîme des grains qui est la « dîme ordinaire ». Mais l'épiscopat veut des assurances de la part des fidèles. Il leur demande de s'engager formellement par un acte notarié. Le principe de l'engagement écrit a été largement utilisé ainsi que le montrent des exemples nombreux pris dans le diocèse de Saint-Hyacinthe. L'entente signée par les fidèles rend compte de la pression mise sur eux par un épiscopat habile à utiliser la menace de retirer le prêtre. L'évêque dicte ses conditions et il identifie les produits imposables. En d'autres mots, il s'agit de taxer d'autres produits que les céréales afin de procurer un supplément de revenu.



Chapelle, presbytère, banc de criée, paroisse de Saint-Bonaventure, comté de Yamaska ; chapelle de 1877, bâtie en 1865.
ASN F085/P8202.

La pratique est ancienne et on peut croire que la commercialisation d'un produit agricole le désigne comme nouveau fruit décimal[14]. La pomme de terre est un exemple. Les notes de visite pastorale de l'évêque Jean-François Hubert, entre 1787 et 1791, montrent que les curés de plusieurs paroisses en perçoivent la dîme. À certains endroits du district de Trois-Rivières, comme à Sainte-Anne-de-la-Pérade et à Sainte-Geneviève-de-Batiscan, elle rapporte beaucoup. La place que ce tubercule va prendre dans l'alimentation et dans la production le pointe comme source du prélèvement fiscal. M^gr^ Cooke l'impose aux habitants des missions de Shawinigan et de Saint-Étienne-des-Grès, en 1857. Son successeur Laflèche la fixe, à partir de la fin des années 1860, comme supplément dans plusieurs paroisses situées sur la rive sud du fleuve : Saint-Wenceslas, Sainte-Hélène-de-Chester, Sainte-Eulalie et Saint-Samuel, pour ne donner que ces exemples. Le taux est fixé au 26^e^ minot, comme pour les grains. Le sucre d'érable est également un produit monnayable. C'est déjà le cas à Saint-Romain-de-Winslow en 1862 ; dix ans plus tard, les habitants de Saint-Paul-de-Chester se voient imposer le taux de 2 % de cette récolte ; à la fin de la décennie ceux de Sainte-Thècle sont disposés à en payer la « dîme » pour obtenir un curé résidant[15] ; comme les habitants de Saint-Paulin produisent beaucoup de sucre, l'évêque fixe le supplément à 5 livres par famille. Ailleurs, comme à Saint-Louis-de-Blandford, c'est le bois qui, en 1882, sert de supplément. Remarquons que le versement en argent peut se substituer au produit en nature. Les fidèles de cette dernière paroisse se voient demander 1/2 corde de bois ou 50 cents.

En fait, le versement en espèces est une forme répandue du revenu ecclésiastique. Les exemples sont nombreux et les actes notariés qui formalisent l'entente entre l'évêque et les groupes de fidèles ou encore le billet promissoire en disent la somme. À l'occasion, comme à Saint-Prosper, le 30 septembre 1853, le pasteur juge préférable de convertir en argent le versement en nature même si la somme en est inférieure ; un autre cas est celui de Saint-Paul-de-Chester où le pasteur donne son accord au curé, le 25 janvier 1871, pour conserver le fruit de la quête de l'Enfant-Jésus. Un autre encore est l'appoint fourni par la fabrique de Sainte-Anne-de-Danville autorisée, le 25 octobre 1869, à donner un maximum de 100 dollars au curé à titre de complément à la dîme et à la souscription pour lui assurer une rémunération de 400 dollars. C'est cependant dans le cours des années 1870 que le versement en argent est généralisé. Mais la mesure n'a alors plus de rapport avec la précarité des revenus curiaux dans les paroisses neuves. Elle est plutôt la réponse de l'épiscopat aux conséquences provoquées par les changements économiques et sociaux et, plus particulièrement, à l'augmentation du nombre de fidèles qui ne vivent pas de l'agriculture.

La capitation est également un moyen de rejoindre les représentants des groupes sociaux aisés qui, pourtant, ne contribuent pas. Tel est le cas des médecins, des avocats, des notaires, des marchands. Le 12 février 1885, l'évêque Laflèche fixe une capitation de 4 dollars pour les fidèles des paroisses de Saint-Guillaume, Saint-David et Yamaska dont la propriété est évaluée à plus de 400 dollars, maintenant la dîme et le supplément pour les cultivateurs. L'imposition généralisée d'une capitation à tous les non-cultivateurs est en germe. L'évêque de Trois-Rivières a le projet de l'établir, aussi sonde-t-il ses curés le 5 novembre 1880. Mais c'est seulement sept ans plus tard qu'il décide d'une mesure étendue à tous. Il impose un supplément, qu'il a d'ailleurs déjà établi dans plusieurs paroisses, là où le besoin se fait sentir. Doute-t-il de l'efficacité de la mesure, que le 1^er^ novembre 1889 il soumet au cardinal Taschereau un avis sur « un projet de capitation facultatif ». Il y est prévu que les curés et les paroissiens détermineraient « le quantum que chacun devra payer pour assurer au curé une rétribution convenable[16] ». Ceci ne se fait pas et, au mois de décembre 1890, Laflèche

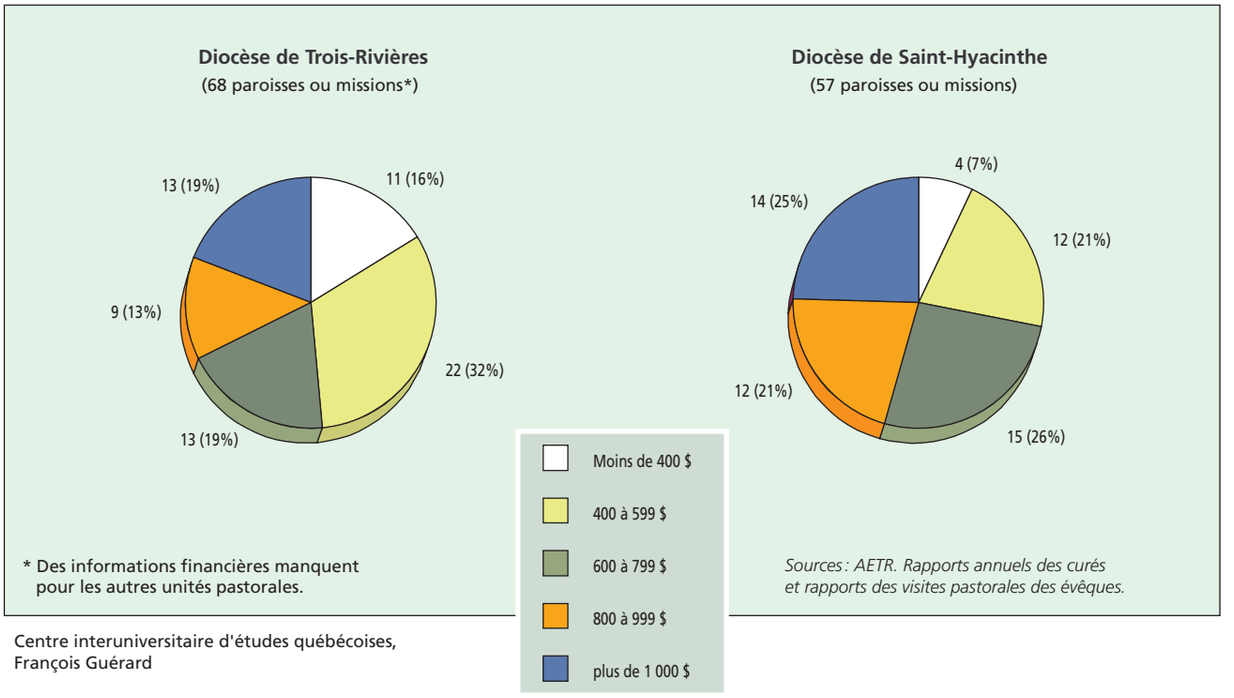


Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

FIGURE 1

Répartition des revenus des curés des paroisses et missions dans les diocèses de Trois-Rivières et de Saint-Hyacinthe, vers 1878

(par catégorie, en dollars courants et en %)



revient à la charge car les effets souhaités par la capitation se font attendre. Il n'a d'autre choix que de s'adresser aux cultivateurs et de taxer la production de foin commercial. Il en fixe la valeur en argent. Mais il se dit disposé à agréer les ententes particulières entre le curé et les fidèles, comme cela s'est fait dans les diocèses de Montréal et de Saint-Hyacinthe.

Les dispositions prises par l'épiscopat québécois ne remportent pas immédiatement les succès escomptés. Il existe une certaine opposition à la taxation sur le foin, rapidement contrée toutefois si on en croit le curé de la paroisse de Saint-Boniface-de-Shawinigan. Pour ce qui est de la capitation, elle permit de rejoindre un plus grand nombre de fidèles. Néanmoins, encore en 1904, disent les rapports des curés du diocèse de Nicolet, beaucoup parmi les journaliers n'alimentaient pas la caisse de leurs revenus. Il reste que ces modifications apportées au système de la dîme vont tenir près d'un demi-siècle. C'est du moins ce qu'enseignent les cahiers des dîmes de Baie-du-Febvre, de Nicolet et de Saint-Léonard-d'Aston.

Au cours du XIXe siècle, l'épiscopat, soucieux de s'adapter aux changements économiques et aux transformations sociales, est maintes fois intervenu afin de satisfaire les besoins matériels du prêtre paroissial. Les exemples des paroisses de colonisation font soupçonner l'existence d'une grande diversité de situations financières au sein du clergé. L'ensemble des mesures prises par la hiérarchie a-t-il eu pour effet de combler les écarts entre les revenus curiaux ? Pour répondre à cette question, il faut se pencher sur leur composition et leur répartition. Voyons plus particulièrement ce qui en est dans les paroisses du comté de Champlain, dans la seconde moitié du XIXe siècle.

RAFFERMISSEMENT DU REVENU CURIAL

En 1875, le diocèse trifluvien donne une image fortement contrastée, car le maillage paroissial n'est pas encore complété, et plusieurs des 78 unités pastorales ont moins de vingt ans. Celles-ci sont d'ailleurs plus nombreuses sur la rive sud du fleuve Saint-Laurent qui divise le territoire diocésain en deux parties inégales. Le nord regroupe 31 paroisses ou missions, et 13 d'entre elles sont insérées dans les limites du comté de Champlain. Seule Sainte-Flore est sise du côté ouest de la rivière Saint-Maurice. Les plus anciennes, telles Batiscan et Champlain, longent le fleuve alors que les plus récentes, Saint-Tite et Sainte-Thècle, issues du dernier front pionnier, appartiennent au paysage des contreforts laurentidiens. Leur peuplement et leur développement furent favorisés par la Batiscan et son affluent, la rivière des Envies, qui s'y jette à Saint-Stanislas.

À cette époque, le comté est également parsemé de plusieurs établissements industriels de taille moyenne : forges, fonderies, scieries et allumetteries. En 1871, les paroisses du comté regroupent 22 026 personnes dont 29 % résident dans les villages de cette partie du diocèse. C'est toutefois dans les paroisses seigneuriales de La Pérade et de Sainte-Geneviève que leur population est la plus nombreuse. Autre caractéristique significative, entre 1851 et 1871, la progression de la population non agricole est telle qu'elle est devenue majoritaire. Néanmoins, l'agriculture



CHAPELLE ET PRESBYTÈRE DE LA MISSION DE SAINT-ROCH-DE-MÉKINAC, ENTRE 1904 ET 1912.
ASTR 0386-41b.

domine largement l'économie et les revenus tirés de sa production procurent une très grande partie de ceux du clergé paroissial. Mais cette part varie en fonction des divers facteurs dont il fut déjà fait état : taille de la population, ancienneté de l'établissement, nature de l'économie et diversité professionnelle dans le travail. Ainsi qu'on va le voir, la combinaison changeante de ces divers facteurs, d'une paroisse à l'autre, a pour résultat de créer une large fourchette de revenus curiaux.

Dans chacun des deux diocèses, l'écart qui sépare les revenus curiaux est considérable. Mais les faibles revenus, inférieurs à 400 dollars, sont moins nombreux dans celui de Saint-Hyacinthe, récemment amputé (1874) de plusieurs paroisses au profit de Sherbrooke, que dans celui de Trois-Rivières. Le nombre élevé de paroisses de la seconde catégorie, 400-599 dollars, accentue le contraste. L'addition des deux premières classes montre que presque la moitié des curés trifluviens reçoivent moins de 600 dollars, contre seulement 28 % de tous leurs collègues maskoutains. De surcroît, ceux-ci sont proportionnellement plus nombreux dans la catégorie des revenus les plus élevés.

La disparité est également grande dans le diocèse de Mgr Laflèche. Sa partie méridionale regroupe plus de missions, ainsi que davantage de paroisses jeunes et, en conséquence, davantage de cures à faibles revenus : 8 contre 3, au nord du fleuve. Par contre, une bonne dizaine de curés (37 %) de cette partie-ci du territoire diocésain jouissent de revenus supérieurs à 800 dollars. Ils sont douze (29 %) dans la grande région nicolétaine.

Ainsi que l'illustre l'*Atlas historique des pratiques religieuses*, les écarts ne sont pas moins grands

FIGURE 2

Évolution du revenu curial des paroisses du comté de Champlain 1857, 1875 et 1898 (en dollars courants)

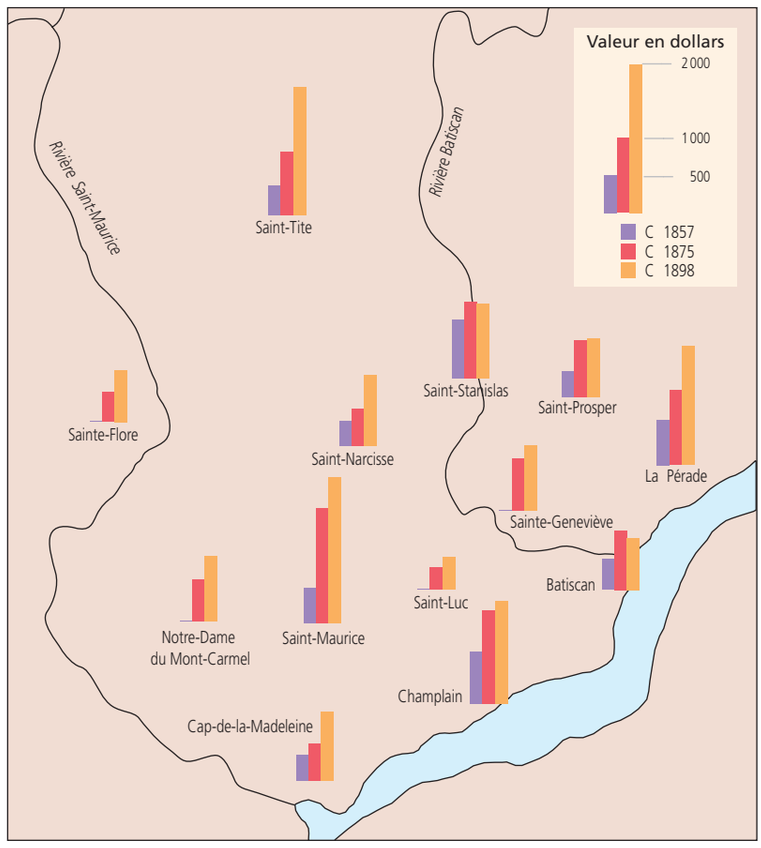
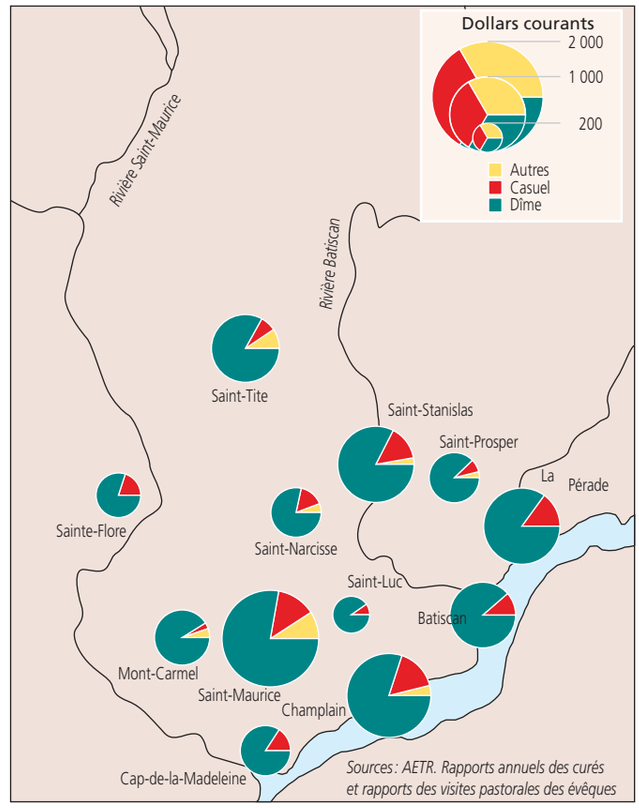


FIGURE 3
Composition du revenu curial dans les paroisses du comté de Champlain vers 1875



Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

entre les six sous-régions du sud-ouest du Québec, appelées à devenir six diocèses distincts. Entre 1851 et 1881, les revenus décimaux des paroisses de l'île de Montréal les placent entre les moins riches, situées dans les sous-régions de Joliette et de Saint-Jérôme, et les mieux nanties qui appartiennent à celles de Valleyfield, de Saint-Jean-Longueuil et de Saint-Hyacinthe. Voyons-y beaucoup de similitudes avec les régions de la Mauricie et du Centre-du-Québec et l'existence d'une grande variation au sein même des sous-régions.

Les revenus curiaux du comté de Champlain offrent, en 1878, la même diversité. L'intérêt est maintenant d'examiner leur évolution sur la longue période 1857-1898[17].

De vingt ans en vingt ans, les revenus curiaux augmentent, parfois de façon considérable. Entre 1857 et 1875, ils triplent à Saint-Maurice, doublent à Saint-Prosper et à Saint-Tite. D'autres paroisses affichent des revenus presque aussi bons : Batiscan, Champlain et La Pérade. Au cours des deux décennies suivantes, leur progression dans ces unités pastorales est nettement moindre. Seule la paroisse de Saint-Tite voit ses revenus doubler à nouveau. Celle de Cap-de-la-Madeleine atteint presque ce niveau, alors qu'à La Pérade et à Saint-Narcisse la hausse est de moitié. Plusieurs paroisses ont un terroir riche et certaines, une population nombreuse, dont une part importante, part grandissante également, ne tire pas son revenu du sol. La Pérade, Saint-Maurice, Saint-Stanislas et Saint-Tite en sont.

TABLEAU 1
Familles contribuant au soutien du curé dans les paroisses du comté de Champlain, de 1875 à 1898 (en %)

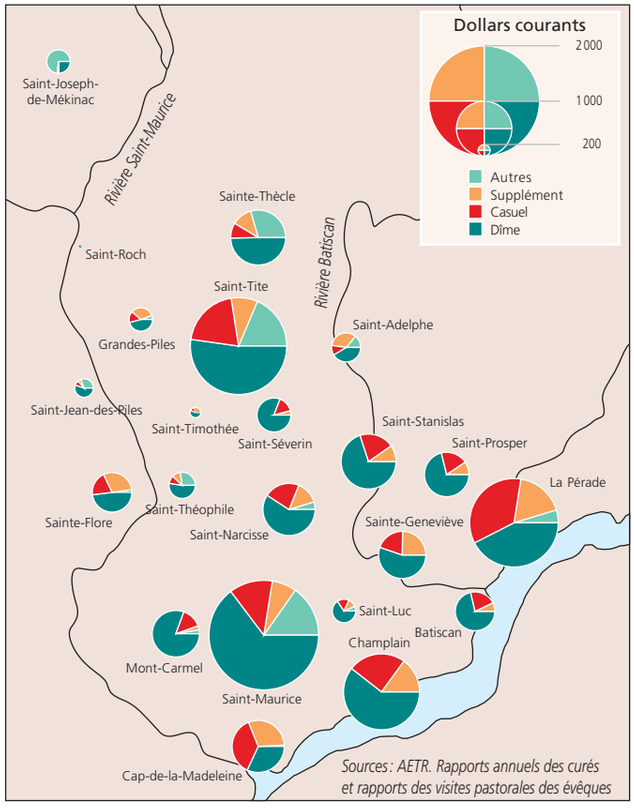
Paroisse	No. fam.	Ne pas Cult.	%	Non. cult. contribuent		%
Champlain						
1875	280	145	52			
1883	296	116	39	180	180	100
1886	290	148	51	142	102	72
1898	246	109	44	137	10	9
La Pérade						
1875	474	220	46	254	254	100
1881	475	245	52	230	150	65
1886	490	214	44	276	115	42
1898	464	214	46	250	25	10
Batiscan						
1876	169	85	50	84	68	81
1888	159	83	52	76	36	47
1898	140	80	57	60	20	33
Saint-Tite						
1880	307	292	95	15	15	100
1886	427	347	81	80	80	100
1898	500	350	70	150	35	23
Cap-de-la Madeleine						
1884	280	120	43	160	0	100
1896	279	68	24	211	211	100
Saint-Maurice						
1878	501	420	80	81	81	100
1884	570	454	80	116	116	100
1896	495	356	72	139	40	29
Saint-Stanislas						
1878	511	351	69	160	160	100
1884	540	440	81	100	100	100
1896	434	303	70	131	27	41

Sources : AETR. Rapports annuels des curés et rapports des visites pastorales des évêques.

Dans les paroisses fluviales, pour l'ensemble des mêmes années, les familles de cultivateurs forment rarement plus de 50 % de l'ensemble des familles. Il en va autrement dans les paroisses de deuxième génération comme Saint-Maurice ou Saint-Stanislas, et de troisième génération comme Saint-Tite dont les pourcentages de familles de cultivateurs sont exceptionnellement inférieurs à 70 %. Cette proportion ne doit cependant pas masquer le très grand nombre de familles sans exploitation agricole qui y vivent. Vers 1875, leurs curés retirent peu de leur apport collectif. Cela va changer dans le cours des années 1880, à la suite des mesures locales prises par l'évêque. Mais, encore vers 1898, ici et là, certains ne sont pas en mesure de payer la capitation.

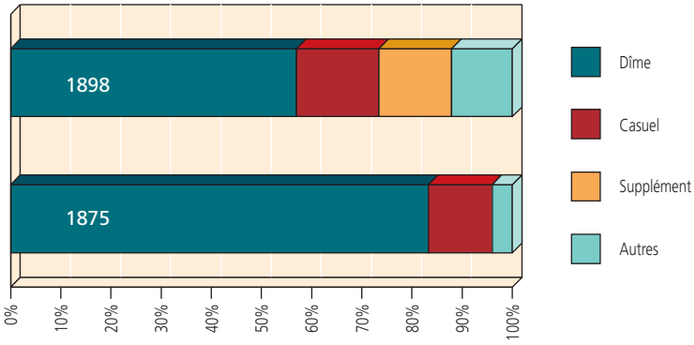
L'évolution du type de revenu est la conséquence directe des changements observables dans les activités économiques des populations locales.

FIGURE 4
Composition du revenu curial dans les paroisses du comté de Champlain vers 1898



Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

FIGURE 5
Composition du revenu curial des paroisses du comté de Champlain vers 1875 et 1898 (moyenne, en pourcentages)



Sources : AETR. Rapports annuels des curés et rapports des visites pastorales des évêques.

Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

TABLEAU 2
Le prélèvement curial, en 1898, dans les paroisses du comté de Champlain (par familles et en dollars courants)

Paroisse	Revenu du curé : dîme et supplément en $	Nombre de familles dans la paroisse	Nombre de familles contribuables	(contribution moyenne par famille)
Saint-Maurice	1 415	495	455	(3,10)
Champlain	1 042	246	235	(4,43)
Saint-Tite	1 052	500	467	(2,25)
Batiscan	550	140	120	(4,58)

Sources : AETR. Rapports annuels des curés et rapports des visites pastorales des évêques.

TABLEAU 3
Le casuel en 1898 dans le comté de Champlain (en dollars courants)

Paroisse	Population	Cure	Fabrique	Total
Saint-Maurice	3124	250	466	716
Saint-Tite	3000	350	454	804
Saint-Stanislas	2469	200	668	868
La Pérade	2469	555	1186	1751
Saint-Narcisse	2200	211	473	684
Sainte-Flore	1876	140	243	383
Sainte-Geneviève	—	—		
Mont-Carmel	1648	120	328	448
Sainte-Thècle	1548	92	240	332
Champlain	1574	335	462	797
Cap-de-la-Madeleine	1503	339	410	749
Saint-Prosper	1265	150	277	427
Saint-Séverin	1043	88	84	172
Batiscan	1030	150	400	550
Saint-Théophile	687	45	196	251
Saint-Luc	—	—		
Saint-Adelphe	530	60	144	204
Moyenne	.32			

Note : La Pérade est exclue de la moyenne parce que le curé a inscrit un revenu extraordinaire. Il faut cependant remarquer qu'en 1886 il estimait à 86 cents la part fournie par chacun des communiants.

Sources : AETR. Rapports annuels des curés et rapports des visites pastorales des évêques.

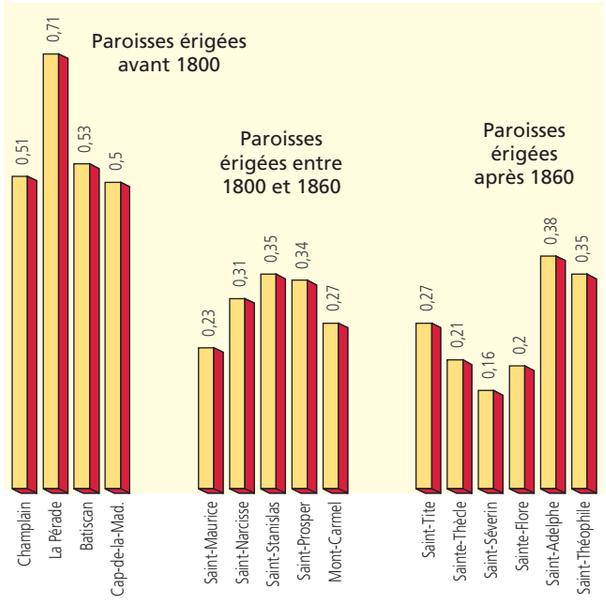
Autour de 1875, la dîme compte, en moyenne, pour 82,6 % du revenu total de 13 curés du comté. Vingt ans plus tard, autour de 1998, ce pourcentage a chuté à 58,5 %, soit 2 % de plus que pour l'ensemble des 22 paroisses, comprenant les missions de Saint-Joseph et Saint-Roch. À la fin du siècle, rares sont les cures dont la dîme compose plus de 70 % du revenu total. Batiscan est d'ailleurs la seule parmi les paroisses fluviales avec 71 %, contre 61 % à Champlain et 42 % seulement à La Pérade. Si bien qu'à la fin du XIX^e^ siècle le revenu curial s'appuie sur des entrées davantage diversifiées.

La famille, productrice des biens décimaux, est la principale source des revenus curiaux. Dans le fait, des écarts importants séparent la contribution de celle-ci, comme le montrent les exemples de Champlain, Saint-Maurice et Saint-Tite.

Il arrive même que certaines ne fournissent rien. Si bien que le soutien au curé est partagé inégalement entre les paroissiens. À Batiscan par exemple, 20 familles sont dans ce cas. Ceci a pour effet d'alour-

FIGURE 6

Le casuel en 1898 dans le comté de Champlain (dollars courants par personne)

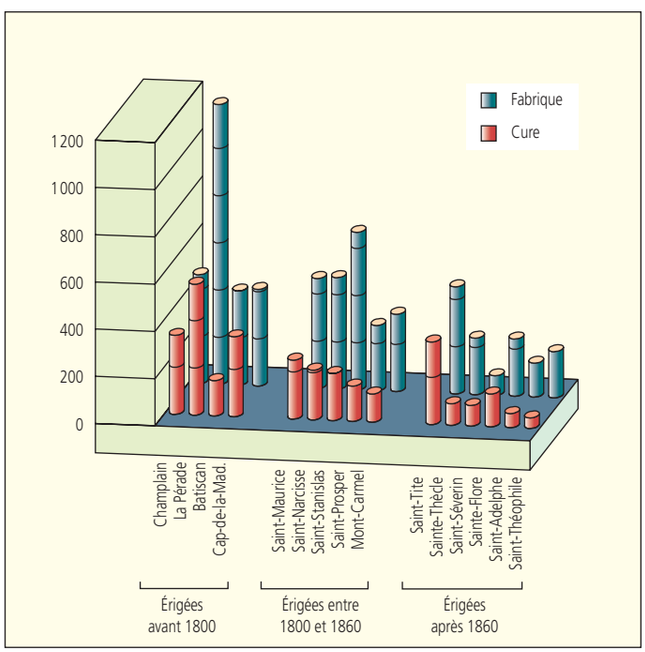


Sources : AETR. Rapports annuels des curés et rapports des visites pastorales des évêques.

Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

FIGURE 7

Le casuel dans les paroisses du comté de Champlain en 1898 (dollars courants)



Sources : AETR. Rapports annuels des curés et rapports des visites pastorales des évêques.

Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

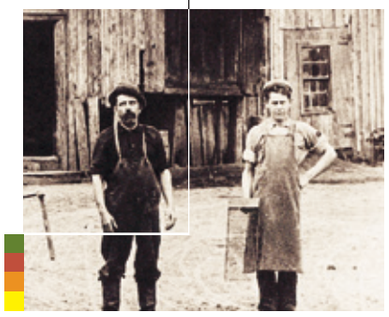
dir le fardeau moyen de toutes les autres. Elles paient, en effet, 4,58 $ au lieu de 3,92 $. Le paiement du casuel ne montre pas moins d'inégalité. Une première existe entre les fidèles. Ceux de Champlain versent 0,50 $ chacun, contre 0,26 $ à Saint-Tite. La répartition de ce revenu entre la fabrique qui le perçoit et le curé, pour qui il est une composante de son revenu, n'obéit pas à la fixation d'une fraction prédéterminée. Il semble plutôt que des raisons locales, l'atteinte d'un objectif salarial en faveur du curé par exemple, soient prises en compte.

CONCLUSION

L'analyse de « la dîme » aura fait ressortir comment s'est structuré le revenu curial depuis le XVII^e^ siècle. Le premier des éléments est la dîme des produits naturels, céréaliers principalement. Le faible rendement de cet impôt, selon les époques et les lieux, a amené l'épiscopat à favoriser l'introduction d'un deuxième élément pour suppléer au manque à gagner du prêtre : le supplément en argent, maintes fois constaté dans les paroisses de peuplement récent, et le supplément du foin. Enfin, l'Église a pris acte des changements sociaux qui se produisaient au cœur même des campagnes et elle a créé une taxe en argent, la capitation.

L'étude du prélèvement ecclésiastique a fait ressortir les circonstances de l'instauration des taxes au profit du clergé paroissial. Au début du XIX^e^ siècle, le legs de l'Église de la Nouvelle-France était encore bien vivant, et il a même résisté aux assauts des libéraux, au cœur du siècle. Le monde changeait. Après de nombreux tâtonnements, car il importait d'apporter des modifications au régime de taxation qui reposait trop exclusivement sur la levée de la dîme des produits agricoles, l'Église québécoise réussit à rejoindre tous les fidèles. Dans l'ensemble, les mesures paraissaient mieux adaptées aux changements récents intervenus dans l'économie.

Une assise économique



Essor et déclin d'une formule d'organisation économique : la coopération et la mutualité paroissiales

LA PAROISSE ET SES INSTITUTIONS ÉCONOMIQUES

La paroisse évoque des images familières, toutes plus ou moins associées aux communautés locales et à leurs institutions spécifiques. Dans le milieu rural québécois du XIXe siècle, on peut la définir comme une collectivité sociale élargie ayant comme point central le village. Lieu de convergence des rangs, le village est également la plaque tournante des échanges économiques entre les différents groupes sociaux : entre les agriculteurs peuplant les rangs, la petite bourgeoisie et les autres groupes sociaux du noyau villageois[1]. Mais cette centralité du village tient également à sa position charnière dans les rapports qu'entretient la collectivité locale avec l'extérieur : avec les organisations que sont l'Église, l'État et les grandes entreprises, mais aussi avec les institutions comme le marché, la monnaie et le crédit[2]. Dans cette socio-économie paroissiale, les relations entre le village et les rangs font l'objet de tensions récurrentes entre les agriculteurs et les élites du village.

Dans le milieu urbain, la situation se montre sous un jour quelque peu différent. La paroisse y apparaît distincte à maints égards de sa vis-à-vis du milieu rural. Tôt au XIXe siècle et avec vigueur par la suite, l'industrialisation et la concentration des administrations civiles, religieuses et économiques dans les villes de Montréal et de Québec y ont alimenté une croissance démographique soutenue et, avec elle, le démembrement des paroisses trop populeuses. Un mouvement similaire allait gagner tôt au tard les autres centre urbains.



LE VILLAGE DE CACOUNA VERS 1910.
Collection de cartes postales (Rivard Series), Bibliothèque nationale du Québec.

Aux tiraillements entre les rangs et le village évoqués à propos des collectivités rurales, correspondent ici des tensions entre les paroisses des faubourgs et le centre-ville. Dans un cas comme dans l'autre, avec des inflexions qui tiennent aux particularités locales, tend à s'exprimer cette même volonté de garder chez soi et pour soi la maîtrise de ses institutions économiques. Aux XIXe et XXe siècles, les échanges économiques s'intensifient, s'étendent et se spécialisent. Quels sens, dans un tel contexte, ont-ils pris à l'intérieur de la collectivité paroissiale et au sein de la société élargie ? Quels enjeux ont-ils exprimé ?

Les entreprises d'inspiration coopérative ou mutualiste, que nous examinons ici, fournissent des repères intéressants à ce sujet. Apparues dans la première moitié du XIXe siècle en réponse aux difficultés d'une agriculture en mal de débouchés pour ses produits, les coopératives et les mutuelles se sont répandues par vagues successives avant de décliner à compter de la Seconde Guerre. La paroisse fut pour elles une terre d'accueil de prédilection. Elles s'y sont enracinées en

proposant des formules d'organisation économique fondées sur une certaine idée de la démocratie, de l'égalité et de la propriété. Elles y ont évolué en regard des forces économiques locales qui les ont investies et des contraintes du « global », voire de l'« extérieur », qui ont agi sur elles.

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, il y a fort longtemps que l'économie québécoise se trouve conditionnée par de grandes organisations de capitaux. Sous le contrôle d'intérêts anglo-saxons basés à Montréal, au Canada anglais et à l'étranger, la suprématie du grand capital se fait sentir dans les secteurs les plus névralgiques de l'économie québécoise : depuis l'exploitation des ressources naturelles jusqu'à la production industrielle qui tournent alors à plein régime, en passant par les banques et les entreprises d'assurances qui connaissent un essor tout aussi important. Si cette emprise paraît s'être considérablement renforcée pendant la « seconde révolution industrielle », elle n'a pas empêché pour autant l'éclosion d'expériences économiques situées, à bien des égards, aux antipodes de la logique monopolistique. En fait, la Seconde Guerre apparaît comme le moment culminant de l'essor de la mutualité paroissiale. En 1945, en effet, le Québec est déjà pourvu d'un réseau de quelque 900 caisses populaires offrant sur tout son territoire un service d'épargne et de crédit aux particuliers. Environ 600 coopératives agricoles permettent à leurs sociétaires d'approvisionner leur exploitation ou d'écouler leurs produits vers les marchés. Au delà d'un millier de fabriques de beurre ou de fromage desservent les producteurs de lait qui les dirigent localement sous la forme de syndicats de patrons et de fabricants, de coopératives ou de sociétés privées. Il existe enfin plus de 300 mutuelles-incendie, disséminées en milieu rural, procurant à leurs assurés une protection au prix coûtant. Le développement de ces entreprises trouve par ailleurs des appuis importants parmi les animateurs des cercles agricoles et de l'Union catholique des cultivateurs, les leaders du monde municipal et scolaire, le clergé et les dirigeants de diverses associations qui paraissent faire l'unanimité autour de la promotion et de la défense du caractère paroissial de ces organisations.

En marge de la concentration des capitaux, s'est donc constitué un monde économique particulier, caractérisé par ses organisations décentralisées, sa volonté d'en préserver l'autonomie et sa quête de solutions de rechange au pouvoir grandissant exercé par les grandes entreprises. La plupart de ces institutions paroissiales se présentèrent aux Canadiens français comme des instruments de prise en charge de leur économie et de préservation de leur identité culturelle. C'est en effet sous l'empire de préoccupations morales et nationales, voire nationalistes, qu'elles ont sollicité leur concours. Ces sociétés ont été des lieux d'expression privilégiés du pouvoir économique local en même temps qu'elles ont été le siège de relations parfois tendues entre la paroisse, leur terre d'origine, et les grands appareils de contrôle et de décision.

La lecture comparée de l'évolution de ces expériences économiques met au jour des scénarios multiples aux trames et aux destins contradictoires où se jouent marginalisation, mutation et intégration aux logiques imposées par les grands ensembles. Leur émergence n'a pas été le fruit d'une génération spontanée. L'Église catholique a joué un rôle extrêmement important dans le démarrage de ces sociétés. De même, l'État, par des mesures législatives et des subventions, a favorisé leur diffusion avant d'encourager, dans un deuxième temps, leur concentration. Mais avant que naissent les premières coopératives « modernes », des expériences apparentées avaient longuement préparé le terrain.

LES EXPÉRIENCES DEVANCIÈRES AU XIX[e] SIÈCLE

Pour peu que l'on envisage les activités plutôt que les dispositions légales, on retrace l'existence de formes de sociabilité très anciennes préfigurant, par certaines de leurs caractéristiques, l'éclosion de la mutualité paroissiale. Au premier rang, il faudrait mentionner les traditions de solidarité qui se sont enracinées au sein des collectivités rurales de l'époque préindustrielle. L'entraide entre cultivateurs de même parenté, les échanges de services réciproques entre voisins et les corvées volontaires entre habitants d'un même rang sont quelques-unes de ces solidarités de terroir observées par les historiens[3]. Sous une forme plus exaltée, ces formes d'entraide ont été également décrites dans les premières œuvres littéraires canadiennes-françaises[4]. Des sociétés d'inspiration coopérative, comme la Société des habitants de la Petite-Rivière formée en 1722 pour la pêche aux marsouins, ont par ailleurs été retracées à l'époque de la colonisation française[5]. La permanence de ces traits de civilisation et leur survivance jusqu'à nos jours attestent que la proximité — de l'habitat, de la condition sociale comme de la parenté — a constitué de tout temps pour les collectivités de base un puissant incitatif à l'entraide et à la mise en commun de certaines de leurs ressources.

Mais ce n'est vraisemblablement qu'au XIX[e] siècle que sont apparus les germes d'un véritable réseau d'établissements économiques à rayonnement paroissial. La reconnaissance civile, en 1831, de la paroisse catholique par les autorités coloniales, la progression du front pionnier et la réorientation de l'agriculture vers l'industrie laitière ont encouragé l'éclosion d'entreprises et d'associations toutes plus ou moins vouées à l'organisation des collectivités agricoles en regard des pressions d'un marché qui s'élargissait sans cesse. La croissance des villages et des centres industriels conjuguée à la demande des marchés extérieurs pour certaines denrées ont fini par placer les agriculteurs devant la nécessité d'améliorer le rendement de leurs exploitations. Ces pressions sur l'agriculture ne pouvaient se résorber d'elles-mêmes. Il fallait à la fois « éduquer » les agriculteurs des paroisses, financer les efforts de modernisation de leurs exploitations et, enfin, rentabiliser les activités agricoles. C'est là le rôle que vont se donner nombre de sociétés du monde agricole. Toutes n'adopteront pas la paroisse comme cadre d'activités, pas plus qu'elles ne se définiront comme mutuelles ou coopératives. Mais elles vont favoriser la diffusion dans les paroisses des nouvelles méthodes agricoles tout en y encourageant l'introduction de formules d'organisation collective inspirées d'expériences européennes et américaines.

Sur le front de la colonisation et de l'éducation agricole

Vers la fin du XVIII[e] siècle, les premiers contacts avec le marché de l'empire britannique font éclore dans le Bas-Canada un type d'association vouée spécifiquement aux questions agricoles, la société d'agriculture. Fondée en 1789 par Lord Dorchester, la Société d'agriculture de Québec peut être considérée à plusieurs titres comme l'ancêtre des organismes à vocation agricole qui se répandent pendant tout le XIX[e] siècle. Le projet porté par le mouvement agraire qui prend forme à partir des années 1840 était

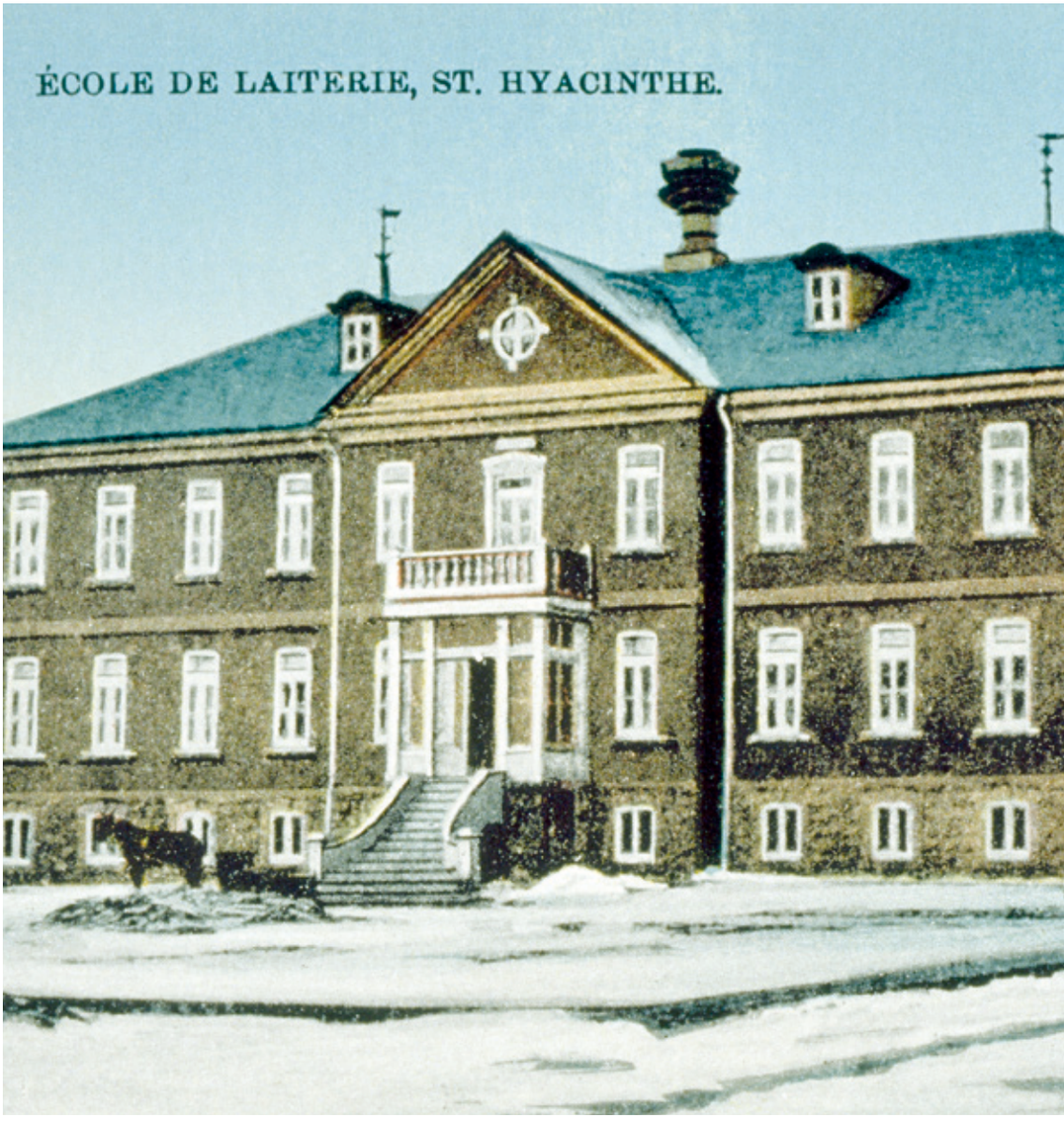


Saint-Jean-de-Matha en 1910.
Collection de cartes postales,
Bibliothèque nationale du Québec.

d'amener les cultivateurs à adopter de nouvelles méthodes culturales, à amender leurs techniques d'assolement, à améliorer leur cheptel et à se spécialiser en fonction des besoins du marché. On voulait par ailleurs encadrer et organiser des activités agricoles dans les paroisses nouvellement ouvertes sur le front pionnier. Ce projet était celui des élites rurales : des gros exploitants agricoles, mais aussi des curés, des marchands, des notables de paroisses et, de plus en plus, des agronomes. À leurs efforts, se sont conjugués ceux de l'Église et de l'État qui les ont appuyés activement. Leur objectif : mobiliser la grande masse des cultivateurs derrière eux. Au nombre des organismes les mieux connus ont figuré les sociétés de colonisation, les associations agricoles de comté, les cercles paroissiaux et les écoles d'agriculture.

Pour avoir entretenu des relations privilégiées avec les collectivités locales, les premières associations n'étaient toutefois pas organisées explicitement sur une base paroissiale. Les sociétés de colonisation et les sociétés d'agriculture, qui surgirent au tournant des années 1830, furent établies à partir des comtés.

Les premières ont été un lieu de prédilection pour les prêtres-missionnaires qui en étaient les principaux initiateurs et les leaders incontestés. Elles se sont présentées sous deux formes : les sociétés de secours, qui employaient les fonds qu'elles recueillaient auprès de leurs membres à procurer de l'aide aux colons nécessiteux, et les sociétés dites « coopératives ». Ces dernières, beaucoup plus répandues, visaient à encourager l'implantation de nouveaux colons dans les zones nouvelles tout en fournissant une solution de rechange aux aléas de la colonisation individuelle. Si l'organisation de ces coopératives de colonisation pouvait couvrir jusqu'à deux comtés, elles n'en avaient pas moins une forte assise paroissiale. Chaque paroisse y était en effet représentée par un comité de trois délégués, recrutés le plus souvent parmi les curés, les commerçants et les hommes d'affaires. Leur capital était formé des actions qu'elles émettaient auprès de leurs sociétaires et de subventions annuelles consenties par le gouvernement. L'Association des comtés de L'Islet et Kamouraska, par exemple, émettait des actions d'une valeur de 50 $, payables en versements semestriels. Pour éviter la monopolisation du capital de la société, une limite de trois actions par sociétaire était fixée, chacune donnant droit à un lot de 100 acres. Elles étaient offertes à deux types d'actionnaires : les colons ou leurs parents et les « protecteurs-du-colon ». Avec ce capital, la coopérative s'engageait à acheter des terres publiques, à effectuer les premiers défrichements sur chaque lot, à y ouvrir les premières voies d'accès et, dans la mesure du possible, à y construire des habitations[6].



Il est difficile d'établir le bilan général de ces sociétés. Selon les chiffres du commissaire de l'Agriculture publiés en 1873, 72 constitutions auraient été accordées à de telles sociétés. De ce nombre, 19 avaient été abolies et 13 étaient sur le point de l'être[7].

Inspirées d'un modèle britannique, les associations agricoles de comté se sont consacrées principalement à la diffusion parmi leurs membres des nouvelles connaissances agricoles, à la tenue de conférences publiques et à l'organisation de concours et d'expositions de toutes sortes. Mais elles jouaient également un rôle important dans l'introduction de nouveaux grains, animaux et instruments dans les campagnes québécoises. Le nombre de ces sociétés de comté atteignait 36 en 1850, puis 80 une vingtaine d'années plus tard, soit une ou deux associations par comté. En 1893, elles parvenaient à recruter 12 500 agriculteurs, soit 10 % des exploitants agricoles au Québec[8]. Elles comptaient par ailleurs 2 600 autres membres, dont des curés, des marchands, des agronomes, des députés et des élus municipaux. Les anglophones y étaient particulièrement actifs avec 28 % des membres. Le nombre des adhérents grimpa jusqu'à 25 000 en 1910 [9].

Les sociétés d'agriculture furent toutefois loin de faire l'unanimité. Des contemporains dénonçaient le contrôle qu'y exerçaient les plus gros exploitants agricoles. On leur reprochait également leur élitisme, leur dépendance envers l'État, leur favoritisme politique et leur éloignement des préoccupations de la grande masse des cultivateurs des paroisses. C'est de la critique vigoureuse de ces associations de comté que sont nés les cercles agricoles de paroisse.

Les plus anciens sont apparus au début des années 1860, dans l'île d'Orléans, puis se sont répandus de manière désordonnée dans Bagot, Verchères, Montcalm et ailleurs, jusqu'à ce qu'un groupe d'agronomes prenne l'initiative, en 1875, de les fédérer au sein de l'Union agricole nationale. Édouard-André Barnard, un agronome connu pour son engagement dans l'industrie laitière, est l'un des promoteurs les plus convaincus de cette formule. Inspirés des Farmers' Clubs qui avaient essaimé dans les cantons de l'Est anglophones vers 1850, ces cercles poursuivaient des objectifs similaires à ceux des sociétés de comté. Comme eux, ils voulaient parfaire l'éducation agricole des cultivateurs, améliorer leurs conditions matérielles et les amener à se regrouper pour défendre leurs intérêts tout en promouvant les valeurs catholiques et patriotiques. Par l'intermédiaire des cercles, leurs membres pouvaient également se cotiser pour s'approvisionner en grains et acquérir des animaux de race. Cette formule d'association a gagné en popularité à compter de 1893, année où pas moins de 400 nouveaux cercles s'ajoutèrent aux 115 existants[10]. Ils se sont répandus sur cette lancée jusque dans les années 1910. Le mouvement a culminé en 1917, avec quelque 750 cercles et plus de 75 000 cotisants, avant de décliner progressivement au cours des années suivantes. En 1960, il y avait encore 390 de ces cercles en activité. Ils comptaient un peu moins de 20 000 membres.



L'École de laiterie de Saint-Hyacinthe en 1907.
Collection de cartes postales, Bibliothèque nationale du Québec.

Le travail de mobilisation réalisé par ces associations était appuyé par une presse rurale et un réseau d'écoles d'agriculture qui ont connu un essor important durant la seconde moitié du XIXe siècle. Au nombre des principaux journaux, signalons *Le Journal d'agriculture* (édité par la Chambre d'agriculture, puis par le Conseil d'agriculture), *La Gazette des campagnes* (1861-1895), *Le Cultivateur* (1874-1906), *Le Journal des campagnes* (1882-1902) et, chez les anglophones, le *Family Herald* (1870). Quant aux institutions d'enseignement agricole, elles ont été le fait de particuliers ou de groupes privés et du ministère de l'Agriculture qui réservait ses subventions aux écoles supérieures d'agriculture et à quelques établissements spécialisés[11]. Bien que précaires, cette presse et ce réseau d'enseignement se sont imposés comme des lieux d'intervention privilégiés pour les agronomes dont le dessein était de former des élites locales qui, à leur tour, animeraient leur milieu.

Secourir, faire ensemble et servir le marché

Le XIXe siècle québécois voit éclore un certain nombre d'entreprises qui privilégient des formules d'organisation valorisant à la fois la propriété collective, le recours à des mécanismes de décision démocratiques et les sociabilités locales. Ainsi, au début du siècle, des demandes d'incorporation de communes furent acheminées à l'Assemblée législative du Bas-Canada par leurs promoteurs. On rapporte que ces propriétaires-usagers pouvaient démocratiquement prendre des décisions et adopter les règlements nécessaires à la gestion courante de la commune dont ils tiraient des avantages proportionnels à la taille de leurs cheptels[12]. De telles communes ont été retracées à Trois-Rivières, à Boucherville, à La Prairie et à Baie-du-Febvre, mais elles restent encore mal connues des historiens.

À ces expériences, il faudrait également ajouter celle des sociétés de secours mutuels apparues vers la fin du XVIIIe siècle. Organisées sous le patronage des élites, des Églises et des travailleurs de métiers, ces sociétés offraient à leurs membres des services de protection de divers ordres : assurance sur la vie, montants forfaitaires pour les frais d'inhumation, prestations aux veuves et aux orphelins, protection contre l'infirmité, la maladie, la vieillesse… Le projet de leurs promoteurs était de faire dispa-



Le siège social de la Société des Artisans canadiens-français en 1915 à Montréal.
Collection de cartes postales (éditeur: Librairie Beauchemin, Ltée), Bibliothèque nationale du Québec.

raître l'assistance pour lui substituer des institutions destinées à cultiver le sens de la prévoyance parmi les classes populaires et à les responsabiliser à l'égard des aléas de la vie. Les sociétés de secours se sont multipliées à partir du milieu du XIXe siècle et ont proliféré au cours des années 1870 et 1880. Dans son premier rapport publié en 1884, le Surintendant des assurances du Québec affirmait avoir retracé 50 actes d'incorporations pour ces associations qui, financées à même les contributions mensuelles de leurs membres et gérées par eux-mêmes, fournissaient de l'assistance aux familles en difficulté[13]. Les estimations les plus prudentes font état de la fondation de plus d'une centaine de sociétés de secours mutuels au XIXe siècle, mais il est fort probable qu'elles aient été encore plus nombreuses[14]. Ainsi, pour les seules paroisses de Sainte-Anne et de Saint-Jacques à Montréal, l'étude de B. Bradbury rapporte l'existence d'une douzaine de ces organismes en 1871[15].

Institution urbaine, le secours mutuel reste largement méconnu. Il semble avoir été particulièrement présent dans les paroisses ouvrières de Montréal et de Québec, où les corps de métiers et les minorités ethniques ont encouragé sa diffusion. Des associations de bouchers, de postiers, de policiers, de marchands, de cordonniers, de pompiers et de voyageurs de commerce,



pour citer les plus connues, se sont dotées de tels services d'assurance. D'autres ont été organisées par les minorités ethniques, notamment parmi les communautés italienne, juive, écossaise, russe, belge et française de Montréal. Chez les francophones, on trouve la contrepartie dans les Unions Saint-Joseph, la Société des artisans canadiens-français, les Sociétés Saint-Jean-Baptiste et l'Alliance nationale. Si les Unions Saint-Joseph semblent privilégier le cadre paroissial[16], les Sociétés Saint-Jean-Baptiste surgissent généralement là où les francophones doivent composer avec une présence anglophone bien établie comme dans les petites villes de l'Estrie et dans l'Outaouais. Une trentaine de ces organismes d'entraide à vocation patriotique essaiment entre 1860 et 1900.

La jonction entre mutualité d'assurance et paroisse ne s'effectua pleinement qu'à compter du milieu du siècle avec l'apparition des mutuelles-incendie. Elles furent d'abord établies sous la forme de mutuelles de comtés au cours des années 1830 par des hommes d'affaires, des professionnels et de grands propriétaires fonciers : les comtés de Stanstead et de Sherbrooke (1835), de Missisquoi et de Rouville (1835), de Montréal (1836), de Saint-Maurice, Champlain, Nicolet et Yamaska (1837) de même que Beauharnois (1852) ont accueilli pareilles entreprises[17].

Mais, à partir de 1861, apparaît une nouvelle génération de mutuelles. À la différence des premières qui pouvaient faire des affaires dans plusieurs comtés, elles reprirent la formule en établissant un mode de recrutement sur la base de la paroisse ou de la municipalité. Plus que le paiement des primes qui correspond à un stade évolué de la technique de l'assurance, c'est le principe de la répartition des pertes qui fut préconisé ici. L'objectif poursuivi par ces mutuelles-incendie était de procurer aux propriétaires qui en étaient membres une assurance au plus bas coût possible. On y parvenait en réduisant au minimum les dépenses d'administration, en versant des ristournes aux assurés et, dans le cas de la mutuelle de paroisse, en fonctionnant sans fonds de roulement ou de réserve. À l'occasion d'un sinistre, cette dernière encaissait les billets de dépôt de ses membres pour recueillir les fonds nécessaires au règlement. L'avantage de ce système est qu'il ne coûtait pratiquement rien lorsqu'il n'y avait pas ou peu de sinistres. Mais, dans le cas de conflagrations graves, le régime pouvait devenir très onéreux, sans compter que la couverture des risques restait élémentaire. C'est pourquoi, ailleurs, on opta plutôt pour la mutuelle de municipalité qui, organisée par le conseil municipal, pouvait prélever des primes fixes à ses membres et se constituer ainsi un fonds de roulement ou de réserve.



INCENDIE DE SAINTE-THÉRÈSE EN 1875.
Collection de cartes postales (éditeur: U.P.S. Series), Bibliothèque nationale du Québec.

On ne connaît pas le nombre précis de ces mutuelles locales pour le XIX^e siècle. En 1900, il en existait bien une trentaine en activité, mais il est fort probable qu'elles aient été plus nombreuses auparavant, plusieurs ayant été liquidées[18]. Ainsi, entre 1882 et 1900, 54 mutuelles locales sont mises sur pied ; seulement 12 d'entre elles étaient toujours actives en 1912. Plusieurs autres auraient été fondées plus tôt au XIX^e siècle, mais les sources ne permettent pas d'établir avec précision leur nombre. L'ouest du Québec aurait constitué le principal bastion de ces expériences[19]. Il faudra attendre les années 1910 avant que la mutualité-incendie de paroisse ne prenne son véritable envol.

Avec les années, un autre type d'établissement en vient à jouer un rôle de plus en plus important dans la vie économique de la paroisse rurale : les fabriques de beurre et de fromage. Les plus anciennes apparaissent dans le milieu du XIX^e siècle, soit au moment où l'agriculture québécoise amorce son tournant vers l'industrie laitière. Au départ, elles étaient en quelque sorte une extension de la ferme et étaient exploitées par des cultivateurs qui en tiraient un revenu d'appoint. L'essor consécutif à l'accroissement de la demande d'outre-mer a encouragé l'autonomisation de la fabrique et son



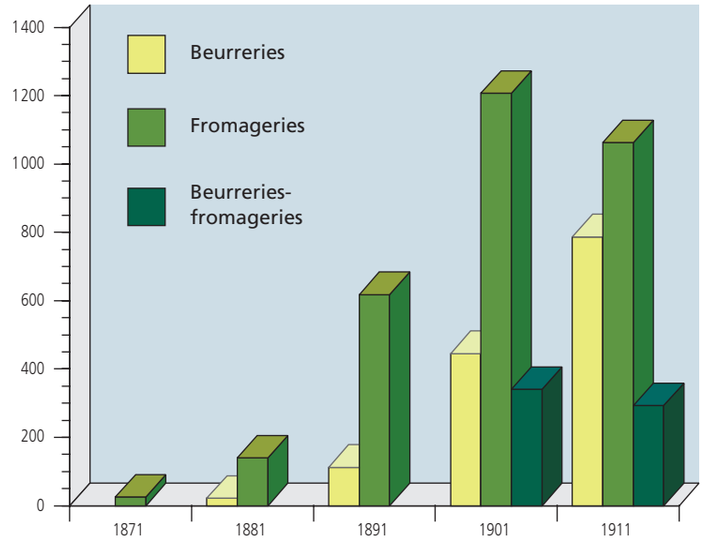
Fromagerie-beurrerie La Trappe à Oka au début du siècle
Archives nationales du Québec, Collection Fonds Studios O'Allard photographes inc. (Alain Michon).

détachement de la ferme, puis l'apparition de beurriers et de fromagers. Certaines de ces entreprises s'installaient au village, d'autres demeuraient dans les rangs à proximité de la source d'approvisionnement, d'autres enfin s'installaient au cœur de la ville, tout près des infrastructures de transport et des marchés. Avec la création de la Société d'industrie laitière en 1882 — un organisme auquel l'État délégua d'importantes prérogatives en matière d'organisation, d'éducation et d'inspection —, les fabriques se sont mises littéralement à proliférer : leur nombre passe en effet de 162 à 728 entre 1881 et 1891, puis à près de 2 000 en 1901, soit une moyenne de deux à trois établissements par paroisse. Plus de 100 000 fournisseurs de lait, appelés patrons, approvisionnaient ces établissements laitiers en 1901[20].

En stimulant les échanges entre cultivateurs, fabricants et propriétaires, la fabrique devenait ainsi l'un des piliers de l'économie de la paroisse au tournant du siècle. L'essentiel du beurre et du fromage étant destiné aux grands marchés, elle devint également un point de contact privilégié entre ces agents économiques locaux et les intermédiaires qui travaillaient pour le compte des fournisseurs, de gros marchands spécialisés dans l'exportation[21]. Si l'assise paroissiale des fabriques ne fait aucun doute, leur filiation avec la formule coopérative est cependant beaucoup moins évidente. En effet, ces fabriques se sont constituées en vertu de six formes juridiques distinctes, allant de la coopérative et du syndicat d'agriculteurs au régime de la propriété privée (sociétés commerciales et fabriques à propriétaire unique), en passant par des formules hybrides comme les sociétés de fabrication ou les sociétés de patrons. De toutes ces sociétés, les entreprises privées ont été les plus répandues. Nonobstant les différents régimes de propriété, toutes se finançaient à même des capitaux rassemblés dans la paroisse : essentiellement ceux des cultivateurs et des notables dans le cas des fabriques à propriété collective et ceux de petits industriels ou même des fabricants dans les établissements privés[22].

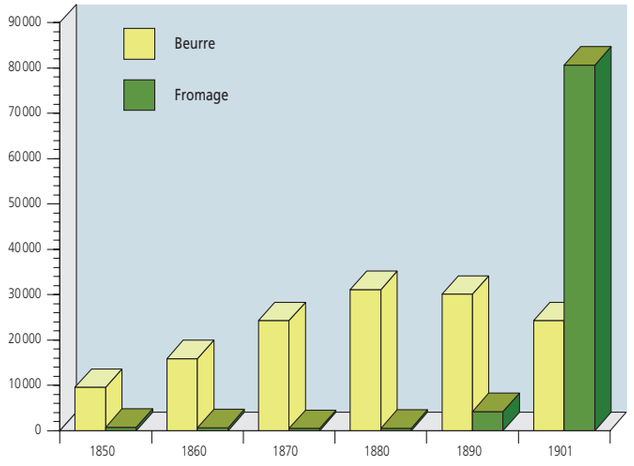
Tout au long du XIXe siècle, le crédit est demeuré l'une des données épineuses dans le problème de la modernisation et de la spécialisation de l'agriculture dans les paroisses. Les capitaux en circulation étaient pourtant de plus en plus abondants comme en témoigne l'essor des réseaux bancaires et des compagnies d'assurance qui se partageaient une part croissante des marchés de l'épargne et du crédit. Dirigées depuis les grandes villes, les banques desservaient essentiellement les centres manufacturiers par l'intermédiaire de succursales. Des comptoirs bancaires firent bien leur apparition dans les paroisses rurales mais ils ne consentaient pas de crédit, se limitant à y recueillir l'épargne. Aussi n'est-il pas étonnant que les récriminations des ruraux se soient faites régulièrement entendre à l'égard des banques que l'on accusait de détourner les fonds des campagnes vers la ville pour y soutenir le développement des manufactures. C'est dans ce contexte que sont apparues les banques d'épargne, destinées à favoriser l'épargne parmi les « classes pauvres », et les sociétés de construction qui, à l'origine, étaient des mutuelles dont l'objectif était d'offrir des prêts hypothécaires à leurs membres. Héritées de la France, de l'Angleterre et des États-Unis où elles avaient connu un certain succès, ces institutions n'ont pas véritablement réussi à s'imposer au Québec[23]. L'expansion des premières fut considérablement freinée par la faillite de la Montreal Provident Bank qui

FIGURE 1
L'essor du réseau d'établissements laitiers, 1851-1911



Source: Québec (Province), Annuaires statistiques du Québec, *1914.*

FIGURE 2
Production de beurre et de fromage, 1851-1911



Source: Québec (Province), Annuaires statistiques du Québec, *1914; Canada,* Annuaire du Canada.

porta un dur coup à la confiance populaire. Quant aux sociétés de construction, elles évoluèrent très tôt vers des formes de gestion typiquement capitalistes pour se mettre ensuite à péricliter rapidement[24].

Pour l'essentiel, ce sont des particuliers — surtout des marchands, des notaires et des entrepreneurs locaux — qui restaient les principaux agents de crédit dans la paroisse. En fait, il faudra attendre la création des caisses populaires pour que la paroisse soit dotée de sa propre institution d'épargne et de crédit.

Des sociétés hybrides soutenues par l'Église et par l'État

Au cours du XIXe siècle, émerge donc une véritable mosaïque d'associations, d'entreprises et d'écoles techniques à rayonnement local toutes plus ou moins appliquées à éduquer, à secourir, à moraliser et à amener les populations locales à s'organiser. Si les fins poursuivies par ces sociétés varient considérablement, elles contribuent toutes à différents degrés à faire mousser cette idée de la nécessité de « faire ensemble » pour offrir à leurs usagers des services économiques inexistants ou autrement inaccessibles.

C'est par l'examen des pratiques de ces organismes plurifonctionnels, bien plus que par l'analyse de leur conformité ou non aux principes de la coopération définis après coup par les idéologues, qu'il faut rechercher les traces de l'éclosion de la mutualité. Ainsi n'est-il pas étonnant que des organismes à vocation éducative, comme les associations de comté ou les cercles paroissiaux, aient été le siège d'activités dévolues en principe à des entreprises. Elles furent des canaux privilégiés pour les achats collectifs de grains ou l'importation d'animaux, un rôle qu'elles ont continué d'exercer très longtemps. De même, dans les milieux urbains des années 1880, la mutualité d'assurance se diffusa à travers des circuits un peu similaires. Des associations patriotiques, professionnelles ou religieuses commencèrent en effet à offrir à leurs membres des services de protection sur la vie et sur la maladie. Enfin, l'exemple des coopératives de colonisation montre que ces organismes pouvaient s'accommoder sans gêne d'un financement de type capitaliste combiné à une gestion de type démocratique, promouvoir l'action collective tout en valorisant l'initiative individuelle.

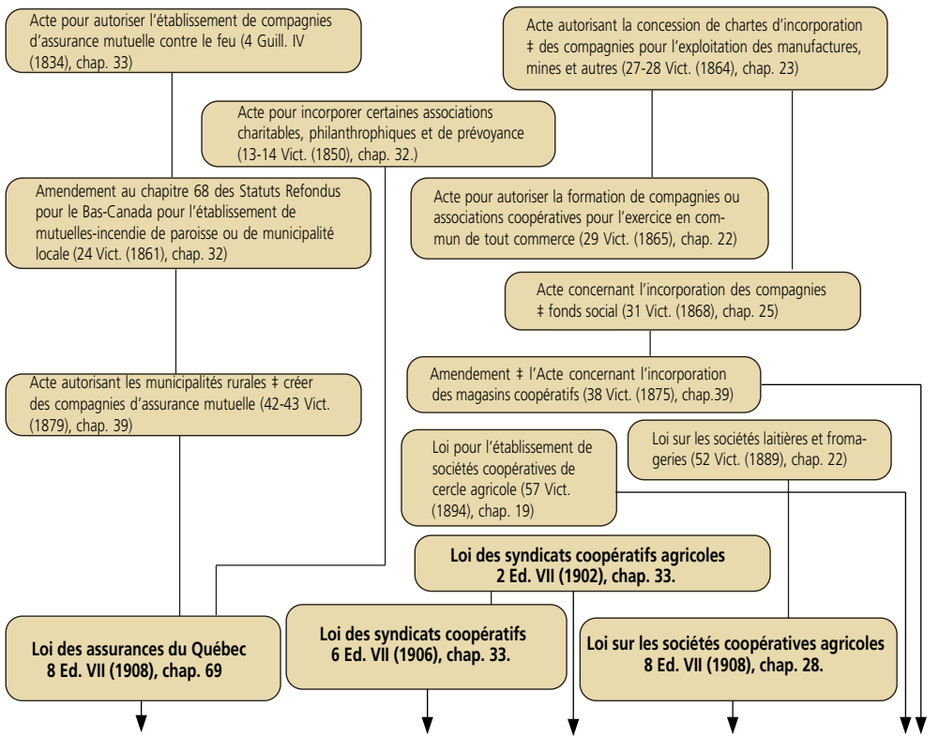
Au XIXe siècle, la mutualité n'a donc pas encore véritablement fondé sa spécificité. Elle se pratique sous forme d'amalgames dans les maillages de l'association volontaire, de l'entreprise privée, de la philanthropie et de la charité chrétienne. Dans leurs démarches respectives, ces expériences



Fabrique Lacoste de l'Ange-Gardien de Rouville vers 1890.
Fonds Georges Bélanger (BFG23, dossier 36), Société d'histoire régionale de Saint-Hyacinthe.

FIGURE 3

Quelques étapes marquantes dans la genèse de la législation relative aux mutuelles et aux coopératives au Québec, 1834-1908



restent essentiellement pragmatiques. Elles s'adaptent aux besoins et surgissent le plus souvent dans les espaces laissés en friche par l'économie de marché et encore inoccupés par l'État.

Ni les promoteurs locaux ni les responsables du gouvernement ou de l'Église n'ont « inventé » ces formules. La plupart nous sont venues de France, d'Angleterre et des États-Unis. Elles ont été introduites localement par les contingents d'immigrants qui apportaient avec eux de nouvelles idées, par la presse, par les responsables des écoles spécialisées d'agriculture ou par des « éducateurs » ayant séjourné à l'étranger. L'Église et l'État n'en ont pas moins été des acteurs de premier plan dans l'émergence de cette nébuleuse d'associations et d'entreprises. Grâce à leurs contacts avec l'extérieur et aux ressources dont elles disposaient, les deux institutions étaient tenues régulièrement informées des idées, des innovations, des mouvements sociaux et de la législation outre-frontière. De même, elles ont soutenu tant bien que mal les initiatives surgies des localités ou, à défaut, les ont suscitées.

L'État « fait faire » à une époque où, à l'évidence, l'industrialisation pose tout le problème de l'articulation de l'agriculture à l'économie de marché et où la prise en charge de certains besoins sociaux devient une nécessité dans les milieux urbains naissants. Pour relever ces défis, les responsables gouvernementaux cherchent un tuteur qu'ils trouvent tout naturellement du côté des notables de paroisse et de l'Église catholique qui dispose d'une puissante organisation paroissiale. Dans la mesure où les organismes coopératifs et mutuellistes permettaient de raffermir la position du village dans la paroisse, ces notables ont été enclins à s'y associer et à en prendre le contrôle. À la mutualité populaire qui effectue une percée dans les milieux ouvrier et agricole, est ainsi opposée une « mutualité patronnée », beaucoup plus répandue, contrôlée par les élites locales et soutenue activement par l'État. Le plus souvent, l'État délègue à des organismes intermédiaires — comme le Bureau et la Chambre d'agriculture (1852), le Conseil d'agriculture (1869) ou la Société d'industrie laitière (1882), par exemple — la responsabilité d'encadrer les expériences d'inspiration mutualiste. Il intervient par ailleurs à travers la promulgation et l'amendement de lois destinées à délimiter leur cadre juridique et à déterminer les modalités des subventions publiques dont elles bénéficient : Loi sur les sociétés agricoles de comté (1834), lois sur les sociétés de construction (1847 à 1859), Loi des sociétés de colonisation (1869), Loi sur les sociétés de fabrication (1882), Loi encadrant l'activité des cercles agricoles (1893), etc.

Ces initiatives, si elles restent modestes et parfois ponctuelles, n'en ont pas moins un effet significatif comme l'atteste le cas des cercles de paroisses. En effet, lorsque le gouvernement québécois promulgua la Loi sur les cercles agricoles de paroisse en 1893, ceux-ci piétinaient depuis une dizaine d'années malgré leur prise en charge par le clergé. La loi, qui consentait à chacun des cercles un financement public analogue à celui dont jouissaient les sociétés d'agriculture de comté, s'est traduite par une expansion importante du mouvement : de 115 à 415 cercles au cours de la seule année 1893.

La paroisse étant le château fort de toute son organisation, l'Église joue un rôle extrêmement important dans les expériences mutuelles du XIXe siècle. Que ce soit dans les sociétés agricoles de comté au sein desquelles siègent les curés, dans les coopératives de colonisation qu'elle contrôle par l'entremise des prêtres-missionnaires, dans les sociétés de secours mutuels des paroisses urbaines qu'elle dirige ou cautionne, dans les cercles agricoles de paroisse qu'elle rebaptise « cercles Saint-Isidore » dans les années 1880 ou dans des fabriques de beurre et de fromage où des curés investissent du capital, l'Église est omniprésente.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, des paroisses rurales sont littéralement décimées par les départs vers les centres industriels du sud du Québec et de la Nouvelle-Angleterre. Ce qui ne manque pas d'inquiéter les autorités du clergé pour qui la ville et l'industrie menacent les solidarités sociales fondées sur la famille, le rang, la paroisse et la nation. Pour enrayer cet exode, on réalise l'importance de fortifier l'économie paroissiale et d'appuyer, sinon de susciter, les initiatives collectives en ce sens. La promulgation, en 1891, de l'encyclique *Rerum Novarum* vient renforcer cette idée en enjoignant le clergé à s'engager dans l'action sociale. Le projet est de former une élite de militants catholiques pour les placer à la tête d'associations qu'elle organise ou dont elle s'assure le contrôle. Pour l'Église, il faut avant tout éviter que les associations, les syndicats et les coopératives ne deviennent des lieux perméables à la progression des idées socialistes et libérales. Il faut en faire des lieux favorables à l'expression de la charité chrétienne et, partant, à la collaboration entre les classes



Inspecteurs sanitaires photographiés devant l'École de laiterie de Saint-Hyacinthe, 1932.
Fonds Georges Bélanger (BFG23, dossier 36), Société d'histoire régionale de Saint-Hyacinthe.

sociales. Elle doit, en d'autres termes, adapter son organisation aux réalités de la ville et de l'industrie. La paroisse, dans cette perspective, lui apparaît comme un milieu de prédilection pour implanter ces organisations.

L'ESSOR D'UN MOUVEMENT (1900-1945)

La poussée industrielle amorcée dans les deux dernières décennies du XIXe siècle s'accélère au début du XXe siècle. Outre qu'elle stimule considérablement l'urbanisation, la seconde révolution industrielle intensifie le mouvement de concentration des capitaux ainsi que la centralisation des grands leviers de décision économique.

Ce grand bouleversement de la socio-économie québécoise place les intellectuels, les leaders du monde rural et les animateurs des mouvements sociaux naissants sur un pied d'alerte et entretient chez eux le sentiment d'une véritable dépossession économique des Canadiens français. Si certains milieux se voient confortés dans leur hostilité à l'égard de la ville et de l'industrie qu'ils associent au pouvoir anglo-saxon, il s'en trouve d'autres, de plus en plus visibles, pour faire valoir la nécessité de résoudre ce qu'on appelle d'ores et déjà le problème économique. Dès le tournant du siècle, Errol Bouchette se fait l'écho de ces nouvelles voix et suggère qu'au mot d'ordre « Emparons-nous du sol » s'en ajoute un nouveau : « Emparons-nous de l'industrie ». Cette idée de « reconquête économique » sera sans cesse répétée par les milieux nationalistes et par les promoteurs de la coopération de l'entre-deux-guerres. Dans leur esprit, l'association coopérative permet de pallier la faiblesse des capitaux sous contrôle francophone tout en offrant la possibilité de démocratiser l'économie et d'insérer la petite production dans les nouveaux circuits du marché.

Des mesures étatiques plus structurantes

La première décennie du XXe siècle marque indubitablement un tournant dans l'histoire de la coopération au Québec. C'est en effet à cette époque que les coopératives se voient attribuer par l'État québécois un statut juridique reconnaissant à la fois leur pleine existence et leur spécificité.

La Loi des syndicats agricoles, promulguée en 1902, autorisait les « personnes directement intéressées dans l'agriculture et la colonisation » à former « des sociétés coopératives de consommation, de production et de crédit [...] sous le nom de syndicats agricoles ». Elle s'ajoutait à une loi qui, depuis 1865, autorisait la formation « de compagnies ou associations coopératives pour l'exercice en commun d'un commerce quelconque ». Ces deux lois furent abrogées en 1906 par la Loi des syndicats coopératifs, laquelle peut être considérée comme la loi générale des coopératives. Contrairement à la loi précédente, elle s'applique à l'ensemble de la population. Elle régira notamment les caisses populaires jusqu'en 1963. Suivent en 1907 une loi destinée à l'organisation de fabriques sous la forme de sociétés de patrons puis, l'année suivante, la Loi des sociétés coopératives agricoles, une loi encadrant l'ensemble des coopératives agricoles locales et régionales. Ce dispositif d'encadrement prévoit la reconnaissance de trois principes essentiels de la coopération moderne : 1) l'entreprise appartient à ses membres par un système de parts sociales ; 2) chaque membre ne possède qu'une voix dans les délibérations et les élections (disposition introduite qu'en 1915 dans la Loi des sociétés coopératives agricoles) ; 3) le partage des bénéfices de l'entreprise s'effectue non pas selon la mise en capital de ses propriétaires, mais en fonction de l'usage qu'ils en font.

Dans le domaine de la fabrication du beurre et du fromage, l'État québécois impose des mesures de plus en plus contraignantes, voire coercitives. Ainsi, à partir de 1905, se met en place un système d'inspection des fabriques relevant directement du ministère de l'Agriculture. Celui-ci prend le contrôle de la qualité de la production et de la salubrité des fabriques. En vertu de la Loi sur les produits laitiers, adoptée en 1910, l'État étend ses prérogatives à l'ensemble des fabriques, notamment en les obligeant à obtenir son autorisation pour démarrer leurs activités. La formation et les compétences des fabricants doivent par ailleurs être sanctionnées par l'État.

Les interventions de l'État dans l'agriculture ne se limitent pas aux seules mesures législatives. Celui-ci joue en effet un rôle capital dans la formation des premières coopératives centrales qui, à la différence des sociétés locales, recrutent leurs actionnaires (individus et associations de cultivateurs) un peu partout au Québec. C'est ainsi que sont formés, entre 1910 et 1914, la Société coopérative agricole des fromagers de Québec (1910), le Comptoir coopératif de Montréal (1913) et la Société coopérative des producteurs de semences de Québec (1914). Ces trois organisations prolongent en quelque sorte le champ d'intervention du gouvernement québécois en lui procurant des leviers pour agir dans la commercialisation même des produits agricoles, une responsabilité qui était jusqu'alors assumée par son vis-à-vis fédéral. L'exacerbation de la concurrence entre les trois centrales amènera le ministre de l'Agriculture à les fusionner en 1922 pour donner naissance à la Coopérative fédérée.

En 1909, le gouvernement du Québec fonde son propre service des assurances, 25



La question économique fait l'objet d'une abondante littérature entre 1900 et 1945. Le thème de la coopération y tient une place privilégiée.

ans après la création du poste d'Inspecteur général des assurances. Sa première action est de mettre en vigueur la Loi des assurances que venait de promulguer l'Assemblée législative. En outre, la loi contient d'importantes dispositions devant favoriser un meilleur encadrement des mutuelles-incendie locales et des sociétés de secours mutuels.

En somme, entre 1900 et 1910, l'État québécois redéfinit, précise et circonscrit le cadre juridique et le champ d'activité des coopératives. À travers ces mesures, qui sont généralement assorties de programmes de subventions directes ou indirectes, il cherche successivement à promouvoir, à consolider puis finalement à orienter leur développement.

Associés, mais autonomes…

Les années 1900-1910 constituent par ailleurs une charnière dans le long travail de définition et d'« invention » de la mutualité paroissiale amorcé antérieurement. À cet égard, deux initiatives doivent être signalées : la fondation par Alphonse Desjardins des premières caisses populaires puis l'engagement de l'abbé J.-B.-A. Allaire dans l'organisation de coopératives agricoles, deux mouvements à base paroissiale. Avec ces expériences, la formule de la coopération paroissiale trouve non seulement une expression plus achevée, mais sous la plume de ses propagandistes, ses principes de fonctionnement sont, pour la première fois, pleinement articulés sur le plan du discours. Ce discours identitaire, qui exerce une influence prédominante dans l'essor que connaît le mouvement avant la Seconde Guerre, s'alimente essentiellement à trois idées-force.

Il s'agit d'abord d'un discours à teneur libérale, interpellant d'un même souffle l'initiative de l'individu, sa capacité d'entreprendre et de s'associer. Il promeut la liberté d'entreprendre mais il en dénonce les « abus », valorise la propriété privée dans sa dimension familiale mais rejette la grande entreprise capitaliste, dénonce le dirigisme de l'État mais sollicite son appui pour créer des conditions favorables au développement des coopératives. Le *self help* a ici pour corollaires la sauvegarde des exploitants agricoles et autres travailleurs autonomes, leur association démocratique et la décentralisation des pouvoirs vers les paroisses. Définie comme le cadre d'activité naturel de la petite propriété, la paroisse s'impose comme un thème dominant dans l'orchestration du travail de mobilisation générale à la base de la diffusion des coopératives.

Si ce projet sollicite la collaboration de tous les groupes sociaux, il n'en comporte pas moins des accents fortement élitaires. Les propagandistes de la formule coopérative ne croient pas en effet en la capacité des classes populaires de s'organiser efficacement sur une base autonome. Il leur faut des élites ou, à défaut, il faut former ces élites : « Il faut une élite partout ; il la faut dans la coopération comme dans toutes les autres œuvres…[25] », rappelle l'abbé Allaire qui se fait l'écho d'un mot d'ordre prévalant dans les milieux de la coopération au cours de cette période. Ces élites, on compte les recruter parmi les « chefs naturels de la paroisse » : parmi les curés, les artisans et les cultivateurs les mieux établis, chez les administrateurs municipaux et scolaires ainsi que « les notaires, les instituteurs, hommes instruits, tout [sic] préparés d'avance à aborder avec compétence les devoirs si essentiels à la bonne marche de ces associations, écrit Desjardins[26] ».

Tout ce discours s'alimente abondamment au catholicisme social, au nationalisme canadien-français et aux idées ruralistes défendues par une partie des élites francophones de l'époque. La clé de ce projet se trouve dans la correspondance établie entre la survivance des traits culturels de la collectivité francophone et son intégration aux nouveaux circuits de l'économie de marché. Au cœur de ce projet se trouve ainsi énoncée une double intention. Par l'association des capitaux de la paroisse, on vise d'abord à mettre à la disposition des petits producteurs les moyens de moderniser leurs exploitations et ainsi de favoriser leur adaptation fonctionnelle aux nouvelles donnes du marché. On cherche d'un même souffle à faire mousser des formes de sociabilité menacées par la montée des grandes entreprises et l'extension des prérogatives de l'État. On le voit bien, le programme des promoteurs de la coopération est taillé sur mesure pour le clergé, la petite bourgeoisie des paroisses et le monde agricole. C'est chez eux qu'il trouvera le plus de résonance avant la Seconde Guerre.

Le discours n'est pourtant pas monolithique. Il s'adapte constamment au gré des circonstances, de la spécificité des milieux dans lesquels il s'enracine et des groupes qu'il invite à l'action. Par l'usage de concepts polysémiques comme ceux de « classes laborieuses », d'« autonomie » ou de « propriété », par exemple, il peut indifféremment interpeller l'artisan, l'ouvrier salarié ou le cultivateur, valoriser l'indépendance du propriétaire de l'atelier ou de la terre, enjoindre le travailleur de la ville à épargner en vue d'acquérir son domicile familial ou pour se protéger, lui et sa famille, des aléas de la vie.

LA PREMIÈRE VAGUE COOPÉRATIVE (1900-1930)

À compter des années 1910, l'idée d'établir des coopératives dans chacune des paroisses gagne de plus en plus d'adeptes parmi les sphères dirigeantes du clergé, qui exhortent les curés de paroisse et les missionnaires agricoles à s'engager activement dans la propagation d'œuvres économiques. À la façon d'un mot d'ordre, cette stratégie sera à la base d'une véritable entreprise de quadrillage de l'échiquier paroissial. Comme le montrent le cas des caisses populaires, celui des coopératives agricoles et celui des mutuelles-incendie, la diffusion du mouvement s'est réalisée en deux vagues distinctes.

La première vague, plus spontanée et concentrée dans les comtés à prédominance rurale, s'étend de 1909 au début des années 1930. Elle se caractérise par le rythme élevé du nombre des fondations, la vulnérabilité des établissements et le rôle prépondérant qu'y assument le clergé et les notables de paroisse. Les chiffres sont éloquents : entre

CATÉCHISME, ÉCONOMIE ET MUTUALITÉ PAROISSIALE

Une abondante littérature est élaborée puis diffusée par les propagandistes de la coopération au cours du premier tiers du XXe siècle. Introduite en 1909 par l'abbé Grondin pour promouvoir les caisses populaires, la formule du catéchisme eut un succès retentissant. Il fit l'objet d'une traduction en anglais que l'on utilisa au Canada anglais et aux États-Unis. En 1950, paraissait la dixième édition du catéchisme : 52 000 exemplaires avaient déjà été écoulés. L'idée fut reprise, avec un succès plus mitigé, en 1919 par l'abbé J.-B. Allaire qui l'adapta pour le compte des coopératives agricoles.

Rédigés sous la forme de questions et réponses, ces catéchismes ont rempli des fonctions de deux ordres. Ils ont d'abord été abondamment utilisés comme instrument de vulgarisation pour initier aux principes de fonctionnement des coopératives. En jouant sur les cordes sensibles de la charité chrétienne, du nationalisme et de l'autonomie locale, ils ont aussi contribué à donner une certaine cohésion idéologique au mouvement. Dans le catéchisme des caisses populaires, le thème de l'appartenance paroissiale était particulièrement valorisé.

Quel est le but de la Caisse populaire ?

1. Enseigner l'épargne et la rendre facile à tous ;

2. combattre l'usure ;

3. prêter aux sociétaires dans le besoin ;

4. supprimer l'achat à crédit ;

5. favoriser l'agriculture en aidant le cultivateur à améliorer sa culture, son bétail, etc. ;

6. aider le colon courageux à s'établir ;

7. développer chez l'ouvrier l'habitude de l'épargne et lui rendre accessible la petite propriété ;

8. faire pratiquer la charité chrétienne.

La Caisse populaire doit être une école de véritable amour du prochain.

Quel est son champ d'action ?

La paroisse seule. Il serait dangereux d'en sortir.

Pourquoi pas en dehors de la paroisse ?

Parce que, dans une paroisse, les gens se connaissent mieux ; ils connaissent donc mieux la mentalité, la moralité, l'honnêteté, la solvabilité, les besoins réels de chaque sociétaire.

Pourquoi une caisse populaire dans une paroisse ?

Pour compléter, maintenir et seconder les institutions paroissiales.

Pour vivre, une paroisse a besoin : 1. d'une église ; 2. de bonnes écoles ; 3. d'un conseil municipal ; 4. d'argent.

Notre paroisse canadienne-française a son église, ses écoles, son conseil municipal. Il lui manque l'organisation de l'argent, c'est-à-dire un organisme économique destiné à créer et à faire valoir le capital, pour la prospérité de la paroisse.

C'est, ce sera le rôle d'une Caisse populaire.

[…]

Qui prête l'argent d'une caisse ?

Les commissaires de crédit seulement.

Prêtent-ils à tout le monde ?

Non. Ils ne prêtent qu'aux sociétaires honnêtes et solvables.

Qui peut les assurer de l'honnêteté et de la solvabilité de l'emprunteur ?

Une enquête discrète. Tout le monde se connaît dans une paroisse.

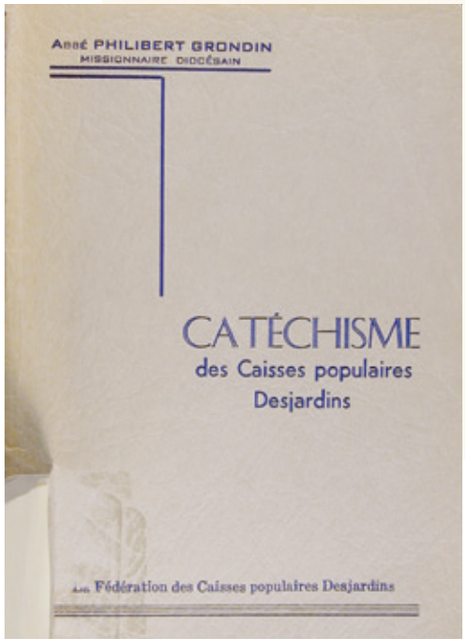
Est-elle facile ?

Très facile.

Les prêts se font aux sociétaires seuls, et résidant dans la paroisse. Les commissaires de crédit sont choisis parmi les anciens. Ils connaissent donc bien tous les paroissiens.

Chanoine Philibert Grondin

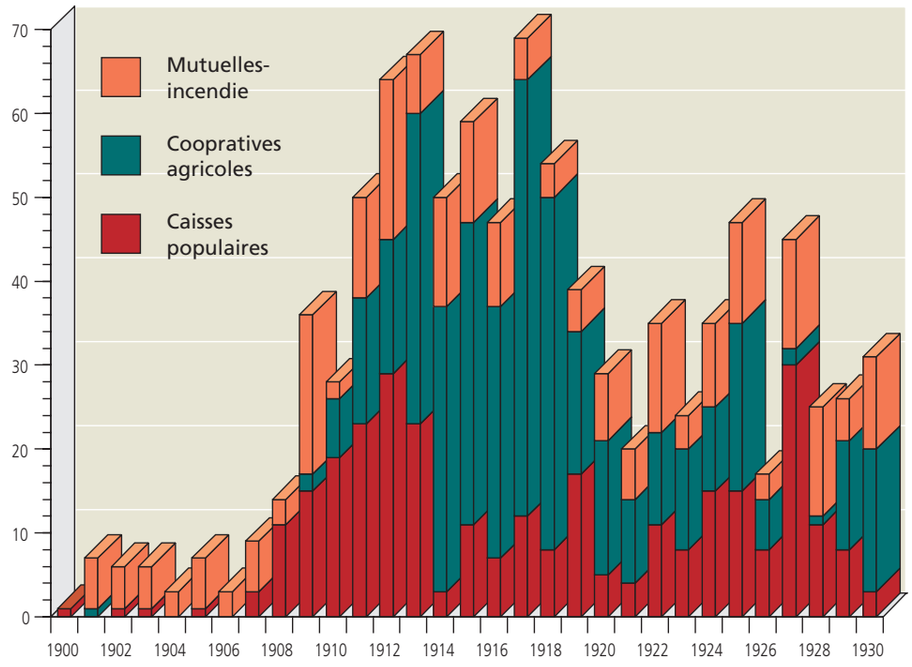
Catéchisme des caisses populaires Desjardins, édition de 1950.



EXEMPLAIRE DE LA HUITIÈME ÉDITION DU CATÉCHISME DES CAISSES POPULAIRES, 1943.

FIGURE 4

Fondation de caisses populaires, coopératives agricoles et mutuelles-incendie locales, 1900-1930 (nombre annuel)



Sources : Québec (Province), Annuaires statistiques du Québec *(1914-1931); Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins; Québec (Province), Rapports du Surintendant général des assurances du Québec, Rapports du ministère de l'Agriculture du Québec.*

1909 et 1931, 300 caisses populaires, 375 coopératives agricoles et environ 230 mutuelles-incendie sont fondées au Québec. Le mouvement culmine pendant la Première Guerre, puis fléchit très nettement dans la décennie suivante.

Le zèle avec lequel on fonde ces sociétés contraste avec la faible progression du nombre d'entre elles qui sont parvenues à se maintenir en activité. En fait, plusieurs établissements sont morts dans l'œuf, certains ont fonctionné de manière sporadique et d'autres, enfin, disparaissent abruptement des suites de difficultés financières. En 1930, le nombre de caisses populaires en activité était inférieur à 200 et celui des coopératives agricoles atteignait à peine la centaine. Si les mutuelles-incendie paraissent mieux tenir le coup, elles n'en essuient pas moins des pertes importantes : plus d'une quarantaine s'éteignent entre 1909 et 1931. Au total, le taux de mortalité des coopératives fondées au cours de cette période approche 50 %.

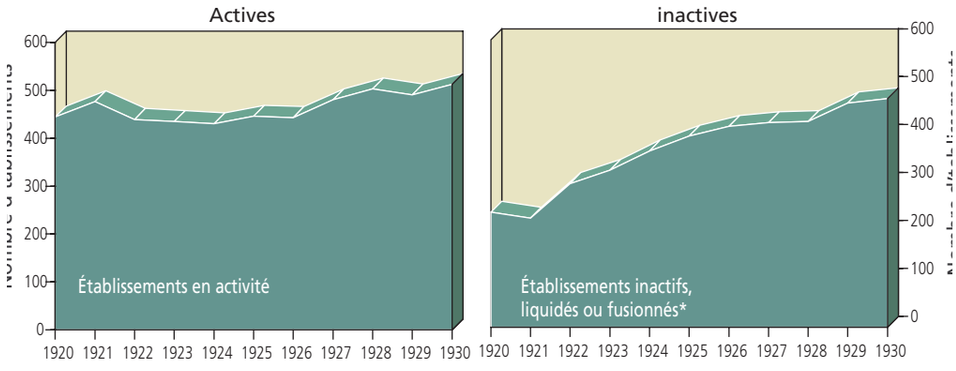
Plusieurs facteurs expliquent la précarité des établissements au cours du premier tiers du XX^e siècle. Les avancées et les reculs du mouvement épousent sensiblement les grands cycles économiques que connaît le monde rural pendant la même époque. Ainsi, la forte demande de denrées agricoles durant la Première Guerre mondiale paraît avoir encouragé dans un premier temps le décollage du mouvement. La fin des hostilités, les politiques tarifaires protectionnistes des États-Unis puis l'effondrement des prix agricoles en 1920-1921 semblent lui avoir ensuite porté un dur coup dont il mettra plus d'une dizaine d'années à se remettre.

À ces cycles macroéconomiques, viennent s'ajouter d'autres facteurs qui tiennent en large partie au faible enracinement des coopératives et des mutuelles dans le milieu paroissial. Contrairement à une idée répandue, ces dernières n'ont pas suscité d'adhésion spontanée et massive parmi les collectivités locales qu'elles se proposaient de desservir. Dans les coopératives agricoles des années 1920, les taux d'adhésion des agriculteurs ont fluctué entre 2 % et 20 % selon les régions[27]. À l'échelle du Québec, un cultivateur sur dix était membre d'une coopérative agricole. Dans les caisses populaires, le recrutement plafonna tout autant. Si le nombre de membres global du mouvement des caisses s'est accru pendant l'entre-deux-guerres, c'est bien parce que le nombre d'établissements se multipliait et non parce qu'on recrutait plus largement parmi les populations locales. Pendant les années 1920, les caisses ne parvenaient toujours pas à rassembler plus d'un habitant sur 14 dans les paroisses qu'elles desservaient. Tant dans les caisses que dans les coopératives agricoles, le monde de la coopération jusque dans les années 1930, c'est l'affaire de trois couches sociales bien circonscrites des populations paroissiales : les agriculteurs les mieux intégrés au marché, la petite bourgeoisie et le clergé. Non seulement prennent-ils l'initiative de fonder les établissements, mais ils en forment la majorité des adhérents, en contrôlent la propriété et leur fournissent la majeure partie de leurs dirigeants.

Les rythme d'implantation des sociétés de secours mutuels connaît également une poussée vigoureuse. Près de 300, la plupart créées avant 1930, ont fait des affaires au Québec entre 1900 et 1945[28]. Comme les autres sociétés à propriété collective, elles sont en butte à des difficultés récurrentes : 80 d'entre elles abandonnent officiellement leurs activités, tandis que 80 autres dispa-

FIGURE 5

Caisses populaires, coopératives agricoles et mutuelles-incendie locales, 1920-1930

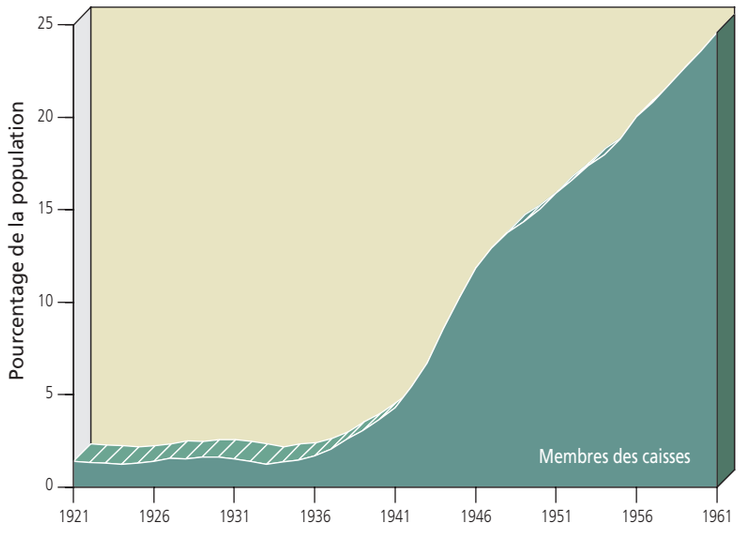


Sources: Québec (Province), Annuaires statistiques du Québec *(1921-1931); Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins; Québec (Province), Rapports du Surintendant général des assurances du Québec, Rapports du ministère de l'Agriculture du Québec.*

* Données établies sur la base du nombre cumulatif des déclarations de fondation.

FIGURE 6

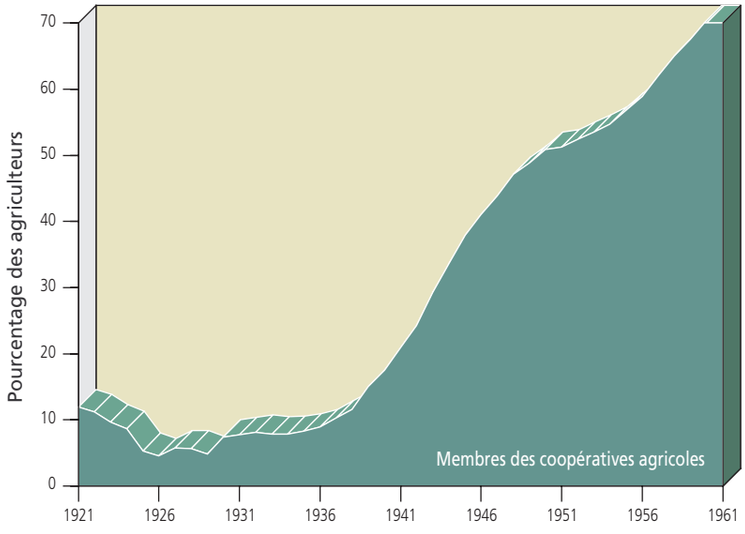
Évolution du taux d'adhésion de la population québécoise aux caisses populaires, 1921-1961 (pourcentage annuel)



Sources: Québec (Province), Annuaires statistiques du Québec *(1921-1933); Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins (Rapports mensuels des caisses populaires au 31 décembre, 1934-1961).*

FIGURE 7

Évolution du taux d'adhésion des agriculteurs aux coopératives agricoles locales et régionales, 1921-1961 (pourcentage annuel)*



Sources: Québec (Province), Annuaires statistiques du Québec *et Rapports du ministère de l'Agriculture; Recensements du Canada*

* Pour l'année 1921, les données ne comprennent pas les membres des trois coopératives centrales. De 1922 à 1961, le nombre de membres de la Coopérative fédérée n'est pas considéré.

raissent des registres gouvernementaux. L'examen des rapports de l'Inspecteur des assurances du Québec fournit par ailleurs des indications intéressantes sur l'évolution des secours mutuels au cours de la période. Il s'agit d'abord d'un phénomène essentiellement urbain : Montréal est en effet le siège de la majorité des établissements (59 %). Elle est suivie de loin par Québec (12 %) et les autres villes de la province (15 %). Si l'assise locale des sociétés de secours mutuels ne fait pas de doute, le dénominateur commun de leurs membres n'est pas tant la paroisse que l'appartenance ethnique, les corps de métiers, les genres ou le lieu de travail. C'est donc en fonction de ces liens d'appartenance, davantage que de la sociabilité paroissiale, que tendent à s'organiser les secours mutuels au cours de l'entre-deux-guerres. Le scénario est très différent dans le cas des autres mutuelles et coopératives que nous allons examiner à l'instant.

La paroisse d'abord…

L'abbé J.-B.-A. Allaire et Alphonse Desjardins préconisèrent une stratégie d'implantation un peu similaire. On voulait d'abord fonder un certain nombre d'établissements locaux autonomes qu'il s'agirait, dans un deuxième temps, d'amener à se regrouper au sein de fédérations. Le premier volet de cette stratégie est apparu attrayant aux élites des paroisses comme en témoignent les nombreuses fondations au cours des années 1910. Les initiatives en vue de les fédérer ont reçu, en revanche, un accueil beaucoup plus tiède, voire hostile dans certains cas.

Du côté des coopératives agricoles, l'abbé Allaire privilégia une structure à trois niveaux, calquée pour l'essentiel sur l'organisation territoriale de l'Église : « À la base, écrit-il, la coopérative paroissiale, avec son initiative propre, son autonomie presque complète. Au-dessus, si elle le veut, la fédération régionale pour l'exercice d'un certain nombre de fonctions particulières à un district. En haut, dominant le tout, si on y adhère librement, la Confédération, d'où partent les mots d'ordre, où s'accomplit le grand travail général[29] ». Après la création de la Fédération des coopératives agricoles de Saint-Hyacinthe en 1914, l'abbé Allaire convoquait deux ans plus tard un congrès en vue de fonder la Confédération des sociétés coopératives agricoles du Québec et fondait peu de temps après une fédération dans la région de Trois-Rivières. Au plus fort de son existence en 1920, la Confédération avait réussi à rallier une centaine de coopératives agricoles. Dépourvue de moyens, elle fut liquidée l'année suivante à la suite d'une mauvaise affaire. Les tentatives de la Coopérative fédérée auprès des établissements locaux en vue de les affilier au cours des années 1920 ne furent guère plus faciles. Dans les milieux du syndicalisme agricole, on lui reprochait d'être inféodée au ministre de l'Agriculture, d'être gérée comme une entreprise commerciale et d'échapper ainsi au contrôle des cultivateurs réunis au sein des coopératives locales. Jusqu'en 1929, la Fédérée ne réussit à affilier que 45 coopératives, dont plus de la moitié organisées avec le concours de ses propres activistes et du ministère de l'Agriculture.

Du côté des caisses populaires[30], on préconisa également la mise en place d'une



Premier congrès des coopérateurs du Québec à Oka en 1916.
Fonds J.-B.-A. Allaire (AFG46, dossier 12.14.9), Centre d'archives du Séminaire de Saint-Hyacinthe.

organisation à trois niveaux similaire à bien des égards à celle qu'avait prévue l'abbé Allaire pour les sociétés agricoles. Au moment de son décès en 1920, Alphonse Desjardins laissait en héritage quelque 140 caisses populaires en activité, disposant d'une autonomie à peu près complète et disséminées essentiellement dans les paroisses rurales du Québec. Il ne vit donc pas de son vivant naître la fédération à laquelle il avait consacré les dernières années de sa vie. La première union régionale de caisses fut fondée en 1920 sous l'initiative d'un groupe de notables de Trois-Rivières qui s'opposaient au projet de fédérer les caisses sur une base provinciale. À la suite de l'initiative trifluvienne, la formule des unions régionales gagna graduellement Québec (1921), Montréal (1922) et Gaspé (1924). Toutes, à l'exception de l'Union de Montréal qui ne l'a fait qu'en 1936, se dotèrent de caisses centrales. La Fédération provinciale ne fut fondée qu'en 1932, lorsque, pressés par l'État québécois qui menaçait de procéder lui-même à l'inspection des caisses, les porte-parole des quatre unions régionales en signèrent l'acte de naissance. Les prérogatives des fédérations en matière d'inspection, les réticences locales au financement de leurs activités et la crainte d'une éventuelle centralisation des surplus financiers des caisses y ont alimenté des débats internes récurrents au cours de l'entre-deux-guerres[31].

Quant aux mutuelles-incendie, elles ont continué d'évoluer sur une base complètement autonome, sans que ne soit jamais formé d'organisme central quelconque, malgré des appels répétés en ce sens. La volonté d'autonomie locale est donc particulièrement vivace parmi les coopérateurs des années 1910 et 1920, lesquels se montrent rébarbatifs à l'idée d'abandonner de leurs pouvoirs et de leurs ressources à des organismes d'encadrement centralisés.

La seconde vague coopérative (1930-1945)

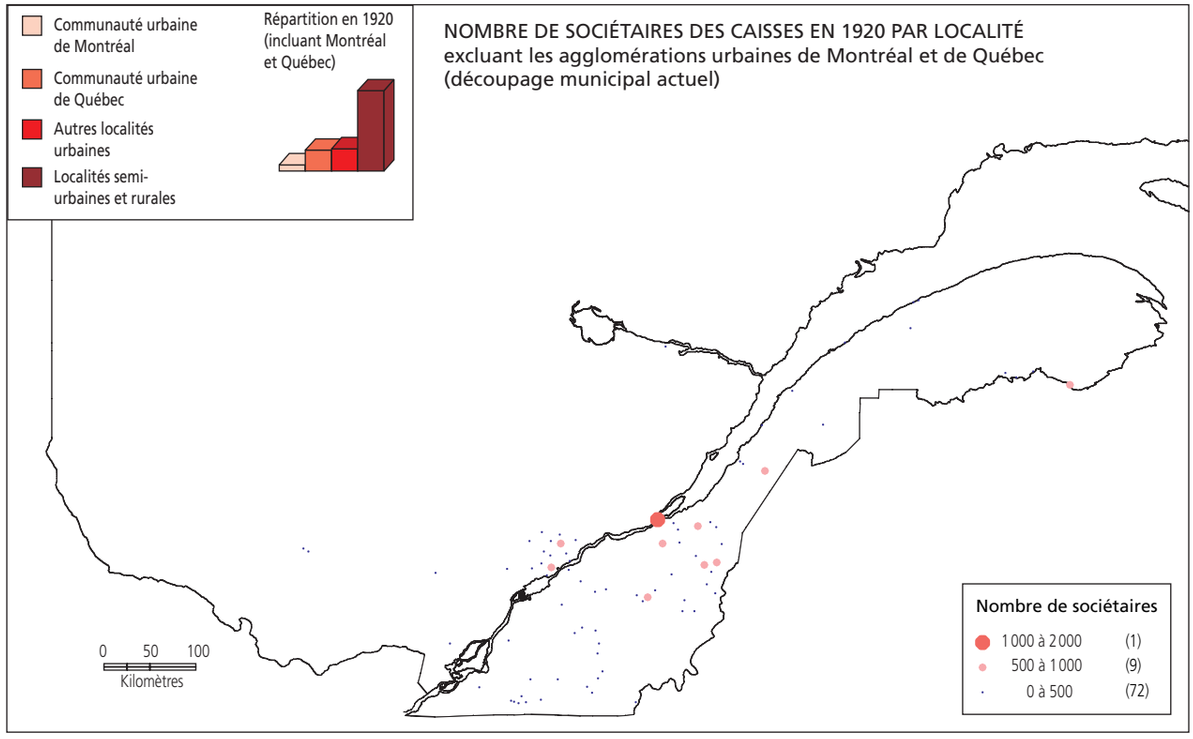
Tout l'édifice coopératif faillit s'effondrer au tournant des années 1930. La Fédérée avait accumulé un déficit d'un demi-million de dollars, le Mouvement Desjardins se retrouvait, faute de liquidités, dans une posture financière périlleuse, tandis que plusieurs coopératives locales étaient contraintes de cesser leurs activités. Cette situation de crise, il va sans dire, inquiétait non seulement les promoteurs de la coopération, mais aussi les responsables gouvernementaux. Des agronomes du ministère de l'Agriculture, de concert avec des promoteurs des fédérations de coopératives et des leaders du monde rural, ont inspiré la mise en œuvre d'un vaste programme destiné à moderniser la production agricole par l'entremise de la coopération.

Dans les officines du ministère, on était de plus en plus convaincu que le problème de l'agriculture québécoise ne résidait pas dans l'absence de débouchés, mais qu'il fallait agir sur la production même et sur l'organisation de la mise en marché[32]. Le succès de cette politique d'industrialisation de l'agriculture était toutefois tributaire de la capacité des agriculteurs à résoudre deux ordres de problèmes : l'amélioration de la productivité des fermes et la création de mécanismes de financement en vue de soutenir l'effort de modernisation. Pour mener cette réforme à terme, il fallait également en finir avec l'improvisation des politiques agricoles ; il fallait, dit le ministre J. L. Perron en 1929, que l'État soit « en mesure de donner une direction efficace et de dire aux cultivateurs ce qu'ils doivent produire en leur indiquant les marchés à leur portée[33] ». Pour que les coopératives assument pleinement leur rôle dans cette relance, elles devaient faire l'objet d'un encadrement plus serré et d'une surveillance plus étroite.

Cette mission, on la confia à des fédérations de coopératives. La Fédérée et le Mouvement Desjardins ont constitué des pièces maîtresses dans cette stratégie destinée à moderniser l'agriculture par la coopération. Dans la réforme mise en œuvre par le ministre de l'Agriculture J.-L. Perron et son successeur A. Godbout entre 1930 et 1936, un train de mesures furent adoptées afin de relancer les coopératives : réforme de la législation régissant les coopératives agricoles, octroi d'une nouvelle charte à la Fédérée, subsides de fonctionnement correspondant à 1,5 % du chiffre d'affaires des sociétés coopératives, mise en place de mécanismes d'inspection et de surveillance plus efficaces, programme d'assistance financière aux immobilisations, création d'un crédit agricole d'État, etc. Au total, la Fédérée reçut plus d'un million de dollars en subventions directes entre 1931 et 1938, sans compter l'aide substantielle accordée en vue de l'effacement de sa dette[34].

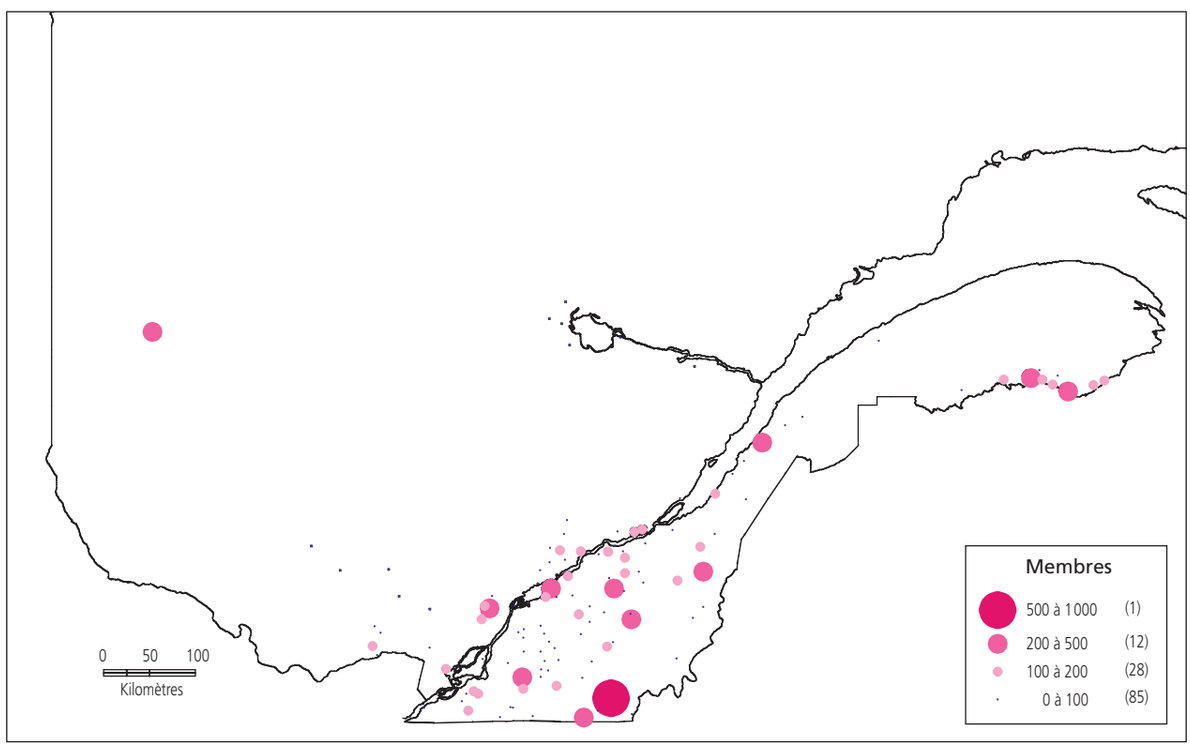
La Fédération provinciale des caisses, pour sa part, se vit attribuer une subvention annuelle statutaire en vue d'organiser un système d'inspection et de soutenir le travail d'organisation des nouvelles caisses. Cette aide, qui sera portée à un montant annuel de 90 000 $, représentait plus de la moitié de son budget de fonctionnement en 1945. Comme on le voit, l'État québécois pèse de tout son poids dans la relance de la coopération au cours des années 1930. Il intervient autrement qu'il ne l'avait fait auparavant, privilégiant cette fois-ci des mesures qui visent à renforcer les assises des fédérations de coopératives. Ses mesures de soutien aux coopératives locales étant généralement assorties de conditions qui rendaient avan-

FIGURE 8
Les caisses populaires en 1920



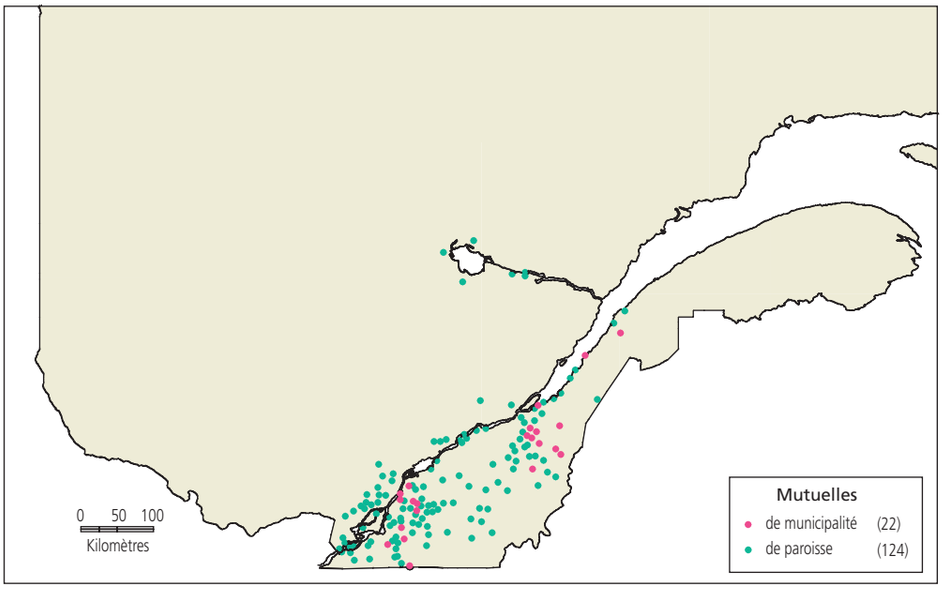
Sources: Québec (Province), Annuaire statistique du Québec *(1921); Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins.*

FIGURE 9
Membres des coopératives agricoles en 1922 (par localité)



Source: Québec (Province), Annuaire statistique du Québec, *1923.*

FIGURE 10
Les mutuelles-incendie en 1920



Source: Québec (Province), Rapport annuel du surintendant des assurances, 1921.

tageux de transiger avec les fédérations, elles vont être de plus en plus nombreuses à emprunter cette voie.

Le mouvement s'enclenche lentement en 1933 par une reprise des fondations d'établissements, s'accélère brusquement après 1936 puis maintient cet élan jusqu'à la fin de la guerre. Encore une fois, les organismes à base paroissiale en sont le fer de lance : entre 1933 et 1945, le nombre des caisses populaires en activité est multiplié par près de cinq, passant d'environ 200 à 944 ; celui des coopératives agricoles l'est par six, passant d'un peu plus d'une centaine à 626. La progression des mutuelles-incendie est sans doute un peu plus modeste, mais quelque 75 nouveaux établissements viennent tout de même s'ajouter aux 230 qui étaient en activité en 1931. L'idée coopérative pénètre par ailleurs de nouvelles couches sociales qui l'expérimentent dans plusieurs secteurs de l'économie comme les pêches, la foresterie, la consommation, l'habitation, l'électricité. Selon les informations recensées dans la *Gazette officielle*, environ 850 sociétés sont créées en vertu de la législation coopérative dans ces autres secteurs entre 1931 et 1945. En ajoutant les fondations des quelque 790 caisses, 340 coopératives agricoles et 75 mutuelles-incendie, on peut donc estimer à plus de 2 000 le nombre de coopératives mises sur pied au cours de cette période.

Manifestement, la coopération est dans l'air du temps. Chez les animateurs des milieux nationalistes, des cercles intellectuels et des mouvements sociaux, elle donne lieu à un véritable travail de mobilisation générale. En 1937, une lettre pastorale de l'Épiscopat place le syndicalisme et la coopération agricoles au premier rang des remèdes destinés à libérer « la classe paysanne de la tutelle des puissances d'argent[35] ». La même année, la Semaine sociale organisée par l'École sociale populaire se déroule sous le thème de la coopération. De nombreux conférenciers, en provenance du clergé, des milieux syndicaux, nationalistes et coopératifs, viennent y faire état de la pertinence de la formule coopérative. Les revues savantes et la littérature nationaliste lui consacrent par ailleurs de nombreux articles. Des intellectuels groupés autour de E. Minville, V. Barbeau, F.-A. Anger et du père G.-H. Lévesque perçoivent dans les progrès réalisés par les coopératives la possibilité d'une reconquête des grands leviers de contrôle de l'économie par les francophones.

En milieu rural, l'Union catholique des cultivateurs joue un rôle extrêmement important dans la relance, non seulement des coopératives d'agriculteurs, mais aussi des caisses populaires. Selon des estimations, le syndicat d'agriculteurs aurait été associé, par l'entremise de ses cercles d'étude paroissiaux, à la création de centaines de caisses populaires. En milieu urbain, des sections paroissiales de la SSJB à Montréal, à Québec et à Trois-Rivières sont engagées tout aussi étroitement dans la fondation de caisses. Même des Chambres de commerce locales, parallèlement à leur engagement dans les campagnes d'« Achat chez nous », se mettent à l'étude de la coopération.

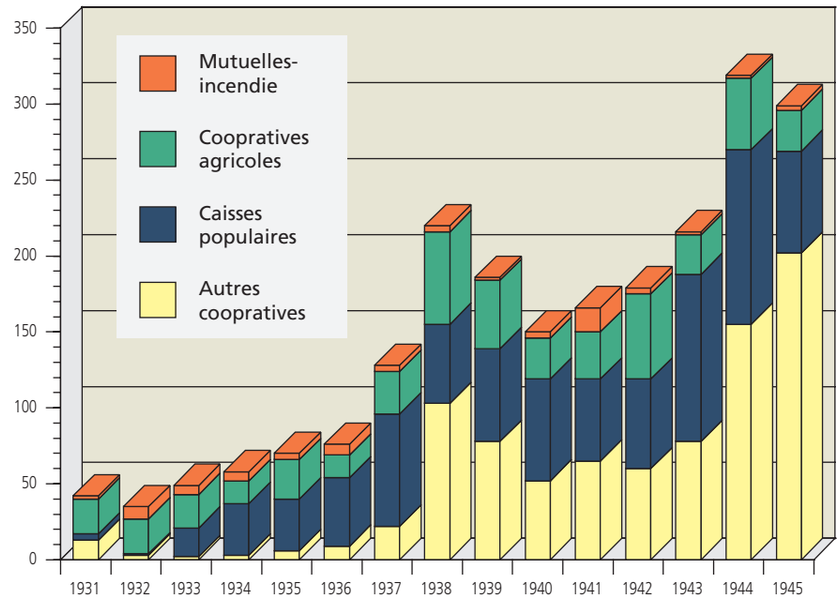
Vers la fin de la Seconde Guerre, la configuration d'ensemble de la nébuleuse coopérative et mutualiste est radicalement différente de ce qu'elle était dix ans auparavant. Plus dense, mieux enracinée et encore largement décentralisée, elle commence à présenter les traits d'un véritable réseau. Ces



BEURRERIE COOPÉRATIVE DE SAINT-FERDINAND ENTRE 1945 ET 1950.
Collection de cartes postales, Bibliothèque nationale du Québec.

FIGURE 11

Fondation de mutuelles-incendie, coopératives agricoles, caisses populaires et autres sociétés coopératives, 1931-1945 (nombre annuel)



Sources: Québec (Province), Annuaires statistiques du Québec *(1932-1946); Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins ; Québec (Province) Rapports du Surintendant général des assurances du Québec; Québec (Province), Rapports du ministère de l'Agriculture du Québec; Québec (Province),* Gazette officielle du Québec.

entreprises coopératives ont d'ailleurs cessé d'être l'apanage des seules paroisses rurales et la coloration agraire de leur discours s'est atténuée avec leur extension à de nouvelles activités économiques et leur implantation dans les milieux urbains. Nées dans le giron d'organismes à caractère plurifonctionnel au XIX^e siècle, elles ont évolué vers des formes d'activités de plus en plus spécialisées, une assise territoriale mieux définie et se sont dotées de règles de fonctionnement et d'organisation plus structurées.

La plupart des sociétés coopératives en activité au sortir de la guerre sont toutefois bien jeunes et leur viabilité financière est loin d'être assurée. Ce qui ne manque pas d'entretenir chez plusieurs responsables la crainte de voir le mouvement péricliter une fois la guerre terminée. L'enceinte paroissiale offrait-elle un marché suffisamment vaste et un potentiel de recrutement assez large pour assurer la viabilité des coopératives locales ? Ne devait-on pas plutôt encourager leur regroupement à plus grande échelle ? Toutes les coopératives ont tôt ou tard fait face à ces problèmes. Les réponses qu'elles leur ont apportées dans l'après-guerre ont varié en fonction des particularités du marché dans lequel elles évoluaient et des exigences spécifiques de leur fonctionnement. Mais dans l'après-guerre, à peu près toutes vont devoir se redéfinir par rapport à la paroisse, leur lieu d'origine.

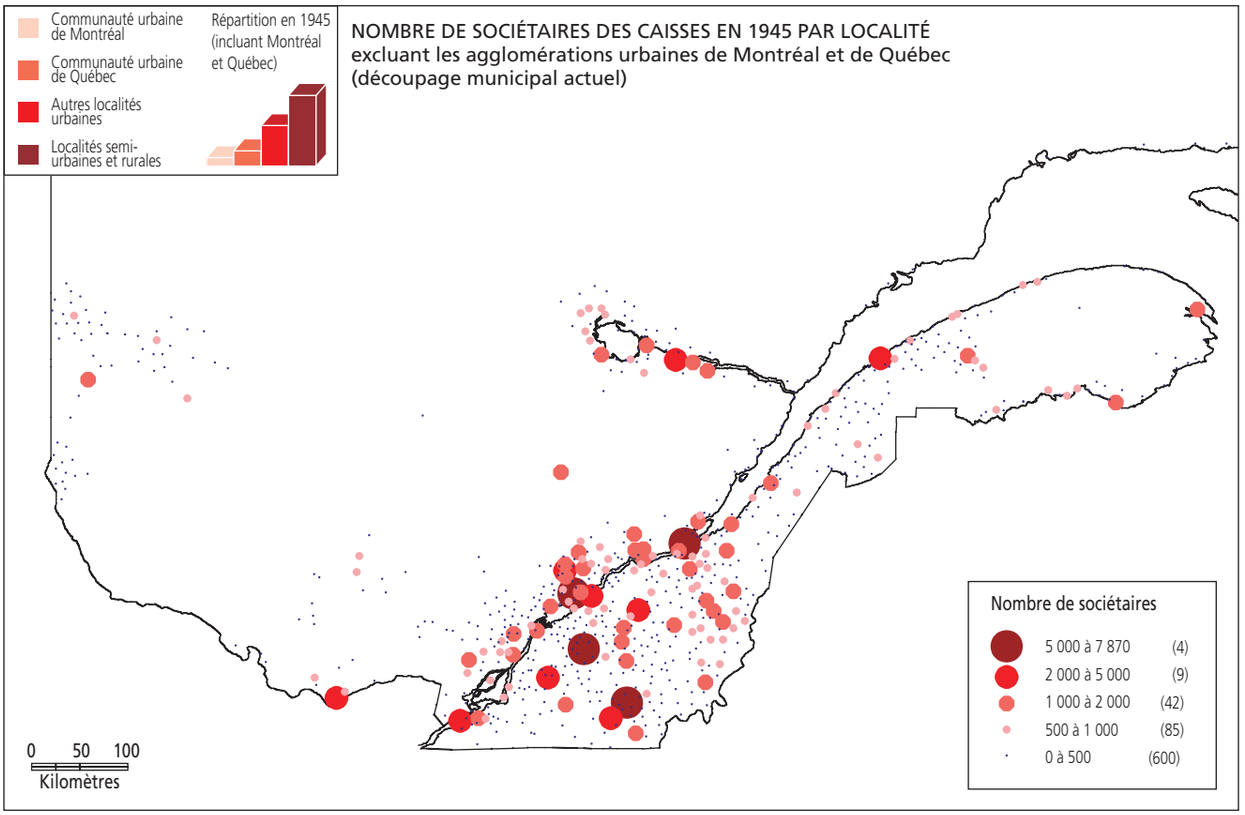
Les sociétés et les syndicats coopératifs agricoles ont évolué très rapidement vers la concentration et l'intégration de leurs activités sur une base régionale. Cette régionalisation tient en grande partie au fait que les entités locales n'ont pas fait le poids devant les coopératives à base régionale qui les ont





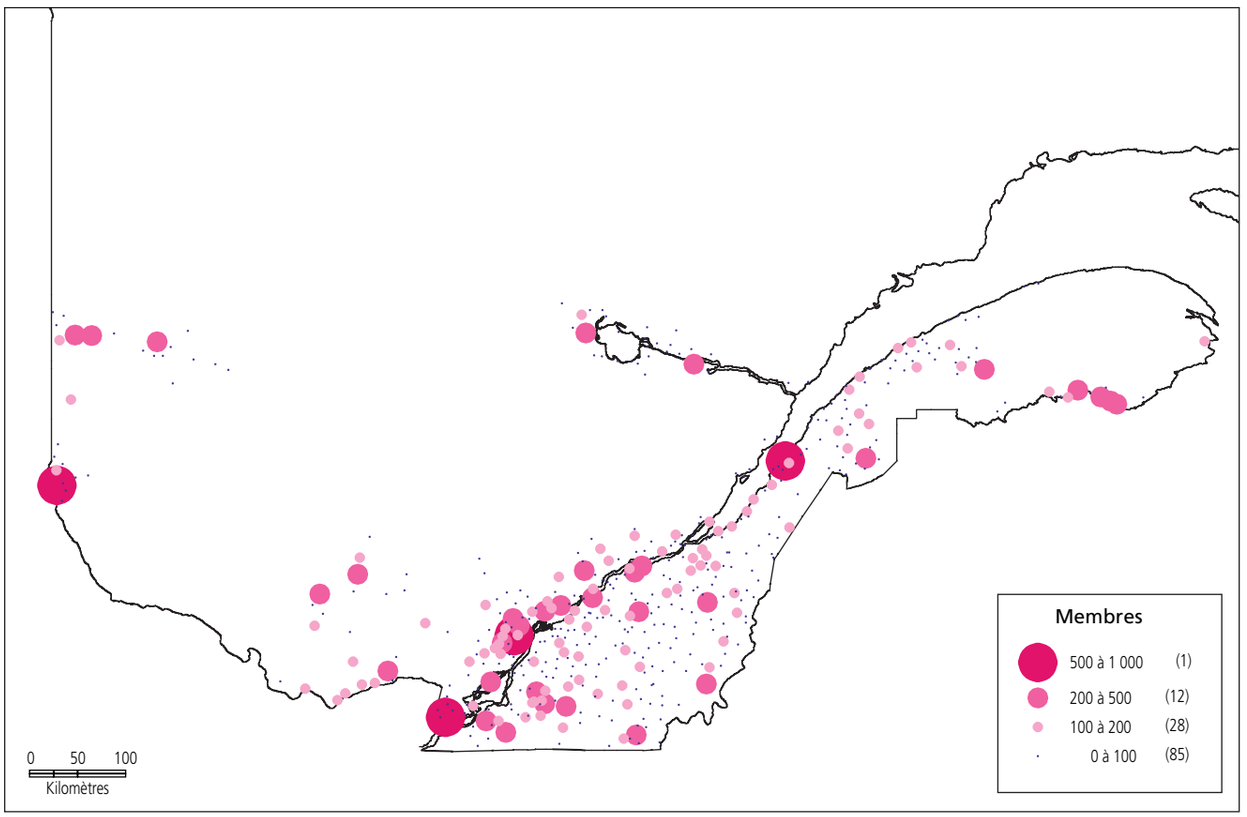
DES PÊCHEURS À PERCÉ, QUÉBEC, ENTRE 1939 ET 1945.
Collection de cartes postales (éditeur : Photogelatine Engraving co. Ltd, Ottawa), Bibliothèque nationale du Québec.

FIGURE 12
Les caisses populaires en 1945



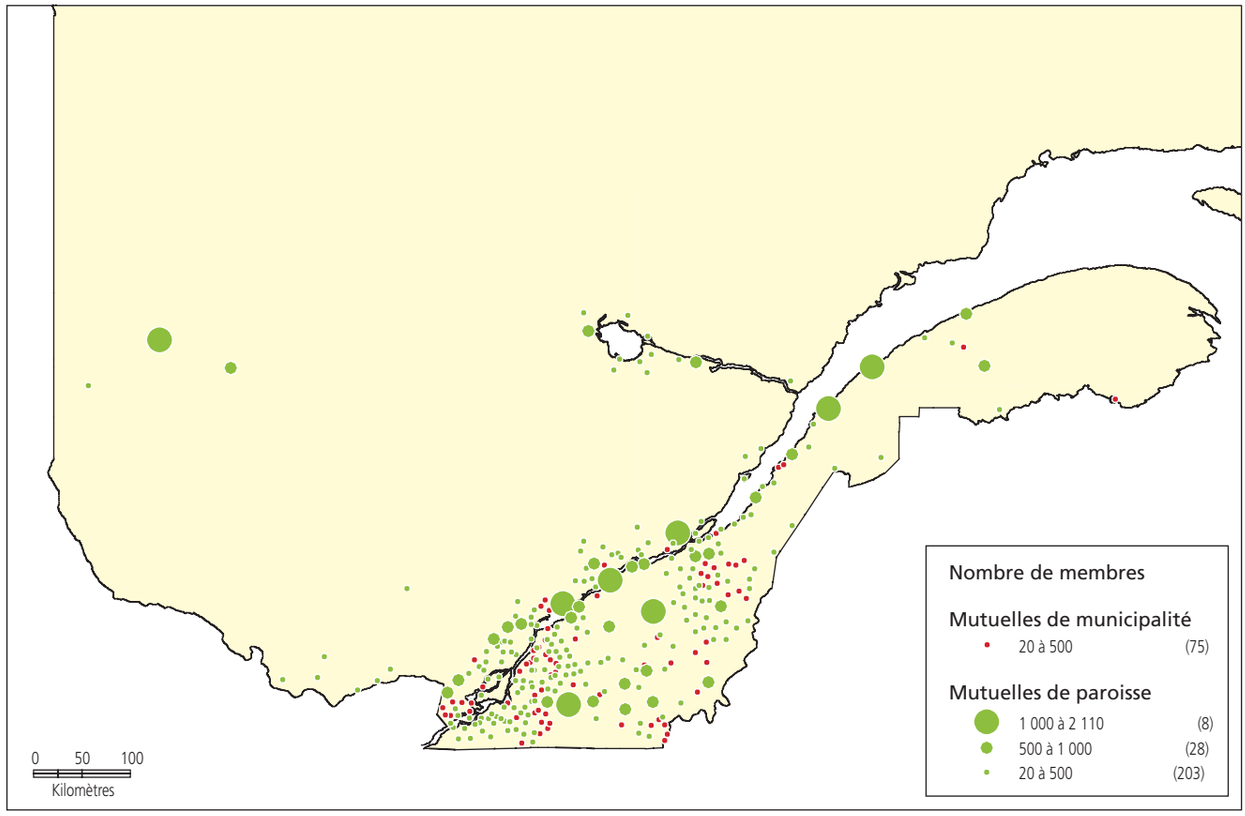
Sources : Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins.

FIGURE 13
Les coopératives agricoles en 1945



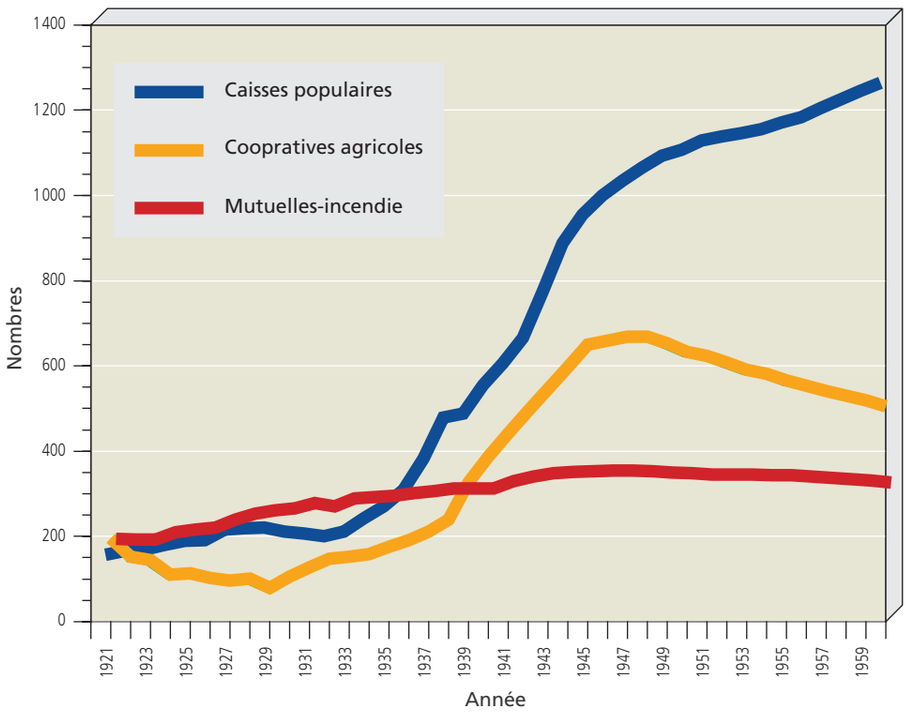
Sources: Québec (Province), Ministère de l'Agriculture (Service de l'économie rurale), Rapport des sociétes coopératives agricoles de la Province de Québec au 31 mars 1945, Québec, 1946.

FIGURE 14
Les mutuelles-incendie en 1945



Source: Québec (Province), Rapport annuel du Surintendant des assurances, 1946.

FIGURE 15
Mutuelles-incendie, coopératives agricoles et caisses populaires en activité 1921-1960 (nombre d'établissements)

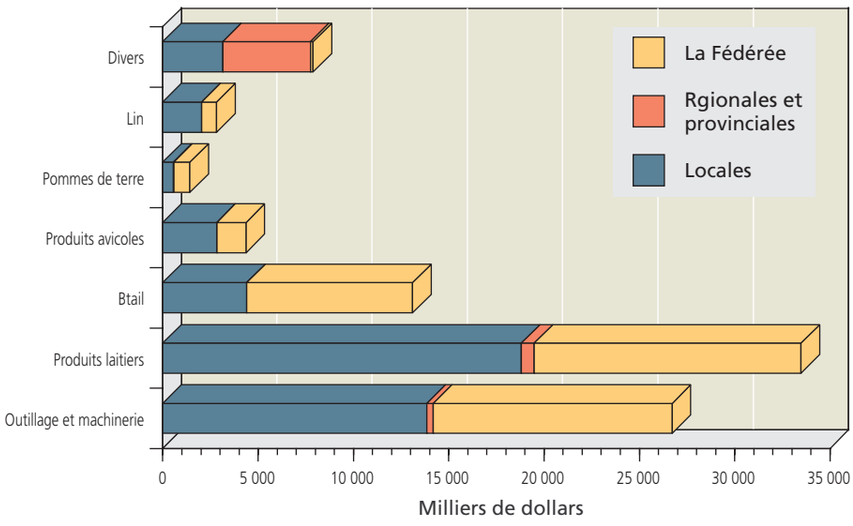


Sources: Québec (Province), Annuaires statistiques du Québec *(1921-1961); Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins; Québec (Province), Rapports du Surintendant général des assurances du Québec, Rapports du ministère de l'Agriculture du Québec; Québec (Province),* Gazette officielle du Québec.

absorbées à travers plusieurs vagues de fusions. Elle tient aussi au rôle de premier niveau assumé par la Fédérée et par l'État dans la définition des règles du jeu de l'industrie agroalimentaire. Dès la fin de la guerre, des fonctionnaires du Service de l'économie rurale du ministère de l'Agriculture avaient constaté, à la lecture des rapports annuels des coopératives agricoles, que plusieurs connaissaient des difficultés : faible capitalisation, réserves générales peu garnies, nombreux comptes à recevoir, manque de directeurs compétents, etc. Les dirigeants de la Fédérée partageaient ces inquiétudes, faisant valoir que les coopératives qui obtenaient les meilleurs résultats financiers faisaient affaire avec plus d'une paroisse. La fusion d'établissements sera le principal moyen envisagé. Ce processus suscitera, il va sans dire, de nombreuses oppositions parmi les tenants de l'organisation paroissiale, mais en vain. Le nombre de coopératives agricoles locales et régionales, après avoir atteint un sommet de 645 en 1947, amorcera sa longue décroissance dans les années suivantes, chutant sous le seuil des 500 en 1960, puis à un peu moins de 300 en 1970. À elle seule, la Coopérative agricole de Granby (Agropur) absorbera pas moins d'une centaine de sociétés entre 1941 et 1988, la plupart étant des coopératives locales[36]. Dans ces sociétés agricoles, un mode de gestion et une logique

FIGURE 16

Chiffre d'affaires des coopératives agricoles selon le genre d'activités et le type d'établissement en 1945 (000 $)



Sources: Québec (Province), ministère de l'Agriculture (Service de l'économie rurale), Rapport des sociétés coopératives agricoles de la Province de Québec au 31 mars 1945, Québec, 1946.

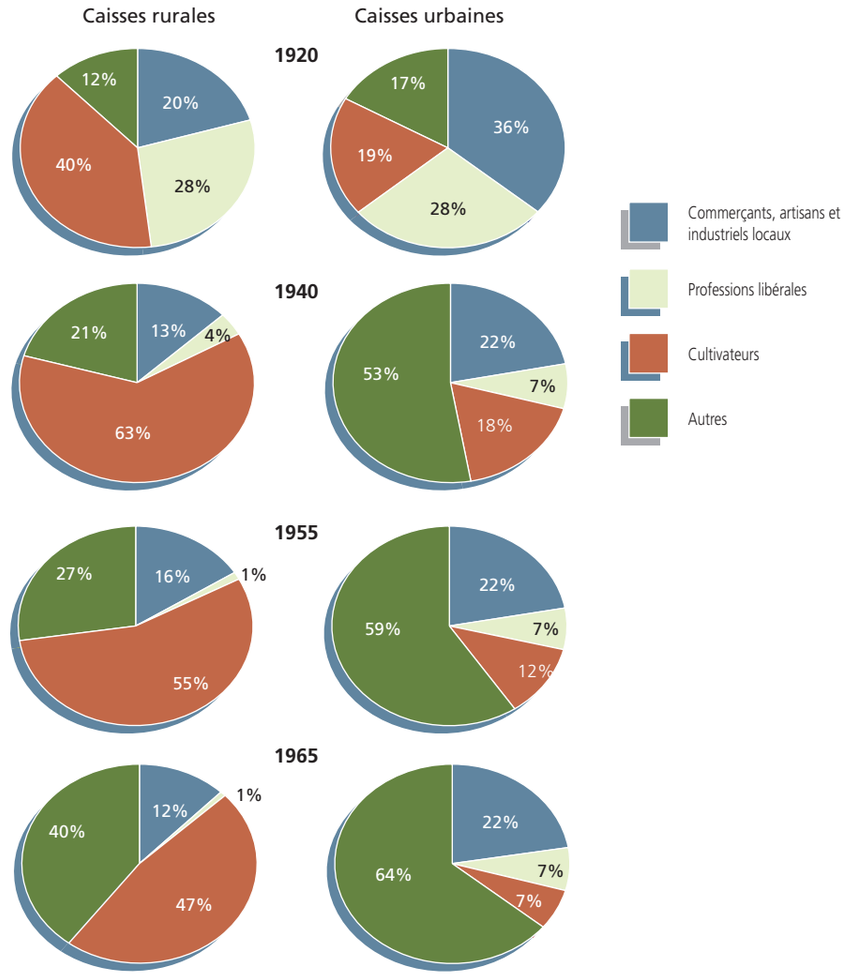
L'histoire des relations entre la caisse populaire et son milieu d'origine met au jour un tout autre scénario. Tandis que disparaissent des coopératives locales d'agriculteurs et que déclinent les mutuelles-incendie, le nombre de caisses populaires continue de s'accroître, parachevant le projet d'établir une caisse par paroisse lancé au début du siècle. Le lien entre la caisse et la paroisse n'en connaît pas moins des mutations fondamentales et fait l'objet de débats internes récurrents au sein du Mouvement Desjardins. Approchons-nous de la paroisse et examinons de l'intérieur les rapports des caisses populaires avec les populations locales.

d'expansion typiquement capitalistes sont donc combinés relativement tôt à des structures de décision et de propriété collectives. La spécialisation de l'agriculture a encouragé ici l'érosion précoce des bases paroissiales du mouvement[37].

Les mutuelles-incendie de paroisse et de municipalité, dont nous avons retracé les origines vers le milieu du siècle précédent, vont continuer, pour leur part, d'entretenir des liens privilégiés avec la paroisse. Le projet d'une fédération des mutuelles-incendie, lancé dans les années 1910, n'aboutira qu'en 1956 avec la création de la Fédération des mutuelles d'incendie. La jeune fédération mettra une vingtaine d'années avant de véritablement s'imposer auprès des mutuelles locales. Seulement 14 d'entre elles sur une possibilité de 304 adhérèrent à la Fédération à sa fondation. Le nombre d'adhérents était passé à 77 (sur 289) en 1960, puis à 135 mutuelles membres (sur 277) en 1966[38]. Ayant peine à suivre adéquatement la croissance des risques d'incendie consécutive à la généralisation du tracteur, du moteur à essence et à l'électrification des campagnes, ces doyennes de la mutualité de paroisse seront graduellement marginalisées. Près du tiers d'entre elles sont liquidées entre 1956 et 1976. Elles ne seront plus que 27 en 1980. À ces problèmes d'adaptation, se sont conjuguées la concurrence offerte par les mutuelles de plus grande taille (notamment celle de la Société d'assurances générales de l'UCC) et des compagnies d'assurances, de même que les politiques favorables à la concentration des entreprises financières préconisées par l'État québécois[39].

FIGURE 17

Profil socioprofessionnel des dirigeants des caisses populaires locales, 1920-1965 *



Sources: Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins: Rapports d'inspection (1940-1975) et Documents de fondation (1909-1920).

* Les pourcentages ont été établis à partir d'un échantillon de 60 caisses populaires et un total de 2 350 dirigeants élus pour les années concernées. Les professions indéterminées ne sont pas considérées. Les dimensions méthodologiques à propos du traitement socioprofessionnel et de la procédure d'échantillonnage des caisses sont discutées en détail dans Rousseau et Levasseur (1995, p. 351-355).

L'ENRACINEMENT ET L'ÉROSION PAROISSIALES : L'EXEMPLE DES CAISSES POPULAIRES

La caisse populaire est sans aucun doute l'institution qui a le mieux incarné cette idée de fortifier l'économie paroissiale par l'association coopérative. Elle tire toute sa singularité d'une transposition sur la sociabilité paroissiale de formules d'organisation économique, définies au départ en fonction des solidarités de classes, de métiers ou de conditions sociales.

Née de la rencontre d'expériences européennes et du mouvement de solidarité économique apparu ici même au Québec[40], la caisse populaire veut réunir l'épargne des résidants de la paroisse pour y consentir des prêts aux « classes laborieuses », c'est-à-dire à la « petite industrie », pour reprendre les mots de Desjardins[41]. Si elle dit vouloir soustraire les plus humbles du prêt usuraire, elle n'est pas pour autant la banque du pauvre. La coopérative veut renforcer, par le crédit, l'organisation économique de la paroisse en y encourageant l'autonomie des petits producteurs. On entend, de manière complémentaire, utiliser les excédents de capitaux pour combler les besoins de crédit des institutions civiles et religieuses de la paroisse. Ce projet d'autarcie paroissiale se double d'une volonté de démocratiser la vie économique. Chaque caisse est en effet coiffée d'une structure représentative à trois organes (conseil d'administration, commission de crédit et conseil de surveillance), l'exercice du droit de vote est établi en fonction du principe un membre=un vote et le nombre des parts sociales pouvant être détenu par un seul membre est limité.

La formation du réseau des caisses Desjardins s'est réalisée en trois phases distinctes que nous allons examiner successivement : 1) celle de l'implantation du modèle fondateur qui nous ramène à la fondation du premier établissement jusqu'à la fin des années 1930 ; une deuxième période qui s'amorce avec la guerre pour s'achever vers la fin des années 1960 ; puis enfin, une dernière phase qui ouvre sur la période contemporaine. À chacune de ces périodes, s'est imposé, parmi la multitude des caisses en activité, un prototype de caisse, c'est-à-dire un modèle typique auquel ont correspondu une figure de sociétaire, un mode de fonctionnement, des pratiques financières et une vision de la caisse populaire prédominants. Le passage d'une phase à une autre ne sera pas le résultat d'un processus linéaire, pas plus que celui de ruptures clairement définies. Nos observations suggèrent plutôt une trame d'évolution aux temporalités et aux spatialités multiples.

Le prototype paroissial : le discours et les pratiques

Dans l'esprit de Desjardins et de ses collaborateurs, la caisse populaire devait être contrôlée localement, dans la paroisse, là où prédominaient les liens d'interconnaissance : elle offre, écrivait Desjardins en 1912, « un champ d'action admirable pour un organe économique dont les opérations sont surtout basées sur la confiance mutuelle,



PUBLICITÉ PARUE DANS LA REVUE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE LA COOPÉRATION, 1941.
Ensemble, octobre 1941, p. 24.

LES CERCLES D'AGRICULTEURS ET LES MUTUALITÉS LOCALES

Les cercles agricoles de paroisse furent intimement associés à l'éclosion des pratiques d'inspiration coopérative au XIXe siècle. Un financement accordé par l'État à compter de 1893 allait favoriser leur diffusion jusqu'à ce qu'ils soient vertement critiqués par l'Union catholique des cultivateurs (UCC), qui leur reprochait d'être inféodés aux politiciens. L'UCC reprit la formule à son propre compte en créant, à partir de 1924, des « cercles d'étude » dont elle fit l'unité de base de toute son organisation. Ces derniers poursuivaient des fins similaires à bien des égards à celle des cercles financés par l'État auxquels ils s'opposaient. Il s'agissait, au moyen de conférences, d'initier les cultivateurs aux nouvelles méthodes d'exploitation agricole et de les sensibiliser aux vertus de l'organisation collective à l'échelle locale.

Le cercle d'étude de l'UCC a été un fer de lance dans l'essor des coopératives agricoles, des caisses populaires, des mutuelles-incendie et, un peu plus tard, des chantiers coopératifs, une organisation née des groupes de bûcherons qu'elle avait formés au cours des années 1930. Dans le monde rural des années 1930 et 1940, ces cellules de base de l'UCC jouent un rôle extrêmement important dans la cohésion du monde associatif local, en plus de constituer une porte d'entrée dans la paroisse pour les promoteurs de la coopération.

À l'image d'autres organismes à vocation économique, les unités locales de l'UCC ont connu plusieurs mutations au fil des années. En 1946-1947, les cercles sont réorganisés en syndicats professionnels (établis eux-aussi sur une base paroissiale). Vingt-cinq ans plus tard, ces derniers sont remplacés par les « syndicats de base », lesquels peuvent regrouper les agriculteurs de trois à six paroisses. Le nombre d'unités locales du syndicat d'agriculteurs passe alors de 828 à 178, un chiffre qui restait toujours inchangé au début des années 1980.



PUBLICITÉ PARUE DANS LA REVUE *LA CAISSE POPULAIRE DESJARDINS* EN 1935.
La Caisse populaire Desjardins, vol. 1, nº 4, octobre/décembre 1935.

reposant elle-même sur un ensemble de connaissances certaines de ce que vaut chacun des membres de l'association[42] ». Se connaître, être connu des autres et décider collectivement prend ici un sens à la fois précis et plein. Chacun connaît « tout le monde », c'est-à-dire qu'il a une connaissance étendue et prolongée de la position sociale, de la solvabilité financière et de la personnalité d'autrui ; mais en retour, chacun est connu et reconnu de la même manière par « tout le monde ».

L'interconnaissance renvoie ici à une rationalité économique bien particulière. Elle sert à la fois à protéger l'épargne des déposants et à s'assurer de la capacité de payer des emprunteurs : « Dans une paroisse, dit en 1922 un dirigeant de l'Union régionale des caisses populaires de Trois-Rivières, tous les gens se connaissent. Alors, les commissaires de crédit qui sont choisis parmi les membres connaissent un peu l'état financier de chacun[43] ». Le cautionnement des prêts jouera un rôle clé dans cette mutualité paroissiale. Si ses partisans le présentent comme « un moyen d'habituer les gens de la paroisse à s'aider les uns les autres », il est surtout un mécanisme d'exclusion des demandes d'emprunts comportant le plus de risques. La pratique du cautionnement remplit plus largement une fonction sociale importante : elle révèle et renforce les hiérarchies dans la paroisse. En effet, ce système mutuel sollicite le concours du notable et des parentèles dans le patronage des emprunteurs les moins fortunés.

On ne s'étonnera donc guère que le personnage du notable exerce un rôle de premier plan dans la caisse populaire. Familier avec les réseaux de clientèles locales, le notable est souvent celui qui se trouve le mieux renseigné sur la situation économique de chacun de ses concitoyens. Jusqu'à la fin des années 1930, la petite bourgeoisie d'affaires, les cultivateurs et le clergé sont les figures de proue des caisses populaires. On les retrouve parmi les fondateurs et les dirigeants de la plupart des établissements.

L'alliance entre ces couches sociales, comme le montre le cas de la Mauricie et du Centre-du-Québec, connaît d'importants réaménagements internes. Jusqu'à la création des premières unions régionales au début des années 1920, les caisses sont surtout l'affaire des notables de paroisse : curés, notaires, marchands, entrepreneurs, secrétaires municipaux et gros agriculteurs y figurent à l'avant-plan. Ces notables se feront plus discrets par la suite. L'aggravation des problèmes agricoles durant l'entre-deux-guerres favorise en effet la mobilisation de la paysannerie qui devient le fer de lance du mouvement en milieu rural. Dans les milieux urbains où les caisses restent plus faiblement implantées, la petite bourgeoisie d'affaires continue de jouer un rôle prépondérant. Ce phénomène a été observé ailleurs au Québec, notamment à Lévis et à Montréal, où des caisses ont fait l'objet d'enquêtes historiques[44]. Les rapports privilégiés des sociétaires de caisse avec le marché local expliquent leur attachement à l'autonomie de leur établissement.

Le directeur s'est imposé rapidement comme le personnage clé de toute l'organisation locale de la caisse populaire. Au départ, ils présentent plusieurs similarités avec leurs congénères des trois conseils. Comme ceux-ci, ils sont généralement des personnages bien en vue dans la paroisse. Cette visibilité tient pour plusieurs d'entre eux aux liens qu'ils entretiennent avec le commerce de détail ou le négoce de services financiers et professionnels. Ils gèrent la caisse en complémentarité avec leurs autres occupations professionnelles, moyennant une rétribution fixée en fonction de l'ampleur des affaires de l'établissement. Plusieurs caisses logent d'ailleurs dans des résidences familiales, des commerces ou des bureaux d'affaires où la gestion de la coopérative se fond littéralement avec les affaires professionnelles des directeurs. Aussi n'est-il pas étonnant que les femmes — en particulier les épouses et les filles des directeurs — soient souvent celles qui, dans les faits, dirigent les affaires quotidiennes des caisses.

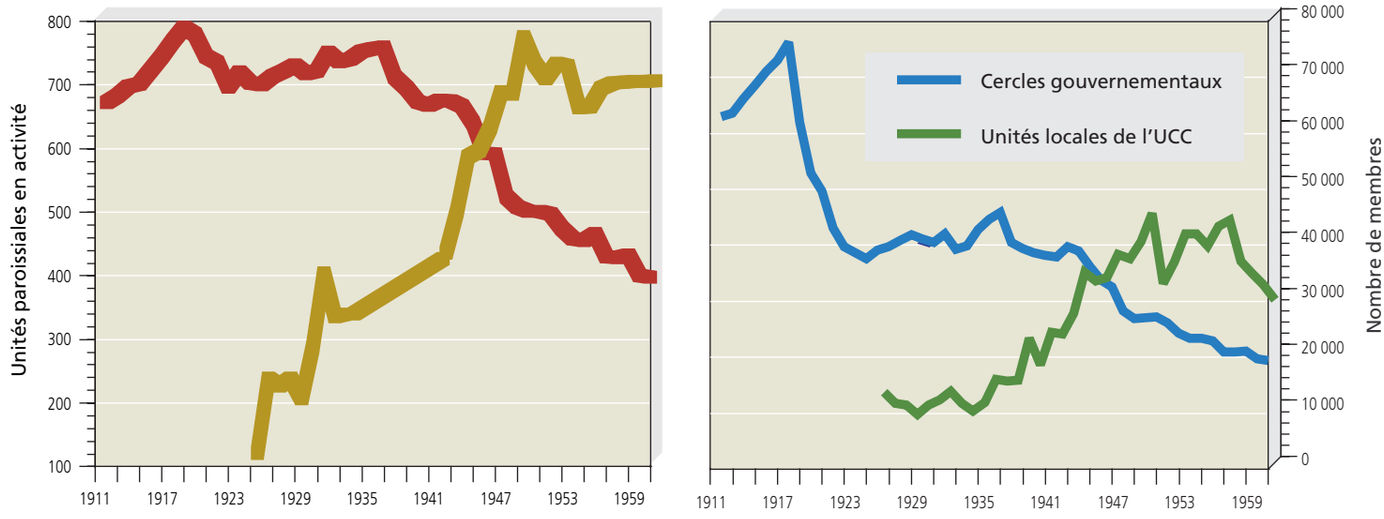
On aurait tort de se représenter cette époque comme celle de l'âge d'or de la démocratie coopérative. Les rapports des inspections réalisées au cours des années 1930 relèvent fréquemment la faible vitalité démocratique des caisses, laquelle se traduit en outre par le caractère irrégulier de la tenue des assemblées : une moyenne annuelle de quatre réunions pour les administrateurs, de sept ou huit pour les commissaires de crédit, de deux pour les membres du conseil de surveillance. La durée en poste à ces fonctions est souvent très longue. Cette stabilité est favorisée par la faible participation aux assemblées générales et la rareté des candidatures, mais elle s'explique aussi par le mode de renouvellement des élus qui prédomine dans la plupart des caisses : *la cooptation*. Dans les caisses de l'entre-deux-guerres, l'association des membres apparaît donc plus un regroupement sociologique articulé autour des élites de la paroisse qu'un corps associatif pleinement délibératif.

L'engagement à la direction de la caisse populaire permet à ces élites d'acquérir une visibilité qui rehausse leur statut au sein de la paroisse. Cette visibilité se trouve actualisée par des relations serrées avec le monde politique local. Nombre de dirigeants de caisse gravitent en effet autour des administrations locales à caractère public : des maîtres de poste, des secrétaires municipaux ou scolaires, sans compter ceux qui s'y rattachent à titre de maires, d'échevins, de conseillers scolaires, etc. Leur prestige permet d'asseoir la confiance du milieu dans la coopérative, de la rendre crédible en quelque sorte. En retour, la caisse leur procure divers bénéfices, notamment l'octroi de contrats, de privilèges et de gratifications de différents ordres.

Le caractère décentralisé de la gestion de l'épargne et du crédit, la faiblesse des

FIGURE 18

Évolution de l'adhésion des cultivateurs aux cercles agricoles de paroisse financés par le gouvernement québécois et aux unités locales de l'Union catholique des cultivateurs, 1911-1960



Sources: Québec (Province), Annuaires statistiques du Québec *; Rapports annuels de l'Union catholique des cultivateurs; Kesteman, Jean-Pierre en coll. avec Guy Boisclair et Jean-Marc Kirouac.* Histoire du syndicalisme agricole au Québec, *UCC-UPA 1924-1984. Montréal, Boréal Express, 1984, p. 112 et 190.*

fédérations et les orientations autonomistes des dirigeants de l'époque attestent la prééminence du prototype paroissial avant la Deuxième Guerre. L'opposition systématique des dirigeants de caisses à confier la gestion de leurs liquidités aux caisses centrales, la prédominance des petits producteurs parmi les usagers du crédit et l'importance des capitaux engagés dans les circuits de financement des institutions religieuses et des administrations municipales et scolaires témoignent de cet état de faits.

Par contre, dès les années 1930, d'autres pratiques tendent à s'écarter du modèle fondateur, préfigurant les changements d'après-guerre. L'importance que prennent les placements des caisses sur le marché des valeurs mobilières (environ le tiers de leur actif à la fin des années 1930), dans un contexte où les revendications des agriculteurs en matière de crédit se font particulièrement pressantes, en constitue une première indication. Il faut également mentionner que l'appui des caisses aux administrations civiles et religieuses des localités n'a pas été aussi spontané que le souhaitait le fondateur. En fait, il a fallu les y contraindre par un amendement à la Loi des syndicats coopératifs en 1931. Attirées par des rendements supérieurs, plusieurs caisses préféraient investir leurs fonds ailleurs sur le marché financier, notamment dans les valeurs émises par des sociétés basées à l'étranger. Au demeurant, il faut préciser qu'étant destinés à l'ensemble du réseau institutionnel local une bonne partie des placements dans les établissements religieux, municipaux et scolaires se trouvaient à être acheminés à l'extérieur de l'enceinte paroissiale. D'autres indications montrent que, dès les années 1930, un nombre croissant de caisses urbaines tendent à se déployer à l'extérieur du territoire paroissial. C'est le cas notamment de la Caisse Saint-Alphonse d'Youville à Montréal qui, au milieu des années 1930, décidait d'étendre son champ d'activités à l'ensemble de l'île et au comté de Laval. La Caisse de Saint-Tite, un gros établissement rural en Mauricie, fut au cœur d'un long litige : on lui reprochait ses pratiques de « maraudage » dans les paroisses voisines où évoluaient des caisses. Enfin, d'autres informations accréditent l'hypothèse suivant laquelle la politique de cautionnement des prêts, en raison de l'opposition des sociétaires, était appliquée avec plus ou moins de zèle par les dirigeants locaux. Tout ceci porte à croire que le modèle paroissial, qui sera pourtant valorisé jusqu'à la fin des années 1950, montrait des signes de déclin dès les années 1930.

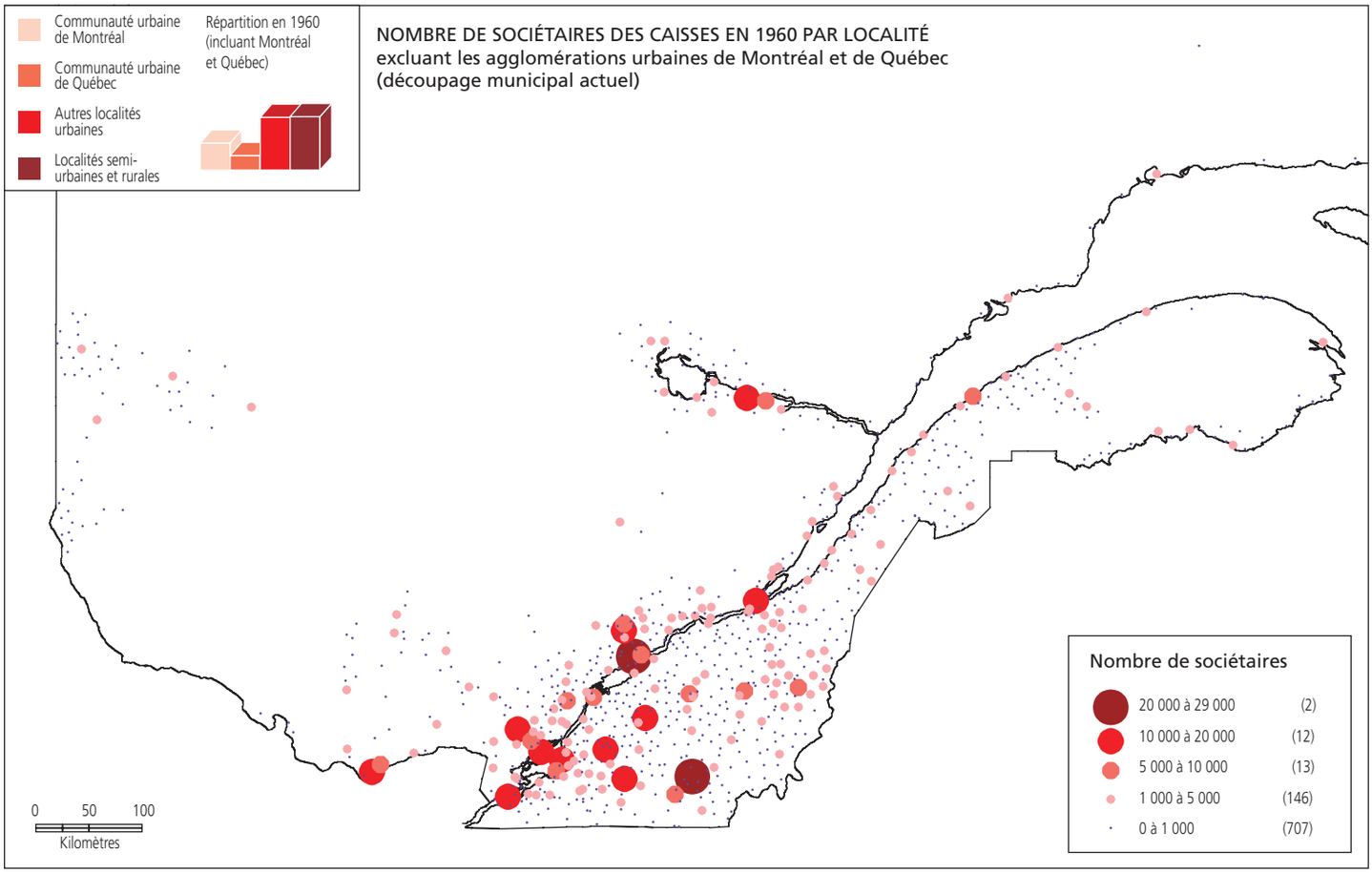
Une cohabitation difficile entre la paroisse et le marché

À compter de la Seconde Guerre, le Mouvement Desjardins se modifie de fond en comble : les caisses urbaines deviennent le moteur de sa croissance ; la décision et les ressources se centralisent ; un nouveau groupe (formé de gérants, de cadres et d'experts) s'affirme et devient, dans la foulée des années 1950 et 1960, le véritable cerveau de l'organisation ; on passe enfin de pratiques financières épargnistes axées sur le financement de l'économie locale à des pratiques ouvertes sur la consommation, définies dans le cadre de stratégies de croissance à grande échelle. Un des phénomènes marquants de l'après-guerre est sans contredit la montée des établissements du Montréal métropolitain, dont le taux annuel moyen de croissance entre 1940 et 1960 surpasse de plus de 6 % celui de l'ensemble des caisses populaires de la province. Profitant d'une poussée démographique vigoureuse, le poids relatif des caisses de l'agglomération montréalaise augmente sans cesse au détriment des régions de Québec et de Trois-Rivières qui avaient longtemps constitué le cœur du mouvement.

La modernisation du mouvement des caisses s'est réalisée dans le contexte d'une longue phase de transition au cours de laquelle a prédominé un modèle transitoire et hybride, manifestation à la fois d'un déclin de la caisse paroissiale et de l'émergence d'un prototype local apparenté, sous certains aspects, à la caisse succursale. Elle a impliqué un intense brassage d'idées autour de la pertinence du modèle fondateur en regard des réalités économiques et sociales d'après-guerre. Si le discours identitaire du Mouvement Desjardins d'après-guerre continue de définir la caisse populaire comme une institution paroissiale, la tendance au cours de cette période est manifestement au déclin des territorialités locales.

Le détachement de la caisse du terreau paroissial résulte de la rencontre de deux processus contradictoires. Le premier est le fait des dispositifs centralisés du Mouvement Desjardins (fédérations régionales et provinciale) dont les prérogatives ont chevauché des pans de plus en plus importants de l'autonomie locale. Leur renforcement dans l'après-guerre a encouragé en effet la délocalisation de la gestion réelle des fonds et l'uniformisation des politiques et du fonctionnement des caisses. Entre 1940 et

FIGURE 19
Les caisses populaires en 1960



Sources: Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins (Rapports mensuels des caisses au 31 décembre 1960).

1970, une part grandissante de l'actif des caisses locales passe *de facto* sous le contrôle des appareils centralisés du Mouvement Desjardins. En considérant, d'une part, l'importance que prennent les caisses régionales dans la gestion des liquidités primaires (encaisse) des coopératives locales et, d'autre part, la centralisation de la gestion des placements sur obligations, les sommes en cause ont représenté, bon an mal an, entre 40 % et 60 % de l'actif local.

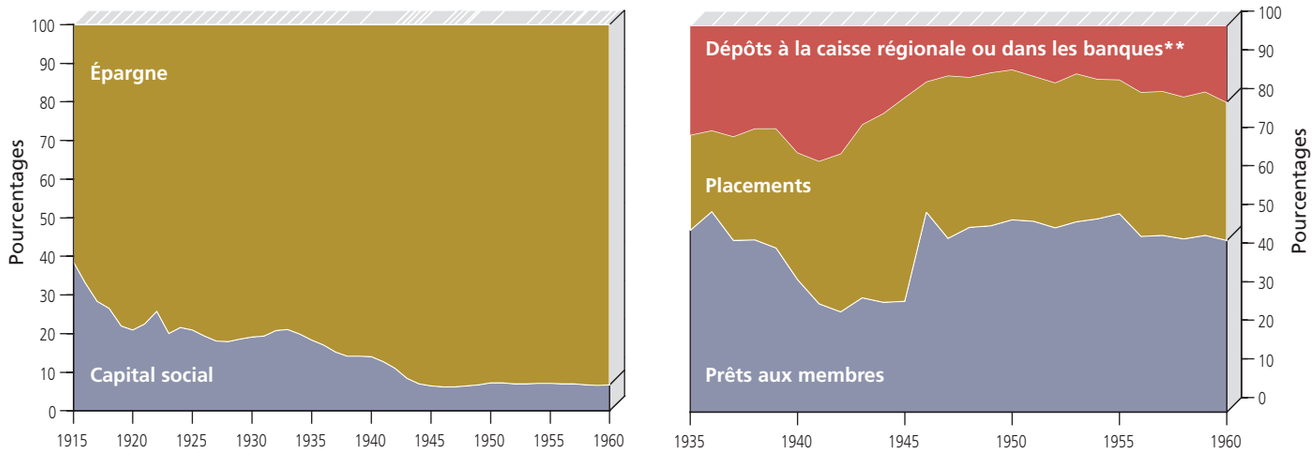
La gestion de ces fonds s'est orientée de plus en plus vers le financement d'organismes à rayonnement supralocal au détriment des établissements locaux. En effet, un des traits marquants de la stratégie de placement du mouvement des caisses durant l'après-guerre est sa désaffection à l'égard des établissements religieux et des fabriques au profit d'institutions contrôlées directement par l'État. Les fonds locaux ont également été mis à contribution dans les efforts de Desjardins en vue de diversifier ses activités financières, notamment dans les secteurs des assurances et des activités fiduciaires. Grâce à des revenus plus importants, les unions régionales et la Fédération provinciale ont par ailleurs multiplié les mesures de contrôle sur les activités des caisses et ont ainsi favorisé leur intégration en réseau. Malgré des disparités persistantes dans le temps et dans l'espace, la tendance de fond a été à l'uniformisation du fonctionnement et des politiques des caisses. Le lien entre la caisse et son milieu d'origine dans l'après-guerre tend donc à se définir en fonction d'une articulation du local aux logiques centralisées.

Mais cette délocalisation ne tient pas qu'aux seules actions des agents des dispositifs centralisés du Mouvement Desjardins. En effet, des pressions non moins importantes émanent de la base même de son organisation et contribuent elles aussi à l'érosion de l'assise paroissiale des caisses populaires. Les dissonances relevées plus tôt entre caisse et paroisse se sont accentuées. La plupart des coopératives fondées dans l'après-guerre l'ont été dans les milieux urbains où l'Église avait multiplié les paroisses, fractionnant au besoin le territoire des plus anciennes. Les établissements de plus vieille souche étaient évidemment réfractaires à l'idée de voir leur aire d'activité amputée par la venue de nouvelles caisses dans les paroisses limitrophes, ce qui a tôt fait de créer une situation pour le moins problématique dans les relations de voisinage entre les caisses urbaines. L'accroissement du volume d'affaires, la diversification de leur base de recrutement et l'intensification de la concurrence bancaire ont placé ces grosses caisses dans une situation où la paroisse devenait un véritable carcan pour leur croissance.

Aux récriminations de leurs dirigeants contre l'enfermement de leurs activités dans les limites paroissiales, s'est conjugué un vigoureux courant de contestation des politiques épargnistes et productivistes qui étaient encore valorisées par la Fédération provinciale. L'essor du marché des biens de consommation a stimulé la demande pour le petit prêt, encourageant par la même occasion l'arrivée de nouveaux concurrents — comme les commerces de détail, les banques et les sociétés de prêt à la consommation — bien décidés pour leur part à se creuser une niche dans le marché lucratif des petits prêts. L'ouverture à ce marché allait de pair avec un assouplissement des garanties d'emprunt exigées par les caisses

FIGURE 20

La structure des dépôts recueillis par les caisses populaires et leur affectation, 1915-1960 : deux indicateurs de la délocalisation des capitaux paroissiaux *



* Les données de la figure de gauche sont établies à partir du passif des caisses populaires au 31 décembre de chaque année. Dans la figure de droite, les ratios correspondant aux années 1935-1945 sont approximatifs. Ils ont été établis à partir de la situation observée dans la région du Centre-du-Québec.

** Entre 1935 et 1960, la part de l'encaisse des établissements locaux déposée dans les caisses régionales s'accroît au détriment des dépôts dans des banques : elle est d'environ 70 % en 1935, 80 % en 1940, puis se stabilise autour de 90 % à compter de 1950.

Sources : Québec (Province), ministère de l'Industrie et du Commerce, Caisses populaires 1955. Un rapport du Bureau des statistiques de Québec, Québec, Imprimeur de la Reine, 1956, p. 56-57 ; ministère de l'Industrie et du Commerce [Bureau de la statistique du Québec], Les caisses populaires au Québec 1953-1962, *Publication nº 9, Québec, 1965, p. 8 ; Archives de la Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins (rapports mensuels des caisses au 31 décembre).*

et l'abandon du crédit centré sur le soutien à la petite production. Or, l'exigence d'un cautionnement des prêts et la notion de crédit de production étaient toujours au centre de la politique officielle du Service d'inspection de la Fédération provinciale. Dans l'après-guerre, un conflit larvé a opposé les directeurs des grosses caisses aux dirigeants de la Fédération provinciale qui, au nom de la fidélité aux préceptes fondateurs du mouvement, continuaient de valoriser le modèle paroissial et les politiques orthodoxes en matière de crédit. Dans les deux cas, le discours officiel ne fléchira que tardivement, bien plus que les pratiques effectives des caisses. Il faudra attendre le tournant des années 1960 avant que les caisses s'engagent résolument, après une décennie de débats, dans le marché du prêt à la consommation. Les débats relatifs au cadre paroissial ont perduré au-delà des années 1960 ; mais avec les années, une situation de fait allant dans le sens d'une plus grande perméabilité des autorités territoriales des caisses circonvoisines s'était déjà créée dans les villes.

La petite bourgeoisie cesse d'occuper le centre de la caisse au cours de l'après-guerre pour devenir plutôt, à l'échelle de la paroisse, un groupe d'appui au directeur qui exerce un véritable contre-pouvoir à l'action centralisatrice des dirigeants des fédérations. Si les visées de ces deux groupes divergent sur plusieurs aspects (notamment sur le partage des pouvoirs et des ressources), elles contribuent toutefois l'une et l'autre à miner les assises du modèle fondateur. Un phénomène que trahissent d'importants glissements dans le discours coopératif d'après-guerre : de l'association vers l'entreprise, de la paroisse vers le marché, du sociétaire vers le client, de la production vers la consommation, de l'éducation à l'épargne vers la promotion des services de crédit, du dévouement des élites aux compétences des experts… Bref, on assiste au cours de cette période à l'abandon de l'ancienne logique de développement fondée sur les territorialités locales au profit de stratégies globales pensées à l'extérieur de l'enceinte locale. Ces stratégies de croissance renvoient à l'acceptation implicite des règles monopolistes antérieurement dénoncées. Dans le Montréal métropolitain de l'après-guerre, où les réseaux bancaires sont fortement déployés, la référence aux territorialités locales s'est traduite d'une manière bien particulière.

Dualité montréalaise et réseaux bancaires dans l'après-guerre

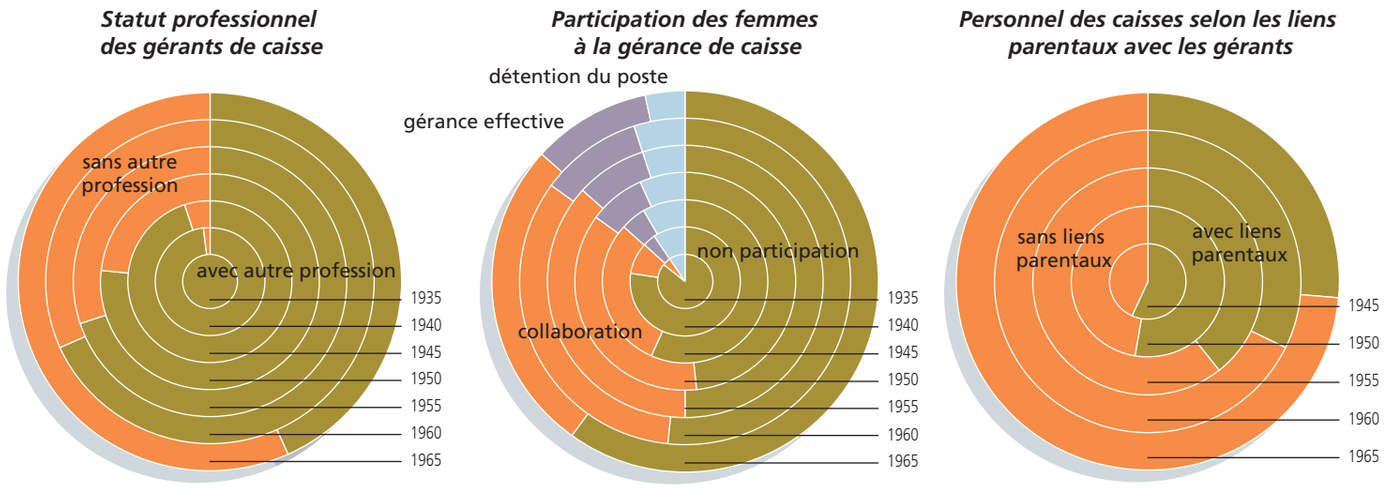
Les premières années d'existence des caisses populaires sur l'île de Montréal furent difficiles. En 1935, Montréal ne comptait toujours qu'une quinzaine de caisses, à peine quatre de plus qu'en 1919. Il faut dire que dans ce chef-lieu du monde financier, les marchés de l'épargne et du crédit étaient déjà convoités par un nombre important de succursales de banques. À compter de la Seconde Guerre, le rythme d'implantation des caisses s'accélère rapidement : elles sont 60 en 1945, 140 en 1960 puis atteignent enfin le nombre de 160 en 1970. Au cours des mêmes années, les réseaux bancaires connaissent un développement similaire alors que le nombre de succursales sur l'île de Montréal et l'île Jésus passe de 250, à 459 puis à près de 700. Au départ, la législation encadrant les banques et les caisses populaires en matière de crédit réussit à les tenir à distance. Mais l'attrait exercé par les marchés de particuliers pour le crédit à la consommation et le prêt hypothécaire a amené les deux institutions à courtiser sensiblement les mêmes clientèles. L'enjeu ? S'attirer le marché lucratif des nouvelles classes moyennes dont les effectifs se multiplient dans l'après-guerre. Dans l'agglomération montréalaise, plus précocement qu'ailleurs, la proximité des quartiers et le caractère parfois artificiel des limites paroissiales ont engendré une situation dans laquelle les relations de voisinage entre établissements devenaient de plus en plus tendues. Cette concurrence allait affecter bientôt la cohabitation entre établissements de même souche, tant du côté des coopératives que des banques.

Globalement, la cartographie illustre l'expansion des réseaux de succursales bancaires et de caisses populaires ainsi que la saturation des marchés formés par l'île de Montréal et l'île Jésus entre 1945 et 1970. Au cours de ces années, le nombre d'établissements financiers est porté du simple au triple tandis que leur diffusion dans l'espace s'effectue au rythme de la progression du front de la construction résidentielle. Au tournant de l'année 1970, les Montréalais et les Lavallois étaient convoités par plus de 850 points de desserte pour leurs besoins en services financiers.

On aurait tort de se représenter cette expansion des réseaux de services bancaires comme une réponse dictée par la seule logique de l'évolution des marchés. L'analyse

FIGURE 21

La gestion quotidienne des caisses populaires entre 1935 et 1965, groupe témoin de 60 caisses



Sources: Confédération des caisses populaires et d'économie Desjardins, Rapports d'inspection (1935-1965).

* Les données ont été constituées à partir d'un échantillon de 60 caisses populaires affiliées à l'Union régionale des caisses populaires de Trois-Rivières. Les mentions indéterminées ne sont pas considérées. Les dimensions méthodologiques à propos de la procédure d'échantillonnage des caisses sont discutées en détail dans Rousseau et Levasseur (1995, p. 351-355).

plus fine de cette expansion montre en effet l'existence de stratégies d'implantation différenciées de la part des institutions financières. Elles tiennent, pour une large part, aux clivages culturels, sociaux et économiques caractéristiques de l'espace montréalais.

Un premier clivage fondamental, très ancien et bien documenté par l'historiographie, sépare l'agglomération montréalaise en deux grandes aires d'influence délimitées par le corridor du boulevard Saint-Laurent : anglophone, du côté ouest de l'artère, et francophone, dans la contrepartie située à l'est. Les stratégies d'implantation des banques et des caisses populaires dans le centre-ville reconduisent très nettement cette démarcation. À l'ouest, dans le quartier dominé par la bourgeoisie anglo-montréalaise (quadrilatère formé par les rues Saint-Laurent, Notre-Dame, Guy et des Pins), les succursales des grandes banques canadiennes forment un écran opaque que leurs vis-à-vis, basées au Québec, ne parviennent qu'à percer difficilement : le nombre de succursales des premières y représente 82 % des points de desserte[45]. À l'est de la rue Saint-Laurent, dans le quartier d'affaires francophone (à l'intérieur du périmètre complété par les rues Sainte-Catherine, Iberville et Beaubien), la proportion s'inverse : les deux banques québécoises, la banque d'épargne montréalaise et les caisses populaires s'y partagent l'essentiel du marché. Inscrite au cœur du monde financier montréalais, cette ségrégation spatiale demeure à peu près inchangée entre 1945 et 1970. Elle gagne progressivement les zones résidentielles des îles de Montréal et Jésus. Le cartes montrent par ailleurs que la ségrégation ne joue pas de manière absolue : avec les années, les banques canadiennes tendent à investir les quartiers à dominante francophone. L'inverse est également vrai. Tout est question de dominance, d'aires d'influence qu'une analyse plus systématique permettrait de mieux cerner.

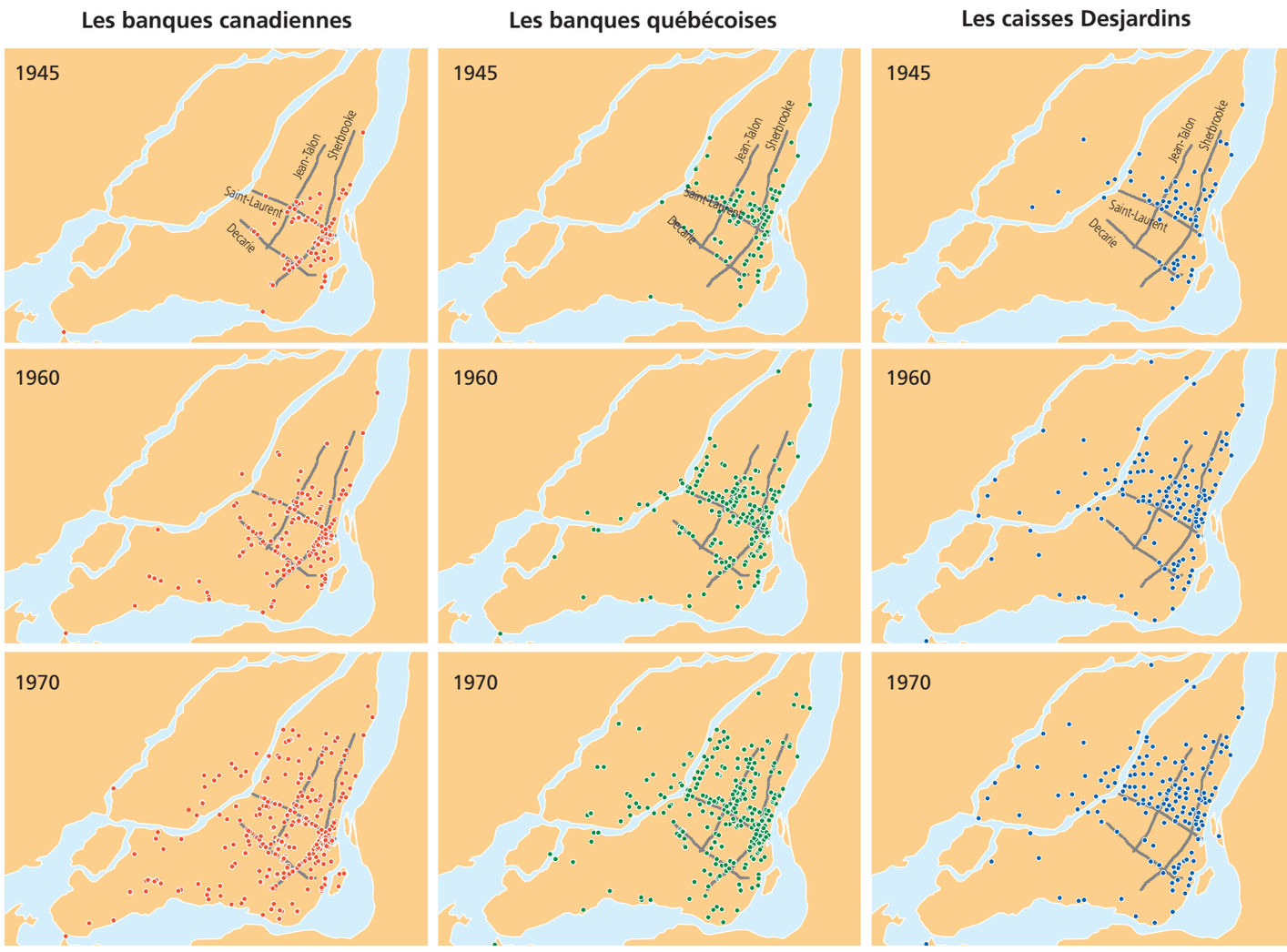
À cette première « cassure », se superposent des inégalités sociales tout aussi fondamentales. Les banques canadiennes évoluent généralement dans les quartiers formés de clientèles plus riches, plus scolarisées. Depuis la rue Saint-Jacques, elles entretiennent par ailleurs des relations privilégiées avec les sièges sociaux des plus grandes entreprises. À l'opposé, les institutions québécoises doivent composer avec la présence, parmi les populations qu'elles desservent, de couches sociales plus pauvres, moins instruites, composées pour une bonne part d'ouvriers, de journaliers et de manœuvres. Les deux banques à charte tendent à s'établir à proximité des établissements industriels et commerciaux contrôlés par leurs compatriotes. Dans ce panorama rapidement esquissé des réseaux bancaires montréalais, les caisses populaires ne sont pas pour autant des banques de pauvres. Si elles paraissent mieux enracinées dans les quartiers populaires que les établissements bancaires, elles ne privilégient pas pour autant les zones d'habitat des populations les plus démunies. Au départ, elles s'implantent d'abord dans les quartiers francophones habités par les nouvelles classes moyennes salariées, les cols blanc et les ouvriers qualifiés. Leur diffusion s'effectue



LE CENTRE-VILLE DE MONTRÉAL EN 1920.
Collection Michel-Bazinet (éditeur : Canadian Post Card Co.,Toronto), Bibliothèque nationale du Québec.

FIGURE 22

Le réseau des caisses Desjardins et le dispositif bancaire de l'île de Montréal et de l'île Jésus



Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

Sources : Lovell's Montreal Directory *(Annuaire montréalais de Lovell), Montréal, 1946-1971) ;* Lovell's Montreal Street Guide, *19th edition, John Lovell & Son, Limited, Montreal, 1947 ; Annuaires « Pages jaunes » de Montréal.*

ensuite en direction des nouveaux quartiers résidentiels, suivant le mouvement d'expansion du marché du prêt hypothécaire.

Évolutions et tendances contemporaines

L'essor des nouvelles technologies de l'information depuis une trentaine d'années dans les entreprises financières a eu des répercussions profondes sur leur organisation du travail et sur la gestion de leurs rapports avec leurs clientèles. Dans les caisses Desjardins comme dans les banques, les innovations se sont succédé à un rythme saisissant : mécanisation de la gestion comptable, mise en place du système de transactions à distance, multiplication des caissiers automatiques, diffusion des usages de la carte de débit, etc. Le développement accéléré que connaissent actuellement les réseaux informatiques pose avec une vigueur renouvelée les problèmes de la lourdeur des structures associatives, de la perte de sens des appartenances territoriales et de l'atomisation du nombre de membres des coopératives. Dans cette perspective, tout se passe comme si la caisse populaire paroissiale, ou de quartier dirait-on aujourd'hui, conservait encore une image, mais de moins en moins de réalité. La caisse Desjardins contemporaine s'inscrit dans la lignée des tendances d'après-guerre, mais elle est aussi à d'autres égards l'expression de nouvelles formes de détachement du local, dont nous signalons les manifestations les plus significatives.

Depuis une trentaine d'années, le réseau des caisses est soumis à des pressions de deux ordres. Les premières, d'origine externe, sont liées aux grandes transformations de l'environnement financier. La globalisation des marchés et le décloisonnement des activités dans le secteur financier, amorcés dans l'après-guerre, ont placé les caisses devant une concurrence de plus en plus vive dans des créneaux qu'elles tenaient jadis pour acquis. Pour survivre à cette concurrence, Desjardins s'est orienté résolument vers une centralisation des décisions « Mouvement » destinée à favoriser la cohésion de ses entités affiliées et l'uniformité de leurs politiques. Cette centralisation tend à réduire les caisses populaires à un statut de succursales, à un rôle de relais dans la distribution locale de produits financiers conçus et développés ailleurs dans des stratégies de mise en marché à grande échelle. Avec le développement spectaculaire des technologies de l'information, l'affranchissement de la caisse populaire à l'égard de ses attaches locales prend une ampleur sans précédent.

On aurait tort cependant d'attribuer ces transformations à la seule « main invisible » des grands marchés. Les tensions internes, que nous avons relevées à propos des relations de voisinage entre les caisses,

ont été de plus en plus fortes. La concurrence entre caisses a en effet débouché sur les fusions d'établissements au cours des années 1970, sur la mise en œuvre de stratégies d'expansion locale par l'ouverture de comptoirs, puis sur la formation de véritables « méga-caisses », c'est-à-dire la constitution de sociétés, dont l'actif se compte par centaines de millions de dollars et dont le personnel peut facilement se chiffrer à 200 ou 300 employés. L'opération de « réingénierie » lancée au tournant des années 1990 par la Confédération devrait accélérer ce phénomène. On vise *grosso modo* l'élimination de la moitié des centres de décision locaux qui deviendraient des points de services des caisses les plus solides financièrement. À travers cette concentration, la caisse populaire tend à s'apparenter à un point de desserte à l'égard des clientèles de quartiers ou de localités déterminés, mais des clientèles définies, non plus en regard des appartenances collectives (à un groupe, un territoire, une nation), mais comme l'addition d'individus atomisés.

Par sa tendance intrinsèque à intégrer et à uniformiser, le nouveau complexe financier a ceci de paradoxal qu'il rapproche le client des services offerts par le réseau des caisses, tout en éloignant le membre et ses représentants des lieux réels d'exercice du pouvoir au sein de l'association coopérative. La levée des cloisons territoriales favorise ainsi l'élimination des intermédiaires entre la caisse et ses membres : les élus bénévoles, les directeurs et maintenant les employés. Grâce au développement des procédés de circulation et de traitement de l'information, le complexe technobureaucratique peut entretenir des liens directs avec le client : par le système intégré des caisses, le caissier automatique, le téléphone, l'ordinateur personnel, etc.

La conséquence logique de cette nouvelle redéfinition des rapports entre la caisse et le milieu local a été l'érosion des structures de décision locales. Après l'abolition des conseils de surveillance (qui, à l'origine, devaient jouer un rôle de chien de garde des membres entre la tenue des assemblées générales), voilà que les commissions de crédit (chargées de l'approbation des prêts) viennent de connaître le même sort… Dans la tourmente des bouleversements internes des trente dernières années, tout se passe comme si les structures de décision locales, après avoir été progressivement vidées de leur substance, en venaient à entretenir des rapports dysfonctionnels avec les structures de gestion centralisées du modèle technobureaucratique… La démocratie de représentation tend ainsi à être relayée par ce que nous appellerons, faute de mieux, une démocratie de consultation, c'est-à-dire un système de relations à sens unique dont la finalité consiste essentiellement à légitimer les décisions et les orientations préconisées par les agents des dispositifs centralisés du Mouvement Desjardins.

L'EXEMPLE MONTRÉALAIS



La paroisse urbaine comme communauté sociale : l'exemple de Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930

Depuis une vingtaine d'années, les historiens ont commencé à réévaluer la contribution de l'Église à la culture et à la société québécoises, à réévaluer, aussi, l'influence des anciens sur la conformation et l'évolution de l'Église d'ici. Un tel travail a porté des fruits décisifs.

Par exemple, il n'est plus possible désormais de voir dans l'Église une institution passéiste absolument hostile à la ville et à l'industrie, d'analyser la paroisse urbaine comme une transposition quasi sans retouche de la paroisse rurale, ni de considérer les groupements pieux qui foisonnent en ville après 1850 comme une simple permanence d'un réseau ancien et un outil traditionnel du contrôle social clérical. Il appert plutôt que l'Église catholique de l'époque victorienne puis de la première partie du XX^e siècle a joué un rôle actif dans la ville : elle a en effet puissamment contribué, par le moyen de la paroisse, à transformer des fidèles partageant un même voisinage en une communauté sociale véritablement de type urbain, notamment dans les milieux populaires. Il s'avère aussi que ces paroissiens, en majorité des migrants ruraux, ont su renouveler le sens et les fonctions des associations pieuses. Certes, ils ont continué à travers elles à exprimer leur foi et à travailler à leur salut. Mais en plus, ils ont trouvé par leur engagement dans ces groupes laïques un moyen de lutter contre les difficultés qu'ils ont rencontrées, et l'une des voies vers leur acculturation à la société urbaine et industrielle alors en phases d'émergence puis de consolidation.

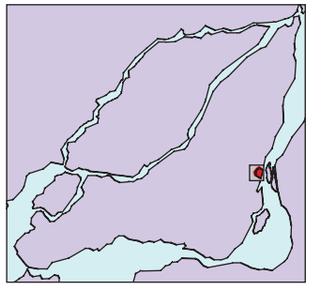
De telles propositions sur la paroisse, envisagée sous l'angle d'une communauté sociale, ont été élaborées et vérifiées par Murray Nicholson et Brian Clarke à propos des Irlandais catholiques de Toronto, et par Silvano Tomasi, qui a travaillé sur les Italiens de New York. Au Québec, l'étude que j'ai menée à Saint-Pierre-Apôtre de Montréal reste encore, en dépit des années qui ont passé depuis sa publication, un travail qu'on peut qualifier de pionnier.

VOULOIR ÊTRE DE LA VILLE, 1848-1870

Oblats et Bourragans : une rencontre

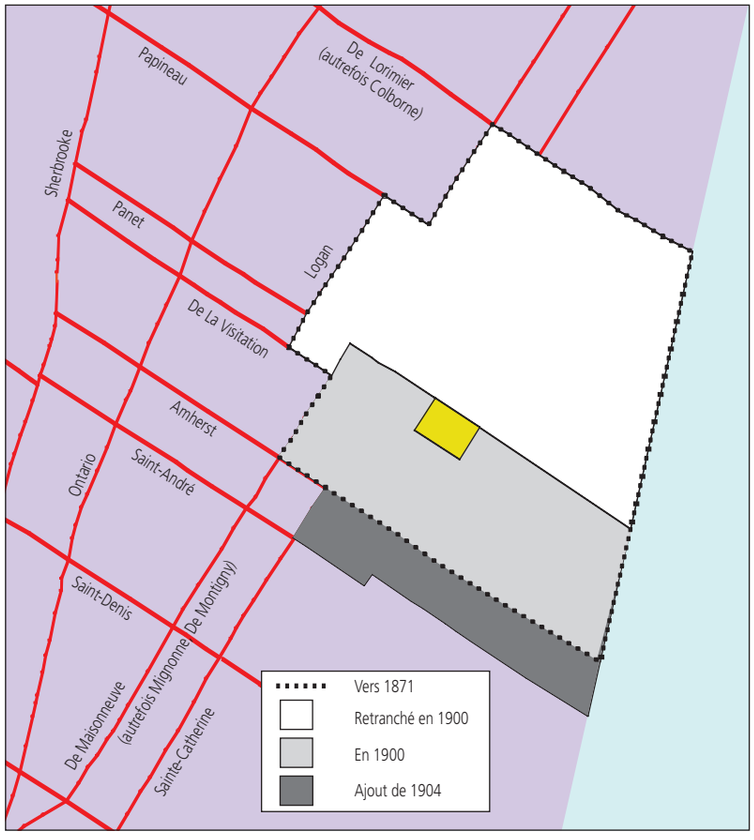
Même s'il a été rattaché juridiquement à Montréal en 1792 au moment où quelques familles s'y sont établies, le quartier Sainte-Marie, situé à l'est de la rue de la Visitation, fait encore au milieu du XIX^e siècle figure d'excroissance de la ville. D'ailleurs, c'est sous l'appellation de *faubourg Québec* qu'on continue de désigner toute cette partie de la cité. Depuis que Montréal se peuple de plus en plus, les faubouriens s'affairent à lotir les nombreux terrains vagues qu'ils possèdent ; et à y faire bâtir des logements, en bois, vite dressés de part et d'autre de bouts de rues non pavées, sans système d'égout ni éclairage au gaz. Plusieurs îlots d'habitation surgissent ainsi dès avant 1850, autour du marché du carré Papineau, des usines de la rue Sainte-Marie et tout au fond à l'est, le long de la rue Fullum. S'y agglomèrent les travailleurs irlandais et les villageois ou ruraux canadiens-français récemment arrivés et trop peu fortunés pour s'établir dans les quartiers du centre. En 1852, on estime à environ 15 000 le nombre des catholiques de ce vaste secteur. Malgré cette croissance démographique, et même s'il ne peut se comprendre qu'en référence à son appartenance à l'espace économique, juridique, politique et religieux montréalais, le faubourg Québec conservera jusqu'à la crise de 1873 une allure de village ; ceci en raison de son relatif éloignement du centre, justement, et d'un niveau d'industrialisation plus faible que dans les quartiers de l'ouest de la ville.

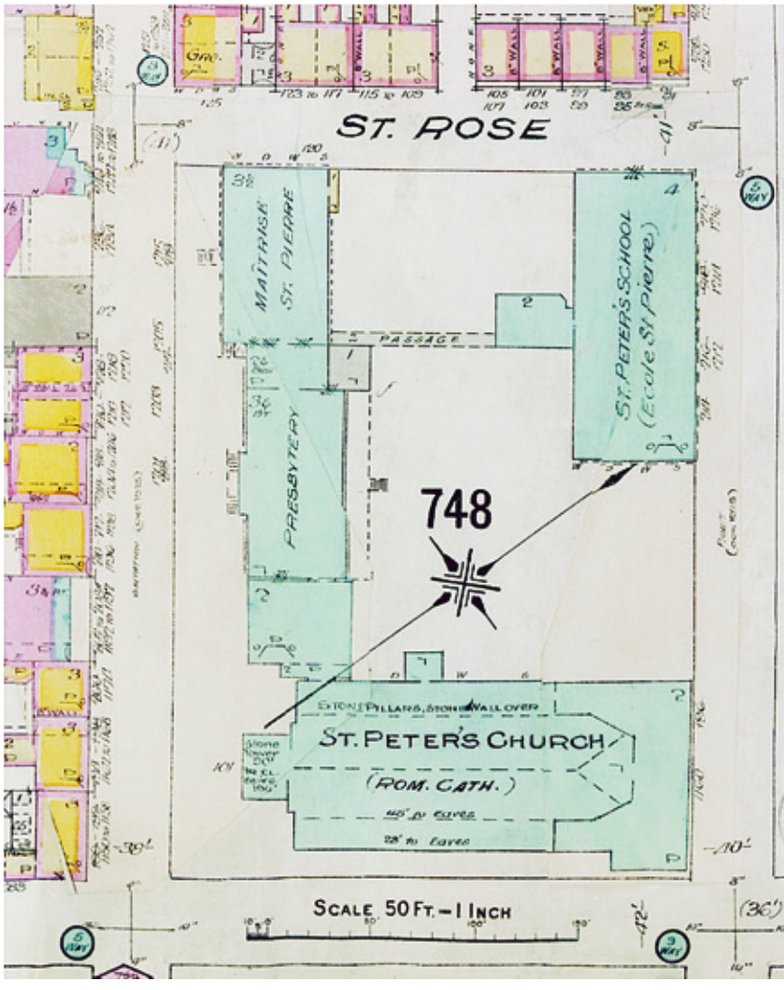
En 1848, à la demande de M^gr Bourget, la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée s'installe dans le quartier. Jusque-là, la population a vécu en somme sans réel encadrement religieux ni social. Tout ce qu'ont fait les Sulpiciens, seigneurs et curés de



Carte A- La paroisse Saint-Pierre-Apôtre sur l'île de Montréal

Carte B- Évolution des limites de la paroisse Saint-Pierre-Apôtre, 1871-1904





Source : Underwriters' Survey Bureau, Insurance plan of the city of Montreal, *volume III, Toronto, Montréal, Underwriters' Survey Bureau, Limited, 1926, p. 121.*

Montréal, c'est soutenir trois petites écoles primaires dans le quartier et envoyer deux prêtres visiter les familles à l'occasion. Dans l'espoir de forcer les Bourragans à fréquenter l'église Notre-Dame, alors seule église paroissiale, les messieurs ont en effet toujours refusé d'établir même une chapelle de secours dans le quartier Sainte-Marie. Or, le relâchement religieux qui s'ensuit forcément n'aide pas les élites de la ville à juger ces petits artisans et ces ouvriers, le plus souvent migrants, autrement qu'à travers le prisme des fantasmes des classes dominantes de leur époque : cette population relativement pauvre, vivant en marge des principales institutions montréalaises, est vite stigmatisée. Les Oblats eux-mêmes, d'abord, ne les voient pas différemment. Lisons plutôt ce qu'écrit d'eux le provincial Jacques Santoni en 1851, dans le rapport qu'il adresse à son supérieur général :

> « Pauvre en biens de la terre mais surtout en vertus, le faubourg, véritable sentine de la ville et de la campagne, était le triste repère de tous les vices. Le blasphème était si commun qu'on ne pouvait sortir sans en entendre. À l'intérieur des familles, c'était des querelles et des rixes sans cesse renaissantes, produites par la passion effrénée des boissons fortes. »

Ainsi les Bourragans sont-ils en quelque sorte mis à part, écartés de l'appartenance symbolique à la cité.

Les missionnaires, de leur côté, s'implantent dans le quartier dans un contexte difficile. En effet, dépités de n'avoir pu retarder plus longtemps l'entrée des pères à Montréal, les Sulpiciens leur font la vie dure. Ils multiplient par exemple les efforts pour briser l'attachement des Bourragans à leurs pasteurs, ce qui a pour effet de placer les Oblats dans une insécurité économique permanente. À peine, par exemple, ces derniers commencent-ils à excaver leur église Saint-Pierre avec l'aide financière de la population, que les Sulpiciens érigent rapidement et à leurs propres frais une grande chapelle juste derrière, précisément pour nuire aux pères. Les messieurs refusent aussi tout démembrement de la paroisse Notre-Dame puis, quand Rome tranche en faveur de Bourget dans

cette affaire, ils acceptent la direction de la paroisse Sainte-Brigide en 1867, qui englobe la chapelle oblate, privant ainsi les pères de la sécurité juridique que leur donnerait une paroisse.

En contrepartie de cette inimitié sulpicienne, les missionnaires peuvent au moins compter sur le soutien entier, et public, de Mgr Bourget. Ainsi l'évêque ne craint-il pas de se déplacer dans le faubourg, d'honorer les familles du quartier, et de permettre aux Oblats de célébrer en 1859 la première messe de minuit autorisée dans le diocèse depuis au moins 80 ans. Les pères ont aussi pour atout le style même de leur congrégation : la théologie liguorienne et la pastorale ultramontaine, dont ils se font les ardents propagandistes, favorisent en effet le rapprochement entre Dieu et croyants, entre pasteurs et fidèles. Car elles sont autant d'occasions pour les prêtres de manifester une compréhension large envers les pécheurs, et de célébrer, dans la fête et le faste, l'unité du peuple de Dieu et la solidarité du corps social. C'est d'ailleurs ce qui explique que les faubouriens aient perçu l'arrivée des Oblats dans leur quartier comme un moyen de se revaloriser aux yeux de tous, et comme une promesse de reconnaissance sociale par les élites de la ville.

Entre Oblats et Bourragans, donc, une réelle rencontre. Les missionnaires apportent Dieu et la religion à une population privée de contact avec le sacré depuis longtemps. Leur personnalité correspond à ce que recherche et valorise ce milieu populaire. De part et d'autre, aussi, une coïncidence des besoins. Les Oblats se sentent placés dans la nécessité de s'attacher la population ; c'est, parmi d'autres raisons de nature plus pastorale, un des motifs qui les conduit très vite à créer un nombre impressionnant d'œuvres de toutes sortes. Mais, en même temps, ces œuvres répondent aux besoins concrets de ceux pour qui elles ont été fondées : elles favorisent l'intégration des nouveaux venus, elles suscitent chez tous une réelle fierté et une valorisation collective, elles procurent prestige à ceux qui s'y engagent et offrent aux plus pauvres le moyen de suppléer, au moins en partie, à leur manque de ressources. Ainsi, chacun pour ses raisons et parfois pour les mêmes, Oblats et Bourragans, avant 1870, sont décidés à faire inclure de plain-pied, et de plein droit, le faubourg dans la ville.

Dès le premier jour, d'ailleurs, Mgr Bourget et les Oblats tiennent à ancrer chez les Bourragans le sentiment qu'une congrégation prestigieuse, d'envergure nationale, a désormais pignon sur rue dans le faubourg. Les pères organisent tout de suite des grands rassemblements de foule : reprise des pèlerinages à Bonsecours, procession des filles de la nouvelle congrégation des Enfants de Marie jusqu'à la cathédrale, procession contre le choléra, et érection de deux confréries christiques (la garde d'honneur et l'archiconfrérie du Sacré-Cœur) promises à un grand avenir. Tout cela en moins d'un an. Ils se hâtent aussi de faire construire l'église, qui s'avérera l'une des plus belles du diocèse. Ils organisent des bénédictions grandioses, celle de la pierre angulaire en 1851, celle du monument terminé, en 1853. Au cours des années 1850, par ailleurs, les pères ne cessent d'améliorer le service religieux : multiplication des messes, décoration et illumination de l'église, prédication soignée, encouragement aux dévotions de masse telles la prière publique matin et soir ou la célébration solennelle des trois fêtes patronales retenues.

À cette invitation oblate de souder à la fois, dans le champ du symbolique, l'unité du peuple de Dieu et la solidarité du corps social, les Bourragans répondent d'emblée massivement. Même en faisant la part de l'exagération et de l'autosatisfaction, les sources oblates révèlent que c'est par milliers que les fidèles saisissent chacune des occasions qui leur est offerte de témoigner de la vitalité religieuse de leur quartier, et par centaines qu'ils s'enrôlent dès leur fondation dans les confréries pieuses et les congrégations mises sur pied par les missionnaires. D'une centaine en 1850, au moment de la fondation, le nombre des Dames de Sainte-Anne, par exemple, passe à 1200 en 1860, et à 1500 en 1874. Les fidèles donnent aussi énormément pour l'église et pour la maîtrise (l'école) des pères. Grâce aux quêtes, aux bazars et aux fêtes de toutes sortes organisées par les Dames, les sommes recueillies dans ce faubourg pauvre dépassent en effet mille, deux mille, quatre mille dollars parfois, dans les années 1860. C'est dire que les Bourragans participent à cette piété ultramontaine, festive, démonstrative et fortement associative que leur proposent les Oblats, et qu'ils adhèrent au projet des missionnaires de faire de Saint-Pierre une chrétienté modèle. En même temps qu'est ainsi assuré le rayonnement de la maison Saint-Pierre bien au-delà du faubourg, ses résidants trouvent dans les manifestations religieuses collectives et dans la beauté du complexe immobilier des Oblats le moyen de s'affirmer comme citadins et de répliquer à la mésestime, voire au mépris, qu'ils essuient dans la ville.

Mais la présence des religieux ne nourrit pas seulement cette commune aspiration de leurs fidèles. Dans un faubourg gros déjà des prochains bouleversements démographiques et économiques, de plus en plus peuplé de nouveaux venus, de plus en plus aux prises avec les écarts de condition et de fortune, le réaménagement des relations locales que provoque autour d'eux l'arrivée des pères introduit entre les Bourragans un surcroît de différenciation sociale.

Identité de groupe et différenciation sociale

L'influence spirituelle des pères, qui rayonne sur l'ensemble du faubourg au moment de leur arrivée, va par la suite s'exercer surtout dans les alentours de

TABLEAU 1
Les Saint-Pierrais parmi les Montréalais, 1852-1931

	Saint-Pierrais	Superficie	Montréalais
1852	15 000	Tout le faubourg Québec	57 715 (1851)
1871	13 000 environ	215 acres	107 225
1901	7 400	64 acres	267 730
1904	10 500	90 acres	———
1931	7 500	90 acres	818 577

Sources : Recensements du Canada pour la population de Montréal ; et Lettre du R.P. Jacques Santoni au R.P. Ricard, Montréal, 23 juin 1852, M.P.omi, BA 25/4, 69 (pour 1852) ; Rôles des valeurs locatives, quartiers Sainte-Marie et Saint-Jacques, 1871, Archives municipales de Montréal ; Rapport pastoral de la paroisse Saint-Pierre-Apôtre pour l'année 1901, 23 janvier 1902, Archives de la Chancellerie de l'archevêché de Montréal, 350.102/901.6 ; RVL, quartiers Ville-Marie Ouest et Saint-Jacques Sud, 1901 ; Rapport pastoral de la paroisse Saint-Pierre-Apôtre pour l'année 1904, 7 janvier 1905, ACAM, 350.102/904.1 ; RVL, quartiers Papineau, Ville-Marie et Saint-Jacques, 1931 ; État de la paroisse Saint-Pierre-Apôtre pour l'année 1931, 15 janvier 1932, ACAM, 350.102/931.177.

plus en plus peuplés de leur chapelle, en gros sur le territoire qui s'étend de la rue Amherst à la rue Colborne (de Lorimier) et du fleuve aux rues Mignonne et Logan. C'est en effet par familles entières qu'on arrive dans la métropole au cours des décennies qui vont jusqu'à la crise économique de 1873. Après tout, les migrants suivent les possibilités d'emploi, elles-mêmes en déplacement. Si bien qu'en 1871 on compte déjà 2903 ménages dans les limites susdites, ou environ 13 000 habitants, soit le huitième de la population totale de la ville, qui atteint cette année-là 107 225 habitants. Pour 77 % d'entre eux, il s'agit de Canadiens français ; les autres sont essentiellement des Irlandais catholiques, à qui l'évêque destinera la paroisse St. Mary's en 1879.

Cet accroissement démographique important s'accompagne de transformations notables dans la composition sociale du quartier. Le secteur est peu à peu envahi par une population rurale mouvante, dont une partie choisit de rester. Déjà 44 % des chefs de ménage, en 1871, sont entièrement dépossédés ; ils sont journaliers, manœuvres et ouvriers et trouvent à s'engager soit dans les quelques grosses usines, McDonald Tobacco, brasserie Molson, Canadian Rubber, soit au port ou au Marché Papineau. À côté d'eux, un peu plus nantis qu'eux, des locataires, des employés, des travailleurs. Parce qu'aucun patrimoine ne les retient, les membres de ce groupe déménagent souvent, quoique toujours dans un périmètre fort restreint : entre 1871 et 1872, les trois quarts des déménagements intra-urbains des « Saint-Pierrais » s'effectuent à l'intérieur du territoire oblat. Si bien qu'il ne reste déjà plus qu'une partie de la population, soit 40 % des chefs de ménage, à compter parmi les petits propriétaires habitant à côté de leur boutique, de leur échoppe ou de leur atelier, ou alors occupant le rez-de-chaussée d'un immeuble qui leur appartient. Le plus grand nombre vit modestement, surtout parmi les Canadiens français ; quelques-uns, enfin, connaissent l'aisance.

De tels changements dans le visage socioprofessionnel du quartier ne manque pas de se répercuter sur la vie sociale. Autour des deux premières présidentes de la congrégation des Dames de Sainte-Anne, gravite en effet le petit réseau des riches particuliers du faubourg. Elles-mêmes ont épousé tour à tour le même gros entrepreneur peintre, L.-O. Coursol. En cette période des débuts, la façon dont on soutient l'établissement des missionnaires dans le faubourg constitue, encore davantage que les sommes offertes, un éloquent moyen de distinction entre pauvres et nantis, entre anciens et nouveaux Bourragans. Les notables ou aspirants notables ne donnent pas tellement davantage que les autres, mais, eux, ils donnent ostensiblement. Qui des lots pour l'église, qui des objets particuliers et remarquables, tels une verrière, un chemin de croix, une statue, ou un lustre. Les Hurteau, Dufaut-Lamarche, Fullum, Beaudry, Lorange, on a là quelques-uns des représentants les plus marquants de cette notabilité ancrée du faubourg, des gens unis par de multiples liens professionnels et familiaux et qui, déjà, nouent avec les pères des relations durables de vingt, trente, voire cinquante ans. C'est eux, comme généralement les Saint-Pierrais les plus à l'aise et les plus anciens, qui occupent aussi les fauteuils des dignitaires de la congrégation des hommes, fondée en 1862. En effet, 67 % des officiers sont commerçants, exercent une profession libérale ou sont artisans ; près de 70 % ont des propriétés, souvent plusieurs ; et 60 % se sont mariés à Montréal, ce qui laisse supposer qu'ils y ont passé au moins toute leur vie adulte. Par ailleurs, au milieu de jeunes filles d'extraction un peu plus modeste, ce sont les filles ou les nièces de ces notables, assez souvent, qui assument des responsabilités dans la congrégation des Enfants de Marie.

Auxiliaires privilégiées des missionnaires, les « meilleures » familles le sont encore autrement. En 1848 et en 1850 quelques-uns des donateurs des Oblats fondent dans le quartier les premières conférences de la société Saint-Vincent-de-Paul. En s'engageant à leur tour dès 1853 dans cette association laïque, les pères échafaudent tout un dispositif d'intervention, qui se maintiendra en gros jusqu'au milieu des années 1920. Ils fournissent un local, à la fois entrepôt de denrées et bureau des pauvres. Ils installent les Soeurs de la Providence dans le faubourg et leur demandent d'aider les vincentiens. En retour, ceux-ci s'engagent à soutenir de leurs deniers les projets de jardin d'enfance, de garderie et de patronage des religieuses. C'est d'ailleurs pourquoi les Oblats autorisent les vincentiens à quêter dans leur église et demandent aux Dames de Sainte-Anne de fonder un comité de dames patronnesses chargé de trouver l'essentiel du financement. On a là, en somme, un système d'assistance qui s'appuie sur une organisation multiforme et institutionnelle, et sur la spécialisation des tâches de corps de bénévoles dûment constitués. Et l'on voit que les principaux citoyens s'investissent eux-mêmes et sont investis par les Oblats de deux importantes fonctions sociales : soutenir les projets des missionnaires, favoriser l'attachement de leurs concitoyens à Saint-Pierre. Du reste, en commençant leur ministère proprement social par



Église Saint-Pierre-Apôtre, 1910.
Église Saint-Pierre, Visitation Street, Montreal, QC, ca. 1910,
Archives photographiques Notman, Musée McCord d'histoire canadienne, Montréal, MP-0000.851.2

l'assistance aux pauvres, leur œuvre la plus nécessaire et la plus durable, les Oblats se lient eux-mêmes par contact personnel avec une grande partie du faubourg.

En retour d'un tel engagement dans les projets oblats, les familles mieux nanties entendent bien obtenir de leurs concitoyens la considération qu'ils estiment devoir leur revenir. Commerçants et artisans du quartier, parmi les plus anciennement établis, entreprennent donc de faire de Saint-Pierre un milieu urbain, choisi. Ils n'hésitent pas à réclamer aux pères une école privée pour leurs garçons, avec cercle littéraire et chœur de chant. Avant que les missionnaires ne soient rappelés à l'ordre en 1860, ces notables se les arrachent aussi à souper pour discuter avec eux des affaires de l'église ; ils se réservent la soirée de 31 décembre au presbytère, où plusieurs dizaines d'entre eux présentent une adresse aux pasteurs, apprécient leur réponse, et leur offrent des comestibles ainsi qu'une bourse, qu'ils ont arrondie de porte en porte. En 1869, ce sont encore eux qui se délassent au Cercle Saint-Pierre, la salle de loisirs aménagée par les Oblats. Des pères, ils attendent en fait qu'ils les aident à se distinguer de la masse des paroissiens.

Ainsi, avant 1870, la présence des Oblats permet l'institutionnalisation des relations sociales locales. Être de la ville, entre 1850 et 1870, pour les Bourragans, c'est activement et sans paradoxe être de Saint-Pierre. Des foules, des notables, et des relations codifiés entre eux, la ville est-elle autre chose ? Oui, pourtant. La mutation industrielle qui déjà s'annonce et porte avec elle l'absorption de Saint-Pierre dans la ville, va modifier en substance les relations sociales dans le milieu.

UNE PAROISSE URBAINE EN PLÉNITUDE, 1870-1914

Une paroisse ouvrière du centre-ville

Après la crise économique des années 1873-1878, qui accule la population au dénuement et accélère sa prolétarisation, l'instauration à l'échelle canadienne d'une politique économique protectionniste affermit les assises de la société industrielle et stimule la croissance, notamment à Montréal, la métropole du pays. Sis dans un quartier à vocation désormais très industrielle, le territoire oblat reçoit les migrants ruraux par milliers durant les deux dernières décennies du XIX^{e} siècle. En même temps, la progression urbaine fait en sorte qu'il se retrouve à cette époque en plein cœur de la partie canadienne-française de la ville.

À l'automne de 1900, un demi-siècle après sa construction, la chapelle Saint-Pierre devient finalement église paroissiale. Avec le tiers de la superficie de 1871, les Oblats doivent se contenter d'une des plus petites paroisses du diocèse, comprimée entre le fleuve et le côté sud de la rue de Montigny d'une part, entre Amherst Est et Panet Ouest d'autre part. Sur cet exigu territoire, vivent 1846 ménages en 1901, soit environ 7 400 personnes. Les Canadiens français forment maintenant 89 % de la population, et ce processus d'homogénéisation ethnique se poursuivra au cours des décennies suivantes. Il y a de moins en moins d'artisans dans la paroisse, de moins en moins de travailleurs indépendants, aussi. En revanche, la structure professionnelle laisse toute la place aux salariés, aux prolétaires. Moins du quart des chefs de ménage, en 1901, possèdent une entreprise, un bureau d'affaires ou un immeuble ; déjà, on s'empresse de quitter le quartier dès qu'on a un peu d'argent, on part fonder les paroisses du nord de la ville. Par ailleurs, tout près de 52 % des chefs de ménage sont des travailleurs, qualifiés ou non ; journalier, commis, menuisier, charretier et cordonnier sont les cinq métiers les plus souvent rapportés. Une partie des Saint-Pierrais trouvent à s'embaucher dans les manufactures de vêtements, les usines de chaussures, de tabac et de produits alimentaires qui caractérisent la



La rue Sainte-Catherine dans Saint-Pierre-Apôtre, première décennie du siècle.
Bibliothèque nationale du Québec, Illustrated Post Card Co., Montreal, Collection Michel-Bazinet, CP 5162.

physionomie industrielle de la paroisse. Les autres travaillent dans les grosses entreprises situées désormais hors du territoire oblat : Molson, Canadian Rubber, McDonald Tobacco, et le Canadian Pacific. L'urbanisation tous azimuts a par ailleurs contribué puissamment au développement du commerce et des services. Grâce, entre autres facteurs, à l'amélioration du transport urbain, on vient de partout et non plus seulement du quartier pour magasiner dans les commerces de la rue Sainte-Catherine : l'artère acquiert une vocation métropolitaine. Bref, les limites de la paroisse n'ont plus vraiment de signification sous le rapport économique. L'ajout de 1904, qui pousse les frontières de Saint-Pierre jusqu'au côté est de la rue Saint-André, depuis le fleuve jusqu'au milieu de la rue Sainte-Catherine, n'inverse pas ce mouvement de dilution de l'espace paroissial dans la ville. Tout au plus ramène-t-il provisoirement à dix mille, environ, le nombre des paroissiens.

Les associations laïques : des mouvements de masse

Alors que la densité à l'acre double presque dans le secteur durant la période, seul, donc, le découpage du territoire en nombreuses paroisses permet que le nombre des Saint-Pierrais se maintienne autour de 10 000, quoique les expropriations du Canadian Pacific et l'exode vers les quartiers du nord le réduisent à 8400 à la veille de la guerre. Toutefois, le nombre des associations volontaires reliées à l'église oblate passe de neuf à dix-huit durant la même période. Trois, seulement, peuvent être considérées comme de véritables confréries pieuses. Les quinze autres poursuivent plutôt de multiples engagements paroissiaux relatifs au soutien des pères, à l'entretien des bâtiments religieux, à l'expansion des missions oblates et, surtout, à l'assistance, à l'éducation, aux loisirs et à la tempérance.

Non seulement le nombre d'associations double-t-il dans la paroisse, mais celui des membres connaît une augmentation sans précédent, particulièrement dans les congrégations féminines. Entre 1870 et 1914, la Congrégation des jeunes gens passe de 130 à 300 membres, ce qui reste peu ; mais celle des hommes augmente de 250 à 600 membres, la Tempérance de 180 à 1200 membres. Les Enfants de Marie sont 100 où elles étaient 600, et les Dames de Sainte-Anne doublent leurs effectifs pour atteindre 2000 en 1908, alors que la paroisse regroupe cette année-là 2 068 familles canadiennes-françaises. En 1900, 10 % des chefs de famille (297) ont sollicité leur adhésion à la Congrégation des hommes, tandis qu'en 1911 un tiers des épousées de l'année appartiennent aux Enfants de Marie.

Certes, les « vieux amis » des Oblats ne cessent pas brusquement toute participation après 1870 ; dans certaines familles, le bénévolat dans les mouvements paroissiaux devient au contraire une véritable tradition. De même, certains mouvements préservent leur caractère élitaire ; c'est le cas des sections locales de la Saint-Vincent-de-Paul et de la Saint-Jean-Baptiste. Les missionnaires, enfin, continuent de créer des œuvres à l'intention des fils des bonnes familles : ainsi, la bibliothèque paroissiale en 1872 ou, à la veille de la Première Guerre, le cercle Desormeaux de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française. Mais les vieilles familles n'étant plus les seules maintenant à s'engager activement dans les associations paroissiales, la visibilité et l'influence des



Conseil de la Société de tempérance Saint-Pierre, vers 1900.
Le diocèse de Montréal à la fin dix-neuvième siècle, Montréal, Eusèbe Sénécal & Cie, 1900, p. 302.

TABLEAU 2
Effectifs des congrégations laïques, 1849-1932

Année	Enfants de Marie	Dames de Sainte-Anne	Hommes	Jeunes Gens	Tempérance
1850	500 en 1849	100 env. en 1862	150 hommes et jeunes gens Fondée en 1876		
1874	700	1 500	250 en 1872	130	180 en 1877
1900	900	1 800	430	350	800
1908	1 000	2 000	600	300	1 200
1926-1932	525 en 1929	562 en 1932	400 en 1926	200 en 1926	600 en 1931

Sources : divers documents tirés des archives de la paroisse Saint-Pierre-Apôtre.

notables ne manquent pas de s'amoindrir. En gonflant leurs effectifs, les associations volontaires se trouvent ainsi à changer quelque peu de nature du point de vue social.

En fait, les congrégations sont devenues davantage des mouvements de masse. Dans la congrégation des dames et celle des demoiselles, particulièrement populeuses, les membres à la limite ne se distinguent plus guère du tout venant des paroissiennes. Seules les dignitaires, dont certaines font véritablement carrière dans leur congrégation, jouissent encore d'un peu du prestige des anciens jours. Si la Société de tempérance compte plus de commerçants, plus d'artisans sans doute que la moyenne paroissiale, la Congrégation des hommes, quant à elle, n'est plus qu'une simple association de chefs de famille qui ont leur messe le dimanche dans une chapelle séparée. Ses membres proviennent de tous les milieux sociaux, sauf des professions libérales et du groupe des paroissiens très pauvres du bord de l'eau ; en fait ils appartiennent proprement à ce milieu populaire composé d'ouvriers (parfois même de journaliers) et d'employés, de petits artisans ainsi que de commerçants. Ils sont aussi d'implantation urbaine assez récente puisque les deux tiers d'entre eux ont été baptisés à l'extérieur de Montréal, dans les paroisses de la plaine pour la plupart. Le profil des dignitaires renvoie une image analogue. En fait, si 60 % des dignitaires les plus actifs sont nés à Montréal voire dans le quartier et continuent de former des réseaux familiaux, on doit cependant noter que, dans l'ensemble, les conseils des congrégations laïques paraissent plus ouverts aux migrants de fraîche date après 1870. De même, malgré la persistance de la domination des commerçants et petits manufacturiers, des membres des professions libérales et des artisans dans les conseils, l'élargissement est réel du cercle des dignitaires de la société de tempérance et des congrégations laïques : n'inclut-il pas désormais un tiers d'ouvriers et un cinquième d'employés ?

La paroisse : au cœur des relations sociales

Entre 1870 et 1914, la dilution de l'espace économique paroissial dans la ville ne s'accompagne donc pas encore, on le voit bien, d'une perte de signification sociale de la paroisse. En fait, durant cette période, la paroisse est une structure sociale qui colle de si près au milieu montréalais qu'elle va jusqu'à inspirer leur moule à l'organisation de deux institutions laïques importantes : la Saint-Vincent-de-Paul, à vocation caritative, et la Saint-Jean-Baptiste, à vocation nationaliste, choisissent, on l'a vu, de se diviser en sections paroissiales. Toutes deux sont d'ailleurs très actives dans Saint-Pierre.

Les associations attirent les Saint-Pierrais parce que, outre leurs fonctions religieuses, elles permettent à la paroisse d'assumer un grand nombre de fonctions sociales auxquelles aucun autre acteur d'envergure ne s'intéresse encore, et qui sont absolument indispensables à l'intégration des migrants ruraux, catholiques, francophones au monde résolument urbain et industriel qu'est devenue la métropole.

La dépression de 1873-1878, puis la pauvreté qui s'installe à demeure obligent à réorganiser la charité, à l'institutionnaliser davantage. Les mêmes acteurs qu'avant la crise continuent d'intervenir, mais leurs responsabilités se répartissent un peu différemment. À partir de 1876, par exemple, les membres de la Saint-Vincent-de-Paul ne visitent plus les malades pauvres à domicile. Ce sont plutôt les Soeurs de la Providence qui s'en chargent, en surcroît de leurs œuvres enfantines. Dès lors, une troisième conférence vincentienne rattachée à l'église oblate est fondée ; composée exclusivement de jeunes gens, la conférence Saint-Thomas a pour tâche de trouver les fonds nécessaires à l'entretien par les religieuses des vieillards et des orphelins. Les Sœurs concluent par ailleurs en 1891 avec sept paroisses de l'est de Montréal une entente par laquelle, en échange d'un montant annuel fixe, elles hébergent et soignent un nombre prédéterminé de leurs vieillards. Enfin, elles ouvrent en 1898 un orphelinat dans Saint-Pierre et s'occupent des petites pensionnaires aux frais de la paroisse.

Foules, loisirs, recettes, congrégations et œuvres paroissiales : de la grande crise à la Première Guerre, l'essentiel de la vie sociale à Saint-Pierre est fait des interrelations très étroites entre tous ces éléments. Le

gros, sinon la quasi-totalité de la responsabilité des loisirs incombe aux Dames de Sainte-Anne et aux Enfants de Marie. Les Enfants de Marie passent de porte en porte pour quêter ou vendre des billets pour les soirées organisées par les diverses associations paroissiales. Elles décorent la salle et installent les chaises. Elles présentent aussi elles-mêmes quelques pièces de théâtre par année. L'argent qu'elles recueillent va surtout à l'embellissement de l'église, au soutien du curé ou à la bibliothèque paroissiale. En plus, les Enfants de Marie aident les Dames.

Celles-ci ramassent des fonds et des dons en nature pour les missions oblates et l'embellissement de l'église mais surtout pour les œuvres de charité. Elles passent parfois pour des quêtes à domicile. Elles se préparent entre elles des soirées théâtrales ou des soupers de 350 convives. Elles partent à 1000 en pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré. Elles visitent les commerçants du quartier et les pressent d'offrir des prix de présence et les lots à tirer lors des rafles, tombolas et veillées de cartes. Elles cuisent les gâteaux qui régalent les 1 000 ou 1 200 joueurs de cartes ou de dés. Elles ramassent, trient, lavent, réparent ou raccommodent les objets et les vêtements vendus lors des bazars annuels de charité. Et lorsque, à la fin du siècle, ceux-ci disparaissent, ce sont encore les Dames qui transforment la salle paroissiale en salle de réception, dressent les tables et préparent les mets des grands banquets de rues du mois de janvier, où se rassasient côte à côte des centaines de voisins. Enfin, tous les jeudis après-midi, les plus libres et les plus charitables consacrent deux heures à transformer du vieux linge en vêtements destinés aux pauvres.

En somme, les loisirs paroissiaux offrent aux bénévoles qui les organisent, ainsi qu'aux Saint-Pierrais et aux « étrangers » qui y accourent, occasion sur occasion de donner de leur temps et de leur bourse en faveur de l'église et des œuvres. Tous se divertissent, rencontrent leurs voisins. Tous aussi, par les loisirs, contribuent activement à atténuer, sinon à résoudre, leurs problèmes de pauvreté, de maladie, d'ignorance, peut-être d'isolement. Après 1870, le bénévolat paroissial et la fréquentation de la salle Saint-Pierre sont parmi les seules possibilités non contestataires d'engagement social pour cette population ouvrière, peu instruite, souvent chargée de lourdes familles et disposant de peu de temps libre ; un des seuls moyens aussi de combattre, à défaut de la surmonter, sa marginalisation économique. Le sentiment communautaire de la population de la paroisse, nécessaire pour réussir dans ce type d'entreprises, est en même temps constamment ravivé par elles.

Entre 1870 et 1914, les loisirs paroissiaux connaissent donc de réels succès. En dépit du fait que les Oblats se réservent toutes les décisions importantes, on peut soutenir que les associations volontaires ont constitué un moyen que se sont donné à eux-mêmes leurs milliers de membres et leurs centaines de dignitaires pour faciliter leur intégration à la ville et pour contribuer à adoucir, sinon à vaincre, les nombreux problèmes sociaux engendrés par la mutation du quartier, à une époque où ils sont encore presque entièrement laissés à l'initiative locale.

Déjà, cependant, les difficultés apparaissent. Dès 1892, à cause de l'incapacité de la paroisse à financer seule l'éducation des garçons à l'école Saint-Pierre, les Oblats doivent accepter les subventions des pouvoirs publics, qu'ils avaient déclinées en 1859. La paroisse doit aussi nécessairement s'associer avec ses voisines pour les cas lourds, comme le soin des vieillards pauvres. La tension entre les groupes charitables s'avive à l'occasion, car tous sollicitent les mêmes commerçants et les mêmes paroissiens, ceux d'un territoire pauvre et trop exigu. Par ailleurs, les Dames et les Enfants de Marie trouvent parfois leur tâche lourde et onéreuse. Et la relève ne se présente pas toujours lorsque les anciennes sont fatiguées. Si, l'un dans l'autre, la paroisse réussit encore à financer ses nombreuses institutions et en particulier l'assistance, en fin de période un nouveau danger apparaît. L'intérêt des paroissiens commence en effet à s'émousser, à la fois par excès de sollicitation et par détournement d'attention vers les loisirs commerciaux. Les missionnaires se défendent alors par l'attaque. Ils savent à l'évidence que, si les Saint-Pierrais cèdent à la fascination monnayable des distractions commerciales, ils n'auront plus assez d'argent pour soutenir les œuvres, ni l'église. La question des loisirs est donc loin d'être seulement affaire morale. Pour la paroisse, elle est aussi et au moins autant affaire temporelle et sociale.

L'ÉROSION DE LA SOCIÉTÉ PAROISSIALE

Une paroisse en déshérence

Pendant et après la Première Guerre mondiale, les tendances démographiques déjà entrevues s'accusent. Le quartier perd une partie de sa population. D'autant plus que le Canadian Pacific exproprie entre 1912 et 1916 des dizaines d'hectares de terrain au sud de la paroisse pour installer de nouvelles voies ferrées. La population misérable du bord de l'eau se voit donc contrainte de remonter au nord de la rue Notre-Dame, d'où elle chasse les familles un peu mieux pourvues. En 1931, Saint-Pierre ne groupe plus que 7 500 paroissiens, dans 1883 ménages, à 95 % canadiens-français. Presque tous ceux qui ont un peu d'argent ont quitté la paroisse : à peine 17,8 % des Saint-Pierrais possèdent encore un petit commerce, un atelier, une petite manufacture, un bureau ou un immeuble. Les immeubles, d'ailleurs, appartiennent de plus en plus souvent à des entreprises ou à de gros propriétaires qui résident ailleurs. Après 1901, aussi, l'on constate le déclin extraordinairement rapide de l'influence canadienne-française dans le commerce de détail : alors que la paroisse est presque entière-

ment canadienne-française en 1931, les magasins sont pour presque un tiers l'affaire des Canadiens anglais et des juifs, qui possèdent en outre des commerces presque trois fois plus importants, en valeur locative tout au moins, que ceux de leurs voisins francophones. Dans Saint-Pierre, donc, il reste presque seulement des ouvriers non qualifiés, des employés, de tout petits commerçants, tels des épiciers du coin ou des vendeurs de boutons, ainsi que des manufacturiers de brosses et balais dans leur arrière-cour ou des fabricantes de bonbons et de confitures maison.

Vitalité de la piété, déclin de la sociabilité

La piété reste très fervente. Les fidèles continuent de pratiquer en masse. Dans les années 1920, les Oblats distribuent plus de 200 000 communions par an, une moyenne de 550 chaque jour. En 1923, chaque paroissien en âge communie 32 fois, 35 fois en 1924, et 39 fois en 1926. Nous voilà bien près de la généralisation de la communion hebdomadaire, aboutissement de la théologie et de la pastorale liguorienne du rapprochement en vigueur depuis le milieu du XIX^e^ siècle. Les Saint-Pierrais persistent aussi, malgré leur pauvreté, sinon à subvenir au soutien de leurs desservants, du moins à vouloir décorer l'église. En 1931, en pleine crise, le père curé Eugène Guérin ne doute pas un instant de recueillir 2 000 $ pour les deux nouveaux autels de l'église. Lorsque, à l'occasion, les activités paroissiales font peau neuve, les Saint-Pierrais savent encore s'enthousiasmer : ils envoient leurs enfants aux loisirs d'été organisés par les frères maristes de l'école des garçons, ils viennent écouter les concerts joués par les musiciens amateurs de la paroisse. Cependant, il est indéniable que les changements dans la structure socio-économique du quartier exercent une influence déterminante sur la sociabilité paroissiale. Dans le Saint-Pierre d'après 1914, la vie sociale, à la différence de la vie religieuse, ne bat plus que d'un médiocre allant. Organisations, recettes, participation aux congrégations laïques, tout, maintenant, périclite.

À commencer par le nombre de membres des congrégations, qui décline beaucoup plus vite que le nombre même des paroissiens. Entre 1914 et 1931, la population paroissiale décroît du dixième, mais les congrégations des Enfants de Marie, des jeunes gens et des hommes perdent la moitié de leurs effectifs, la Société de tempérance et les Dames de Sainte-Anne, les trois quarts. Quant à la congrégation des adolescents, elle disparaît avant 1930. Moins nombreux, les congréganistes sont également bien moins assidus qu'autrefois. Plusieurs facteurs expliquent ce discrédit et l'accentuent. Moins de population signifie moins de vicaires, donc moins d'encadrement, c'est-à-dire moins de célébrations spéciales, moins de tout ce qui fait qu'appartenir à une congrégation fait une différence. Les Saint-Pierrais étant aussi désormais plus souvent urbains de naissance, ils ont moins besoin de la vie associative paroissiale pour faciliter leur intégration à la ville. Enfin, comme elles sont moins nombreuses, les Dames doivent réorganiser leur travail ; cela se fait sur une base en principe plus efficace mais en pratique moins communautaire, donc moins attirante. Le déclin engendre le déclin.

À leur tour, les activités paroissiales rejoignent moins de participants : il devient de plus en plus difficile d'attirer les fidèles dans le sous-sol de l'église pour du théâtre amateur quand les cinémas, le parc Sohmer et les variétés lyriques offrent leur évasion à prix modique. Comme ceux qui viennent quand même sont plus pauvres, les revenus paroissiaux s'en ressentent. Même dans ce domaine privilégié de la solidarité paroissiale qu'est la charité, l'insuffisance des moyens est devenue criante. Non que les Saint-Pierrais se désistent : jusqu'à la toute fin de la période, ils réservent à l'assistance le meilleur de leurs énergies et toutes les ressources dont ils disposent. Mais l'ampleur des besoins dépasse toutes les bonnes volontés. Les Soeurs de la Providence, les laïcs de la Saint-Vincent-de-Paul n'y arrivent plus.

Perte de la signification sociale de la paroisse

Par ailleurs, la Première Guerre mondiale marque dans plusieurs domaines la réorganisation sur une base plus large de plusieurs fonctions sociales autrefois assumées à l'échelle de la paroisse. Si de nouvelles institutions laïques, telles les caisses populaires par exemple, continuent de s'implanter par succursales paroissiales, d'autres commencent à cette époque à préférer une organisation par quartier. C'est le cas de la Société Saint-Jean-Baptiste; et celui de l'administration municipale qui, à partir des années 1910, établit sur la base des quartiers, et non pas des paroisses, ses nouvelles mesures d'aide à la famille que sont l'assistance maternelle et les Gouttes de lait.

Dans Saint-Pierre, chute des effectifs et affaiblissement de la vie paroissiale finissent par s'entraîner et s'enchaîner l'un l'autre. La vie sociale ralentit. Du coup, la paroisse elle-même doit délaisser certains de ses mandats sociaux. Après l'école, en 1892, c'est l'asile qui, en 1919, passe sous le contrôle de la commission scolaire. Les Oblats et les Soeurs de la Providence espèrent que les redevances que celle-ci leur versera désormais vont permettre de soutenir l'autre vocation de l'asile, c'est-à-dire les œuvres caritatives. Mais, même après la fusion, en 1925, des trois conférences paroissiales de la Saint-Vincent-de-Paul, celle qui reste, la conférence Saint-Pierre, ne fait que vivoter, capable seulement de soulager une faible partie de la pauvreté dans la paroisse. En ville, les personnes sensibilisées à la question se rendent bien compte que le principe de l'autonomie des conférences, instauré à l'époque où les quartiers étaient moins homogènes socialement, n'aboutit plus maintenant qu'à confier le sort des démunis à d'autres



L'Asile Saint-Vincent-de-Paul vers 1900.
Fondé en 1854 par les Sœurs de la Providence pour venir en aide aux membres de la société Saint-Vincent-de-Paul dans la distribution des aumônes. L'asile élargit progressivement sa vocation : accueil des enfants renvoyés des écoles (1855), garderie pour les enfants des deux sexes de 2 à 7 ans (1860), jardin d'enfance pour ceux de 7 ans à la première communion (date non précisée), orphelinat (1898). L'asile a toujours été soutenu par les conférences Saint-Vincent-de-Paul du quartier, ainsi que par les Oblats et les Dames de Sainte-Anne, qui ont multiplié les activités de financement auprès des Saint-Pierrais.
Le diocèse de Montréal à la fin dix-neuvième siècle, Montréal, Eusèbe Sénécal & Cie, 1900, p. 300.

démunis. En 1933, naît la Fédération des œuvres de charité canadiennes-françaises, un an après son pendant anglophone. Désormais, les fonds viennent du haut, plutôt que d'être quêtés par les vincentiens pour les pauvres. Ainsi la paroisse se voit obligée de partager dorénavant avec le diocèse sa fonction d'assistance, pourtant la plus fondamentale dans les quartiers pauvres.

Éducation, assistance, action nationale, adaptation à la ville : en somme, après la guerre, nombre de fonctions sociales assurées jusqu'au début du siècle en grande partie par la paroisse sont désormais réorganisées en profondeur. Dans les années 1920, à Saint-Pierre-Apôtre, la vie sociale paroissiale n'est plus une dimension aussi constituante, aussi fondamentale de la vie urbaine. Et si la paroisse est encore importante comme communauté de foi, elle est de moins en moins, déjà, une communauté sociale.

CONCLUSION

Il ne s'agit pas de durcir le trait, ni de faire de Saint-Pierre-Apôtre l'archétype d'une évolution qui aurait touché de manière égale et au même rythme l'ensemble des paroisses de la métropole. Ce que l'exemple de Saint-Pierre suggère néanmoins, c'est que la paroisse a joué avant la Première Guerre un rôle considérable dans l'acculturation à la ville aussi bien des familles établies de longue date dans le faubourg que des ruraux arrivés dans la mouvance de l'industrialisation massive de Montréal. Mais que, pour certaines fonctions sociales, la référence paroissiale commence à s'effriter dès après cette guerre.

La paroisse, donc, peut être considérée comme une porte d'entrée dans la ville : les recherches de Brian Clarke, Murray Nicolson et Silvano Tomasi, évoquées au début de ce texte, permettent d'étayer cette thèse, et de la voir à l'œuvre dans d'autres milieux urbains nord-américains, tels Toronto ou New York.

Dans des études qui décrivent une réalité très similaire à celle qu'on peut observer à Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, Brian Clarke et Murray Nicolson démontrent que l'interaction entre l'Église et les Irlandais catholiques de Toronto, notamment dans la paroisse, a produit des fruits inédits. De la fusion d'une culture paysanne et du catholicisme tridentin est en effet sortie dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle une nouvelle culture urbaine. À son tour, dans un livre tout en nuances, Tomasi a montré que la paroisse émerge comme une force centrale et créative dans la vie de la communauté immigrante italienne à New York, à la fin du XIX^e^ siècle. La paroisse italienne représente en effet la seule institution sociale dont les immigrants puissent dire qu'elle leur appartient, dans un monde dont ils ne contrôlent rien. Elle leur permet, d'une part, de conserver leur « cosmos sacré », de ne le transformer qu'à leur rythme : avec beaucoup de raffinement, Tomasi suit l'évolution des fêtes patronales depuis le moment où, dans les années 1880, des paroissiens provenant de villages différents mais célébrant le même jour le même saint patron exigent des processions séparées, jusqu'au moment où, au début du siècle, « les divers saints italiens ont appris à travailler ensemble » puis jusqu'aux années 1920, quand les paroisses laissent mourir les fêtes des saints patrons d'origine et se mettent à célébrer la messe en anglais. La paroisse italienne est aussi l'organe par excellence de la sociabilité communautaire. Les écoles paroissiales, les congrégations laïques, les associations de charité mais aussi les sociétés d'aide mutuelle, les bureaux d'emploi, les banques populaires, les épiceries et autres magasins ethniques, les bureaux des membres des professions libérales, tout gravite

d'abord autour de la paroisse. Des leaders en émergent. Or, dès la fin du XIXe siècle, des organisations liées à l'église mais à vocation supra-paroissiale se mettent en place : sociétés d'accueil des immigrants, services d'aide juridique pour la citoyenneté par exemple, qui finissent par être intégrées dans les plans d'ensemble des divers diocèses de New York. Bref des exilés, des ressortissants de villages différents sont d'abord, grâce à la paroisse italienne, devenus une communauté ethnique, puis, dans le mouvement même qui pousse les paroisses à céder certaines de leurs fonctions sociales aux diocèses, ils se sont intégrés à la société jusqu'à se transformer progressivement en citadins américains.

Si les études sur les sociétés paroissiales en milieu urbain demeurent rares, leurs résultats convergent pour noter l'importance sociale de la paroisse dans la ville du XIXe siècle, puis son déclin après la Première Guerre. D'autres recherches restent à mener pour mieux comprendre comment les diocèses, à leur tour, deviennent après la Seconde Guerre mondiale des unités socialement moins signifiantes et administrativement trop petites pour que l'Église puisse continuer d'assumer bien longtemps les mandats sociaux dont elle s'était investie depuis les années 1840. On aurait là un nouvel éclairage, et des plus pertinents, sur les nombreuses origines de l'État-providence.

La vie des paroisses catholiques irlandaises : une fusion des identités nationale et religieuse[1]

Au Québec, les paroisses dites « nationales », créées pour répondre aux besoins des immigrants catholiques non francophones, ont joué dans le passé et jouent encore aujourd'hui un rôle d'accueil essentiel, leur permettant de préserver leur ethno-identité religieuse dans un contexte nouveau. Là où les besoins d'une population spécifique ne peuvent être comblés par une paroisse de type traditionnel, c'est-à-dire organisée sur une base territoriale, l'Église catholique autorise en effet la création d'une paroisse *non territoriale*. Les paroisses nationales, qui regroupent des personnes de même origine, ou parlant la même langue, représentent une forme particulière de paroisse non territoriale ; elles peuvent d'ailleurs, dans certains cas, avoir des limites géographiques précises[2]. Dans les villes américaines, les paroisses de ce type ont généralement été créées pour assurer le bien-être spirituel et répondre aux besoins linguistiques de groupes d'immigrés non anglophones. Mais à Montréal où la majorité de la population catholique était d'origine canadienne-française, ce sont les catholiques de langue anglaise, d'origine irlandaise pour la plupart, qui réclamèrent le plus souvent des vicaires et chapelles à eux puis, plus tard, des paroisses distinctes. Bien que ces dernières puissent être décrites comme des paroisses nationales, leur statut officiel était assez ambigu, étant donné que les deux — paroisses anglaises et françaises — avaient des limites territoriales que le curé rappelait aux fidèles chaque année au lendemain du grand dérangement du 10 mai. Nous savons d'autre part que dans un cas, au moins, ce sont les Canadiens français qui firent sécession pour créer une paroisse de langue française, la paroisse Saint-Charles, qui serait donc la paroisse « nationale ». Nous allons voir, en effet, que l'étude des paroisses irlandaises met en lumière le rôle de ces institutions dans la formation des identités ethnique et religieuse, en favorisant leur renforcement mutuel.

LES PAROISSES NATIONALES : CADRE DE VIE DES IRLANDAIS CATHOLIQUES

Les Irlandais qui s'établirent à Montréal au XIXe siècle vivaient dans un environnement culturel très différent de celui que connaissaient leurs compatriotes dans la plupart des villes du nord-est de l'Amérique du Nord. Alors que ces derniers formaient le plus souvent la majorité de la population catholique et exerçaient de ce fait une fonction de leadership dans les affaires catholiques locales, les Irlandais de Montréal durent au contraire surmonter de nombreux obstacles avant d'obtenir des églises et des paroisses bien à eux. Ces luttes, en particulier la controverse que créa le découpage de l'immense paroisse Notre-Dame, à la fin des années 1860 (voir à ce propos l'article de Jean-Claude Robert), marquèrent fortement la conscience catholique irlandaise qui prit forme à Montréal[3]. De plus, la création des églises catholiques irlandaises, puis la multiplication de paroisses irlandaises distinctes, renforça les frontières ethniques et accentua l'isolement social des catholiques de langue anglaise par rapport aux autres groupes de population de la ville. Tout cela eut pour effet de favoriser l'émergence, le maintien et la cohésion de la communauté irlandaise catholique.

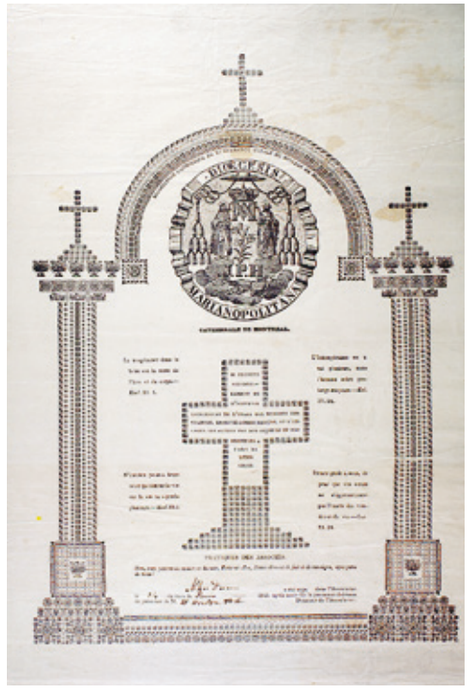
Très tôt, les Irlandais catholiques de Montréal voulurent être reconnus comme une entité distincte et obtenir des institutions qui leur seraient propres. La croissance rapide de cette communauté entraîna, dès 1830, l'utilisation exclusive de la chapelle des Récollets, grâce à la bienveillance des Sulpiciens[4]. Dans les années qui suivirent, en particulier en 1831-1832, l'arrivée de nouvelles vagues d'immigration irlandaise créa un problème de surpeuplement : c'est la raison pour laquelle, à la veille de l'immigration massive déclenchée par la famine de 1847-1849, on érigea la magnifique et spacieuse église Saint-Patrick.

Ce sont les différences linguistiques et culturelles qui, selon toute vraisemblance, justifiaient l'entretien d'institutions religieuses distinctes pour les catholiques irlandais et les Canadiens français. La situation des Irlandais catholiques était, de l'avis même de certains de ses représentants, « singulière et exceptionnelle » : en effet, catholiques de langue anglaise, ils se sentaient en même temps attirés par la population protestante, dont ils partageait la langue, et par la population canadienne-française, dont ils partageaient la foi[5]. Des historiens ont émis l'hypothèse suivant laquelle, après l'échec de la Rébellion de 1837, les dirigeants de la société montréalaise promurent activement la création de divisions institutionnelles suivant des lignes ethnoreligieuses, de façon à minimiser à

l'avenir les risques de conflits[6]. À cette époque, cependant, le principe suivant lequel on créait des institutions séparées pour chaque communauté ethnique était déjà fermement établi. Par ailleurs, en dépit du taux relativement élevé de mariages entre catholiques irlandais et Canadiens français[7], ces divisions semblent acceptées par l'ensemble de la population.

Dès le milieu des années 1880, un réseau de cinq paroisses desservait les catholiques de langue anglaise, recouvrant tous les secteurs de la ville. Dans la période qui avait suivi le morcellement de la paroisse Notre-Dame, au lieu de continuer à investir dans la création d'institutions à l'échelle de la ville, la communauté irlandaise se dote d'un ensemble très varié de sociétés et d'associations à base paroissiale. En même temps qu'elles pouvaient apporter à leurs membres une nouvelle force spirituelle et leur offrir l'occasion de progresser sur le plan moral, plusieurs de ces sociétés leur permettaient également d'améliorer leur sécurité matérielle. Tout en entretenant l'identité irlandaise, elles cherchaient à renforcer les liens entre la paroisse et ses paroissiens. C'est ainsi que le père Kiernan exhortait la Saint Patrick's Total Abstinence Society (Société Saint-Patrick pour l'abstinence complète) à promouvoir et à répandre un esprit religieux, paroissial et social à la fois intense et durable : « Plus nous aimons notre paroisse, disait-il, plus nous nous identifions à notre paroisse, plus nous considérons cette paroisse comme notre maison et l'église paroissiale comme notre propre église, une église dont les prêtres sont avant tout à notre service, plus nous serons enthousiastes à l'idée de voir progresser ses entreprises[8] ». Chacune des paroisses irlandaises présentait un ensemble d'institutions adaptées aux intérêts et aux besoins de ses membres, et qui formaient la base de la vie associative : sociétés de tempérance, cercles littéraires, associations de jeunes hommes, sociétés de secours mutuel et sociétés de dévotion. Les pique-niques ou autres sorties qu'organisaient plusieurs de ces institutions représentaient d'importants moments de sociabilité. Certains de ces organismes combinaient d'emblée différentes fonctions : ainsi, les sociétés de tempérance permettaient généralement à leurs adhérents de se joindre à la société de secours mutuel qui lui était affiliée, laquelle viendrait en aide à leur famille en cas de maladie ou de décès.





Reproductions des promesses des sociétés de tempérance irlandaise, canadienne-française et protestante. (canadienne-française)
Bibliothèque de l'Université McGill, collections spéciales.

LA SAINT PATRICK'S TOTAL ABSTINENCE AND BENEFIT SOCIETY

La Saint Patrick's Total Abstinence and Benefit Society (Société pour l'abstinence complète et société de secours mutuel Saint Patrick) est un exemple particulièrement intéressant de l'influence qu'a pu avoir le démembrement de la paroisse Notre-Dame sur la vie associative de la communauté irlandaise. Formée à l'origine pour desservir les catholiques irlandais de l'ensemble de la ville, cette institution, d'abord appelée Irish

Reproductions des promesses des sociétés de tempérance irlandaise, canadienne-française et protestante. (protestante)
Musée McCord d'histoire canadienne, M930.50.7.38.



Reproductions des promesses des sociétés de tempérance irlandaise, canadienne-française et protestante. (protestante)
Musée McCord d'histoire canadienne, M930.50.3.197.



Reproductions des promesses des sociétés de tempérance irlandaise, canadienne-française et protestante. (irlandaise)
Archives de la paroisse Saint-Patrick.

Catholic Temperance Society, se transforma au fil des ans, en réponse à l'évolution du système paroissial. Créée en 1840 par le père Phelan, Sulpicien affecté à la chapelle des Récollets, elle est réputée la première société de ce genre en Amérique du Nord[9].

Cette fondation fut très certainement inspirée par celle de la première société de tempérance catholique d'Irlande, mise sur pied deux ans plus tôt dans le comté de Cork, par le père Mathew. Les Canadiens français de Montréal emboîtèrent rapidement le pas aux Irlandais et fondèrent, en 1841, la Société de tempérance du diocèse de Montréal[10]. Avec l'ouverture de l'église St. Patrick en 1847, la société irlandaise suit, montant sur la colline, pour devenir la St. Patrick's Total Abstinence Society, et elle continue à recruter dans toutes les parties de la ville. On créa un comité de surveillance des mœurs, dont les membres avaient pour mission de suivre les progrès de la tempérance dans le secteur de la ville qu'on leur avait attribué[11]. La multiplication des sociétés paroissiales qui suivit le démembrement de la paroisse Notre-Dame donna au mouvement de tempérance une impulsion nouvelle[12] : on fonda une société dans chaque paroisse, la St. Ann's avant 1868[13], la St. Bridget's en 1869, suivie en 1873 par la St. Gabriel's[14]. En 1869, le comité de surveillance des mœurs de la St. Patrick's parcourait encore les différents quartiers de Montréal, y compris celui de Sainte-Anne, mais au cours des années qui suivirent il reconnut la nouvelle organisation paroissiale de la ville et s'y conforma, limitant désormais ses activités à la seule paroisse Saint-Patrick. C'est ainsi que cette institution qui, à l'origine, rassemblait des Irlandais de toutes les parties de la ville, évolua en une organisation spécifiquement paroissiale.

LES SOCIÉTÉS PAROISSIALES COMME EXPRESSION DES IDENTITÉS ETHNIQUE ET RELIGIEUSE

Beaucoup d'Irlandais qui n'appartenaient à aucune des sociétés de tempérance participaient néanmoins aux pèlerinages de ces dernières et assistaient chaque année aux pique-niques, concerts ou conférences qu'elles organisaient. L'attrait qu'exerçaient ces organismes sur les Irlandais catholiques, adhérents ou non, s'explique probablement par l'habileté avec laquelle ils parvenaient à associer vœu de sobriété, engagement envers l'église et engagement envers la communauté, en donnant à cette combinaison un caractère résolument irlandais. Sans doute le clergé jouait-il un rôle important dans la direction des sociétés de tempérance ; cependant, les hommes qui en faisaient partie élisaient leurs propres dirigeants et jouissaient d'une grande latitude pour exprimer la composante irlandaise de leur identité. Ainsi, les membres de la Saint Patrick's Total Abstinence and Benefit Society, souhaitaient « rendre honneur à l'Église qui nous a donné naissance » mais disaient aussi espérer que, par leurs vertus personnelles et dans l'accomplissement de leurs tâches, ils « fassent toujours honneur à l'île d'émeraude, dont les intérêts seront absolument indissociables de ceux de notre religion[15] ». Dans ce contexte, la tempérance, le catholicisme et le sentiment national étaient indissociables. C'est une réalité qu'illustre parfaitement la carte d'adhésion de la Saint Patrick's Total Abstinence and Benefit Society : en effet, le texte imprimé sur cette carte préconisait la tempérance, la charité, l'unité, le patriotisme et la religion, en présentant des personnages — le père Mathew, champion de la tempérance en Irlande, de même que Saint-Patrice et Sainte-Brigide, patrons de l'Irlande — qui font appel à une fusion des sentiments patriotiques, religieux et identitaires.

Il n'est donc pas surprenant que cette société ait participé à des activités de nature plus explicitement nationaliste : ainsi, en 1880, pour souligner le passage de l'activiste du Home Rule, Charles Stuart Parnell, elle organisa une réception suivie d'une procession aux flambeaux ; elle contribua aussi aux fonds créés pour promouvoir le Home Rule, et demanda à des conférenciers de venir leur parler de la « Cause irlandaise[16] ». Les spectacles organisés lors de collectes de fonds touchaient eux aussi des thèmes irlandais aussi bien que des thèmes catholiques. À cet égard, la soirée qui eut lieu en 1881, à l'occasion du concert annuel de la St. Gabriel Total Abstinence and Benefit Society, est un bon exemple. Le concert s'ouvrit sur des chansons à saveur nostalgique, telles *The Dear Little Shamrock* et *Killarney*, dont plusieurs étaient interprétées par des fillettes ou par des femmes portant les foulards verts ou de somptueuses robes de velours émeraude[17]. Dans la deuxième partie de la soirée, un prêtre américain, le révérend père John F. Cummins, prononça un discours politique dans lequel il rappela aux Irlandais de la classe ouvrière qui faisaient partie de la paroisse Saint-Gabriel combien le fait d'être à la fois sujets britanniques et loyaux Irlandais et Irlandaises les plaçait dans une situation délicate. « Jamais l'Irlande ne fut plus agitée qu'elle ne l'est à présent, affirma-t-il [...]. Je sais que vous êtes des sujets britanniques, mais je sais également que les enfants ont plus d'amour et d'affection pour leur mère qu'ils n'en ont pour leur belle-mère[18] ». Le discours de Cummins fut apparemment salué par des applaudissements nourris. Un paroissien prononça ensuite quelques mots à propos de la situation en Irlande et de « l'attitude affichée par certains Irlandais bien connus de Montréal » qu'il accusa de « rester insensibles aux souffrances de leur pays[19] ». D'autres sociétés paroissiales servaient elles aussi en même temps la cause « nationale » et la finalité religieuse. La St. Ann's Young Men Society, créée en 1885 afin de « promouvoir l'esprit catholique chez les jeunes gens et assurer le progrès moral et spirituel de ses membres », présentait des pièces de théâtre, telles *Lamh dearg Aboo* (*La main rouge à jamais*) où il est question de la rébellion irlandaise de 1641[20]. Ainsi, les sociétés paroissiales nourrissaient autant la composante nationale que la composante religieuse de l'identité ethnique des Irlandais.

L'HÉRITAGE DES PAROISSES CATHOLIQUES DE LANGUE ANGLAISE

Premier groupe de population catholique non francophone arrivé en grand nombre, les Irlandais catholiques furent des précurseurs en ce qui a trait à l'érection de paroisses nationales au Québec. Ce sont eux qui créèrent le précédent qui permit la fondation de paroisses distinctes pour de nombreux autres, immigrés depuis, de l'Allemagne, par exemple, de l'Italie, de la Hongrie, de la Pologne, d'Haïti et de la Chine. Une observation attentive de la vie paroissiale des Irlandais de Montréal montre que ces paroisses dites « nationales » faisaient beaucoup plus que répondre aux besoins linguistiques du groupe qu'elles desservaient. Elles fusionnaient en réalité les aspirations ethniques et religieuses de la communauté, contribuant ainsi à la réélaboration, dans un contexte nord-américain, d'une culture irlandaise dans laquelle l'affiliation religieuse occupait une place centrale. Ce n'est que progressivement et plus tard qu'elles devinrent les institutions hétérogènes que l'on connaît aujourd'hui et qui rassemblent désormais des catholiques de langue anglaise venus des horizons les plus divers.

Ces touchants spectacles

Chaque paroisse du Québec était un point nodal dans un réseau de communication qui s'étendait sur le monde entier. Même la plus isolée d'entre elles avait ses antennes pour capter les appels et les exhortations lancés de pays lointains. Chacune d'elles était à l'écoute, en syntonie avec un monde qui existait au-delà du terroir et du quotidien, prête à découvrir une terre inconnue, une terre promise, peut-être, ou prête à se lancer dans une folle aventure. Les paroisses étaient source de vie : de là venaient les fonds et les vocations essentiels à la propagation de la foi. Année après année, l'argent et l'énergie de la jeunesse se déversaient à flots, encouragés par un déluge de paroles, salués par une musique solennelle, et mis en valeur par des images fortes. On usait de tous les éléments du décor paroissial pour mettre en scène ces événements religieux : l'image d'une prairie balayée par le vent, celle d'une croix que l'on plante ou, à la faveur de l'obscurité de la nuit, celle des cierges brûlant au milieu de la neige. Pour transmettre la Bonne Nouvelle, tous les médias, y compris les plus modernes, étaient mis à contribution : les journaux, les calendriers, les cartes postales, la lanterne magique, les bandes dessinées et, enfin, la radio. On imprégnait ainsi le territoire du diocèse jusqu'à saturation, de façon à faire entrer dans chaque foyer, jusqu'au plus humble, une Sainte Famille aux yeux doux et pénétrants.

Dès ses premiers voyages dans les cités de l'Asie mineure, l'apôtre Paul avait établi les fondements de la gouvernance de l'Église et créé dans ses épîtres une source intarissable de zèle missionnaire. Dans chaque ville, un évêque devait veiller à rassembler les paroisses, pacifier les disputes, rallumer la foi et contenir les débordements. Aussi, lorsque le christianisme devint la religion du pouvoir, comme ce fut le cas en Gaule à partir de Clovis, c'est dans les villes que se trouvèrent confrontées l'autorité de l'évêque et celle du seigneur. Montréal présentait de ce point de vue un cas particulier, puisque les Sulpiciens, dont relevait son unique paroisse, étaient aussi les seigneurs des lieux. Nous avons retracé ailleurs dans ce livre le long combat qui opposa ces « Messieurs » aux évêques de Montréal (voir l'article de Jean-Claude Robert) et les efforts que déployèrent ces derniers pour créer un réseau dense de paroisses, ainsi que les congrégations religieuses qui devaient les encadrer. Nous verrons maintenant comment, pour mener à bien leur mission, les évêques ont, à tour de rôle, utilisé ces paroisses, coordonnant leurs activités comme on accorderait un instrument puissant. Pour cela, ils rehaussèrent le cycle liturgique, au moyen d'une programmation somptueuse : chaque année, et de jubilé en jubilé, ils offrirent aux fidèles des événements grandioses, capables d'inspirer le don de soi et, à travers l'œuvre de fondation de paroisses nouvelles, de mailler un continent.

Cinq événements serviront à illustrer cette fonction qu'avait la paroisse comme caisse de résonance du message de l'Église : l'installation du Grand Bourdon en 1842 ; le départ des zouaves en 1868 ; le Bazar de la Cathédrale de 1886 ; le Congrès eucharistique de 1910 et, enfin, les fêtes du Tricentenaire de 1942. Ces campagnes de propagande s'étendaient sur des semaines, voire des mois et des années. Leur planification de même que l'adoption constante de nouveaux moyens pour entretenir l'émotion religieuse témoignent d'une vision à long terme et d'une grande perspicacité. Chacun de ces événements était à la fois une démonstration de pouvoir et un effort pour affermir la fidélité des croyants : il s'agissait, en d'autres mots, d'une œuvre de christianisation, d'évangélisation catholique et romaine.

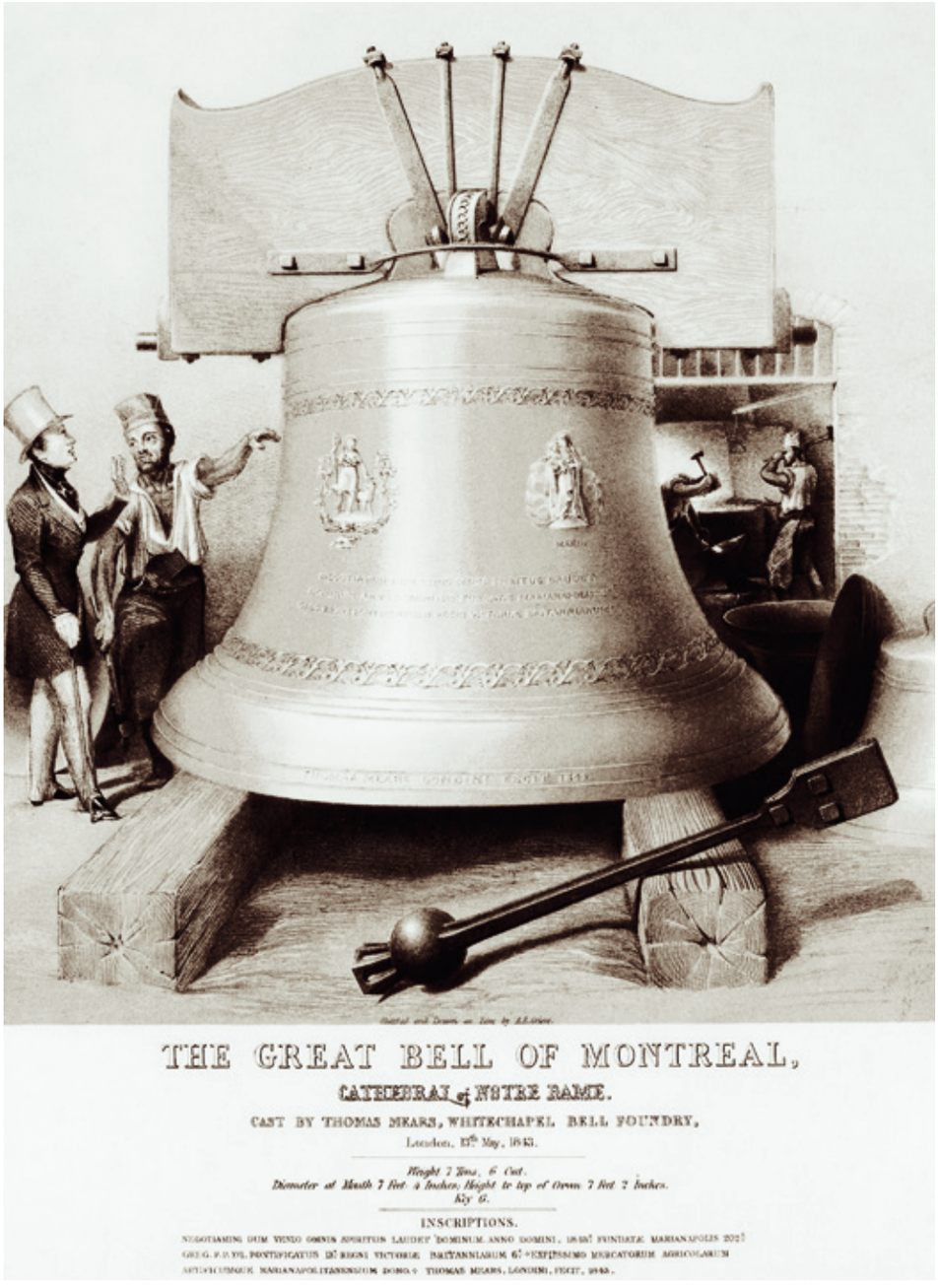
La ville épiscopale pouvait soutenir la mission de l'Église, mais elle pouvait aussi l'entraver. D'un siècle à l'autre et d'une génération à l'autre, l'Église a donc redécouvert le grand défi que représente le milieu urbain. Selon un militant protestant de 1910, « every city has been a Babylon and every city has been a New Jerusalem, and it has always been a question whether the Babylon would extirpate the New Jerusalem, or the New Jerusalem would extirpate the Babylon[1] ». C'est dans cette perspective que les évêques de Montréal, Mgrs Bourget, Fabre, Bruchesi et Charbonneau, planifièrent les événements qui nous intéressent, gardant fermement les paroisses sous leur direction, de façon à assurer la ferveur de la population urbaine, et à renforcer ce lieu stratégique de l'aventure missionnaire.

Mgr Bourget affirmait ainsi que, pour asseoir son autorité et assurer le renouvellement des énergies, « le catholicisme a et doit avoir ses démonstrations religieuses, pour imprimer le respect qui lui est dû. Il lui faut déployer ses pompeuses cérémonies, pour ranimer la piété. Il doit célébrer ses fêtes augustes, pour retremper les âmes dans la foi de ses mystères et dans l'amour de ses pratiques[2] ». Malgré son hostilité maintes fois exprimée aux arts de la scène et de la danse qui propageaient des valeurs rivales, Bourget envisageait sa nouvelle cathédrale comme un théâtre. Il la voulait « assez vaste pour contenir les foules saintement avides de ces touchants spectacles [et] assez ornée pour frapper les sens et les ouvrir aux délicieuses jouissances de la religion[3] ».

LA CLOCHE MONSTRE

Chaque poussée de croissance de la cité temporelle augmentait l'importance des événements religieux que l'on mettait en scène dans la paroisse de Montréal. L'imposante église consacrée en 1829 marquait le centre de la ville et, quel que soit l'angle considéré, dominait son horizon. Dans les années 1840, la fabrique commanda un jeu de onze cloches : les dix premières, qui formaient une octave parfaite, furent « habillées, le jour de leur baptême, de velours et de draps d'or fleuri ». Elles étaient alors « encore en attente d'un bourdon de douze tonnes qu'on entendrait au mont Saint-Hilaire, sommet situé à 35 kilomètres, visible à l'horizon des tours de Notre-Dame, hautes de 215 pieds ». Le bourdon avait été conçu pour donner l'alarme, en cas d'incendie, à une ville qui s'étendait déjà sur plus d'un kilomètre, le long des rues principales de ses trois faubourgs. Les journalistes surveillèrent la progression de cette « cloche monstre » depuis la fonderie londonienne qui l'avait fabriquée jusqu'aux quais de Montréal. Puis, tandis que les dix plus petites cloches sonnaient à toute volée en signe de bienvenue, des milliers de paroissiens l'escortèrent des quais jusqu'au parvis de l'église.

Certains des citoyens les plus « respectables » de la ville, y compris les parrains et marraines des cloches, vivaient encore à quelques rues de l'église, et s'attendaient à



Le bourdon Jean-Baptiste admiré à la fonderie de Whitechapel.
Archives nationales du Canada, C96613.

être un jour enterrés à l'intérieur de ses murs, au son du glas. On était loin pourtant de la vie villageoise que suggèrent ces pratiques : les Montréalais formaient déjà une communauté complexe, où les divisions ethniques et sociales étaient vivement ressenties et où les occasions de dispute étaient nombreuses. Déjà, les Irlandais catholiques avaient établi un précédent en obtenant leur propre « église-succursale » (voir à ce propos l'article de Rosalyn Trigger). Dans ce contexte, et pour contrer les critiques d'une presse protestante hostile, le jour où la grosse cloche reçut son nom de Marie-Jean-Baptiste, le curé Billaudèle prit la peine d'expliquer en anglais la cérémonie de baptême de cloche, avant de déployer dans sa langue maternelle « tous les trésors de son génie oratoire ». Après quoi, au son de l'orgue, « l'officiant frappa trois coups sur cette masse de métal dont la vibration fit frémir l'édifice et frappa les spectateurs de stupéfaction[4] ».

À Montréal comme dans les villages, on célébrait 30 à 40 fêtes religieuses chaque année, en plus des dimanches. La complexité de la société urbaine encourageait l'identification de certaines de ces fêtes avec une classe sociale, un groupe professionnel ou un groupe culturel spécifique : les avocats honoraient Saint-Yves, les cordonniers Saint-Crépin. Quant aux sociétés « nationales » qui organisaient les processions de la Saint-Patrick ou de la Saint-Jean-Baptiste, elles menaient chaque année d'intenses négociations pour pouvoir afficher clairement leurs identités distinctes, en même temps qu'elles affirmaient leur solidarité catholique face au pouvoir anglo-protestant. L'église anglicane de Montréal avait été établie au moment de la Conquête, et les limites de sa paroisse correspondaient à celles de Notre-Dame. À ses débuts, c'est au son du tambour militaire que la « paroisse anglaise » annonçait le culte du dimanche. Jusqu'en 1870, la garnison exécutait de temps à autre un church parade (littéralement un « défilé d'église »)[5], et on se souvient de plusieurs occasions où le régiment entrait dans l'église anglicane, en rang, au pas, et par la grande porte ; et tandis que les soldats anglais y prenaient place, leurs confrères écossais ressortaient par une autre porte, poursuivant leur défilé jusqu'au temple presbytérien. La réplique donnée à ces défilés fut la très catholique procession de la Fête-Dieu : la présentation de l'hostie dans les rues de la ville était en effet l'occasion d'une réappropriation symbolique du territoire urbain. Depuis le Moyen Âge, la Fête-Dieu était célébrée jusque dans le moindre village chrétien. Mais à Montréal, où se concentraient les forces vives de l'économie canadienne, où les pierres et les briques disaient la montée du temporel, du mondain et du séculier et où un tiers de la population était de religion protestante, cette prise de possession symbolique était pour eux un geste provocateur. En fait, tant que Montréal ne comptait qu'une seule paroisse, toute démonstration religieuse était susceptible d'avoir une grande portée géopolitique. Ainsi, lorsqu'en 1837 le curé sulpicien fit chanter le *Te Deum* à l'église Notre-Dame, en l'honneur du couronnement de la reine Victoria, plusieurs fidèles sortirent en signe de protestation. Par contraste, la victoire des alliés à Sébastopol, en 1855, fut célébrée d'un commun enthousiasme à Paris, à Londres et à Montréal, et rallia la bourgeoisie canadienne-française aussi bien qu'anglo-canadienne dans un *Te Deum* à l'unisson dans l'église Notre-Dame.

La construction de l'église et l'installation de la cloche étaient la responsabilité de la paroisse, de sorte que les négociations auxquelles elles donnèrent lieu et les cérémonies qui les entourèrent relevaient de la fabrique et des curés sulpiciens. Mais dès 1840, l'entreprenant Mgr Bourget chercha à ranimer l'élan missionnaire dans la paroisse de Montréal en y introduisant de nouveaux intervenants. Les foudres du missionnaire Mgr de Forbin-Janson, évêque de Nancy, avaient produit une véritable « commotion



La façade de l'église Notre-Dame édifiée en 1829, telle qu'elle apparaît aujourd'hui.
Cliché de Jason Gilliland.

spirituelle », et Mgr Bourget prit soin de la raviver d'année en année, en encourageant les prédications des Oblats, les campagnes du père O'Reilly en faveur de la colonisation, et celles du père Chiniquy pour la tempérance (1848). Ces missions avaient pour modèle le *triduum*, un ensemble de prières que l'on répétait trois jours de suite. Adaptées au rythme de travail des artisans et des journaliers, ces séances de prières et de prêches se tenaient souvent à cinq heures du matin ou à huit heures du soir. Quelle que soit l'heure choisie, l'intensité dramatique de ces moments n'avait rien à envier à celle que les protestants suscitaient dans les milieux ruraux. C'est donc par milliers que les paroissiens du diocèse de Montréal plièrent le genou, signèrent la promesse que l'on exigeait d'eux, et contribuèrent à de nouvelles collecte de fonds[6].

Objets de missions, les Montréalais se firent à leur tour missionnaires. Certains des nouveaux ordres féminins établis dans la ville ou dans ses environs se lancèrent dans des œuvres de charité à Montréal même ; d'autres entreprirent de réanimer des paroisses rurales en y ouvrant des écoles, ou encore de fonder de nouvelles paroisses là où passait l'ancienne route de la fourrure. En 1844, les Sœurs Grises s'embarquèrent dans des canots d'écorce et partirent en direction de la rivière Rouge : elles parcoururent en 58 jours les quelque 3 000 km qui les séparaient de Saint-Boniface, profitant de l'occasion pour apprendre aux bateliers des cantiques que l'on adapta aux airs de rame. De leur côté, dès leur établissement aux abords de Montréal, les Oblats firent de Saint-Pierre-Apôtre un tremplin pour des missions menées aux marges de la « civilisation ». Certains partaient au printemps, en convoi avec les religieuses (Sœurs Grises, Soeurs de Sainte-Anne, et Sœurs Jésus-Marie) ; d'autres se rendaient l'hiver, en raquette, dans les chantiers de l'Outaouais ou du Saint-Maurice. Tous ces missionnaires revenaient périodiquement, les Oblats à Saint-Pierre, les religieuses dans leur maison mère de Vaudreuil, de Saint-Jacques, ou de Pointe-Saint-Charles. Ils venaient se refaire une santé, chercher la relève dans leurs écoles rurales[7], et faire la quête dans leur propre paroisse ou dans celle, plus riche, de Notre-Dame-de-Montréal.

En même temps, l'Église, inquiète des départs des jeunes vers les villes de la Nouvelle-Angleterre, s'avançait dans les Cantons-de-l'Est, menant de front les mouvements de colonisation et de propagation de la foi. Or, le système adopté par l'Association des établissements canadiens des Townships (lancé en effet par l'Institut canadien) était le même qu'utilisaient l'Association pour la propagation de la foi et son rival anglican, la London Missionary Society : pour accomplir leur mission, chacun rassemblait ses participants en « décuries » et en « centuries ». C'est de cette manière que fut financé le premier groupe de colons à s'établir à Roxton : il comprenait un marchand de Varennes, un curé natif d'Irlande, quelques hommes des villages de Saint-Jacques-l'Achigan et de Saint-Laurent, près de Montréal, ainsi qu'un autre marchand originaire de Montréal même. Sitôt les arbres abattus et brûlés, ce dernier s'empressa de rapporter les prémices : le boisseau de potasse qui confirmait les progrès du défrichement, les progrès de la foi, et les profits qu'en tireraient les parrains montréalais. C'est ainsi que les Montréalais — colons, entrepreneurs, et donateurs — contribuèrent à la fondation d'une nouvelle génération de paroisses, tantôt adhérant à la vision du monde que leur proposait leur évêque, leur curé ou leur zélateur, tantôt inspirés par les ambitions tous azimuts d'une ville en pleine croissance.

LE DÉPART DES ZOUAVES

> « Mais jamais, non jamais fête aussi grandiose, aussi enthousiaste, aussi touchante, ni aussi sublime que celle du 18 février 1868, n'avait été vue en Canada, et il sera peut-être difficile de jamais la surpasser : musique, poésie, chant, éloquence sacrée se donnèrent rendez-vous pour donner à cette démonstration religieuse un cachet d'immortalité[8] ».

Ces paroles, rédigées après coup, rappelaient la grande manifestation soulignant le départ des zouaves. La jeunesse canadienne allait se lancer à la rescousse du pape Pie IX assiégé. À cette manifestation, qui se déployait sur le territoire de la ville, firent écho des centaines d'autres : elles se déroulèrent dans les gares, près des débarcadères de bateaux à vapeur, ou devant les parvis des églises paroissiales. Tout cela dans le but de propager une nouvelle conception du rôle des Canadiens français sur la scène mondiale. Et chaque fois, on fit sonner les cloches des églises des villages, comme pour répondre au grand bourdon de l'église paroissiale de Montréal. La « cloche monstre » avait été installée vingt ans plus tôt, le même évêque était toujours en place, et il poursuivait le même objectif : attacher la population à la personne du pape et à ce qu'elle représentait[9].

Mais, si Mgr Bourget se fixait toujours le même but, ni sa ville ni le monde n'étaient plus les mêmes. L'élite avait quitté le voisinage de l'église paroissiale, les hôpitaux et les couvents aussi ; un cimetière avait été aménagé sur le mont Royal (voir l'article de Meredith Watkins), de sorte qu'on n'enterrait plus personne dans l'église ; enfin, ce qui avait été autrefois un centre-ville habité était maintenant le domaine du grand commerce. Les zones industrielles s'étendaient désormais jusqu'à une distance de trois kilomètres des clochers de Notre-Dame. L'écart semblait aussi s'être creusé entre l'Église et les travailleurs : ainsi, lorsque les cordonniers de Saint-Crépin entreprirent un mouvement de grève contre le nouvel ordre industriel qui les soumettait au rythme et aux exigences de l'usine, le journal de l'évêché les accusa d'être manipulés par « une association tyrannique ».

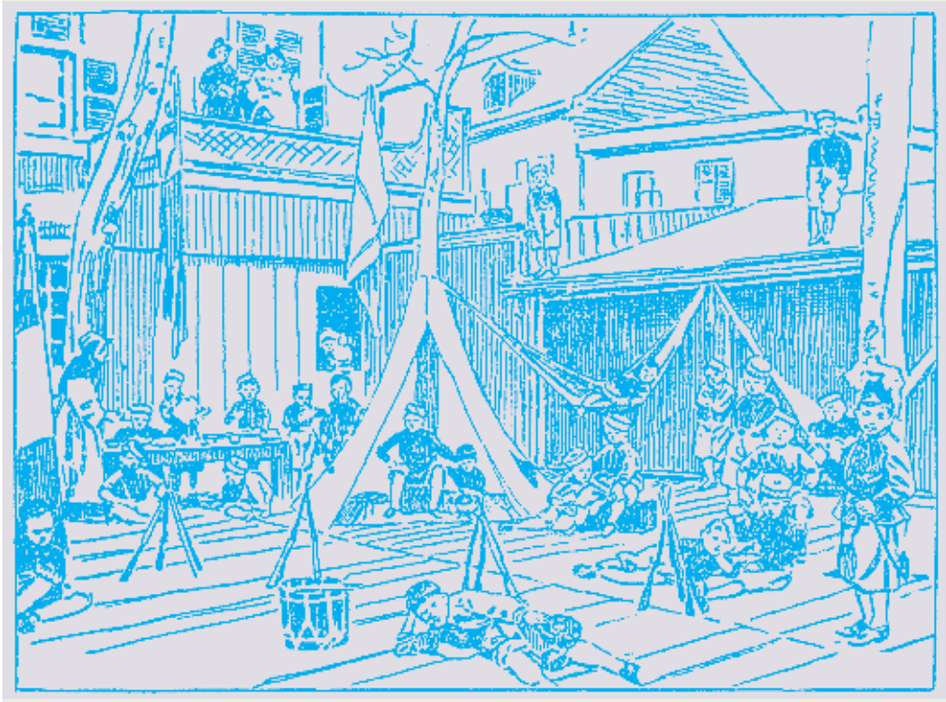
O ville éternelle,
De ton chef pieux
Le portrait fidèle
Brille sous nos yeux.

Dans notre hémisphère
Aucun plus que lui
De la Foi de Pierre
N'est le ferme appui.

La cité modèle,
Rome en raccourci,
Grâce à tant de zèle,
Se retrouve ici.

Soleil catholique,
La ville aux sept monts,
Sur notre Amérique
Verse ses rayons.

Comme aux bords du Tibre,
Son disque répand
Sa lumière libre
Sur le Saint-Laurent.
Hymne à Mgr Bourget



À CÔTÉ DE L'ÉGLISE PAROISSIALE SAINT-JOSEPH, LES ENFANTS SOUS LA GARDE DES SŒURS GRISES JOUAIENT ENCORE AUX ZOUAVES À LA FIN DU SIÈCLE.
La Presse, 11 novembre 1899, p. 15.

Bourget avait déjà défini plusieurs des caractéristiques du mouvement de soutien au pape : il lui avait donné l'apparence d'un mouvement spontané, produit de l'initiative laïque ; pour célébrer le modèle que Rome offrait à Montréal, il avait également mis à profit de nouveaux outils, tels le journalisme et la commandite des arts. Aussi, au moment de la consécration des jeunes zouaves, après avoir chanté un hymne à Pie IX, le chœur en entonna un autre (reproduit au-dessus), en l'honneur de l'anniversaire de Mgr Bourget, « portrait fidèle » de son chef[10].

On peut imaginer les trains qui, tour à tour, entraient en gare, amenant par petits groupes des centaines de jeunes gens accompagnés de leurs parents, de leur curé, de leurs enseignants, de même que des notables et bailleurs de fonds de leurs paroisses d'origine. Le comité de recrutement avait veillé à ce que soit représenté le plus grand nombre de paroisses possible ; il avait également réussi à atteindre une classe de donneurs influents et généreux : « les deux tiers [des recrues], affirmait-on, appartiennent aux classes libérales et au commerce[11] ». Sitôt leur uniforme enfilé, ces jeunes gens « de stature imposante » étaient envoyés à M. Archambault, le photographe, afin que leur portrait puisse être vendu pour ramasser des fonds.

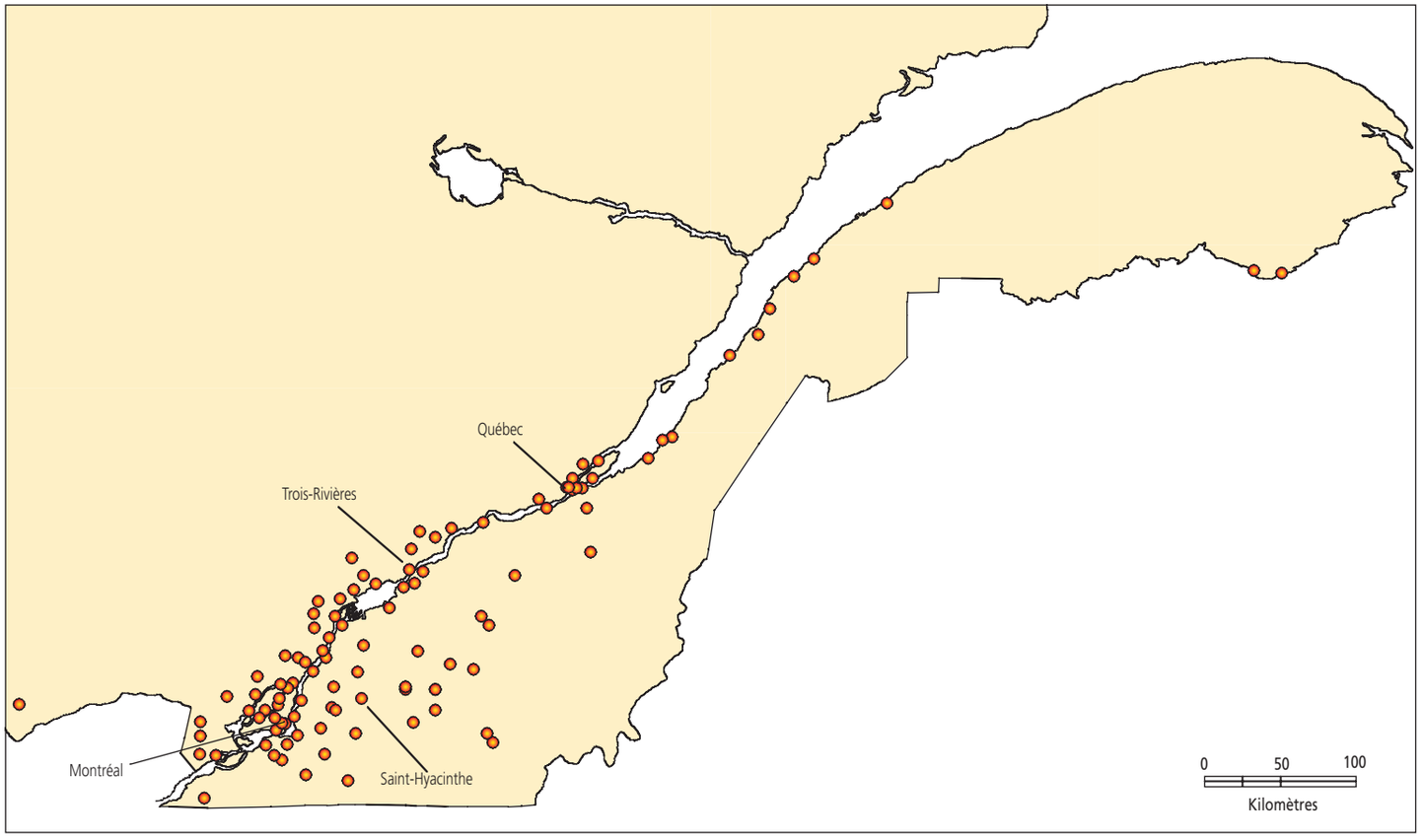
Les adieux que l'on fit à ce premier contingent de zouaves mobilisa quelque 200 membres du clergé. L'église, remplie, était décorée pour l'occasion « avec un goût sévère ». Au milieu de la grande allée, se trouvait un trophée magnifique, orné d'une draperie où l'on pouvait lire « Vive Pie IX ! » Au sommet de ce trophée, flottait le drapeau des zouaves, avec sa devise, « Aime Dieu et va ton chemin ». Le grand autel, surélevé de plusieurs pieds, de même que les stalles du chœur, étaient cerclés par un éclairage au gaz ; d'autres becs à gaz formaient une couronne, celle du prince de Galles, avec ses plumes emblématiques représentées en traits de feu[12], puis les armes du pape, avec la tiare et les clefs. Au-dessus du chœur, on avait accroché une couronne royale de verdure. De grands rubans de couleurs bleue, blanche et rouge, portant les mots « Amour », « Fidélité », « Dévouement » et « Générosité », se déroulaient jusqu'à la hauteur des secondes galeries. La fanfare des Chasseurs canadiens exécuta la *Symphonie italienne* « du plus puissant effet », de même que la *Grande marche du sacre*, la *Marche de Mentana, Tu es Petrus,* et le *Veni Creator*. L'hymne de Rossini au pape-roi, produisit, dit-on, « la plus profonde impression ».

> « Mes très chers frères : La terre est un vaste champ de bataille, et l'homme doit y combattre continuellement. Le chrétien est avant tout soldat… Partez, maintenant, soldats du Christ et de la vérité, partez. Allez jusqu'à Rome, sur ce théâtre des grands événements de l'histoire, sur ce sol arrosé du sang des saints… Allez-y défendre notre Père attaqué, notre Mère outragée, nos frères dépouillés et trahis. Allez prendre dans la milice sacrée du Pontife la place que le Canada doit revendiquer au milieu des nations ». — Mgr Laflèche.

Laissant l'oraison à l'évêque de Trois-Rivières (voir le texte de gauche)[13], Mgr Bourget bénit le drapeau offert par le curé de Notre-Dame et confectionné par les Sœurs Grises, puis il invita les recrues à prêter serment : « Voulez-vous, braves enfants de la religion et de la patrie, prendre l'engagement d'hommes d'honneur, de ne jamais rien faire, pendant la noble excursion que vous allez commencer, qui puisse imprimer quelques tâches à cette divine religion et à cette aimable patrie dont vous êtes chargés de faire l'ornement et la gloire aux yeux des nations étrangères ? » À leur réponse solennelle et ferme « Nous le jurons ! » on entendit « des sanglots étouffés ». Aucun des journaux protestants les plus militants de l'heure ne mentionna cette cérémonie. Pourtant, son effet fut perceptible : cette année-là, à l'occasion du bal sur glace de la Saint-Valentin, sept fils de la grande bourgeoisie protestante choisirent de se déguiser en zouaves pontificaux.

L'organisation de cet événement met en lumière la complémentarité des institutions religieuses qui y participèrent, de même que la nature très personnelle des

FIGURE 1
Paroisses où des zouaves ont été recrutés



Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard.

Ces paroisses, qui ont équipé un Zouave, suivent attentivement les nouvelles de Rome et de Paris.
Source : Edmond Moreau, Nos Croisés, *Montréal, De Fabre & Gravel , 1871.*

liens qui les unissaient. « Là où les scènes furent les plus touchantes, ce fut dans les collèges qui voyaient partir de leurs élèves pour la sainte croisade » : le Collège Nicolet, le Collège de Montréal, et le Collège Masson. Olivier Berthelet, membre du comité organisateur[14] et bienfaiteur de plusieurs des institutions créées par Bourget « donna vingt zouaves au Saint-Père », ce qui signifiait qu'il avait contribué mille dollars à cette cause. Les élèves de l'Académie des Ursulines de Québec en financèrent trois, la paroisse de Saint-Jacques-l'Achigan deux. Les annales des Sœurs Grises révèlent l'inquiétude que pouvaient susciter les lettres de « leur » zouave, « le bon Adolphe », qu'elles avaient élevé dans leur orphelinat, et le plaisir qu'elles prenaient à déguiser et faire « jouer aux zouaves » les orphelins encore à leur charge. De fait, la chaleur qui accablait Rome et les poux qui infestaient cette ville semblent avoir causé autant de soucis, et inspiré autant de prières à la maison mère de Montréal, que les grands froids et le poisson consommé matin-midi-et-soir par les sœurs qui hivernaient au bord du Mackenzie.

Le premier contingent de zouaves canadiens, qui voyageait par train jusqu'au port de New York, fut salué au passage par les paroisses canadiennes-françaises des villes de Saint-Jean, Burlington et Springfield. Leur déplacement à travers la France, leurs visites du Séminaire des Sulpiciens à Paris et de celui des Oblats à Marseilles inspirèrent aux journaux montréalais une série de reportages sans précédent sur la France laïque « ravagée par la révolution ». En Italie, leur moindre geste était rapporté avec une conscience aiguë de l'effet qu'aurait au Québec leur « conduite édifiante », les larmes d'émotion qu'ils versaient devant les monuments de Rome et le chœur qu'ils formaient chaque soir pour chanter l'*Ave Maris Stella*. À l'automne, le journal de l'évêque rapporta le décès, des suites des fièvres romaines, d'un « petit martyr ». Selon ce qui fut rapporté à Montréal, « aucune consolation ne manqua au mourant ; sa tête reposait sur un coussin de soie ayant servi à Sainte Rose de Viterbe… »

> Se rend-il bien compte de ce qu'il bénit ? Il bénit les sabres, les fusils, les bayonettes, la poudre et le plomb. Il appelle sur des chrétiens les blessures et les plaies ; il bénit le sang et la mort.
>
> La Lanterne, 8 octobre 1868.

Mais tout le monde n'était pas d'accord avec cette campagne. Ainsi, les Sulpiciens et les paroissiens irlandais firent parvenir leurs contributions financières directement au pape, plutôt qu'à l'évêque Bourget. Les entrefilets parus dans *La Lanterne* (voir le texte de gauche) témoignent par ailleurs d'une remise en question plus profonde. Néanmoins les départs se poursuivirent : sept contingents de zouaves quittèrent le Québec entre le 19 février 1868 et le 1er septembre 1870 (figure)[15] ; chaque départ engageait de nouvelles paroisses et relançait la campagne de publicité et de financement. On apprit ainsi que les jeunes gens du sixième détachement apportaient à leurs compagnons qui les avaient précédés à Rome de grandes quantités de tabac, offertes en cadeau par de généreux donateurs : les paroisses de Lanoraie et de Saint-Pie, de même que les élèves du collège de L'Assomption, en envoyaient chacun 60 livres ; le Dr Genand, de Saint-Jacques-l'Achigan, en donnait 50 et monsieur le curé de l'île Dupas, 40. À ces présents, s'ajoutait aussi un castor empaillé, qui devait orner les locaux du cercle créé à Rome pour les zouaves. La veille du départ de Mgr Bourget pour le concile de Rome, les Sœurs Grises et les Sœurs de l'Hôtel-Dieu lui offrirent

ensemble un gâteau décoré de minuscules zouaves de sucre, disposés en bataillons[16].

Le 20 septembre 1870, lorsque Rome tomba, une vingtaine de zouaves canadiens furent brièvement détenus prisonniers. « Les parents des Zouaves ne doivent (donc) pas s'inquiéter outre mesure, commentait un journaliste, certains que nos braves jeunes gens ont passé par la plus grande épreuve qu'ils pouvaient avoir à subir : celle de se rendre sans presque se combattre[17]. » Le malheureux dernier contingent, arrivé à Brest quelques heures seulement avant la capitulation de la France à la Prusse, dut faire demi-tour sans même avoir vu Rome.

Le retour des zouaves, qui lui aussi se fit par étapes, fournit à nouveau l'occasion de faire sonner les cloches des églises, d'ériger des arcs de triomphe, de faire jouer les fanfares, de décorer les rues de bannières proclamant « Pie IX infaillible ! » et, bien entendu, de faire la collecte pour couvrir les dettes contractées[18]. Les itinéraires de retour retraçaient la hiérarchie du réseau urbain et villageois. Montréal, située au carrefour des voies de communication ferroviaire, télégraphique et fluviale, en était une étape obligée, et l'arrivée dans cette ville marquait inévitablement un temps fort. En même temps, aucune des paroisses du diocèse ne manquait l'occasion de se signaler et d'affirmer sa participation à l'aventure collective.

Ainsi, à la fin du mois d'octobre 1870, le contingent le plus important quitta New York par train : il fut d'abord accueilli à Saint Alban's, dans le Vermont ; il s'arrêta ensuite à Saint-Jean, à une trentaine de kilomètres au sud de Montréal : là, il eut droit à une messe ainsi qu'à un dîner ; son passage à Saint-Henri et à Griffintown fut salué par des ovations ; enfin, arrivé à pied à la Place d'Armes, il reçut les acclamations de quelque douze mille Montréalais. Un autre groupe de zouaves fit route avec l'évêque de Montréal. Revenant du concile du Vatican, celui-ci voyageait en compagnie des curés de Varennes et de Sherrington. Ils firent escale à Verchères, où un orchestre exécuta pour eux le *Te Deum*, en présence de représentants de plusieurs paroisses riveraines, ainsi que d'une délégation de cinq cents Montréalais « venus chercher leur évêque ». Lorsqu'il arriva enfin à la petite gare de Johnson, proche de la localité qu'il desservait, le curé de Sherrington eut droit à un accueil triomphant : ses paroissiens, accompagnés d'une délégation de curés venus des paroisses voisines, l'attendaient en effet, « précédés de piqueurs et d'une nombreuse cavalerie improvisée pour l'occasion[19] ». Pour leur part, une soixantaine de jeunes zouaves de Trois-Rivières et de l'est de la province, accompagnés de leurs parents, quittèrent Montréal après y avoir participé à un banquet donné en leur honneur. Ils s'embarquèrent à bord d'un bateau à vapeur, qui les emmena à une réception nocturne « inoubliable » dans l'église illuminée de Sorel. Le lendemain, « à une heure convenable », ils se dirigèrent vers Trois-Rivières. D'autres réceptions avaient été organisées dans les ports et les gares qu'ils devaient traverser pour gagner Baie-du-Febvre, Rivière-du-Loup, ou Sainte-Anne-de-la-Pérade. À Arthabaskaville, un étudiant en droit fit l'éloge de leur courage, pour avoir affronté « des périls de toute espèce, au milieu d'une race d'hommes corrompus, dégradés, abrutis, qui sont en quelque sorte les reptiles de l'humanité[20] ».

Terrebonne aussi prépara une fête pour ses douze jeunes gens qui étaient « tous restés au poste jusqu'à la fin ». Le notable Édouard Masson fit le voyage en train jusqu'à New York pour raccompagner son fils et ses camarades. Au retour, ils s'arrêtèrent à Montréal, d'où ils repartirent ensuite dans un convoi de vingt carrosses. À Sault-aux-Récollets, on les acclama ; à Saint-Vincent-de-Paul, leurs mères vinrent à leur rencontre, « en députation élégante », et portant un drapeau fabriqué de leurs mains. À Terrebonne même, une montgolfière fut lancée en leur honneur. La fête se poursuivit le lendemain, marquée par des salves de canon, un *Te Deum* et un banquet. Les zouaves de Terrebonne, auxquels se joignirent quatre camarades de Sainte-Scholastique, offrirent leur drapeau au Collège Masson, où la plupart d'entre eux avaient étudié. Dix jours plus tard, le village de Sainte-Scholastique fit preuve d'une « noble et admirable émulation », en offrant pendant deux jours son propre programme de chants et de bénédictions et en invitant « les enfants de Terrebonne à partager [des] mets délicats et à boire à la Santé de l'Auguste Vieillard du Vatican[21] ».

Comme l'avait prévu M^gr^ Bourget, certains des anciens zouaves devinrent rapidement des leaders de leur communauté, à titre de journalistes, médecins, gérants de ferme modèle, avocats ou architectes, et l'un d'eux rappela dans ses mémoires l'affectueux surnom de « vieux zouzous ». Mais tous ne connurent pas cette réussite sociale. Plusieurs d'entre eux, qui étaient fils de fermiers, se trouvèrent à nouveau impliqués dans un des vastes projets qui tenaient tant à cœur leur infatigable évêque : celui de la colonisation. Ils se lancèrent ainsi à la conquête du sol de « Piopolis » (devenue plus tard Roxton Falls). Bien entendu, leur glorieux passé ne fut d'aucun secours contre les gelées et les pluies torrentielles du printemps, qui retardaient le feu dans les abattis. Pour comble de malheur, les premières récoltes à peine terminées, un marchand de Québec envoya 300 hommes pour faire chantier du bois de commerce sur les terres allouées aux colons, « en commençant par saccager le lot de la fabrique ». Ce n'était pas rare dans la colonisation des Cantons, car le gouvernement, en distribuant les lots, retenait les droits de coupe, au profit de ses amis politiques. Par ailleurs, les zouaves qui avaient du mal à se réadapter à la vie civile se retrouvèrent à Montréal, où leur conduite « oisive » obligea l'évêque à intervenir, en leur enlevant discrètement leur « casino » ou centre de loisirs. En lieu et place de cette distraction, on finit par leur offrir de participer, « dans l'intérêt du Saint-Père et de l'Évêché », à un travail de récupération, qui servait au remboursement des dettes occasionnées par l'aventure des zouaves : l'Œuvre des Vieux Papiers[22].

LE BAZAR DE LA CATHÉDRALE DE 1886

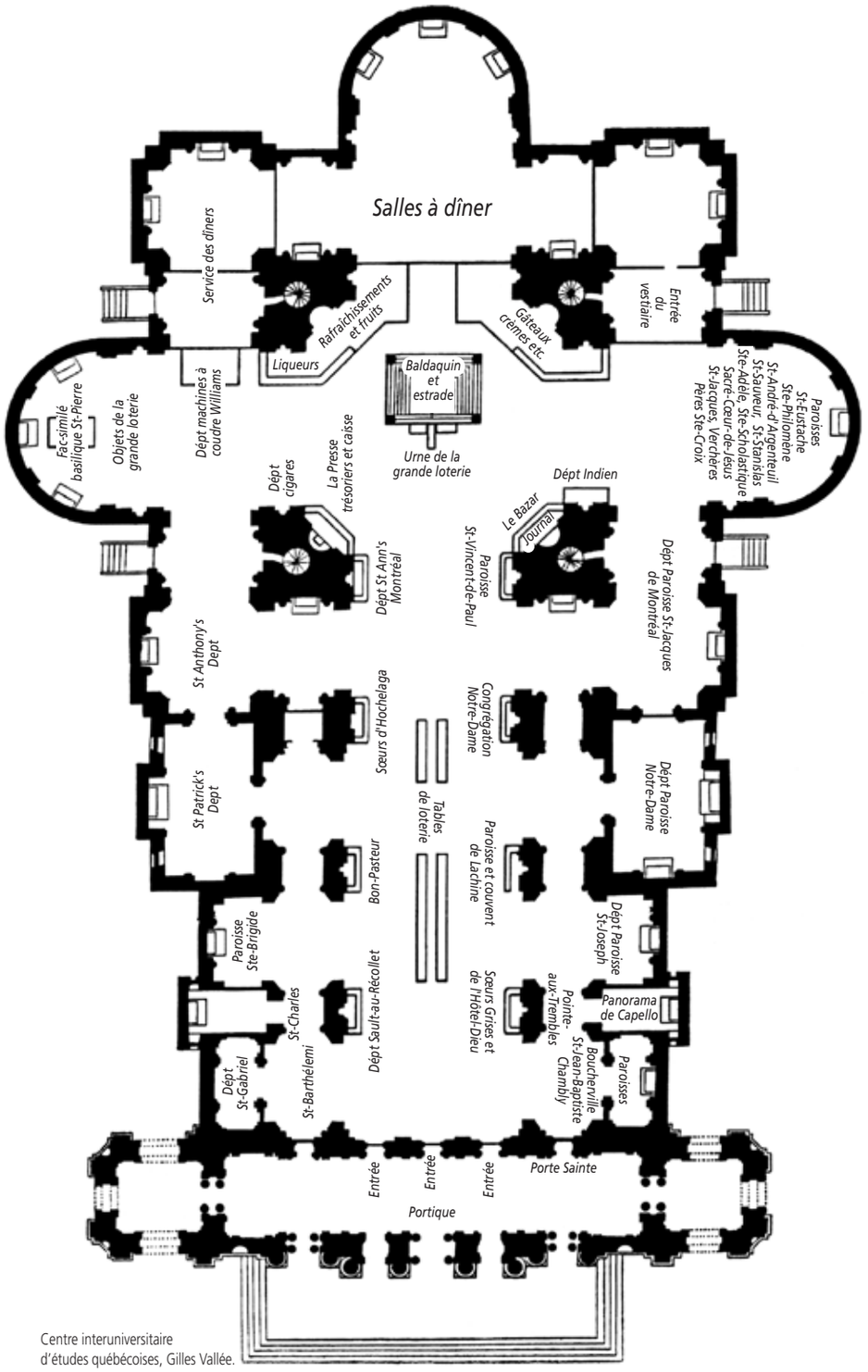
Au moment où la puissance économique de Montréal atteignait son apogée et assurait son hégémonie sur l'ensemble du Canada, cette ville combinait, dans un contraste choquant, les exemples les plus éclatants de luxe et de consommation ostentatoire, et les plus désolants effets de la misère urbaine. La création de nouvelles paroisses avait fait surgir du sol une multitude d'églises, de presbytères et de bâtiments d'écoles. Entre 1877 et 1886, le marasme économique avait interrompu cet élan, de même que les travaux de construction de la cathédrale[23]. En 1886, cependant, la reprise économique relança l'activité dans le secteur du bâtiment : le moment était venu de compléter l'édification de la cathédrale, dont on disait qu'elle serait « la plus grande église d'Amérique[24] ». Chaque paroisse du diocèse participa à cette campagne : son point culminant fut un bazar, qui dura six semaines et rapporta à l'œuvre de la cathédrale pas moins de 2 000 $ par jour[25].

Le bazar d'une journée était un outil familier des campagnes de financement : les paroisses de Saint-Pierre-Apôtre et de Saint-Patrick, par exemple, en organisaient chaque année. La kermesse de l'hôpital Notre-Dame, en 1884, fut l'occasion d'en mettre au point une version nouvelle, qui durait une semaine. Toutes les composantes de ce genre d'événement avaient déjà été expérimentées : la loterie, le souper à l'église, le concert, de même que la vente d'un ouvrage commémoratif. Bien entendu, toutes ces activités dépendaient de l'énergie et du savoir-faire des femmes. De fait, le modèle dont s'inspirait plus directement le bazar de la cathédrale était celui d'une foire, tenue à New York en 1878, et que l'on appelait « the Ladies' Fair ». Elle avait été organisée par les représentantes de quelque 145 paroisses. Pour préparer leur fête, ces femmes, pour la plupart d'origine irlandaise, avaient su combiner tous les éléments traditionnels, et aussi introduire des éléments nouveaux, que l'on reprit lors du bazar de Montréal, et qui en devinrent les traits distinctifs : le fait de mobiliser l'effort de toutes les paroisses du diocèse ; la durée même de l'événement, prolongée à six semaines, et jusqu'au décor inusité dans lequel il eut lieu : à l'intérieur de la structure d'une cathédrale inachevée. Pour planifier tout cela, deux cents femmes travaillèrent pendant plus de six mois.

Bien qu'à Montréal même l'écart de niveau de vie entre paroisses pauvres et paroisses aisées était considérable, l'essentiel des richesses du diocèse se trouvait concentré dans les paroisses urbaines. De fait, les kiosques des neuf paroisses de la ville étaient à la fois les plus grands et les plus magnifiquement décorés.

Chacun de ces kiosques offrait de surcroît un dîner bénéfice, tenu sous la coupole de la cathédrale. À cette occasion, les dames de Saint-Jacques proposèrent à leurs hôtes un « potage à l'Archevêque », une « mayonnaise Racicot », des « pommes de terre à la Bourget » de même qu'une « charlotte à la cathédrale ». Les dames de Saint-Jean-Baptiste firent preuve d'une créativité tout aussi remarquable : pour plaire à leurs invités de la Banque d'Hochelaga, elles servirent en effet une « soupe à la financière », ainsi qu'une « galantine à la Forget » et des fromages double-crème. Les unes et les autres portaient le tablier, la coiffe et l'insigne qu'avaient confectionnés pour elle les pénitentes du Bon-Pasteur, et on avait confié

FIGURE 2
Le plan du bazar dans les murs de la cathédrale, 1886

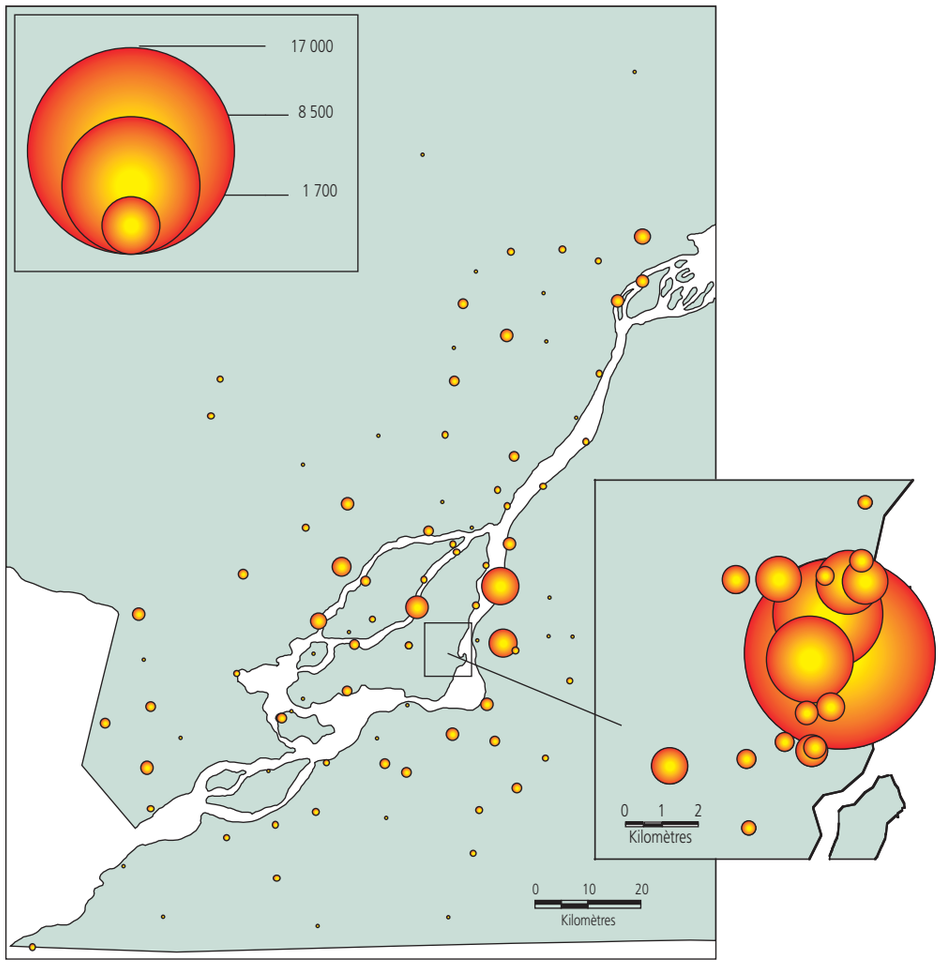


Tel que figuré sur le plan du Bazar, les kiosques des paroisses participantes étaient disposés à l'intérieur des murs nus de la cathédrale. À la grande taille des paroisses urbaines correspondent les montants importants contribués en 1885 et 1886 (les activités du Bazar compris), laissant dans l'ombre les efforts pourtant héroïques des paroisses rurales.

Source : Bazar de la cathédrale.

FIGURE 3

Dons des paroisses pour la construction de la cathédrale, 1885 et 1886



Source : Bazar de la cathédrale. Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard.

aux orphelines la tâche de débarrasser les tables. De dix heures du matin jusqu'à dix heures du soir, on vendait des cigares dans le transept de gauche ; dans celui de droite, on servait des crèmes glacées.

Mgr Bourget avait insisté pour que Saint-Pierre de Rome soit le modèle architectural de la cathédrale (réduit à un tiers de sa taille réelle). Indiscret comme toujours, le journal *The Star* reprit la rumeur selon laquelle l'évêque, en choisissant ce modèle, voulait créer dans le Nouveau Monde un lieu de refuge pour le pape, si d'aventure celui-ci était chassé d'Europe. L'album souvenir du bazar présentait une vue intérieure de la basilique vaticane et des œuvres d'art qui s'y trouvent. Les visiteurs ne pouvaient qu'être frappés de l'étonnant contraste qu'offrait ce paysage avec le décor dans lequel ils évoluaient. Madame Sadlier évoquait pour sa part le choc que lui avaient causé « l'agitation et le bruit » qui régnaient au bazar, de même que la vue de ces marchandises qui rappelaient l'Orient[26]. En réalité, le bazar de la cathédrale préfigurait les cérémonies vibrantes et colorées qui s'y dérouleraient dans le futur, l'attention avec laquelle on chercherait à y stimuler tous les sens, et le pouvoir évocateur du paysage liturgique qu'elles feraient surgir.

Devant l'immense pavillon de la paroisse Saint-Patrick, l'une des plus prospères de la ville, s'étendait une grande tenture blanche, où étaient représentés la harpe irlandaise, de même que les personnages de Dante et de Béatrice. Cette tente abritait une petite serre « où per(çai)ent mille et mille fleurs » et au fond on avait placé un miroir, si bien que ce champ se reflétait à l'infini. Pour sa part, Saint-Gabriel, humble paroisse ouvrière, attirait les enfants dans une cabane ornée de motifs roses et blancs : elle renfermait une foule d'objets que, pour cinq centins, on pouvait pêcher, au moyen d'une canne et d'un hameçon.

Les tables installées au centre de la nef principale étaient réservées à la « grande loterie ». Accroché au-dessus d'elles, un ange « aux habits d'argent, aux ailes d'or » annonçait : « Je suis l'Ange de la Charité, je dis merci à ceux qui donnent, essayez[27] ». Ce jeu supposait la participation d'un très large public : car il était accessible à tous les visiteurs[28], mais par surcroît on s'attendait, bien entendu, à ce que les marchands prospères et les industriels, qu'ils soient catholiques ou non, fassent preuve de générosité en fournissant les prix. Parmi ces prix on trouvait des pianos, des machines à laver, une fournaise à eau chaude, de grandes charrues, des chaussons de fée, et tous ces objets inévitables qu'étaient le beurrier en argent, le marinadier de cristal, la cage avec oiseau et la poupée de cire[29]. Les pères jésuites firent don, pour leur part, d'une bague de diamant. Abritées dans un « berceau coquet » à draperies tricolores, surmonté d'un portrait de l'archevêque, des machines à coudre attendaient preneur. Ces prix convoités se trouvaient ainsi au centre d'un faisceau de symboles d'une féminité approuvée, réunissant l'ouvrage, la maternité et la dévotion. Quelques objets de luxe s'ajoutaient encore à cet inventaire : des robes de bal, ainsi que deux tabliers en soie noire garnie de dentelle et de perles. Pour les confectionner, on avait stimulé l'émulation des épouses, filles, veuves ou tantes célibataires de bourgeois aisés, et obtenu aussi la participation de sourdes-muettes et de religieuses qui avaient fait vœu de pauvreté. Un certain « Pietro » se plaignit de l'effet que produisaient sur lui ces dames souriantes : « Le bazar ressemble au paradis, affirmait-il, parce que l'on y est tenté, et parce qu'on y succombe à la tentation[30] ».

Par ailleurs, chaque comité de paroisse rurale (il s'agissait toujours de comités de dames) organisa la confection, la décoration et le tirage d'une « pyramide suspendue » dont la tige et les baguettes pouvaient porter entre 20 et 100 articles de fantaisie. Ces « petites loteries » parallèles fouettaient l'intérêt dans les paroisses plus éloignées, et ceux qui ne pouvaient y assister le jour du tirage envoyaient leurs billets par leur curé. Pour que les parents et les amis dans les paroisses franco-américaines puissent participer à la fête, les chemins de fer leur proposèrent des billets d'excursion. Deux cents citoyens de Lachine, leur curé à leur tête et accompagnés d'une fanfare, vinrent passer une journée à Montréal. Ils se montrèrent particulièrement fiers du kiosque de leur paroisse, où figurait une œuvre intitulée *Le rêve de l'Enfant-Jésus* : il s'agissait d'un globe de verre, sous lequel dormait l'Enfant en cire, étendu sur la croix et portant la couronne d'épines. Dans le kiosque réservé aux paroisses de Boucherville et de Chambly, on admira un portrait de Mgr Bourget, entouré d'une guirlande de fleurs en cire. On nota également la contribution originale que ces

paroisses faisaient à la grande loterie : une miniature, encore sous un globe de verre, d'un saule pleureur qui recouvrait de son feuillage une couronne tressée des propres cheveux de l'évêque qu'on venait d'enterrer.

Parmi les divertissements offerts en soirée, les plus courus étaient ceux où l'on présentait des « sauvages ». Ainsi, cinq mille spectateurs se pressèrent pour voir les Indiens de Caughnawaga exécuter des danses guerrières. Par ailleurs, grâce aux bons offices des Oblats, du Canadien Pacifique et du gouvernement fédéral, on avait fait venir le chef Pied-Noir du nom de Sapomaxico, ou « Pied-de-Corbeau », accompagné de son frère « Trois-Bœufs », ainsi que de dix autres chefs. Pour profiter de cette visite, on n'hésita pas à prolonger le bazar de six jours. Trois soirs de suite, Sapomaxico attira « une foule énorme ». Comme il avait oublié sa coiffure à plume, Sir George Stephen lui prêta, pour monter sur la scène, « un superbe panache », dont il affirmait qu'il avait appartenu aux ancêtres de Sapomaxico[31]. Le père Lacombe saisit cette occasion pour raconter une légende du Nord-Ouest, intitulée : « La vengeance d'une femme, haine, perfidie et cruauté ». Voyant la réaction de son auditoire, il tint à le rassurer : « Il ne s'agissait pas d'une femme blanche, insista-t-il, mais d'une sauvagesse et d'une païenne[32] ». Le lendemain, le père Lacombe traduisit le discours de Sapomaxico, où il était question de son amitié pour les Blancs, de sa bienveillance pour le « cheval de feu » (le chemin de fer), du deuil récent de ses trois enfants, et du triste souvenir d'une jeunesse violente. En « homme de paix », Sapomaxico refusa les deux beaux fusils offerts en cadeau par le chef de Caughnawaga. L'Oblat enchaîna avec une deuxième légende, « pour montrer à quel point les sauvages sont adonnés à la passion du jeu ». Dans ce nouveau récit, un Cri tentait sa chance contre un Pied-Noir : il y perdit d'abord sa chemise, puis une partie de sa chevelure. Selon l'abbé, « le Pied-Noir prit son couteau et scalpa le malheureux, puis l'aida à panser son front sanglant, et lui prêta un couteau pour tenter de nouveau la fortune au jeu ». À la fin de cette histoire, le Cri « recouvra tout, jusqu'à sa chevelure ».

Cet engouement pour les spectacles et pour les nouveaux produits de consommation était un reflet de la croissance de l'économie montréalaise. Cette croissance se signalait également par la multiplication des chantiers de construction. Les bâtiments institutionnels apparaissaient au même rythme que les constructions industrielles ou résidentielles, un rythme qui suivait le taux d'emprunt. Mais, pour la première fois, lors de la vague de construction de 1886, des bâtiments séculiers rivalisaient avec les églises, tant par leur hauteur que par les proportions imposantes de leurs façades. Ainsi, au mois d'août, en même temps que se dressait sur la ligne d'horizon le dôme de la cathédrale, apparurent les structures jumelles des élévateurs à grain du Canadien Pacifique, de même qu'un énorme gazomètre, le deuxième que comptait la ville. Le premier gratte-ciel montréalais, le New York Life, était encore sur les planches à dessin, mais son emplacement était prévu à la Place d'Armes, à quelques pas de l'église paroissiale[33]. Le Canadien Pacifique construisait également sur le fleuve, en aval de la ville de Lachine, un pont dont les mesures (en toises de pierre taillée) équivalaient à une fois et demie celles de la cathédrale. Grâce à un système d'éclairage électrique, cinq cents hommes travaillaient à ce chantier jour et nuit, pendant que cinq cents autres taillaient les pierres nécessaires, et huit cents encore construisaient la voie de jonction sur la rive sud. D'autres équipes étaient occupées à approfondir le canal maritime en direction de Québec[34], pendant que l'étroite voie de chemin de fer qui joignait Montréal à Saint-Jérôme, et dont avait rêvé le curé Labelle, s'enfonçait de plus en plus profondément dans l'*hinterland* montréalais, reliant déjà « une douzaine de paroisse florissantes[35] ».

Pour fouetter l'ardeur de leurs paroissiens, les évêques de Montréal avaient l'habitude d'évoquer le spectre du protestantisme. Ainsi, lorsqu'en 1852 M^gr^ Bourget lança la première quête pour financer la reconstruction de sa cathédrale, il fit cette mise en garde : « Nous sommes entourés de frères séparés. Ils ont, comme il vous est facile de vous en convaincre, un grand zèle pour bâtir de beaux temples, surtout dans les villes. Verriez-vous sans peine, nos très chers frères, vos églises dans un état à humilier le Catholicisme[36] ? » Les protestants, bien entendu, relevaient chaque fois le défi, affrontant les mêmes forces de croissance qui les obligeaient à céder au commerce une part de plus en plus importante du « centre » de la ville et à développer des banlieues de plus en plus lointaines. En effet, les pressions qui avaient imposé le démembrement de la paroisse Notre-Dame provoquèrent chez eux aussi une vague de construction d'églises. Les anciennes paroisses anglicanes recouvraient le même écoumène que les paroisses catholiques, mais la distribution géographique de leurs populations était en train de changer[37]. L'émulation que l'évêque encourageait parmi ses paroisses existait également chez plusieurs dénominations protestantes. Aussi, tous les nouveaux secteurs, tant les quartiers aisés, comme celui de Côte-Saint-Antoine (aujourd'hui Westmount), que les quartiers ouvriers, tels Pointe-Saint-Charles, témoignaient de la présence anglicane, méthodiste et presbytérienne. À Montréal, l'année 1886 fut marquée par des mouvements de réveil religieux. L'écart de plus en plus net qui séparait les riches des pauvres suscitait un intérêt nouveau pour les missions qui viseraient le milieu urbain, et poussait les différentes dénominations protestantes à intensifier leurs efforts conjoints afin de promouvoir la tempérance et les écoles du dimanche. L'église méthodiste Saint James, que l'on érigea cette année-là, contrastait fortement avec les modestes temples méthodistes qui l'avaient précédée : conçue à la fois pour rivaliser avec les églises anglicanes et presbytériennes, et afin de donner un forum à des prédicateurs et musiciens revivalistes tels Moody et Sankey, elle disposait en effet de l'auditorium le plus vaste et le plus moderne qui soit. Cependant, des difficultés financières l'obligèrent bientôt à tirer parti de son environnement et à louer à des commerces les terrains qu'elle possédait le long de la rue Sainte-Catherine. À partir de 1926, au moment de la fusion de l'église méthodiste avec l'« Église unie », Saint James permit même que des commerces s'installent devant sa façade, entourant progressivement son portail d'entrée.

À l'heure actuelle, on ne peut apprécier la taille de cette église qu'en la considérant de derrière, depuis la rue Mayor, où elle apparaît coincée entre les ateliers et entrepôts de la fourrure. Toujours consciente de la mission évangélique qu'elle remplit au cœur de la ville, elle est aujourd'hui un des lieux préférés de concert des « Gospel choirs » américains de passage à Montréal.

Afin de présenter un front uni dans une ville où les trois quarts de la population étaient catholiques, les protestants de Montréal s'efforcèrent de réprimer leurs rivalités internes. Même l'hostilité entre protestants et catholiques était recouverte d'un vernis de civilité. On se libérait des sentiments plus virulents en dirigeant le zèle religieux vers les lointaines frontières de



L'ÉGLISE ST. JAMES UNITED. AUJOURD'HUI, LES DIMENSIONS DE CETTE ÉGLISE EN FONT UN LIEU CHOISI POUR LES CONCERTS GOSPEL.
Cliché de Jason Gilliland.

la vallée du Mackenzie, celle du Yukon, ou celle du Huang Ho. Cette rivalité se répercutait néanmoins dans les paroisses mêmes. Ainsi, le geste que firent les Oblats à l'occasion du bazar de la cathédrale, en présentant au public le chef Pied-de-Corbeau, doit être considéré dans un contexte plus large. Cette semaine-là, en effet, un groupe de missionnaires protestants amena lui aussi dans cette ville un chef amérindien, dans l'intention de leur faire concurrence. À cette époque, le mouvement d'expansion des Oblats avait atteint une vigueur et une agressivité sans précédents. Leurs « anecdotes piquantes » faisaient déjà partie d'une tradition : jamais ils ne manquaient une occasion de calomnier « les mœurs barbares des sauvages dans leur état naturel » ou encore « la grossièreté de leurs appétits ». Du même souffle, ils exaltaient le dévouement de leurs missionnaires « qui les accompagnent dans leurs courses, mangent les mets dégoûtants dont ils se repaissent, éprouvent leurs insultes[38] ».

Dans le Nord-Ouest canadien, cependant, de même qu'auprès des Inuit, et chez les Canadiens français établis aux États-Unis, les efforts des Oblats et ceux des Sœurs Grises pour concurrencer les missions anglicanes entraînèrent à la longue l'anglicisation de leur travail. En Ontario et dans les provinces des Prairies, les Oblats et les Sœurs de Jésus-Marie avaient pourtant pris la tête des mouvements de lutte pour obtenir des écoles catholiques séparées de même qu'un enseignement bilingue. Mais c'est la religion que l'on défendait avant tout, et cet objectif obligea de nombreux membres du clergé, voire des ordres tout entiers, à s'adapter au contexte linguistique dans lequel ils voulaient œuvrer. Pour desservir les paroisses d'immigrants polonais et ruthènes établies dans les Prairies, les Oblats firent appel à un personnel d'origine alsacienne, allemande et polonaise. En Nouvelle-Angleterre, et notamment à Lowell, dans le Massachusetts, il fondèrent de nombreuses paroisses canadiennes-françaises. Mais en même temps, dans les États de la Nouvelle-Angleterre, de même que ceux de New York et du Michigan, un grand nombre de prêtres oblats quittèrent la congrégation pour grossir les rangs du clergé séculier, un clergé contrôlé par les évêques irlandais et les commissions scolaires anglophones[39]. Yves Roby (voir ce chapitre) a ainsi décrit les pressions qui, ironiquement, poussèrent le clergé canadien-français à faire le sacrifice du français.

LE CONGRÈS EUCHARISTIQUE DE 1910

Aussitôt construite, la cathédrale où « résident les Anges tutélaires et les saints Protecteurs de tout le diocèse[40] » devint, ainsi que l'avait souhaité Mgr Bourget, le « théâtre de [...] magnifiques scènes religieuses ». Les plus mémorables de ces scènes se déroulèrent lors du Congrès eucharistique de 1910. En fait, ce dernier prit place entre les deux pôles que formaient, d'une part, la cathédrale et d'autre part la vieille église paroissiale. La ferveur que l'on mit de l'avant lors de ce congrès international d'une semaine était destinée à raffermir le sentiment individuel de fidélité à Jésus-Christ, tel qu'il s'exprime au moment de l'eucharistie. Bien que l'effet produit ait été très différent de celui du bazar, le congrès marqua lui aussi un important jalon dans le processus permanent de christianisation et d'évangélisation catholique et romaine de la ville. Plus que tout autre événement, il parvint à faire partager à l'ensemble de la population urbaine la vision selon laquelle la « paroisse de Montréal » occupait une position stratégique sur le continent américain. Bourget reposait en silence dans la crypte de sa cathédrale, mais le thème qui lui était si cher apparaissait clairement dans le discours de bienvenue que prononça le maire au moment de l'arrivée du légat représentant le Saint-Siège :

> « De la Rome du Vieux Monde, Éminence vous venez dans la Rome du Nouveau Monde... ville des églises... Oui, ce nous est un orgueil de le rappeler : la première idée des fondateurs de Montréal a été d'élever un autel[41] ».

L'espace urbain

Les événements publics liés à ce congrès furent mis en scène de façon à ce que l'on s'approprie tout l'espace de la ville. Cela explique l'importance de la grande procession de clôture, une Fête-Dieu élargie, où toujours symboliquement on reprit possession, au nom du Christ, de la ville tout entière. En tant que port maritime, Montréal était ouvert sur le monde, battu par les vents de l'économie de marché, et conscient de sa particularité culturelle. Une nouvelle poussée de croissance, qui avait atteint son paroxysme vers 1908, avait encore agrandi l'espace séculier. La Place d'Armes et la rue Saint-Jacques, son prolongement, s'étaient transformées en un centre financier dont les banques, les trusts et les compagnies d'assurances, installés dans des immeubles de six étages, servaient de sièges sociaux à des centaines de succursales à travers le Canada et les Antilles[42].

Le légat du pape avait droit aux honneurs réservés à un chef d'État : de fait, il arriva à bord d'un navire du gouvernement, salué par les sifflets et les sirènes de tous les bateaux du port. Le maire l'accompagna jusqu'à l'hôtel de ville, et le premier ministre de la province lui offrit un dîner somptueux. Quant au gouvernement fédéral, il organisa en son honneur un bal à l'hôtel Windsor. Son Éminence, cependant, ne resta que quelques minutes à ce bal, préfé-

rant assister à une messe de minuit à l'église Notre-Dame. Chaque jour était l'occasion d'un autre touchant spectacle. Ainsi, à la veille du congrès, dans l'église Notre-Dame, on souligna la fête du Travail par deux missions adressées à la classe ouvrière, l'une pour les femmes, l'après-midi, l'autre pour les hommes, le soir. Le mercredi, les cérémonies d'accueil du légat furent suivies par la réception et la messe de minuit. La journée du jeudi débuta par une autre messe, donnée par les communautés religieuses afin de célébrer « le vin qui fait germer les vierges » ; elle se termina par une réception à l'hôtel de ville, à laquelle prirent part vingt mille personnes. Le vendredi, trente mille enfants défilèrent en procession depuis Notre-Dame jusqu'à la cathédrale : les petites filles en robe blanche, les garçons portant des paniers de chrysanthèmes, ils traversèrent lentement le cœur commercial de la ville. Le samedi, les Canadiens français assistèrent à une messe en plein air célébrée sur le flanc du mont Royal. Le reposoir, « superbe sur ses colonnes élancées, enveloppées de rouge et d'or », marquait l'endroit où, le lendemain, devait s'achever le grand défilé qui accompagnerait la messe de clôture. Intercalées entre ces grands événements publics, les séances d'étude et les conférences mobilisaient les salles des couvents et du séminaire, de même que celles du Monument national, de l'hôtel Windsor, de l'annexe de l'Université Laval et de l'aréna.

La ville avait été balayée et astiquée, ses rues couvertes de fleurs et illuminées. On avait porté la plus grande attention non seulement aux lieux de réunion, aux maisons et aux institutions qui se trouvaient sur la route du grand défilé, mais encore aux rues et aux églises des faubourgs éloignés : à ce propos, en effet, les journaux firent mention des paroisses de Saint-Michel, Saint-Édouard et Villeray. La ville de Maisonneuve, jeune et ambitieuse, avait prévu un décor de jour et un décor de nuit, que l'on pouvait admirer l'un comme l'autre depuis le fleuve. Le grand défilé de clôture passa sous une arche de blé, « liée et expédiée par des mains canadiennes-françaises » dans leurs fermes de l'Alberta. Le légat transportait un grand ostensoir, « sorti des entrailles de la terre » : il était en effet fabriqué de milliers d'onces d'argent provenant des mines de l'Ontario. Cette grande procession entraîna toutes les paroisses du diocèse de Montréal « avec leurs sociétés, archiconfréries et associations, bannières et oriflammes déployées ». Elles étaient suivies par des délégations venues des autres diocèses du Canada, ainsi que par des centaines de Franco-Américains mandatés par les paroisses de la Nouvelle-Angleterre. Les ordres religieux et les membres du clergé séculier se comptaient par milliers ; on vit également parader des phalanges entières de cardinaux, de ministres et de magistrats, de même que les membres des corps professionnels de la ville, et tout ce que le Montréal catholique comptait d'éléments exotiques : les paroissiens indiens de Caughnawaga, la colonie syrienne, les convertis chinois, les sourds-muets et enfin, à l'arrière-garde, les zouaves.

La cœxistence des cultures

Le maire se félicita à la fois de la diversité qui se manifestait à l'occasion du congrès et de la concorde qui y régnait :

> « À l'ombre de la ravissante montagne se pressent des hommes et des femmes de nationalités différentes, de langues différentes, de croyances différentes, et, cependant, comme au matin des dimanches, du haut des centaines de clochers, les carillons s'ébranlent dans une délicieuse harmonie, ainsi dans l'union et la concorde s'écoule la vie de ces milliers de citoyens ».

Le légat lui aussi admira, dès son arrivée, « la ruche merveilleusement active » qu'il trouvait à Montréal, « l'affluence polyglotte » de l'hôtel de ville, et la « confusion de classes et de races admirable et consolante » qu'il voyait dans les rues. La ville étant aussi le lieu de tous les dangers, le cardinal Logue parla de cette manifestation populaire comme d'une « préservation efficace en face des froideurs glaciales et de la nuit épaisse qui envahissent tant d'âmes de nos villes et de nos campagnes[43] ». Les séances d'étude s'attaquaient, tantôt en latin et tantôt en allemand, à des sujets précis : le chant sacré, la presse eucharistique, l'utilisation de la lanterne magique dans la catéchèse, et la communion fréquente comme façon de protéger la pudeur des jeunes filles dans la grande ville.

Au moment où les Canadiens français se réunissaient pour la messe de plein air, les Irlandais, eux, se retrouvaient cloîtrés dans la nef de l'église Saint-Patrick, où un archevêque venu des États-Unis leur faisait un sermon sur la « vraie nature » du protestantisme en tant que négation de la présence réelle du Christ : « Their churches are cold and lifeless ; there is no altar there, nor light[44] ». La stricte ségrégation que l'on observait entre ces deux groupes n'était pas qu'un simple aménagement dicté par des raisons de commodité, mais une précaution prise dans un contexte où, partout au Canada à l'extérieur du Québec, les tensions linguistiques montaient. Les Franco-Ontariens, en particulier, venaient de tenir un congrès (en janvier 1910) pour revendiquer leur droit à un enseignement bilingue ; or, craignant que ces demandes ne compromettent le régime des écoles séparées (c'est-à-dire paroissiales), qui était de nouveau la cible des protestants orangistes, le clergé catholique ontarien d'origine irlandaise exerçait au contraire une pression à l'anglicisation. « Ainsi le totalitarisme des catholiques canadiens irlandais se heurta de front à l'esprit militant des Canadiens français. Chacun des deux groupes avait le sentiment d'être un peuple élu[45] ».

Malgré les précautions prises pour préserver la concorde dont se félicitait le maire, le soir même, les politiques linguistiques et les sentiments nationaux furent explicitement invoqués lors de « la plus grande fête d'éloquence jamais célébrée au Canada[46] ». Tels des papillons exotiques libérés de leur chrysalide, on se lança alors dans des figures de rhétorique d'un lyrisme tel qu'aujourd'hui encore il nous laisse pantois.

Parmi tous les discours que l'on entendit alors dans la vieille église paroissiale de Notre-Dame, ceux qui restèrent le plus longtemps en mémoire furent l'envolée oratoire que l'archevêque de Westminster, Mgr Bourne, fit en anglais et la réponse exaltée qu'Henri Bourassa lui donna, en français. Bourne demanda en effet aux Canadiens français de sacrifier leur langue à l'unité de l'Église canadienne afin qu'ensemble les catholiques de ce pays puissent accomplir la conversion de l'Amérique toute entière et, ce faisant, celle de l'Angleterre elle-même[47]. Ce à quoi Bourassa répliqua par le plaidoyer suivant : « N'arrachez à personne, ô prêtres du Christ ! ce qui est le plus cher à l'homme après le Dieu qu'il adore ». Au dire du sténographe au service du journal, ces paroles provoquèrent des « applaudissements frénétiques » et de « longues acclamations[48] ».

> Oh ! La petite paroisse du Québec, échelonnée depuis le golfe de Gaspé jusqu'au lac Témiscamingue, cette petite paroisse dont l'église au clocher joyeux est le centre, et qui faisait dire à l'éloquent évêque de Nancy, Mgr de



La fête d'éloquence dans l'église Notre-Dame.
La Patrie, 12 septembre 1910, p. 12.

Forbin-Janson : « O Canadiens-français, peuple aux cœurs d'or et aux clochers d'argent ! »

Henri Bourassa

Cet épisode témoigne de l'importance que revêtait le congrès international sur le plan géopolitique : à ce moment où le Saint-Père se sentait prisonnier dans son état rétréci du Vatican, et où les gouvernements laïques de France et d'Italie exerçaient une forte pression sur les congrégations enseignantes, la croissance — en nombre, en richesse et en fondations religieuses — des catholiques du continent nord-américain attirait l'attention de la hiérarchie romaine. La décision qu'avait prise le pape de libérer les églises du Canada et des États-Unis de la tutelle européenne renforçait en réalité la domination des évêques anglophones. Chaque nomination d'évêque ou de prêtre, chaque redéfinition des limites d'une paroisse, d'un diocèse ou d'une province ecclésiastique, avantageait un contrôle anglophone du « catholicisme canadien », et les évêques des Canadiens français tout comme leurs leaders politiques étaient parfaitement conscients de cette stratégie d'étouffement[49]. Bien qu'on ait prétendu que le discours de Bourassa avait été « improvisé[50] », la décision de tenir le congrès eucharistique à Montréal est, en soi, une preuve de la volonté qu'avait le Vatican de « conquérir » l'Amérique du Nord. Dans ces conditions, la question de la langue ne pouvait être évitée[51], et « la paroisse de Montréal » jouait toujours un rôle stratégique dans la survie de la « petite paroisse » dont Henri Bourassa s'était fait le champion[52].

Des nefs ruisselantes de lumière

Pour débattre de tels enjeux, le théâtre de la Propagande se devait d'être joué sur une scène grandiose et présenté sous un éclairage puissant. Déjà, lors du bazar de 1886, on avait fait l'essai de lumières électriques. (Il est vrai que leur comportement erratique avait valu aux responsables de la dynamo quelques remontrances de la part de leurs épouses.) Le congrès eucharistique fut la première manifestation religieuse à entrer de plain-pied dans l'espace de la nuit[53], en mettant les nouvelles technologies associées à la modernité au service des mystères anciens. Dans les séances savantes tenues lors du congrès, on accorda une importance particulière à « l'Adoration nocturne », une Œuvre créée à Paris, où elle était présentée comme un acte de réparation aux outrages subis par l'Église en 1848, et que l'on introduisit à Montréal en 1881. Notre-Dame, la paroisse mère, accueillait chaque semaine, dans la nuit du jeudi au vendredi, les membres de la confrérie vouée à « Lui tenir compagnie, converser avec Lui, Le garder à soi tout seul », et ainsi à sauver la ville. « Si Sodôme eût eu dix justes… », se rappelait l'un des fondateurs montréalais aux congressistes. En 1910, les membres intervenaient dans cinquante paroisses du diocèse, pour assurer, en rotation, les Quarante Heures de prières. Progressivement, les paroisses parvenaient à mobiliser les adorateurs en nombre suffisant pour assurer la constance, tout au long de l'année, de ce murmure réparateur.

La messe de minuit que l'on célébra au moment du congrès dans cette même vénérable église paroissiale avait un caractère moins ascétique et moins personnel que les « jeudis de l'Adoration ». Au lieu des dix justes qui se relayaient à deux ou à trois pour prodiguer à Dieu leurs « dévotions tendres, familières », on convoqua vingt évêques concélébrants, mille prêtres, 5 000 communiants, 300 voix et 40 instruments de musique, accompagnés des pages « costumés de satin et de dentelles », qui évoluèrent sous « les nefs ruisselantes de lumières, [et dans] le chœur tapissé de la base au faîte de guirlandes de fleurs à travers lesquelles brillaient [des] milliers d'ampoules électriques ».

Pour la clôture du congrès, on avait choisi le grand théâtre de la nature et un éclairage de scène qui mettait en œuvre le soleil, la lune et la Montreal Light Heat & Power. Quinze trains de passagers étaient arrivés le matin même, et la foule attendait, massée sur des estrades, se pressant aux fenêtres, sur les toits, dans les arbres, tout cela dans « un froissement continu de soie, un perpétuel rutilement d'or ». La procession qui devançait le Saint-Sacrement quitta Notre-Dame à une heure, passant par le carré Saint-Louis. À sept heures du soir les zouaves, qui formaient l'arrière-garde, atteignirent, par la rue Rachel, le dais que l'on

avait installé sur le mont Royal, entouré du vert tendre des arbres : « des rangées et des cercles de lumières électriques en révélaient le détail de façon parfaite, et il se dressait là, au flanc majestueux de la montagne silencieuse, comme une image de rêve ». À la fin de la cérémonie, la foule compacte se devinait à peine dans le crépuscule, et un ecclésiastique qui participa à cet événement évoque ainsi le moment chargé d'émotion où l'évêque de la ville s'adressa à son peuple massé autour de lui : « Bénissez notre langue !… » (la suite est reproduite à droite) « … et lorsque les trente chœurs reprennent ensemble le refrain « C'est notre Dieu », les bombes éclatent, la coupole du reposoir s'enveloppe de mille feux, en bas les cloches de la ville se mettent en branle, les clochers s'illuminent, puis la ville entière, le ciel est empourpré de toutes les splendeurs de la terre. C'est l'apothéose finale ![54]

Vive Jésus-Christ !
Vive l'Eucharistie !
Vive Marie Immaculée !
Vive l'Église !
Vive Saint-Jean-Baptiste !
Vive Saint-Patrice !
Vivent tous les Saints !
Vive le Canada !
Vivent les États-Unis !
Vive la France !
Vive l'Angleterre !
Vive l'Écosse !
Vive l'Irlande !
Vive l'Acadie !
Vive le Manitoba !
Vive la Belgique !
Vive l'Italie !
Vive la Terre sainte !
Vive l'Australie !
Vive l'Océanie !
Vive l'Europe !
Vive le Saint-Sacrement !
Jésus-Hostie, à vous nos cœurs !
À vous le clergé !
À vous nos jeunes gens !
À vous les pauvres !
À vous nos familles !
À vous nos diocèses !
À vous l'épiscopat !
À vous les orphelins !
À vous les malades !
Amen ! Amen! Amen !
Les vivats de Mgr Bruchési

LA FOLLE AVENTURE DE 1942

Le Congrès eucharistique marqua l'accession des églises catholiques des États-Unis et du Canada à un nouveau statut : elles cessèrent en effet d'être elles-mêmes des missions, pour acquérir le droit de fonder des ordres missionnaires. Après la Première Guerre mondiale, le Vatican réorganisa les territoires de mission : il confia aux ordres canadiens le Basutoland (aujourd'hui le Lesotho), le Laos, le Mandchukuo en Chine, Sendaï et Tokyo au Japon, de même qu'une partie de Haïti et des plateaux de la Colombie. Chaque communauté avait ainsi un territoire de mission à l'étranger, en même temps qu'un terrain de recrutement dans les paroisses du Québec.

La paroisse servait par ailleurs de vitrine aux activités de propagation de la foi. Sans doute, les paroissiens du Québec étaient-ils encore eux-mêmes objets de mission ; mais, de plus en plus, le clergé les encourageait aussi à s'identifier avec les missionnaires. En 1924, pour reprendre en mains le contrôle de l'expansion des missions, Pie XI organisa sur ce thème une série d'expositions modèles. Bien que l'intention de départ ait été d'atténuer la rivalité qui existait entre les pays missionnaires, au Canada français comme ailleurs, ces expositions ne manquèrent pas de toucher la fibre nationale. (C'est en particulier ce qu'a démontré l'analyse de France Lord[55].) De sorte que toutes les paroisses et toutes les œuvres furent mobilisées par cet effort, qui exigea aussi l'attention de tous les média.

C'est dans ce contexte qu'à Montréal l'Église s'appropria des célébrations du troisième centenaire. L'exercice se déroula tout au long d'une année jubilaire. Les 300 ans d'histoire de la « mission montréalaise » furent adaptés au calendrier liturgique, de façon à ce que cette commémoration soit bien intégrée aux activités des associations paroissiales : celles des hommes, des femmes, des travailleurs, des étudiants, et surtout celles qui rassemblaient les enfants. En décembre 1941, à la Fête de l'Immaculée-Conception, la Ligue missionnaire des étudiants inaugura le cycle, en proposant des jeux qui incitaient les jeunes joueurs à sauver « leur » missionnaire des griffes d'une panthère, ou encore à arracher sa pirogue au torrent qui l'entraînait vers la mort. Ces jeux furent repris, au mois de septembre 1942, lors de la grande exposition. Leur premier succès fut cependant éclipsé dans les journaux par les nouvelles du bombardement de Pearl Harbour, qui, en ouvrant le théâtre des opérations militaires au Pacifique, avait mis en péril cinq cents missionnaires canadiens — « soldats canadiens… champions de la cause divine… notre service outre-mer d'Orient[56] ». Parmi eux, un convoi formé par des pères de Sainte-Croix, originaires de Montréal et de Sainte-Agnès-de-Dundee, des frères convers de Saint-Aimé, de Sorel, et de Saint-Césaire, de même que des religieuses de Montréal et de Saint-Placide, faisait route vers le Bengale, et les journalistes s'empressèrent de téléphoner à Manille pour connaître leur sort.

À l'Épiphanie, on reconstitua la cérémonie au cours le laquelle la croix avait été plantée sur le flanc du mont Royal. Puis, le 11 janvier, l'île de Montréal fut de nouveau consacrée à la Sainte-Famille. Pour s'assurer de ce que ce geste rejoindrait chacune des familles du diocèse, on distribua pour l'occasion quelque 200 000 images pieuses. Après le mois de mars, dédié à Saint-Joseph, on organisa une grande manifestation artistique à Notre-Dame « pour marquer le rôle qu'a joué "la paroisse" depuis les premières heures de la colonie ». Dans le même esprit, le Monument national présenta pendant trois jours « La Folle Aventure », une série de tableaux hauts en couleurs, accompagnés d'un orchestre. Campé sur son monument, le sieur de Maisonneuve fut rappelé à la vie, pour rencontrer sur la scène non seulement les héroïnes qui l'avaient soutenu dans la fondation de Montréal, mais aussi des interlocuteurs plus exotiques : les « païens » des pays de l'Orient, vers lesquels étaient désormais dirigés les efforts missionnaires. Sur ce, les organisations de la jeunesse catholique — jocistes, jecistes et jacistes — furent invitées à répondre à la question suivante (de pure rhétorique) : « La ville aurait-elle trahi ses origines[57] ? »

Au mois de Marie, l'activité s'accéléra. Le 17 mai, tous les paroissiens de l'île furent invités à prendre la communion à huit heures, pour participer ensuite à une messe pontificale sur le flanc de la montagne, en mémoire de la première messe célébrée à la Pointe-Saint-Charles. Ils devaient ensuite se joindre, pendant une heure, aux prières que

faisaient en rotation des infirmières habillées en costume de Jeanne-Mance. La messe en plein air rappela sans doute aux aînés la fête eucharistique de 1910 : elle léguait en effet à la jeunesse une interprétation identique de la prise de possession de l'île de Montréal comme œuvre missionnaire: « … il y eut à l'aube de Montréal une phase de splendeur morale[58] ». Ensuite, eurent lieu les fêtes « profanes » : un défilé militaire et un pèlerinage historique « dans le Vieux, qui se déroulèrent d'ailleurs au même moment que les grandes assemblées du mouvement contre la conscription. Le 23, les jeunes gens entreprirent une veillée d'armes en l'honneur de Dollard Des Ormeaux. Le 31, pour convier à la fête les catholiques de toutes origines, on célébra en plein air une messe de rite grec, et les Néo-Canadiens offrirent des spectacles de danse lituanienne, chinoise, polonaise, hongroise, ukrainienne et slovaque, auxquels on associa aussi des danses iroquoises. Pour clôturer un « mois de Marie radiophoné » le poste CKAC transmit une « récitation-fleuve » : il transmit en effet tour à tour, en les enchaînant, les voix des paroissiens qui, le long du Saint-Laurent, de la Gaspésie jusqu'à Montréal, disaient leur chapelet :

> « … la prière s'en vint montante vers Montréal… Avec nous, ce soir, à Gaspé, à Rimouski, à Québec, au Cap-de-la-Madeleine, à l'ombre immortelle des croix de Cartier, et aussi, près des fidèles croix des campagnes, des foules… s'unissent à Ville-Marie, agenouillées près de la croix lumineuse érigée sur le Mont-Royal[59] ».

Il faudrait encore rendre compte des fêtes de L'Assomption et de la Saint-Jean-Baptiste, de celles du Saint-Nom-de-Marie, de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs et des Saints Martyrs canadiens, qui chaque fois avaient lieu dans une paroisse différente du diocèse. Pour leur part, les écoles consacrèrent une journée par mois à l'étude de la fondation de Montréal : à la fin de l'année, les travaux de leurs élèves furent exposés au stade municipal. De même, tout au long de l'année, les journaux publièrent ce qu'ils appelaient des « tranches quotidiennes de notre histoire », entrecoupées des lettres très contemporaines qu'ils recevaient des pères blancs canadiens « embarqués sur une mer dangereuse » vers leurs missions en Afrique.



ANNONCE DE L'EXPOSITION MISSIONNAIRE.
Ville-Marie Missionnaire, 1942, Montréal, Secrétariat du Comité missionnaire , 1943.

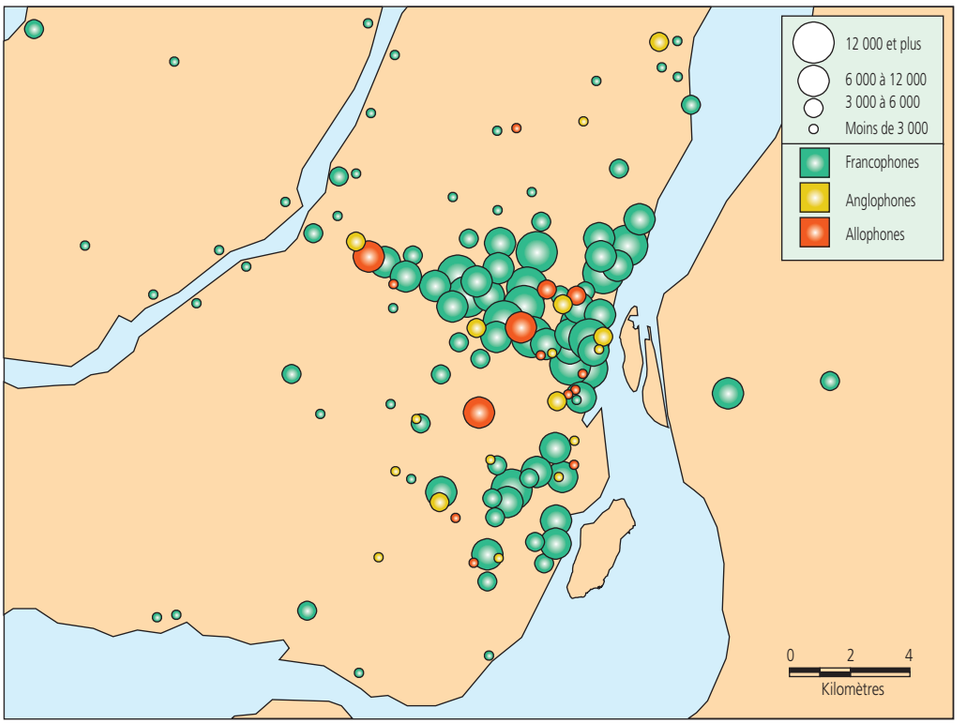
L'année jubilaire fut ainsi ponctuée par des images d'avions en flammes, de navires qui coulaient et d'obus qui éclataient. De sorte qu'au moment même où l'on célébrait le passé missionnaire du Québec, le travail des missions rapprochait l'Orient des paroisses québécoises.

En septembre, au plus fort de la bataille de Stalingrad, la grande exposition missionnaire attira deux cents mille personnes. Suivant le modèle du bazar de la cathédrale, on choisit pour ce bazar des missions une basilique encore inachevée, « espace énorme, chantier cosmopolite » : celle de l'oratoire de Saint-Joseph[60].

Afin de respecter les budgets restreints et les pénuries de temps de guerre, tous les décors furent fabriqués en carton. On voulait créer « une cité d'architecture exotique » et faire de l'oratoire « une miniature de la sainte Internationale qu'est l'Église romaine ». Une mission, rappela en effet l'un des journalistes qui commentait la scène, est « une petite Chrétienté, enfin la cellule d'une Église d'abord apostolique, ensuite diocésaine, voire métropolitaine… Ville-Marie était, il y a trois siècles, un tel chantier de construction surnaturelle et matérielle[61] ». Les kiosques mettaient en

FIGURE 4

Tailles relatives des paroisses du diocèse de Montréal en 1942 et la langue affichée Nombres de familles



Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

Source : Le Canada ecclésiastique.

valeur chacun des ordres religieux : les uns avaient été fondés par des Français, venus à Montréal de « la nation la plus apostolique de la terre », les autres par des Canadiens français, fidèles à leur devoir de transmission : « Notre moisson missionnaire, et singulièrement montréalaise, elle éclate dans les pavillons et les panneaux de l'Oratoire, au Mont royal, comme en plein ciel[62] ».

Les kiosques et les tableaux vivants offerts au public, ainsi que les cinquante émissions radiophoniques, présentaient une multitude d'images des futurs convertis. Quelles que soient la race ou les origines de ces derniers — et la diversité des cultures était plus apparente que jamais, les pays d'origines de plus en plus lointains — on insistait immanquablement sur ce qui les séparait des Québécois ; on les présentait de surcroît comme s'il s'agissait d'enfants. Une sœur Grise, originaire de Boucherville et qui œuvrait dans la vallée du Mackenzie, reçut le journaliste venu l'interviewer « dans un humble parloir de la sainte pépinière de missionnaires de la maison mère de la rue Guy », et lui parla de la vie typique du chasseur amérindien que l'on trouve à Fort Smith, « un être resté enfant ». La description que l'on fit du kiosque des Frères Maristes allait dans le même sens :

> « … un éléphant sauvage qui émerge de la jungle marque les confins du monde civilisé. Tout autour d'une paillote chancelante, dans un désordre qu'accumulent l'insouciance et la paresse, grouille une population sans autre idéal que la satisfaction des appétits naturels. Le regard est alors attiré vers un paysage de lumière, que domine la croix. Là, sous la direction ou l'inspiration du missionnaire — un frère mariste coiffé du casque colonial — la culture du sol marche de pair avec la culture intellectuelle : un Noir apprend à connaître le globe, tandis qu'un autre laboure la terre. »

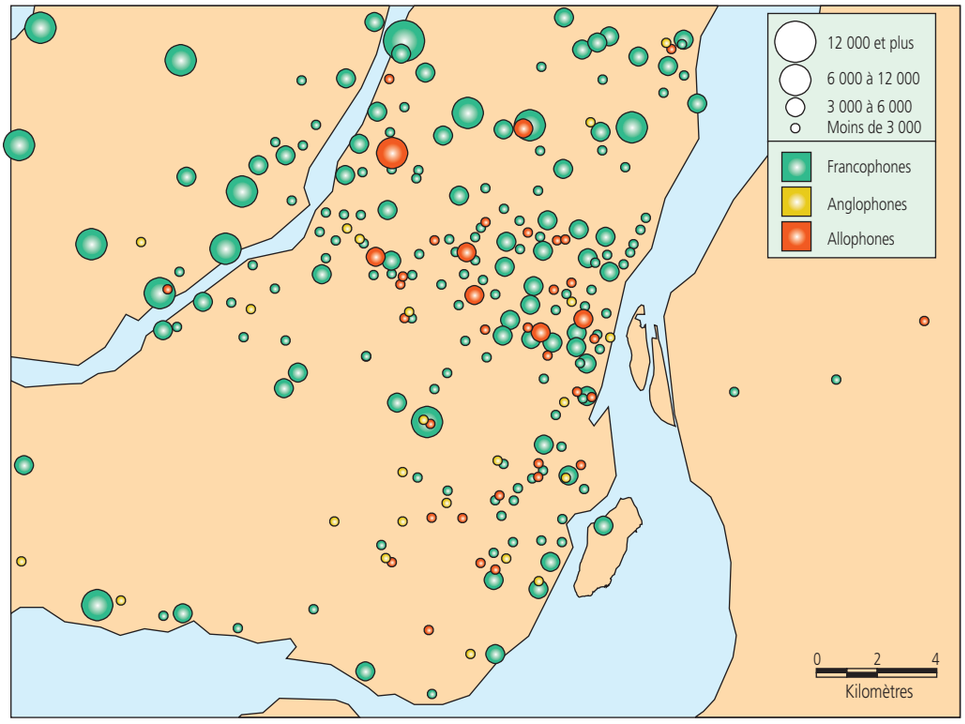
L'aventure missionnaire dans les pays d'Afrique inspirait un humour d'un goût plus douteux encore, dont la radio n'hésitait pas à se faire l'écho. Ainsi, racontait-on, un père blanc se faisait reprocher par saint Pierre l'avalanche de « figures noires, 70 mille têtes de cette espèce » qui lui arrivaient à la porte du paradis. « Ces Noirs là me tapent sur les nerfs », affirmait-il — sur quoi, le missionnaire le prévint qu'il entendait lui en envoyer des millions[63]. De leur côté, les Sœurs de Sainte-Croix présentaient, dans un pagode décoré, les canots et les bicyclettes qui, selon la saison, leur permettaient de circuler et d'aller baptiser les bébés mourants du Bengale : « Discrètement, en prononçant les paroles saintes, on fait couler sur le petit front bruni l'eau qui blanchit les âmes, et que la petite Sœur a toujours soin d'apporter parmi ses autres médicaments…[64] »

À la clôture de l'exposition, un prédicateur rappela aux enfants qui participaient à la procession l'histoire du bébé poignardé et jeté à la rivière que Mère d'Youville avait retrouvé. « Dans les pays chrétiens comme le nôtre, insista-t-il, il est plutôt rare de voir des enfants abandonnés… » Sur quoi, il exposa les buts de l'Association de la Sainte-Enfance, soit « le salut des enfants païens par les petits enfants chrétiens, qui offrent à cette intention leurs prières, leurs sacrifices, et leur sou mensuel ». On rapportait encore que les Sœurs de l'Immaculée-Conception, en mission en Chine, avaient fêté la Saint-Jean-Baptiste à Canton. Or la sœur qui était en charge de la crèche avait prié la Sainte Vierge de lui envoyer au cours de la journée autant de bébés chinois que sa famille comptait de membres : sa prière avait été exaucée, et chacun de ces enfants avait reçu un prénom québécois. Cependant, une mission protestante faisait concurrence à ces religieuses, les obligeant parfois, ainsi qu'elles l'expliquaient elles-mêmes, à « donner jusqu'à $ 2 pour le rachat de quelques-uns… que nous payons d'ordinaire 20 sous[65] ». En 1942, cette communauté estimait à 180 000 le nombre des baptêmes qu'elle avait accomplis depuis la fondation de l'œuvre en 1910, l'année même du Congrès. C'est ce qui l'incita à présenter, lors de l'exposition, une scène de baptême, de même qu'un pousse-pousse et quelques objets d'ivoire sculptés par « les Célestes ». Les vingt postes de mission des Sœurs Grises étaient financés par l'Œuvre de la Sainte-Enfance, fondée par M^gr^ Forbin-Janson à son retour du Canada cent ans auparavant. En 1942, cette œuvre recueillit « sou par sou », dans les écoles paroissiales du diocèse de Montréal, la coquette somme de 24 000 $. Ainsi donc, en territoire de mission, les communautés religieuses menaient contre les protestants une sainte concurrence de baptêmes ; au même moment, dans les paroisses qui leur fournissaient des fonds, des postulantes et les prières qui les accompagnaient, elles stimulaient la concurrence entre leurs élèves, laissant à chaque enfant la carte de baptême de « son petit Chinois », de son Bengali ou de son Africain.

La série de manifestations organisées cette année-là montre bien les objectifs que visait à long terme l'Œuvre de la Propagande : d'une part, pour stimuler les vocations, on prenait soin de s'adresser aux enfants et aux adolescents ; d'autre part, de toute évidence, on voulait donner à ces évé-

FIGURE 5

Tailles relatives des paroisses du diocèse de Montréal en 1998 et la langue affichée Nombres de familles



Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

Les tailles relatives des paroisses en 1998 témoignent de la progression du développement suburbain au-delà de l'île de Montréal, et d'un effort renouvelé pour en réduire la taille. Au centre-ville, de nombreuses paroisses abritent de nouvelles « paroisses nationales » qui desservent les immigrés de langues autres que le français et l'anglais.

Source : Le Canada ecclésiastique.

nements une portée universelle ; enfin le ton adopté entretenait la ferveur d'une guerre sainte dont l'enjeu dépassait de loin ceux de cette guerre conduite par les puissances de la terre. La paroisse de Montréal, berceau de l'Amérique française, participait, depuis 300 ans, à ce combat « du Christ et de la vérité ». Les quotidiens de la ville, dans leur promotion de l'exposition missionnaire, célébraient « le christianisme austère de nos ancêtres » ; mais ils étalaient aussi, à pleines pages, les tentations séculières : la mode, les biens de consommation, et les nouvelles figures de rêve, les stars hollywoodiennes, Tarzan et Superman.

Les événements que nous venons d'analyser s'échelonnent sur plus d'un siècle : cependant ils attestent une remarquable continuité dans le fonctionnement de « la paroisse », en tant que lieu stratégique et relais de la mission. En tant que ville épiscopale, Montréal fait aujourd'hui exception à la règle, puisqu'elle ne possède pas de « paroisse-cathédrale ». L'ancienne paroisse de Notre-Dame demeure « la paroisse mère » ; sa vieille église se dresse toujours aussi fièrement que la cathédrale, et dans les grands offices de la nuit de Pâques l'assemblée évoque encore dans la litanie des saints les noms de ses paroisses filles. Issues du grand démembrement, ces dernières ont, au fil des ans, stimulé sans relâche l'imagination de leurs habitants, pour ensuite canaliser vers une multitude d'œuvres le flot des pièces de monnaie qu'elles recevaient : celles que l'on recueillait dans le tronc installé chez un tavernier irlandais, et qui devaient servir à construire l'église Saint-Patrick ; les deniers de saint Pierre, que l'on réclama pendant une décennie pour défendre Pie IX ; l'argent des billets de la petite loterie, qui permit de compléter le dôme de la cathédrale ; les sous que donnèrent les écoliers pour racheter les bébés du Bengale, ou encore les sacs d'épicerie que l'on fit parvenir aux grévistes de l'amiante en 1949. Dans cette circulation – de pièces, de prières et de personnel – les petites paroisses du Québec assuraient la transmission de la Bonne Nouvelle. Mais, dans les années 1980, les vocations se firent rares, car la relève avait été fournie en plus grande proportion par les paroisses rurales. Or il ne restait plus de paroisse rurale dans le diocèse de Montréal : les communautés rurales avaient été absorbées par la couronne de croissance suburbaine, et les paroisses urbaines diminuées par autant.

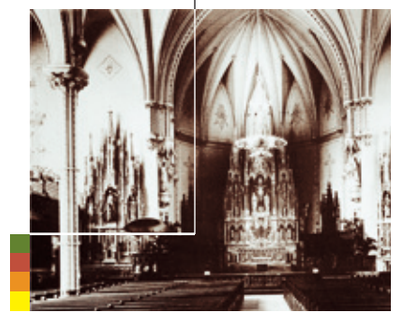
Sur l'ancien territoire de la paroisse Notre-Dame, dans les nefs désormais trop vastes, on retrouve quelques adorateurs, les dix justes, fidèles au devoir de réparation « en face des froideurs glaciales et de la nuit épaisse ». Dans les sous-sols des églises et dans leurs presbytères, on entend encore, prononcés maintenant en une trentaine de langues, les témoignages, et les interrogations qui font naître à nouveau la ferveur et le zèle nécessaires pour lutter contre les injustices les plus criantes de la Babylone globale. Les paroisses urbaines — et parmi elles Saint-Pierre-Apôtre, Saint-Louis-de-France et l'Immaculée-Conception — sont ainsi redevenues de petites « chrétientés », semblables à celles de Süchow ou d'Igloolik, et, comme elles, porteuses de quelques grains de sénevé.

IV

LA « FORTERESSE DE LA RACE »



LA PAROISSE FRANCO-AMÉRICAINE (1850-1976)



Pour obtenir la création de paroisses nationales et en assurer l'intégrité, les élites franco-américaines livrent une lutte sans relâche. L'histoire franco-américaine est jalonnée de batailles célèbres menées à cette fin. C'est que, pour les élites, la paroisse est la « forteresse de la race »[1], ses institutions — l'église et l'école notamment — sont les seuls remparts capables de sauvegarder la religion catholique et la langue française, assises essentielles à la réalisation de leur projet de recréer la patrie perdue en Nouvelle-Angleterre. Ce rêve, nous le savons, ne se réalisera pas. Un peu plus d'un siècle après la création de la première paroisse franco-américaine à Saint-Joseph-de-Burlington en 1850, la paroisse nationale a cessé d'être un bastion de vie française. Les élites traditionnelles attribuent l'échec de leur dessein à la volonté assimilatrice des évêques irlando-américains. N'est-ce pas plutôt le besoin et la volonté d'adaptation des immigrés et de leurs enfants à la société américaine, et leur désir de transformer à cette fin la paroisse nationale et ses institutions qui a prévalu sur le rêve utopique des élites ? Nous le croyons et c'est ce que nous entendons démontrer par un survol de l'histoire franco-américaine de 1850 à 1976.

LA PAROISSE NATIONALE (1850-1900) : OASIS ET FORTERESSE

En 1840, on dénombre 8 700 Canadiens français en Nouvelle-Angleterre ; en 1860, ils sont 37 420, la plupart dans les États du Maine et du Vermont. Ils occupent les emplois saisonniers qu'offrent l'agriculture, les briqueteries et l'industrie forestière. À l'exception de certains centres comme Burlington, Winooski et Worcester, ces migrants vivent dans de petites communautés de quelques dizaines, parfois de quelques centaines de personnes, isolées, dispersées, noyées dans une population de langue anglaise et de religion protestante. Le travail est dur, ils sont mal logés, n'ont pas ou peu de loisirs et, par-dessus tout, ils souffrent de la solitude. Ils ignorent la langue du pays et beaucoup sont privés des secours de la religion.

Là où il n'y a pas de prêtres catholiques et où la chose est possible, on se réunit tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre pour parler du Canada, chanter des chansons du pays, réciter la prière du soir et dire le chapelet. Trois ou quatre fois par année, les évêques du Québec, à la demande de leurs confrères américains, leur envoient des missionnaires. Rassemblant leurs compatriotes dans des granges ou des maisons, ces derniers leur rappellent les principales vérités et devoirs du catholique, baptisent les nouveau-nés, entendent les confessions, bénissent les mariages célébrés devant un juge de paix, donnent des conseils et finalement célèbrent la messe et distribuent la communion. En d'autres endroits, l'émigré peut fréquenter l'église irlandaise, mais il s'y sent mal à l'aise. La prédication et les prônes se font dans une langue qu'il ne connaît pas et le curé, pour la même raison, ne peut l'entendre en confession. Il se sent étranger aussi parce que les traditions et coutumes dans la gestion des paroisses et la liturgie sont pour lui source de dépaysement. Dans le diocèse de Burlington, certains, plus chanceux, obtiennent la création d'une paroisse nationale[2] à Saint-Joseph-de-Burlington en 1850. Leurs compatriotes de Swanton (1854) et de Saint Johnsbury (1858) sont intégrés dans des paroisses mixtes[3].

La paroisse, qui est, au Québec, un cadre d'intégration sociale, un lieu de culte et un centre communautaire autour duquel gravite toute l'activité sociale, intellectuelle et culturelle, est ce qui manque le plus aux émigrés. De tous leurs vœux, ils en souhaitent la création. Ce souhait se réalisera des dizaines de fois dans les décennies suivantes.

Selon le géographe Ralph Vicero, 327 000 Canadiens français du Québec gagnent définitivement la Nouvelle-Angleterre de 1860 à 1900. De 37 420 qu'ils étaient en 1860, les émigrés et leurs enfants nés aux États-Unis sont 208 100 en 1880, 365 000 en 1890 et 573 000 en 1900. On les retrouve majoritairement dans la partie sud de la Nouvelle-Angleterre, dans les États du Massachusetts, du Rhode Island et du New Hampshire, où sont surtout concentrées les industries du textile et de la chaussure. (Tableau 1) Ils représentent environ 10 % de la population des six États de la Nouvelle-Angleterre. Ce chiffre peut donner l'impression d'une population dispersée et noyée au milieu d'éléments étrangers. La réalité est différente. Ainsi, bien qu'ils ne représentent que 11,84 % de la population du Vermont, ils sont 50 % à Winooski, 25 % à Burlington. Plus au sud, on les retrouve dans des villes moyennes de 25 000 à



TABLEAU 1
Distribution des Canadiens français en Nouvelle-Angleterre, 1860-1900

1860	1870	1880	1890	1900	
Maine	7 490	15 100	29 000	52 000	77 000
New Hampshire	1 780	7 300	26 200	49 000	76 000
Vermont	16 580	29 000	33 500	38 000	45 000
Massachusetts	7 780	34 600	81 000	162 000	275 000
Rhode Island	1 810	8 900	19 800	36 000	61 000
Connecticut	1 980	8 600	18 500	28 000	39 000
Nouvelle-Angleterre	37 420	103 500	208 100	365 000	573 000

Source: Ralph D. Vicero (1968: 275).

100 000 habitants qui forment un large demi-cercle autour de Boston. Ils y sont parfois majoritaires, le plus souvent minoritaires, comme à Fall River (32 %), Lowell (26 %), Holyoke (34 %), Worcester (13 %), Manchester (40 %), Suncook (60 %), Nashua (40 %), Woonsocket (60 %). Regroupés à proximité des manufactures, il sont suffisamment nombreux dans certaines rues ou pâtés de maisons pour donner une image française à tout le quartier. Ils forment ce que l'historien Jay P. Dolan appelle des « ghettos culturels » et que nous connaissons sous le nom de « Petits Canadas[4] ».

Tant que les communautés sont petites, isolées et dispersées, la fondation de paroisses pour les seuls catholiques canadiens-français apparaît comme une utopie. Les émigrés n'ont d'autre choix que de fréquenter les églises de leurs coreligionnaires d'origine irlandaise arrivés plus tôt aux États-Unis et déjà solidement organisés. Leur arrivée massive avive dangereusement les tensions entre les deux groupes. Le curé irlandais, face à une réalité qui lui est étrangère, ne sait pas trop quelle conduite adopter. Doit-il requérir les services de missionnaires ou de vicaires canadiens-français ? Peut-il, pour ce faire, mécontenter la majorité de ses paroissiens qui, sans ménagement, rendent déjà les nouveaux venus responsables de la rareté des emplois et de la baisse des salaires ? Doit-il bousculer leurs habitudes, les obliger à entendre parler français à l'église, leur imposer des cérémonies plus longues et fastueuses, leur demander de célébrer certaines fêtes, comme la Saint-Jean-Baptiste, avec autant de solennité que la Saint Patrick ? Peut-il les blâmer d'en vouloir aux Canadiens français qui ne cessent de critiquer, qui voudraient bien évincer d'anciennes familles de leurs bancs à l'église, mais qui rechignent chaque fois qu'on leur demande de contribuer davantage aux frais du culte ? L'antagonisme entre les deux groupes dégénère parfois en guerre ouverte. Ainsi, *L'Indépendant* de Fall River, dans son édition du 11 mars 1887, parle d'une bagarre en pleine église de Saint-Joseph entre Irlandais et Canadiens français, « pour avoir des bancs ».

Conseillés par les missionnaires du Québec, ou de leur propre initiative, les émigrés canadiens-français demandent à l'évêque de leur diocèse des paroisses bien à eux, dirigées par des prêtres canadiens-français. Dans l'ensemble, les évêques américains se montrent plutôt ouverts. Si le nombre des requérants leur paraît suffisant pour assumer les coûts de construction d'une église, d'un presbytère, d'une école et pour assurer l'entretien d'un prêtre, leur réponse sera souvent positive. Les statistiques sont éloquentes : les évêques accordent 14 autorisations de 1861 à 1870, 28 de 1871 à 1880, 23 de 1881 à 1890 et 19 pendant la dernière décennie du siècle. (Tableau 2)

Pendant ce temps, les missionnaires s'efforcent de convaincre leurs supérieurs du Québec d'autoriser les prêtres qui le souhaitent à répondre à l'appel de leurs compatriotes. Au début, l'épiscopat québécois réagit avec prudence. Devant l'ampleur de l'exode durant les années 1865 à 1873, les évêques, tout comme les dirigeants politiques et les élites laïques, craignent pour la survie même de la société canadienne-française. Ils redoutent de surcroît que l'émigration ne pousse à l'apostasie ceux qui trouvent refuge dans les villes américaines. Tout en continuant l'envoi de missionnaires, ils ne cessent de condamner l'émigration de leurs fidèles. L'arrêt de l'exode de 1873 à 1879, dû à la crise économique qui sévit en Amérique du Nord, convainc les évêques que le pire est passé ; ils espèrent même que la loi de rapatriement votée en 1875 par l'Assemblée législative du Québec ramènera au pays un grand nombre d'émigrés. Ils doivent déchanter.

La reprise de l'exode en 1879, l'échec des campagnes de colonisation et de rapatriement et la présence de 208 100 Canadiens français en Nouvelle-Angleterre en 1880 amènent le clergé et les élites laïques à faire une lecture radicalement différente de l'émigration aux États-Unis. Si l'émigration a lieu, se demande-t-on, ne serait-ce pas que Dieu le veut et qu'il a en vue une mission pour la nation canadienne-française en Amérique ? Cette mission n'est-elle pas d'être en terre américaine ce que la France a été pour l'Europe : des pionniers, des zélateurs de la foi, des « commissionnaires de Dieu[5] ». « Notre destinée providentielle », écrit Jules-Paul Tardivel dans *La Vérité* du 5 novembre 1898, « n'est pas de disparaître dans le grand tout américain, mais de constituer la Nouvelle-France ».

Pour les émigrés, certains rêvent d'un bel avenir. Ils imaginent une patrie agrandie, dilatée. D'aucuns prévoient l'annexion du Québec dans l'union américaine ou du moins ils la pensent possible. D'autres croient à l'écroulement prochain du colosse américain et à la formation de trois ou quatre États indépendants, dont l'un, français, engloberait éventuellement le Québec et une partie de la Nouvelle-Angleterre. « Dans cinquante ans », s'écrie Charles Thibault en 1887, « notre fête nationale sera célébrée à Boston, alors probablement le centre du Canada français[6] ». Plusieurs, et ils sont sans doute une majorité au sein de l'élite canadienne-française du Québec et des États-Unis, pensent tout simplement à un avenir séparé et à la survie, dans la république américaine, des éléments distinctifs de la nationalité canadienne-française : la langue, la religion, les



Intérieur de l'église Sainte-Marie, Manchester, décoré par Ozias Leduc en 1906.
Association canado-américaine.
« L'église est la maison du Seigneur et nous croyons que cette maison doit être la plus belle possible » (M^me^ Ovide Morin, Old Town, Maine).



Épicerie Turcotte, Elm Street, Manchester, vers 1890.
Manchester Historic Association.
Une institution essentielle de la paroisse franco-américaine.

mœurs et les coutumes. Selon eux, les émigrés seront les Canadiens français des États-Unis.

Bien sûr, il faut voir dans cette perception des choses un rêve, une utopie qui traduit le désarroi et sublime l'impuissance des élites devant l'exode de leurs compatriotes. Mais il y a plus ! Cette vision des choses est aussi source d'action. Elle est le fondement de la stratégie préconisée pour venir en aide aux réfugiés, pour leur permettre de rester eux-mêmes dans un environnement anglo-saxon et protestant et ainsi de se rendre dignes de leur mission. Le Québec doit leur envoyer des prêtres, des religieux et des religieuses qui devront se faire les apôtres inconditionnels de la survivance et les architectes d'un réseau institutionnel centré sur la paroisse. Car avec les paroisses viendront les écoles et surtout les couvents et les collèges où se complétera l'éducation de la famille ; ainsi seront sauvegardés les éléments de la nationalité[7].

Pour les gens ordinaires donc, autant pour ceux qui songent à s'établir à demeure aux États-Unis que pour ceux qui s'y considèrent de passage, la paroisse nationale répond à des besoins que ne peut satisfaire la paroisse irlandaise. Elle représente une oasis, un refuge, et la communauté paroissiale, une grande famille. Physiquement, elle leur rappelle le Québec. L'église, le presbytère, l'école et le couvent, situés à proximité des manufactures où ils travaillent et des pâtés de maison où ils logent, en forment le noyau. Le marchand général, le médecin, le pharmacien y offrent leurs services tout près. Pour les prêtres, les religieux et les religieuses qui les prennent en charge, pour les élites laïques qui les appuient, elle représente bien davantage.

La paroisse « pour les Canadiens français émigrés c'est la patrie… L'Église [y] est cette forteresse inexpugnable qui sauvegardera la foi ; les institutions religieuses sont les remparts puissants qui sauvegarderont notre nationalité en sauvegardant notre langue[8] ». Avec les paroisses viennent les écoles dont le rôle est non seulement d'inculquer aux enfants une formation religieuse et morale qui complète l'œuvre des parents, mais aussi de transmettre la langue et la tradition des aînés. Le père Triganne, curé de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs d'Adams, Massachusetts, de 1893 à 1904, exprime bien cet objectif : « Étant véritablement canadienne…, l'école sera un coin du Canada transporté dans la paroisse, et les sœurs, personnifiant admirablement la vie canadienne, feront vivre vos enfants de leur vie canadienne. Sous l'influence de ce milieu, vos enfants seront formés sur votre modèle ; ils seront d'autres vous-mêmes, animés du même esprit, mus par les mêmes affections ayant comme vous le sens canadien[9] ».

Dans les 89 paroisses nationales, les 58 paroisses mixtes (voir tableau 2) et les 75 écoles paroissiales (voir tableau 3) qu'ont fondées et qu'animent des centaines de prêtres et près de deux mille religieux et religieuses originaires du Québec, les Canadiens français émigrés mènent une vie religieuse et « nationale » intense. Pour un peu certains observateurs se croiraient dans un Québec agrandi. « Il y a trente ans à peine », écrit le père Louis-Alexandre Mothon, o.p. en 1893, « dans cette ville de Lewiston que nous habitons, on eût cherché en vain quelques familles d'origine française, et notre langue y était aussi inconnue qu'elle peut l'être en Chine ou au Japon. Aujourd'hui, sur 35 000 âmes, un tiers de la population appartient à notre race et cette proportion augmente rapidement d'année en année… Plus de 1 700 enfants apprennent dans nos écoles la langue française qu'ils regardent comme leur langue maternelle, en même temps qu'ils apprennent l'anglais, la langue de leur nouvelle patrie. Aujourd'hui, on peut se promener des heures entières, dans certains quartiers de la ville, sans entendre parler autre chose que notre langue… Le même phénomène se reproduit, quoique peut-être d'une façon moins rapide, dans la plupart des centres de la Nouvelle-Angleterre… L'on se demande où s'arrêtera cette invasion pacifique de la langue française[10] ».

TABLEAU 2

Paroisses nationales fondées en Nouvelle-Angleterre par décennie et par État

Année	Maine	N.H.	Vermont	Mass.	R.I.	Conn.	N.-A.
-1860	2* (3)**	0 (1)	3 (4)	0 (0)	0 (0)	0 (0)	5 (8)
1861-1870	3 (3)	0 (1)	2 (3)	9 (8)	0 (0)	0 (1)	14 (16)
1871-1880	3 (5)	4 (5)	3 (8)	9 (11)	7 (8)	2 (2)	28 (39)
1881-1890	1 (12)	3 (7)	0 (4)	11 (19)	2 (2)	6 (7)	23 (51)
1891-1900	3 (8)	4 (6)	0 (1)	10 (13)	2 (3)	0 (2)	19 (31)
Total12 (31)	11 (20)		8 (20)	39 (51)	11 (13)	8 (12)	89(147)

*Source: * Paul Chassé, dans Dyke Hendrickson (1980: 39-42).*
*** Francine Roy, statistiques compilées à partir du* Guide officiel franco-américain.

TABLEAU 3

Nombre d'écoles paroissiales franco-américaines de niveau primaire selon leur date de fondation, par État de la Nouvelle-Angleterre, 1870-1940

Décennie	Conn.	Maine	Mass.	N.H.	R.I.	Vermont	Total
1870-79	1	1	1	-	-	6	9
1880-89	2	3	16	8	3	2	34
1890-99	3	6	18	3	2	-	32
1900-09	4	7	22	6	2	3	44
1910-19	2	9	9	6	4	-	30
1920-29	1	8	14	5	2	1	31
1930-39	1	5	3	-	3	1	13
Total	15*	39	84*	28	17*	14*	197

** Une école dont on ne connaît pas la date de fondation.*
Source : Statistiques puisées dans Gérard J. Brault (1990 : 49-59) et compilées par Pierre l'Heureux (1994 : 64).

Pourtant, bien des chefs de file sont inquiets et se demandent si la paroisse et ses institutions sont vraiment des forteresses capables de sauvegarder la langue, la foi, les coutumes et les traditions des émigrés. C'est que des forces centrifuges très puissantes sont à l'œuvre à l'intérieur des Petits Canadas. Au travail, dans les loisirs, dans la rue, souvent à la maison, par tous leurs sens, les Canadiens français participent à la vie américaine. L'action du milieu est particulièrement délétère sur la langue.

C'est dans les paroisses mixtes que la situation est la plus alarmante. Le bilinguisme est de règle à l'église et les parents sont contraints d'envoyer leurs enfants à l'école publique ou encore à des écoles paroissiales où domine largement la langue anglaise. Les conséquences sont inévitables. Les enfants de Canadiens français, nés aux États-Unis, conversent entre eux en anglais au jeu, à l'école et même à la maison, sans que leurs parents y voient à redire. Certains, que l'ignorance de l'anglais a gêné au début de leur séjour en terre américaine, veulent éviter les mêmes difficultés à leurs enfants. D'autres, qui ont renoncé à retourner au Québec, croient que c'est ainsi que les jeunes pourront profiter au maximum des avantages que leur offre la société américaine. « Les Canadiens [des paroisses mixtes] », commente le jésuite Édouard Hamon, « ne résisteront pas à ces influences multiples. Ceux-là… deviendront Américains, à moins qu'ils ne parviennent à former une paroisse distincte[11] ».

Comparées aux paroisses mixtes, les paroisses nationales apparaissent comme des places fortes quasi imprenables. Le français est la seule langue utilisée dans l'église et la langue dominante à l'école, dans les loisirs et les relations sociales. Le leadership du clergé « national » y est incontesté et ses mots d'ordre largement suivis. En particulier, une majorité d'émigrés adhère à l'idée que la langue est essentielle pour conserver la foi dans toute son intégrité. Dès lors, pour les élites, il n'y a qu'une voie à suivre : partout où le nombre le justifie, il faut exiger la création de nouvelles paroisses nationales, réclamer la transformation des paroisses mixtes en paroisses nationales et par-dessus tout assurer l'intégrité de ces dernières. La survie de la foi, de la langue, des traditions héritées des aînés est à ce prix.

La réalisation de cet objectif dépend du bon vouloir des évêques américains qui, pour la plupart d'origine irlandaise, voient l'avenir du catholicisme américain différemment. Parce que les catholiques ont été pendant longtemps la cible de prédilection des xénophobes américains, les évêques croient que l'assimilation des immigrants catholiques, qui ferait disparaître les différences de langue et de traditions au sein de l'Église catholique américaine, serait de nature à atténuer l'hostilité dont ils sont l'objet. L'épiscopat rêve par ailleurs d'une Église unie, forte, riche et influente. Or, sans unité de langue, ce rêve ne se réalisera jamais. Tous les évêques favorisent donc l'assimilation, les uns rapide, les autres progressive et en douceur. Voilà pourquoi, à l'occasion, ils refusent de créer des paroisses nationales, hésitent à nommer des curés canadiens-français, tentent parfois, après quelques années, de remplacer ces derniers par des prêtres séculiers ou réguliers belges, français ou irlandais. Dans tous ces gestes, les élites cléricales et laïques voient la manifestation d'un plan visant à les angliciser, à les empêcher de recréer la patrie perdue en terre américaine. La lutte est inévitable. Les Canadiens français des États-Unis et les évêques s'affrontent dans de spectaculaires batailles : Notre-Dame-de-Lourdes de Fall River, Massachusetts (1884-1886), Danielson, Connecticut (1894-1897), North Brookfield, Massachusetts (1899-1901) étant les plus connues.

Pour les élites, la paroisse nationale représente donc l'idéal à atteindre et à conserver, la paroisse mixte un moindre mal. Il n'est par sûr qu'il en soit ainsi pour tous. Bien des parents des paroisses nationales aimeraient que l'on fasse une part plus grande à l'anglais dans les écoles paroissiales, comme l'atteste la nouvelle suivante parue dans le *National* de Manchester du 25 août 1891 : « Comme les écoles doivent s'ouvrir le 1er septembre, il est à souhaiter que nos Canadiens n'aillent pas trouver nos sœurs pour *qu'elles n'enseignent que l'anglais* à leurs enfants ». À cet égard, plusieurs envient leurs compatriotes des paroisses mixtes. Devant le refus des curés d'accéder à leurs demandes, quelques-uns n'hésitent pas, malgré la réprobation qu'ils encourent, à envoyer leurs enfants à l'école publique ; d'autres délaissent la paroisse nationale au profit de la paroisse territoriale la plus proche. Ainsi, Mgr Pierre Hevey, curé de

TABLEAU 4
Paroisses nationales fondées en Nouvelle-Angleterre par décennie et par État

Décennie	Maine	N.H.	Vermont	Mass.	R.I.	Conn.	N.-A.
1901-1910	3	1	1	27	6	2	40
1911-1920	1	4	0	2	0	0	7
1921-1930	7	0	0	5	2	0	14
Total	11	5	1	34	8	2	61

Source : Paul Chassé, dans Dyke Hendrickson (1980: 40-42).

Sainte-Marie-de-Manchester, se plaint qu'à West Manchester, en dépit de ses exhortations, « la moitié de l'église Saint-Raphaël bâtie pour les catholiques irlandais et allemands est remplie par des Canadiens[12] » Dans les décennies suivantes, il sera de plus en plus difficile de concilier le rêve de survie des uns et la volonté d'adaptation des autres.

LA FORTERESSE MENACÉE (1900-1917)

En 1917, environ 700 000 Franco-Américains — c'est ainsi que l'on désigne les émigrés canadiens-français et leurs enfants depuis la fin du XIX^e^ siècle — installés dans les villes manufacturières de la Nouvelle-Angleterre donnent à la région un visage français de plus en plus marqué. Ainsi, au retour d'un voyage dans la région peu après la guerre, France Ariel, une artiste française, écrit avec émerveillement : « La Nouvelle-Angleterre… c'est le Nouveau-Canada qu'il faudrait dire[13] ». Les Franco-Américains ont progressé à pas de géant. Les paroisses nationales et leurs institutions, qui croissent à un rythme plus rapide que la population, témoignent de la vitalité du groupe. Durant les 17 premières années du siècle, ce sont 47 nouvelles paroisses nationales (une augmentation de 53,9 %) qui voient le jour (voir tableau 4). Des centaines de milliers d'âmes françaises, s'exclame Henri Ledoux, y « prient en français, pensent en français, espèrent en français[14] ». On y retrouve des églises qui sont de véritables basiliques, des écoles — 74 nouvelles fondées entre 1900 et 1919 — (voir tableau 3) des couvents et même un collège classique, le



SALLE PAROISSIALE SAINTE-CÉCILE, PAROISSE SAINT-AUGUSTIN À MANCHESTER.
Dans *Messire Joseph-Augustin Chevalier; jubilé de diamant sacerdotal, 1867-1927*, [Manchester, N.H., Avenir national, 1927], p. 96.



UNE MAISON OUVRIÈRE DANS LE PETIT CANADA DE LOWELL EN 1912.
George F. Kenngott, *The Record of a City : A Social Survey of Lowell, Massachusetts*, New York, The Macmillan Co., 1912.

Collège l'Assomption, à Worcester ; les principaux centres franco-américains ont leur hôpital. Depuis la fondation de la première Caisse populaire à Sainte-Marie-de-Manchester, en novembre 1908, par Alphonse Desjardins lui-même, cette institution d'épargne et de crédit, qui complète l'organisation paroissiale, tend à se répandre de plus en plus. Pas étonnant que certains leaders envisagent l'avenir avec un optimisme débordant. Ils se sont donc trompés, ceux qui, il y a vingt-cinq ou trente ans, annonçaient la disparition du français aux États-Unis. Le groupe franco-américain se porte remarquablement bien. « Le diagnostic le plus méticuleux ne saurait découvrir chez lui le moindre symptôme alarmant. L'organisme est sain, et, à moins d'un assassinat, nous pouvons lui prédire une longévité désespérante… pour des entrepreneurs de pompes funèbres[15] ».

Il est plus que probable qu'il faille voir dans de telles déclarations de la bravade ou une tentative de conjurer la crainte qu'inspirent les transformations du milieu. C'est que les changements, démographiques en particulier, sont profonds.

Bien que nous ne disposions pas de statistiques précises, nous savons que l'émigration canadienne-française vers la république américaine diminue considérablement au début du siècle. Les contemporains parlent même d'un arrêt. Dans son livre sur les débuts de la colonie franco-américaine de Woonsocket, publié en 1920, Marie-Louise Bonier mentionne que, depuis une vingtaine d'années, le Québec garde à peu près tout son monde. « Si nous continuons à recevoir un certain effectif annuel de compatriotes nous en perdons un égal nombre, soit qu'ils retournent dans la province de Québec, soit qu'ils aillent s'établir dans l'Ouest canadien[16] ». C'est que, comme dans la plupart des pays occidentaux, les années 1896-1920, marquées par une hausse prolongée des prix entrecoupée de courtes récessions (1904, 1907,1913), engendrent l'euphorie au Québec. La mise en valeur de l'Ouest canadien, la construction ferroviaire, l'industrialisation du centre du Canada, l'exploitation des richesses naturelles accompagnées d'investissements étrangers massifs, la guerre, y amènent deux décennies de prospérité.

TABLEAU 5

Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre nés au Canada et nés aux États-Unis de un ou deux parents canadiens-français

Année	Nés au Canada	Nés aux États-Unis	Total
1890	205 741 (61,6%)	28 014 (38,4%)	333 775
1900	275 377 (53,1%)	243 510 (46,9%)	518 887
1910	278 156 (45,3%)	335 840 (54,7%)	613 996
1920	240 385 (38,3%)	386 769 (61,7%)	627 154
1930	264 261 (35,6%)	478 958 (64,4%)	743 219

Source : Leon Truesdell (1943 : 77).

Cette diminution dans l'arrivée de nouveaux venus signifie qu'au fil des ans le nombre de Franco-Américains nés au Canada décline alors que le nombre de ceux qui sont nés aux États-Unis ne cesse de croître. Le chiffres compilés par Leon Truesdell sont éloquents (voir tableau 5).

Les Franco-Américains nés aux États-Unis n'ont évidemment pas le même comportement linguistique que leurs compatriotes originaires du Québec, non plus que la même attitude à l'égard de la paroisse et de ses institutions. Il est fréquent de voir de ces Francos, surtout parmi les jeunes, converser entre eux en anglais. Dans les familles « l'usage des deux langues alternativement parlées par les parents et les enfants, c'est si fréquent que cela ne constitue même pas une anomalie[17] ». Plusieurs, qui ont choisi de devenir Américains et qui souhaitent que leurs enfants profitent au maximum des possibilités qu'offre la société américaine, pensent même qu'abandonner la langue française va de soi. Il n'est donc pas surprenant qu'un observateur ait signalé qu'en 1913 environ 25 % des Franco-Américains du diocèse de Manchester étaient déjà assimilés (25 000 sur 100 000)[18].

La description que fait Calvin J. Veltman des différentes étapes du processus d'anglicisation au sein des groupes ethniques des États-Unis permet de mieux comprendre le phénomène[19]. Considérons un immigré — un enfant — de langue maternelle française vivant dans un milieu où l'anglais, en diverses circonstances, est la seule langue utilisée. De toute évidence, cet enfant devra apprendre à se débrouiller en anglais ; c'est la première étape du processus de transfert linguistique que Veltman désigne sous le nom de « bilinguisme élémentaire ». Au fil des ans, cet individu apprendra à s'exprimer en anglais avec facilité et pourra choisir d'en faire sa langue d'usage, reléguant ainsi sa langue maternelle au statut de langue seconde. Évidemment, certains feront le choix inverse. Veltman parle ici de « bilinguisme anglais ». L'anglais a toutes les chances de devenir la langue maternelle des enfants de cet individu. Voilà pourquoi, même si ces derniers continuent de parler le français comme langue seconde, l'auteur parle d'anglicisation dans leur cas. Enfin, il est possible d'imaginer un choix plus définitif de transfert linguistique que le « bilinguisme anglais ». Notre individu, qui s'exprime couramment en anglais, pourrait choisir de cesser d'utiliser sa langue maternelle sur une base régulière, ne s'en servant qu'en de rares occasions, comme pour parler à ses parents unilingues français. À toutes fins utiles, il est « unilingue anglais », puisqu'il a renoncé au français comme outil de communication. Ses enfants ne parleront qu'anglais.

Le processus d'anglicisation décrit ci-dessus s'accélère avec la durée du séjour en terre américaine. Si on peut parler d'anglicisation dans le cas d'émigrés nés à l'étranger, on imagine facilement ce qu'il en est dans le cas de la génération née aux États-Unis. « These findings suggest that bilingualism is largely transitional in nature »[20].

Veltman décrit ici la situation telle qu'il pouvait l'observer durant les années 1970. Il est possible de croire qu'un environnement s'apparentant aux paroisses nationales ait pu agir comme un frein sur le processus d'anglicisation au XIX^e siècle et dans les premières décennies du XX^e. Ce n'est sans doute pas le cas toutefois dans les paroisses mixtes et à plus forte raison territoriales. « Parcourez toutes les campagnes et les paroisses de deuxième grandeur de ce diocèse [Manchester], vous y trouverez toute une génération qui a grandi dans les écoles publiques irlandaises : elle ne sait pas lire ni écrire le français, elle parle avec un mauvais accent et à contrecœur[21] ».

Les Francos nés aux États-Unis, avons-nous dit, ont une perception du rôle de la paroisse et de ses institutions qui diffère grandement de celle de leurs parents nés au Canada. Contrairement à ces derniers qui croient leurs besoins essentiels plus facilement satisfaits dans un milieu paroissial semblable à celui qu'ils viennent de quitter, les premiers demandent à la paroisse, à l'école notamment, de préparer la jeunesse à « prendre la place qui lui revient dans le gouvernement des affaires, dans l'influence sociale et dans l'estime des peuples au milieu desquels elle grandit[22] ». D'où leurs demandes répétées pour un meilleur enseignement de l'anglais et des programmes mieux adaptés à la réalité américaine.

Tous ces changements inquiètent au plus haut point les curés des paroisses nationales originaires du Québec et les élites laïques qui les appuient. Ils ont bien d'autres faits à déplorer : les mariages mixtes — qu'encore en 1909 on présente comme un crime contre Dieu et une abomination nationale[23] — se multiplient ; le travail des épouses à l'usine affaiblit la famille ; les jeunes et les travailleurs, qui disposent de loisirs et de revenus accrus, délaissent les activités organisées par les paroisses pour courir les buvettes, les salles de danse, les théâtres et les « vues animées ». « Ce sont des victimes prêtes pour l'assimilation[24] ». Plus que jamais, les élites croient que les Franco-Américains n'ont de chance de survivre que là où existent des paroisses nationales dirigées par des prê-





Hôpital Sainte-Anne, Fall River, Mass., fondé en 1906 et placé sous la direction des sœurs Dominicaines venues de Tours, France.
Alexandre Bélisle, *Histoire de la presse franco-américaine*, Worcester, L'Opinion publique, 1911, p. 402.

tres de leur nationalité. Les communautés qui en sont privées s'assimilent rapidement. Cette vision des choses explique l'acharnement et l'intransigeance avec lesquels elles luttent contre les « ennemis » de la paroisse, du dehors comme du dedans.

Tout refus d'accorder une paroisse nationale comme à Franklin Falls dans le diocèse de Manchester, à Bristol dans celui de Hartford, engendre de nouvelles batailles contre l'épiscopat, De 1909 à 1913, la lutte pour l'intégrité du réseau institutionnel atteint un sommet dans le diocèse de Portland. Pour empêcher l'emprise de Mgr Louis Walsh sur les institutions et les fonds paroissiaux du diocèse, les Francos réclament de la législature du Maine des pouvoirs accrus pour les laïcs sur la gestion des fonds et propriétés paroissiales. En vain. Toutes ces luttes amènent les dirigeants francos à croire que, s'ils avaient des évêques de leur nationalité, tous les problèmes qui les opposent aux autorités religieuses se régleraient d'eux-mêmes. « Que l'Église donne aux Canadiens français du Maine un évêque de leur langue », lit-on dans le *Messager* de Lewiston, « et dans moins de vingt ans, nous verrons dans le diocèse cinquante paroisses avec autant d'églises ; nous y verrons un séminaire rempli des nôtres[25] ». La liste des échecs est longue : Manchester, Fall River (deux fois), Portland, Hartford, Burlington. Ils n'obtiendront satisfaction qu'à Manchester avec la nomination en 1906 de Mgr Georges-Albert Guertin.

Aux Francos qui demandent des changements dans les institutions, la réponse est sans équivoque : c'est non. Aux parents, on reproche de ne parler que d'adaptation et d'intégration à la société américaine et d'être indifférents aux transformations qui menacent la survie du groupe. Au moment où il faudrait renforcer le caractère français des paroisses, ils trouvent dangereux qu'on réclame toujours plus d'anglais à l'école. Parce qu'ils détiennent toujours le pouvoir dans les paroisses, les curés, originaires du Québec, et leurs alliés peuvent imposer leur point de vue et conserver aux paroisses nationales leur caractère de place forte. Mais pour combien de temps ?

LES DÉFENSEURS S'ENTRE-DÉCHIRENT (1917-1929)

De la guerre à la crise de 1929, la paroisse franco-américaine et ses institutions subissent de nombreux assauts ; des lézardes commencent à sillonner les murs de la forteresse.

La guerre, la « peur rouge », cette expression d'hystérie collective qui secoue le pays en 1919 et qui est suivie d'une longue vague de conservatisme, stimule l'ardeur des « américanisateurs » à outrance. Le scepticisme sur l'efficacité du *melting pot* pour transformer les immigrants en de véritables Américains alimente leur intolérance. À moins que l'on y mette de la pression, croient-ils, trop de nouveaux venus resteront des *hyphenated Americans*, des Américains à trait d'union.

À compter de 1917, les américanisateurs demandent aux immigrants de s'américaniser à 100 %, notamment d'apprendre l'anglais et de n'utiliser que cette langue. À cette fin, ils s'attaquent au réseau institutionnel mis en place par les différents groupes ethniques. Ainsi, le 3 avril 1918, le secrétaire de l'Intérieur, Franklin D. Lane, convoque à Washington une réunion des gouverneurs pour jeter les bases d'un programme d'américanisation. La 4e résolution, adoptée lors de cette réunion, recommande que « dans toutes les écoles primaires l'anglais soit la seule langue enseignée et la seule langue de l'enseignement ». Il ne s'agit pas d'une loi mais d'une invitation pressante faite aux divers États à statuer dans ce sens.

De tous les coins de la Nouvelle-Angleterre, les Franco-Américains, le clergé en tête, se mobilisent pour lutter contre les divers projets de loi présentés dans ce but par les États de la région. Avec un succès certain. Il n'en demeure pas moins que le programme d'américanisation a semé la crainte au sein de la communauté franco-américaine et a révélé la fragilité du système scolaire paroissial.

Parce que certains projets de loi semblent dirigés autant contre les écoles catholiques que contre l'enseignement des langues, l'épiscopat appuie les Franco-Américains. Mais certains évêques, notamment Mgr William Hickey, adoptent une position

ambiguë sur la question de l'enseignement des langues étrangères, ce qui n'est pas sans inquiéter sur leurs véritables intentions. La suite des événements allait confirmer que l'évêque de Providence, en particulier, était peu sensible aux revendications des Francos.

En 1922, un document de la conférence des évêques américains (National Catholic Welfare Conference) affirme que la langue de l'école catholique est l'anglais. Certes, y lit-on, il peut être nécessaire à l'occasion de permettre l'usage d'une autre langue, mais la chose ne saurait être que temporaire. Cette prise de position vise à désamorcer l'opposition des éléments xénophobes qui, au sein de la population américaine, s'alarment de la croissance du pouvoir catholique aux États-Unis. Par ailleurs, le vent de centralisation et d'américanisation qui souffle sur le pays fait comprendre à l'épiscopat la nécessité de multiplier les *high schools* catholiques pour éviter que le contrôle de l'enseignement supérieur n'échappe totalement aux catholiques. C'est dans ce contexte que Mgr William Hickey, évêque de Providence, préconise la création d'écoles secondaires « diocésaines » établies et entretenues par les contributions des paroisses de la région où elles seront construites. Il lance alors l'idée d'une *drive* volontaire de 1 000 000 $ en vertu de laquelle chaque paroisse sera invitée à fournir une contribution déterminée à l'avance. Celles qui ne contribuent pas le montant demandé se verront imposer une taxe spéciale qui devra être acquittée à même les revenus ordinaires ou extraordinaires des paroisses.

Des prêtres et des laïcs voient dans la position des évêques sur la langue et le projet de Mgr Hickey un complot visant à restreindre l'usage du français et les pouvoirs de la paroisse, « la forteresse de la race », au dire de l'un d'eux[26]. « Il était évident, écrira Daignault, que la paroisse qui avait été jusqu'ici la base dans notre conservation religieuse et nationale…, devait disparaître comme idée maîtresse dans notre économie religieuse, pour faire place au diocèse[27] ». La résistance s'organise autour d'Elphège-J. Daignault, avocat de Woonsocket, et du journal *La Sentinelle* fondé le 4 avril 1924.

Les Sentinellistes mènent une lutte agressive et d'une rare violence. Convaincus que si les Francos perdent le contrôle de leurs paroisses nationales c'est la fin de la survivance, ils en appellent à Rome. Ils affirment que les catholiques franco-américains ne peuvent payer le million de dollars que l'on exige d'eux sans mettre en danger leurs églises et leurs écoles et contestent le droit de l'évêque de puiser des fonds dans la caisse des organismes paroissiaux sans l'assentiment des membres de ces organismes. Après que Rome eut rejeté leur recours, ils intentent des procédures judiciaires contre douze organismes paroissiaux alléguant que des fonds y ont été détournés de leurs fins pour être versés à la chancellerie du



Enfants d'une école primaire de Manchester en 1906.
Association canado-américaine.
Pour certains militants de la survivance, il est plus urgent de construire l'école française que l'église.

diocèse. Ils n'ont pas plus de succès devant les tribunaux qu'à Rome. Mais le geste est grave puisqu'il met en jeu le principe sacré de l'autorité dans l'Église (l'évêque est président d'office des organismes paroissiaux). Il vaut l'excommunication à Daignault et à ses collaborateurs et il crée de surcroît une profonde division parmi les chefs de file franco-américains.

On note deux tendances au sein du groupe des modérés — majoritaire selon les historiens — qui s'opposent aux Sentinellistes. Les premiers reprochent à Daignault de traîner les évêques dans la boue, de semer dans les âmes le mépris et la haine de l'autorité. Ils refusent de croire que tout ce qui est irlandais est mauvais. Il suffit de considérer la situation sans préjugé, écrit *La Tribune* (Woonsocket, R.I.) du 28 avril 1927 : « Nous avons un clergé national… Nous avons des écoles paroissiales, des couvents, des académies dirigés par des religieux et religieuses venus de la province de Québec, nous avons de magnifiques paroisses disséminées partout. Toutes ces paroisses, toutes ces institutions, toutes ces œuvres nationales ont germé et fleuri sous le patronage et sous la direction des évêques irlandais ». Les excès des Sentinellistes amènent ces modérés à défendre l'idée « que les traditions ancestrales les plus précieuses et les premières à conserver étaient celles de la soumission aux lois de l'Église et de la fidélité à la foi catholique[28] ». « Garder sa langue, c'est bien ; garder sa foi, c'est mieux[29] ». La défense du principe d'autorité dans l'Église les conduit aussi à reconnaître la primauté du diocèse sur la paroisse. « Dans la vie religieuse, dans la vie de l'Église, c'est le diocèse qui est la cellule vitale. L'organisme paroissial ne vient qu'après le diocèse ; il ne saurait exister sans le diocèse[30].

D'autres modérés ne croient pas que les ennemis du dehors, les évêques en particulier, soient à craindre. Au contraire ! Ils n'ont jamais réussi qu'à fouetter l'ardeur des résistants. Le vrai danger vient du dedans. Ce qui les alarme, c'est que la vie « nationale » diminue d'intensité. Au fil des ans, l'anglicisa-

tion a fait des ravages considérables. De plus en plus, observent-ils, on parle anglais dans les familles, au travail, dans les loisirs ; on le tolère à l'église et dans les sociétés nationales ; on en veut davantage dans les écoles paroissiales. Des parents, de plus en plus nombreux, envoient leurs enfants à l'école publique et plusieurs fréquentent les églises de paroisses nationales parce que leurs enfants ne comprennent pas suffisamment le français. Ils aimeraient bien que les curés fassent une certaine part à l'anglais à l'église et davantage à l'école. Certains prêtres franco-américains, qui sont nés aux États-Unis et qui placent la religion avant la langue dans leurs priorités, acquiesceraient bien volontiers à leurs requêtes, mais dans le climat survolté de la crise sentinelliste, ils n'osent pas bouger. Que faire pour freiner ce processus d'américanisation ?

Daignault et les siens proposent un programme fort simple : le français doit occuper la place dominante dans la paroisse et ses institutions. Il doit être la seule langue utilisée dans l'église et la langue dominante à l'école. Car, s'exclame Daignault, « le danger de l'heure présente, n'est pas que nos enfants ne sachent pas suffisamment l'anglais, mais bien qu'ils sachent insuffisamment leur langue maternelle[31] ». On rappelle aux prêtres franco-américains, plus enclins à exagérer l'importance de l'anglais et à accorder au français une place plutôt décorative, qu'ils ont tendance à oublier « que le problème ne consiste pas à faire des enfants des Américains, mais à les garder Franco-Américains[32] ». Avec la dernière énergie, ils vilipendent les renégats, les ennemis de l'intérieur, toujours prêts à plaider pour une meilleure adaptation à la réalité américaine.

Ces derniers — les modérés — comprennent le désir des parents qui ont choisi de devenir Américains et qui souhaitent que leurs enfants profitent au maximum des possibilités qu'offre la société américaine. Comment y arriver sans s'assimiler ? Prétendre y arriver en imposant toujours plus de français leur semble utopique. Ils croient qu'au contraire il faut adapter la paroisse et ses institutions à la situation nouvelle. Un peu d'anglais à l'église y retiendra la jeunesse. La gratuité scolaire, jointe à un meilleur enseignement de l'anglais, à des programmes mieux adaptés au milieu et à des enseignants mieux formés, amènera davantage de parents à choisir l'école paroissiale pour leurs enfants. On le voit, ces modérés reprochent moins aux Sentinellistes leur opposition aux évêques que les moyens qu'ils préconisent pour contrer l'influence délétère du milieu.

En affaiblissant la position de ses défenseurs inconditionnels, la crise sentinelliste annonce des temps difficiles pour la paroisse nationale franco-américaine. Elle révèle que les idées de changement défendues par les militants modérés de toutes tendances correspondent davantage aux intérêts des Franco-Américains nés aux États-Unis et de leurs enfants qui, en 1930, comptent pour 64,4 % de la population.

LA RELIGION OU LA LANGUE (1930-1955) ?

En octobre 1929, une crise économique d'une ampleur sans précédent frappe les États-Unis. Ses répercussions sur la Franco-Américanie sont considérables. Par-dessus tout cette dépression met fin à l'émigration de Canadiens français vers la Nouvelle-Angleterre et provoque le retour au Québec de milliers d'émigrés qui y étaient installés depuis quelques années à peine. Cela signifie que, durant la décennie, la proportion de Franco-Américains nés au Québec et qui s'accommodent mieux d'institutions semblables à celles qu'ils viennent de quitter baisse, passant de 35,6 % en 1930 à 28,7 % en 1940. En conséquence, la pression pour la création de nouvelles paroisses diminue, si bien que seulement six paroisses nationales voient le jour durant les années de crise comparativement à quatorze durant la décennie précédente. D'autre part, cela implique que les communautés franco-américaines, privées de l'apport vivifiant de nouvelles recrues, continuent de s'angliciser à pas de géant.

Dans les paroisses nationales, un nombre de plus en plus grand de Franco-Américains ont en effet tendance à utiliser l'anglais de préférence au français. Chez les jeunes, le nombre d'unilingues anglais croît rapidement, comme l'atteste cette assertion de



UN JARDIN COMMUNAUTAIRE POUR ENFANTS À MANCHESTER VERS 1915.
Manchester Historic Association.
La paroisse s'efforce d'offrir à la jeunesse un programme d'activités récréatives aussi complet que possible.



La maison du curé. Presbytère du Sacré-Cœur, Laconia, New Hampshire, construit en 1915.
Association canado-américaine.

Josaphat Benoît. « Vis-à-vis du français, les attitudes de la jeunesse franco-américaine se réduisent aux trois suivantes : les uns connaissent passablement leur langue, mais ils la parlent aussi rarement que possible ; la plupart savent très peu le français et le parlent encore moins ; un grand nombre ne le parlent plus du tout ou ne veulent plus le parler[33] ».

En même temps que la langue, les valeurs, les coutumes et les comportements se transforment. Des observateurs font remarquer qu'avec le temps la famille franco-américaine se différencie de moins en moins des foyers américains. Les mariages mixtes oscillent autour de 50 % en 1945, la contraception et le divorce gagnent du terrain et l'autorité parentale est battue en brèche. « Les fils nés aux États-Unis, écrit Benoît, ressemblent moins à leurs parents originaires du Canada, ils empruntent à leur milieu des façons de penser et d'agir qui étonnent leurs pères et mères[34] ».

Ces Franco-Américains ordinaires qui s'anglicisent et s'américanisent se considèrent comme des membres à part entière des paroisses nationales. Parce qu'ils ont conservé la foi de leurs pères et gardent précieusement le souvenir du passé, ils se réclament avec fierté du titre de Franco-Américains et soutiennent avoir le droit de transformer les paroisses et leurs institutions, afin de les adapter à leurs besoins. Ils ne demandent pas la disparition du français, mais insistent pour que les prêtres prêchent et enseignent le catéchisme à leurs enfants dans les deux langues comme dans les paroisses mixtes et pour que les religieux et les religieuses donnent une place prépondérante à l'anglais dans les écoles. Ces demandes suscitent un débat capital et créent des tensions très vives au sein du clergé et des élites laïques.

Dans les paroisses, la relève de la garde est commencée. Les curés originaires du Québec ont vieilli et sont progressivement remplacés par des prêtres franco-américains nés aux États-Unis. De 1929 à 1939, le nombre de ces derniers passe de 27 à 64 soit de 11 % à 27 %. Règle générale, ces prêtres n'épousent pas la cause nationale avec autant de ferveur que leurs devanciers. « La théorie de la langue gardienne de la foi…, déplore Benoît, ne compte pas assez d'apôtres dans les rangs du clergé franco-américain[35] ». Comme certains des modérés, adversaires des Sentinellistes, ils soutiennent que l'élément important à conserver de l'héritage ancestral, c'est la religion. Ils n'hésitent pas à défendre l'idée qu'est Franco-Américain le catholique de *sang* français.

Sous leur gouverne, la paroisse et ses institutions se transforment. À certains endroits — encore rares cependant — comme à Saint-Joseph-de-Burlington en 1934, les curés demandent et obtiennent de leur évêque l'autorisation de prêcher dans les deux langues. Les religieuses enseignantes, elles aussi, se montrent souvent receptives aux demandes des parents. « Entraînées par l'ambiance, poussées parfois par des parents irréfléchis et même certains prêtres, elles ont voulu faire la part plus large à l'anglais », déplore un prêtre militant[36]. Certaines ne s'adressent qu'en anglais à leurs élèves en dehors des classes. Pour renflouer les coffres de leur paroisse, des curés organisent des soirées de bingo et de vaudeville au cours desquelles l'anglais occupe souvent la grande place. « Il est des paroisses…, déplore Adolphe Robert, où l'esprit français, en un mot, est en décadence[37] ».

Les militants de la survivance, alarmés de l'ampleur et de la rapidité des changements, mettent un bémol sur leurs désaccords. Leurs programmes n'en diffèrent pas moins. Les plus radicaux — « les fous de la race[38] » —, héritiers des Sentinellistes et regroupés autour de Wilfrid Beaulieu, du *Travailleur* de Worcester, combattent tout changement avec la dernière énergie ; ils tiennent un discours d'exclusion. À ceux qui se sentent étrangers au sein d'une paroisse nationale[39], ils suggèrent d'aller voir ailleurs. Les modérés qui, malgré tout, gardent foi dans l'avenir, voudraient, au contraire, les ramener au bercail. Sur toutes les tribunes, ils font la promotion du fait français et invitent leurs compatriotes à un véritable renouveau. Ils rêvent d'insuffler une nouvelle vie aux institutions nationales et proposent un programme d'action, une croisade, capable d'inculquer à la jeunesse le culte des souvenirs, la fierté nationale et le militantisme des aînés.

Les années de crise sont des années de transition. Les paroisses nationales existent toujours, on en crée même des nouvelles, mais elles s'éloignent de plus en plus du modèle original. Jugés à l'aune des espoirs

qu'on y met, les programmes des militants de la survivance sont des échecs. Radicaux et modérés ont encore suffisamment d'influence pour ralentir la mutation de la paroisse, ils n'ont plus le pouvoir de l'empêcher, encore moins de revenir en arrière. La Deuxième Guerre mondiale allait même accélérer le mouvement.

Pour les Franco-Américains, la guerre joue un rôle terriblement unificateur. La longueur du conflit, les privations endurées, l'anxiété quant au sort des parents et amis mobilisés attisent leurs ferveurs patriotiques, les rapprochent de leurs compatriotes de toutes origines ethniques et diminuent leur sentiment d'appartenance à la petite patrie. L'effet du conflit sur les jeunes est encore bien plus grand. Après les années excitantes et dépaysantes passées dans les camps d'instruction et au front, les Petits Canadas offrent bien peu d'attraits. Beaucoup jugent trop austère et parfois étouffante l'ambiance de la paroisse franco-américaine. Ils s'y objectent ou la fuient. D'autres qui reviennent s'y établir contestent son caractère trop exclusivement français. Parce que la maîtrise imparfaite de l'anglais leur a valu moult plaisanteries durant les années de service militaire, ils souhaitent non pas que leurs enfants soient bilingues, mais qu'ils parlent un anglais impeccable.

La prospérité engendrée par la guerre pousse bon nombre de frères et de sœurs de ces vétérans, restés au pays, à quitter les Petits Canadas pour la banlieue. Ainsi à Fall River entre 1940 et 1950, le nombre de personnes âgées de 15 à 24 ans diminue de 30 %, alors que la population totale ne baisse que de 3,7 %[40]. Après les années fastes de la guerre et de l'immédiat après-guerre, le déclin accéléré de l'industrie textile en Nouvelle-Angleterre, localisée au cœur des villes, produit les mêmes effets. Entre 1947 et 1957, les emplois passent de 288 500 à 144 000 dans ce secteur d'activité[41]. Réduites au chômage, beaucoup de familles désertent à leur tour les paroisses nationales au profit des paroisses territoriales de la banlieue. Ainsi de 1950 à 1955, la population de la paroisse de Saint-Jean-Baptiste de Lowell passe de 8 908 âmes à 7 394, une diminution de 17 %[42].

Comment empêcher cette déperdition de forces ? Comment en outre lutter contre l'influence délétère du milieu, en particulier l'emprise grandissante de la télévision ? Des curés, de plus en plus nombreux, pensent qu'il n'y a pas d'autres solutions que de transformer radicalement la paroisse nationale. C'est ainsi qu'en janvier 1948, à Notre-Dame-de-Pitié, Cambridge, au Massachusetts, les Pères Maristes annoncent qu'aux messes de 8 h 30 et de 11 h 30 la prédication et le prône se feront uniquement en anglais. Dans les mois et années qui suivent, leur exemple sera suivi en de nombreux endroits. Dans les écoles paroissiales, une heure de français par jour devient progressivement la norme. Invoquant les pressions de leurs paroissiens, les curés soutiennent qu'il faut songer au salut des âmes avant celui de la langue. Par ailleurs, ils allèguent que le bilinguisme à l'église empêchera la désertion de ceux qui vont déposer leurs offrandes dans les paroisses territoriales et ramènera au bercail ceux qui ont déjà quitté.

Pour tenter de rapprocher les élites très divisées sur la marche à suivre et de contrer les effets néfastes de la guerre sur la vitalité des institutions franco-américaines, un groupe de 26 chefs de file regroupés au sein du Comité d'orientation franco-américaine, fondé en 1947, proposent de repenser tout le problème de la survivance. En 1949, plus de 1 000 délégués représentant 113 paroisses, réunis en grande pompe pour les fêtes du Centenaire franco-américain à Worcester, adoptent dans l'enthousiasme le manifeste *Notre vie franco-américaine* qu'ils ont rédigé. Selon le manifeste, la paroisse doit demeurer la clef de voûte de tout l'édifice. Chaque Franco-Américain doit se faire un devoir de fréquenter son église et de coopérer au maintien de l'atmosphère et de l'esprit français dans toutes les manifestations de la vie paroissiale. Le manifeste invite les parents à garder leur foyer français ou à le refranciser, à tout faire pour que le français demeure la langue d'usage à l'église et prépondérante ou à tout le moins égale à l'anglais dans les écoles. On le voit, le manifeste ne fait que codifier la doctrine traditionnelle ; on n'y trouve rien pour satisfaire les paroissiens désireux de voir la paroisse transformée dans le sens de leurs intérêts.

L'initiative fait couler beaucoup d'encre, mais ne suscite que peu d'actions concrètes. La chose arrache un cri de douleur au père Thomas-Marie Landry, o.p., curé de Sainte-Anne de Fall River, lors du Troisième Congrès de la langue française à Québec en 1952 : « Non ! il ne faut pas se cacher la tête dans le sable ! … Nous sommes engagés dans le tourbillon de l'assimilation et nous y roulons à une vitesse accrue[43] ».

Quelques modérés se demandent s'il ne conviendrait pas, pour éviter que la Franco-Américanie ne se disloque, de tenter de rétablir les ponts avec ceux qui s'anglicisent ou ont carrément abandonné la langue française sans pour autant renoncer à la religion et aux traditions de leurs pères[44]. Ils se font vertement rabrouer. Il ne saurait être question, déclare Thomas-Marie Landry, un chef de file incontesté, d'accepter que la « vie française, à force d'amenuisements et d'adaptations, finisse par se vider de son contenu[45] ». La vie franco-américaine « est impensable sans qu'elle soit "vécue" en français, par le truchement de la langue française[46] ». La doctrine de 1949 demeure un minimum. Ces « pseudo-Francos », écrit Wilfrid Beaulieu, ne sont à leur place dans nos paroisses qu'en autant qu'ils en acceptent le caractère « unilingue ». Sinon « qu'ils déguerpissent sans se faire prier et passent dans la paroisse anglophone voisine[47] ».

Les deux groupes sont plus que jamais engagés dans des voies parallèles. Mais la situation dans les premières décennies du siècle est inversée. Le clergé franco-américain et les élites laïques favorables à la transformation de la paroisse possèdent le pouvoir et sont dorénavant en mesure d'imposer leur point de vue.

LA FORTERESSE SE DÉSAGRÈGE (1956-1976)

Au début de la période, certains optimistes croient que le contexte est propice à un ressaisissement de leurs compatriotes. Pour la première fois, font-ils observer, les États-Unis, promus au rang de superpuissance et de leader du monde libre, reconnaissent l'importance des langues autres que l'anglais pour maintenir et développer les liens commerciaux, diplomatiques et culturels avec le reste du monde. Les autorités verraient même les ressources linguistiques des divers groupes ethniques qui peuplent le pays « comme un trésor immense et précieux[48] », d'où les subventions qu'elles accordent pour la formation des professeurs de langue seconde, en vertu du National Defense Education Act. Cela pourrait être pour les Franco-Américains, les jeunes en particulier, l'injection dont ils ont besoin pour se ressaisir[49]. Leurs espoirs sont démesurés. L'aide gouvernementale donne lieu à de belles initiatives, mais s'avère incapable de freiner le processus d'anglicisation et d'empêcher la désintégration des paroisses nationales.

Utilisant des données obtenues lors de l'enquête « Survey of Income and Education », menée en 1976, Calvin J. Veltman démontre « que la langue française n'est plus la langue maternelle des enfants et, également, qu'elle disparaît rapidement en tant que langue seconde[50] ». Comme on peut le voir dans le tableau 6, dans la partie nord de la Nouvelle-Angleterre, 83,9 % des personnes de langue maternelle française nées aux États-Unis ont fait un transfert linguistique à l'anglais, alors que la proportion est de 9,5 sur 10 dans la partie sud.

Les répercussions sur les paroisses sont inévitables. Les uns après les autres, les curés introduisent la prédication en anglais à une, puis à deux, puis à la majorité des messes du dimanche. Après Vatican II, c'est par l'anglais que dans la majorité des cas ils remplacent le latin. Ils conservent une ou des messes en français à seule fin d'accommoder les personnes plus âgées. Certains, pas tous, sentent le besoin de se justifier. « Nous prêchons pour être compris… », déclare en 1964 le père Anatole Lessard, o.m.i., curé de la paroisse Saint-Jean-Baptiste de Lowell, « et un bon nombre de nos gens ne comprennent pas ou comprennent bien peu le français. Ces gens — surtout les jeunes — qui sont nos paroissiens et qui viennent à notre église ont le droit de recevoir une instruction religieuse et c'est notre devoir à nous de la leur donner. Et le seul moyen de leur donner cette instruction est de leur parler anglais[51] ».

TABLEAU 6
Comportement linguistique des personnes de langue maternelle française nées aux États-Unis, selon la région, 1976

Comportement linguistique	Nord de la Nouvelle-Angleterre	Sud de la Nouvelle-Angleterre
Anglais langue d'usage:		
-bilingues (a)	43,9 %	34,3 %
-unilingues (b)	40,0 %	60,9 %
-sous-total (anglicisation)	83,9 %	95,2 %
Français langue d'usage	16,1 %	4,8 %
Total	100,0 %	100,0 %

(a) Qui parlent souvent le français
(b) Qui ne parlent pas souvent le français
Source : Calvin J. Veltman (1983 : 50).

S'ils agissaient autrement, les curés perdraient tout simplement leurs ouailles au profit des paroisses territoriales voisines. Ils ne peuvent se le permettre d'autant plus que d'autres forces centrifuges — les programmes de réhabilitation urbaine en particulier — grugent les forces vives de leurs communautés. Élaborés au début des années 1960, les programmes de réhabilitation urbaine cherchaient à détruire les anciens quartiers pauvres des centres-villes afin d'y construire des logements sociaux à loyer modéré. Mais, parce que ce dernier est souvent trop élevé pour leurs moyens, plusieurs personnes délogées doivent changer de quartiers. Ainsi, à Saint-Jean-Baptiste de Lowell, le nombre de familles passe de 1 386 en 1963 à 736 en 1966[52]. Parmi les Francos qui restent fidèles aux Petits Canadas, on compte un nombre élevé de personnes âgées et de familles ouvrières que le déclin de l'industrie textile et le manque de qualification ont appauvries.

Dans les circonstances, peu de paroisses arrivent à financer leurs écoles ; plus de la moitié (56 %) d'entre elles disparaissent durant les années 1960 à 1970[53]. Le caractère français de celles qui survivent s'altère radicalement. C'est que plus de 80 % des enfants dans certaines régions entrent à l'école sans pouvoir parler le français, souvent même sans pouvoir le comprendre. En conséquence, déclare le père Landry, il est impératif de reconnaître « qu'en ce qui touche la langue nos écoles paroissiales sont aujourd'hui des écoles de langue anglaise. La langue anglaise y est la véritable langue véhiculaire… Le français n'est plus considéré comme langue d'enseignement, mais tout au plus comme matière d'enseignement[54] ». Tout au plus reste-t-il en Nouvelle-Angleterre « une centaine de paroisses françaises de nom avec leurs écoles bilingues de nom » gémit Roland Girard[55].

ÉPILOGUE

Où s'en va la Franco-Américanie demande Thomas-Louis Landry en 1972 ? « Chez le diable » répond-il[56]. C'est bien là le sentiment des vieux lutteurs de la survivance, que le délabrement des paroisses nationales, construites et maintenues au prix de tant de sacrifices par les aînés, attriste au plus haut point. De façon épisodique, ils éprouvent le besoin de faire le point sur le présent et de jeter un regard sur le futur. « L'heure de la ressaisie n'est plus », pleure Adrien Verrette[57]. « La paroisse n'est plus pour les Franco-Américains un bastion de vie française[58] ». « La paroisse, comme moyen unique de survivance en Nouvelle-Angleterre, est dépassée », renchérit Roland Girard du *Travailleur*[59]. Le besoin et la volonté d'adaptation des immigrés et de leurs enfants à la société américaine ont prévalu sur le rêve utopique de survie des élites traditionnelles. Une renaissance n'est pas impossible, conclut Landry devant les participants au colloque de 1976, sous le thème « Les Franco-Américains. La promesse du passé, les réalités du présent ». Toutefois, la vie franco-américaine de demain sera détachée des institutions ecclésiales catholiques comme la paroisse et l'école paroissiale. Elle sera le fait des élites laïques, et non plus des prêtres, religieux et religieuses, et ces élites devront créer des structures et des institutions nouvelles[60].

Notes

PREMIÈRE PARTIE : L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION

LA PAROISSE : NAISSANCE ET ÉVOLUTION D'UNE INSTITUTION

1. On trouve sept occurrences de ce verbe dans l'Ancien Testament (traduction grecque des Septante) et deux emplis dans le Nouveau Testament. De son côté, le substantif *paroikos* revient quatre fois dans le Nouveau Testament. Il est traduit par étranger, émigré, gens de passage ou séjournant en un lieu. Quant à *parokia*, d'où vient le terme paroisse, il est utilisé à deux reprises et il est rendu en français par le terme séjour.
2. Pour d'autres exemples, on verra la 2e lettre de Polycarpe aux Philippiens ; l'introduction de la lettre de l'Église de Smyrne à Philomélion.
3. H. I. Marrou, 1951.
4. H. Leclercq, 1938.
5. Voir les conciles d'Elvire (310), d'Arles (314).

L'IMPLANTATION DE LA PAROISSE DANS LA VALLÉE DU SAINT-LAURENT AUX XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES

1. Trudel, 1983 : 352.
2. *Ibid*. : 358.
3. En 1660, voulant défier l'autorité de Laval, le Sulpicien de Queylus avait érigé Notre-Dame de Montréal en paroisse, geste qui n'aura pas de suites cependant après la confirmation des titres du vicaire épiscopal.
4. Trudel, 1997 : 319.
5. Baillargeon, 1972 : 147.
6. Têtu et Gagnon, 1887, I : 115-128.
7. Fixé à 6000 livres par année au départ, puis réduit à 4000 livres en 1684, le supplément ne va guère dépasser 8000 livres par année pendant tout le reste du Régime français.
8. Ce nombre n'inclut pas la paroisse de Notre-Dame-de-Foy, réérigée en 1698 alors qu'elle l'avait déjà été en 1678.
9. Frégault, 1970 : 102.
10. Pelletier, 1993 : 127.
11. *RAPQ*, 1921-1922 : 264.
12. *Édits, ordonnances royaux*…, 1854 : 443-462.
13. Si l'on excepte Saint-Louis-de-Lotbinière, réérigée en 1724 pour des motifs indéterminés.
14. Longueuil et Bégon au ministre, 31 octobre 1725, AC, C11A, vol. 47, fol. 27-29v.
15. Il s'agit ici, rappelons-le, de nouvelles cures fixes. Durant cette période en effet, on retrouve un certain nombre de nominations destinées à remplir des cures déjà fixées auparavant et qui sont devenues vacantes par décès ou départ vers la France de leur titulaire.
16. Beauharnois et Hocquart au ministre, 17 octobre 1735, AC, C11A, vol.107, fol. 229-232v.
17. Mgr Dosquet au ministre, 11 septembre 1731, AC, C11A, vol. 56, fol. 182-185 ; Résumé de lettres de Mgr Dosquet *et al.*, 9 janvier 1731, AC, C11A, vol. 107, fol. 248-261.
18. Mgr de Pontbriand au ministre, 22 août 1742, AC, C11A, vol. 78, fol. 403-404v.
19. Copie du mémoire des curés-missionnaires du diocèse de Québec présenté en 1730 à Mgr Dosquet

UN SIÈCLE DE CHANGEMENT RELIGIEUX

1. Lemieux, 1989 : 148
2. Boudreau, Courville et Séguin (dir.), 1997 : 37.
3. Dechêne, 1974 : 477 ss.
4. Hardy, 1998 : 33-50 et Rousseau, 1998 : 51-69.
5. Gagnon, 1990 : 113.
6. *Ibid*. : 101.
7. Théberge, 1987 : 131.
8. Lemieux, 1989 : 303.
9. Jean Faury cité par Langlois, 1980 : 137. ; Hudon, 1996 : 411. ; Hardy, 1999 : 129-130.

10. Roy et Hudon, 1994 : 78 et 156.

La paroisse québécoise. Évolutions récentes et révisions actuelles

1. Voir *Manque-t-on de prêtres au Diocèse de Québec ?*, (1949) : 10.
2. Clément ,1972 : 76
3. « Rapport du Conseil fédéral de la JOC de Québec » (1948), cité par Clément ,1972 : 85.
4. Clément, 1972 : 270.
5. *Ibid*.
6. Gourdeau, 1962.

DEUXIÈME PARTIE : LE PAYSAGE ET L'ORGANISATION

Le paysage des noyaux religieux

1. Arrêt du Conseil souverain, 3 août 1703. Don de Guillaume Fournier. Cette référence et les autres notes concernant Saint-Thomas de Montmagny proviennent de Casault,1906.
2. Lettre de M^gr^ Jean-Olivier Briand, 1^er^ nov. 1766. Cité par Casault,1906 : 80.
3. ANQTR, M^e^ Genaple, 8 fév. 1684. Don du Sieur Pézard de la Touche.
4. Rousseau (dir.),1974, folio 697, p. 204.
5. Livres de comptes de la fabrique de Saint-Thomas de Montmagny, 11 oct. 1736. Cité par Casault, 1906 : 58.
6. Jean Hamelin, Jacques Mathieu, entre autres.
7. Gaumond,1978 : 49.
8. Voyer,1981 : 25.
9. Richard,1939 : 21. Cité par Voyer, 1981 : 20.
10. Voyer,1981 : 25.
11. Paroisse de Saint-Thuribe, 1898-1973 (1973) : 41. Cette référence et toutes celles qui concernent l'emploi de la brique figurent dans Martin, 1988 : 1-50.
12. Pas moins d'une quinzaine d'églises entre Saint-François-de-Montmagny et Cacouna témoignent d'une logique paysagère identique en raison de la présence d'affleurements rocheux longeant les terrasses riveraines et de la nécessité de s'abriter des vents constants. Pour plus de détails, voir Martin,1996 : section 7.
13. Ce plan n'a pas été retracé mais les recommandations du seigneur Fraser à son agent de développement, Henry John Caldwell, ne laissent aucun doute sur son existence. Voir à ce sujet et pour tout ce qui concerne cet épisode de l'histoire de Rivière-du-Loup J. Martin,1994 : 39ss.
14. « Mémoire contenant les principales raisons pourquoi la nouvelle église de la paroisse de Saint-Patrice devra être marquée et bâtie au milieu du village ou faubourg… », 13 janvier 1848. Cité par J. Martin,1994 : 77.
15. Bureau d'enregistrement des terres, Riv.-du-Loup, Index aux immeubles, registre A, n° 1344, n° 2068. J. Martin, 1994 : p. 77
16. Défini par Serge Courville comme un village en long qui épouse les sinuosités de la côte et apparaît comme une longue ligne d'habitats à peine plus densément construite que le terroir environnant. Voir Courville, 1990 : 49-50.
17. Depuis l'article alarmiste de M^e^ Gustave Beaudouin, paru en 1919, en passant par les travaux pionniers de Gérard Morisset, dans les années 1940 à 1960, l'histoire de l'art et de l'architecture a bénéficié d'avancées remarquables et d'une relève extrêmement compétente. On consultera avec profit les ouvrages de Luc Noppen, John Porter, Jean Trudel, Raymonde Gauthier et plusieurs autres auteurs récents.
18. Roy et Hudon, 1994 : 61.
19. Martin, 1999.
20. Gouhier, 1971. Extraits cités par Roux,1976 : 174 ss.
21. En plus de tracer lui-même les plans de son nouveau presbytère, une résidence de 36 x 54 pieds, couverte à la mansart avec de l'ardoise locale, et d'en assumer une grande partie des coûts, le curé de Drummondville, Majorique Marchand, dote sa paroisse de tous les édifices culturels et scolaires nécessaires, entre 1879 et 1889. Roy et Hudon, 1994 : 21 et 91.
22. Comparaison et analyse des données de Joseph Bouchette et des recensements de 1825 et 1831, dans Courville,1990 : 202.
23. Pour une étude-synthèse à jour, on peut consulter : Dufour,1997.
24. Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, 1887, vol. 1 : 13-14.
25. Au sujet des chapelles de procession, voir : Robert,1979.
26. Porter et Désy, 1973.
27. Cloutier, 1973.

URBANISATION ET PAROISSE : LE CAS DE MONTRÉAL AU XIXe SIÈCLE

1. La recherche pour ce texte a été financée par le Fonds FCAR. Je tiens à le remercier ainsi que mes deux assistants de recherche, Jean-François Palomino et Daniel Charbonneau.

2. Le Séminaire Saint-Sulpice de Montréal n'étant pas incorporé au moment de la cession n'a aucun statut légal. Ordonnance 3 Victoria, Chap. 30.

3. Rousseau, 1976 : 103.

4. Rousseau, 1976 : 74 ; Young, 1986 : 166.

5. Montpetit,1990 : 149-198.

6. Pièces concernant les affaires du Séminaire de Montréal à Rome, 1866.

7. *Le Nouveau Monde* cité par Dessaulles,1873 :111 ; le texte de Bourget cité par Sylvain, 1982 : 113. La citation provient d'une lettre pastorale de février 1876.

8. Lemieux, 1989 : 69.

9. 14-15 Victoria, chap 175 (1852). Deux ans plus tard, la loi 18 Victoria, chap. 2 (1854), touchant aussi les cure anglicanes va plus loin en précisant « qu'il est désirable de faire disparaître toute apparence d'union entre l'Église et l'État… » Les associés de l'évêque Bourget reprocheront cette position aux alliés de George-Étienne Cartier.

10. Lalonde,1961 : 77-100. ; Fecteau,1996 :61-89. ; Young, 1986.

11. Hudon,1995 : 467-489.

12. Lapointe-Roy,1987.

13. I. Bourget à P.-L. Billaudèle. 14 mai 1846. Rapport de l'archiviste de la province de Québec, 1965 : 102 ; Robert Rumilly évoque « vers 1845 », voir Rumilly,1970 : 305-307.

14. Archives du Séminaire Saint-Sulpice de Paris, Joseph-Vincent Quiblier, Notice sur le Séminaire de Montréal, 1846, Ms 1208 ; Lapointe-Roy,1987 : 220 ; Rousseau,1976 ; Maurault, 1959 : 14.

15. Voisine, 1992 : 198. Les ACAM ne semblent pas posséder de copie de ce mémoire ; Maurault, 1959 : 15 ; Pouliot, 1977 : 21 ; Pièces concernant les affaires du Séminaire de Montréal à Rome, [1866] : 1.

16. *Statuts du Québec*, 38 Victoria, chap. XXIX, « Acte pour amender le chapitre 18 des statuts refondus pour le Bas-Canada, article 1.

17. Mgr Bourget à la Sacrée Congrégation de la Propagande, 29 septembre 1863 ; cité par Pouliot, 1977 : 25.

18. Ullmann, 1963 : 213-234.

19. Beaudry, 1867 : 17-18 ; Baile, 1867 : 74-75 ; *Statuts du Canada*, 18 Victoria, chap. 163.

20. Il s'agit avant tout de procédures et de menaces. Les archives judiciaires n'ont pas conservé beaucoup de traces de poursuites ayant débouché sur des jugements. Ajoutons que très rapidement le Saint-Siège interdit à toutes les parties d'intenter des poursuites devant les tribunaux.

21. J. A. Baile parle même des « cinq simulacres d'enquêtes qui ont déjà eu lieu ». Voir Baile, 1867 : 6.

22. Gerald Berry, 1943-1944 : 117-128 ; Dissertation sur les droits de tenir les registres civils dans les paroisses canoniques de Montréal, 1869 : 4-5 ; Analyse des réponses faites par les députés de S. G. Mgr l'Évêque de Montréal. En 1867 et 1868, 1869 : 114-115 ; « Opinions de l'Hon. G. E. Cartier », 19 octobre 1866, 1867 : 31-35 ; Débats de l'Assemblée législative. 2e législature, 2e session, 1872. Québec, 1976: 124 ; Trudel, 1908 : 62.

23. Young,1986.

24. Dowd,1884 ; Fabrique Notre-Dame de Montréal, 1890.

25. ACAM. dossier 901.136, Notre-Dame 1843-1865 ; J. Vignon à Mgr Bourget, 4 mars 1867.

26. The Case of St. Patrick's Congregation as to the erection of the new Canonical Parish of St. Patrick's Montreal, 1866 ; Requête en appel contre le démembrement de la paroisse de Montréal adressé à Mgr de Tloa, 9 décembre 1866, signé par le curé Victor Rousselot ; Hustak,1998 : 58.

27. Voisine, 1990 : 1106-1115.

28. Analyse des réponses faites par les députés de S. G. Mgr l'Évêque de Montréal. En 1867 et 1868, 1869 : 210.

29. Giroux, 1949 : 424 ; Wade, 1966 : 383-384.

30. Dessaulles, 1873 : 110.

31. Rumilly, 1941 : 215.

32. Mandements, lettres pastorales circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection,1887, volume VIII : 392-395.

33. ACAM, Dossier 901-136 Notre-Dame, numéro 103 : Mandement de l'évêque de Montréal, publiant le décret apostolique du 30 juillet 1872.

34. « Mémoire de l'évêque de Montréal à la Sacrée Congrégation de la Propagande, 23 juin 1876 », 1908 : 8-26.

35. À la veille des élections fédérales, le gouvernement Chauveau reconnut les paroisses, avec tous les droits contestés. De cette manière indirecte, Cartier demandait la paix à Mgr Bourget ». Rumilly, 1941 : 223.

36. ANQM. Registres des paroisses de la Nativité d'Hochelaga, Notre-Dame-de-Grâce, Saint-Enfant-Jésus, Saint-Henri-des-Tanneries, Saint-Vincent-de-Paul.

37. Rumilly, 1941 : 235-243.

38. Hamelin, 1974 : 135.

39. Statuts du Québec, 36 Victoria, chap. XVI, « Acte concernant les registres de l'état civil ». Il s'agit de l'article 10 qui stipule : « Le présent acte n'aura d'autre effet que celui d'autoriser à tenir des registres authentiques, et à légaliser ceux déjà tenus dans les cas et la manière ci-dessus prévus, sans que le dit présent acte ne puisse avoir d'autres conséquences légales et affecter en rien au-delà de son objet direct la position civile actuelle des paroisses et fabriques régulièrement existantes ».

40. Cité par Dessaulles, 1873 : 113.

41. ACAM, 1er février 1873, Ignace Bourget à Mgr Laflèche.

42. Maurault, 1923 : 50.

43. Dessaulles, 1873 : 110-130 pour les événements et leur commentaire et p. 61 pour le retard de l'évêque à publier le décret romain de 1872.

44. 38 Victoria, chap. XXIX et 39 Victoria, chap. XXXVI.

45. ACAM, 1er mai 1874, Ignace Bourget à Elzéar-Alexandre Taschereau.

Morphologie de la paroisse urbaine

1. Voir Epstein, 1999 et Pinard, 1989.

2. Sur le modèle que représente le presbytère dans l'architecture domiciliaire, voir Martin, 1999.

3. Toker, 1991.

4. Epstein, 1999.

5. Pour une analyse du paysage scolaire, voir Lamarre, 1991.

6. Bergeron, 1987.

7. Les Irlandais ont pratiqué un véritable chantage, en rappelant les incidents dans les périodes de « mixité » des paroisses Sainte-Anne, Saint-Gabriel et Sainte-Marie. Voir Trigger, 1997.

8. En 1900, l'église Saint-Gabriel s'associait l'école Sarsfield pour garçons (CECM) avec 700 élèves, l'école Saint-Gabriel pour garçons (FEC), l'école Saint-Jean-l'Évangéliste avec 700 filles (CECM) et le couvent de Saint-Jean-l'Évangéliste des Sœurs de Sainte-Croix. Dans la paroisse Saint-Charles la croissance des effectifs était forte au début du XXe, dans les écoles sous la direction de la CND.

La paroisse dans les villes moyennes de 1900 à 1960

1. Hamelin, 1961 : 189-241.

2. Hamelin et Gagnon, 1984.

3. Gaffield (dir.), 1994 : 627.

4. Denault et Lévesque, 1975.

5. Le mot « race » ne doit pas être entendu ici dans un sens biologique, mais dans un sens de fierté, d'orgueil.

6. Le Règlement XVII est cette mesure prise par le gouvernement ontarien, en 1912, pour contraindre les écoles francophones à donner priorité à l'enseignement de l'anglais sur le français et pour interdire les crucifix dans les classes. Il s'ensuivit une longue bataille, faite de manifestations dans les rues et de luttes devant les tribunaux. Le tout se termina par la victoire des francophones devant le Conseil privé de Londres en 1927.

7. Piché, 1999 : 481-506.

La rupture des années 1960

1. Paroisse Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle, 1964-1989 (1989) : 14.

2. Courcy, 1999.

Le cimetière

1. Taschereau, 1895 : 46. Une disposition similaire indiquée dans les « Statuts refondus de la province de Québec », portée par des motivations hygiénistes, précise que « cette règle s'applique également aux paroisses déjà établies, où on doit faire un déplacement du cimetière » (cité dans Migneault, 1893 : 548).

2. Gagnon, 1987 : 67. La décentralisation des cimetières de Québec est bien documentée : Brisson, 1988 : 60-61 et surtout Roy, 1941.

3. *Rituel du Diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec*, 1703.

4. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Antoine-de-Portneuf), 1806.

5. AAQ, 210 A, 1, Briand à Gatien, curé de Lotbinière, 26 juin 1772 ; l'« Acte ou Ordonnance qui concerne la Construction et la réparation des Églises, Presbytères et Cimetières », promulgué le 30 avril 1791 par Dorchester, leur en confirmait le droit.

6. Comme dans le cas de toutes les entreprises de ce genre, qui impliquent parfois des dépenses fort considérables pour de petites communautés, les travaux de clôture sont souvent l'occasion de conflits assez vifs ; voir à cet égard Gagnon, 1987 : 60-61.

7. ACAM, RC, 5, Bourget, Ordonnances de visites (Saint-Jérôme), 1844.

8. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec*, 1703 : 289.

9. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Joseph-de-Soulanges, Les Cèdres), 1808.

10. ACAM, RC, 5, Prince, Ordonnances de visites (Sainte-Anne-de-Bout-de-l'île), 1845.

11. Il faut y entrer avec des « sentiments de respect et de religion » indique le Rituel de 1703, *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec*, 1703 : 289.

12. Mgr Bourget, « Lettre pastorale concernant la sépulture de Joseph Guibord, membre de l'Institut canadien », 3 octobre 1875, MEM, 7, 237.

13. Brisson, 1988 : 61-62.

14. Gagnon, 1987 : 71-74 ; Gagnon, 1978 : chapitres 1 et 2.

15. Gagnon, 1987 : 78-82.

16. Migneault, 1893 : 543-557 ; Pouliot, 1919 : 553-569.

17. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec*, 1703 : 243-244.

18. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec*, 1703 : 569.

19. Cité dans Gagnon, 1987 : 88.

20. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec*, 1703 : 291.

21. Gagnon, 1987 : 88-126.

22. Dans la seigneurie de la Petite-Nation par exemple, à la fin des années 1820, on exhume les corps ensevelis un peu partout au début de la colonisation pour les regrouper au cimetière paroissial (Gagnon, 1987 : 56-57).

23. Brisson, 1988, : 58-59 et Roy, 1941 : 186-190.

24. AAQ, 69 CD, 1, Hubert, Ordonnances de visites (Saint-Thomas-de-Montmagny), 1775.

25. Par exemple, AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Henri-de-Lauzon), 1842.

26. ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Sainte-Madeleine-de-Lauzon), 1827.

27. AAQ, 69 CD 11, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Nicolas, Lauzon), 1841.

28. En 1844, Signay s'extasie devant la qualité du cimetière de Saint-Irénée : « Il y a même un petit cimetière pour les sépultures extraordinaires » (AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Irénée), 1844).

29. AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Simon), 1843.

30. Un guide canadien du curé de paroisse, daté de 1830, indique que la coutume de réserver un petit enclos contigu au cimetière pour enterrer « les protestants et les enfants morts sans baptême » ne se retrouve encore que « dans quelques paroisses », et qu'il s'agit d'un exemple « digne d'être imité » (Maguire, 1830 : 51). À la fin des années 1850, le dispositif ne semble pas encore très répandu (Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales, 1859 : 305.

31. Cliche, 1988 : 263.

32. ACAM, 355.110, 787.1 (Saint-Joachim, Pointe-Claire), Hubert, « Mandement aux habitants de Pointe-Claire », 29 mai 1787.

33. Cliche, 1988 : 265 ; Gagnon, 1987 : 46, 51.

34. En 1796, la fabrique doit condamner la voûte pour cause de sur-occupation. On enterre alors les confrères qui le désirent dans la chapelle de Saint-Roch ou de Sainte-Anne. Caulier, 1986 : 319 ; Lemieux, 1989 : 173.

35. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec*, 1703 : 287.

36. L'ordonnance synodale de 1690 fixe le prix de l'ouverture d'une fosse dans l'église à 40 livres en campagne, 120 livres (40 écus) à Québec, 100 livres à Ville-Marie et 60 livres à Trois-Rivières (Saint-Vallier, « Statuts publiés… », 9 novembre 1690, MEQ,1,272). Le « tarif uniforme proposé aux paroisses de la campagne », établi par Plessis au début des années 1820 et recommandé partout lors des visites entre 1820 et 1850, confirme : 40 livres pour un adulte, 20 pour un enfant, plus « les frais pour lever et reposer le plancher dans les églises où il n'y a pas de caveau » (ACAM, RC, 1). Dans les années 1840, certaines paroisses augmenteront les prix (80 livres à Saint-Henri-de-Mascouche en 1845, 100 livres à Bécancour et à Saint-Édouard-de-Gentilly en 1841) ; la tendance à la hausse se généralisera à partir de 1850.

37. Lemieux, 1989 : 173-175.

38. Gagnon, 1987 : 75-78.

39. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Joseph-de-Lauzon, Pointe-Levy), 1810.

40. Hudon,1996 : 112.

41. Gagnon, 1987 : 63-64.

42. Migneault, 1893 : 527-543 ; Règles et règlements du cimetière de Notre-Dame de Belmont à l'usage de la paroisse de Notre-Dame de Québec, 1859.

43. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Pierre-du-Portage-de-L'Assomption), 1807 ; AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (La-Nativité-de-la-Bienheureuse-Vierge-Marie-de-Laprairie), 1808 ;

AAQ, 69 CE, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Joseph-de-Chambly), 1809.

Les paysages de la mémoire : le cimetière « rural » dans le paysage urbain

1. Les seules exceptions à cette règle étaient à l'origine des églises rurales, comme celles du Sault-au-Récollet, ou celle de Lachine.

2. Pour la conclusion de ces travaux en 1886, voir le chapitre précédent.

3. Le cimetière Mount Royal, société constituée par les représentants de six églises protestantes, fit l'aquisition de son terrain sur le mont Royal en 1847 ; le cimetière catholique de Notre-Dame-des-Neiges acheta le sien en 1853. Par la suite, l'un et l'autre ont été agrandis.

4. Vers 1870, la ville se résolut à payer un abonnement au Montreal Turnpike Trust pour faire déplacer la barrière de Côte-des-Neiges vers l'amont de l'entrée du cimetière, de manière à ce que les Montréalais n'aient plus à payer.

5. Cette inégalité sociale de la commémoration a été mise en évidence par l'auteure à partir d'un échantillon de 1700 cas de sépultures, datés entre 1860 et 1900. Les registres de paroisse permettent en effet de situer chaque individu à l'intérieur de son réseau familial. On trouvera dans ce mémoire le détail de la méthodologie utilisée : Watkins, 1999. Nous tenons à remercier le cimetière Notre-Dame-des-Neiges, la Mount Royal Cemetery Company et la Société historique de Hemmingford de l'aide qu'ils nous ont fournie.

6. Les ménages urbains sont classés en trois catégories suivant leur statut social. Ce statut est déterminé par la profession, le métier ou l'emploi du chef de famille, ainsi que par le montant du loyer qu'il payait. La banque de données dont nous disposons sur Montréal comprend des renseignements tirés des rôles d'évaluation de la ville ainsi que des recensements. Cette banque d'informations a été constituée pour étudier la mortalité infantile chez les trois communautés culturelles dont il est question ici. Pour plus de renseignements sur la méthode d'échantillonnage, voir Olson et Thornton, 1992 : 51-75.

7. Mesures en pieds carrés du lot Bagg 423, de Ryan 630, et de Beauchamp 50 et 132.

8. Brochure du cimetière Notre-Dame-des-Neiges, 1999.

TROISIÈME PARTIE : LE MILIEU DE VIE

Confrères, consœurs et paroissiens : la vie associative paroissiale

1. Par analogie avec la synthèse de Châtelier, 1987.

2. Cliche, 1988 : 172-177.

3. Laberge (dir.), 1993 : 139.

4. *Mandements des Évêques de Québec*, 1887, vol. 1 : 318.

5. Caulier, 1986. Voir aussi Caulier, 1992.

6. *Mandements des Évêques de Québec*, 1887, I : 297.

7. Élisabeth Bégon, Correspondance, RAPQ, 1934-35, 52, Lettre du 27 mars 1749.

8. Rousseau et Remiggi, 1998 : 180.

9. Hudon, 1996 : 349.

10. Kesteman, 1990 : 269-280.

11. Recherches réalisées par l'auteure avec le soutien du Fonds FCAR et du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada avec l'assistance de Richard Lapointe et Annie Bernard.

12. Voisine,1984 : 65-78.

13. Hardy, 1999 : 89.

14. Lapointe-Roy, 1987 : 284.

15. Caulier, 1990 : 99-121.

16. Bélanger et Voisine, 1994 : 139.

17. *Ibid*., : 165-187.

18. Lapointe, 1967 : 177.

19. Lemieux, 1968 : 137.

20. Fortin et Rompré, 1993 : 12.

La paroisse : lieu d'enseignement religieux au creuset d'une affirmation socioculturelle

1. Laplanche, 1989 : 214-228.

2. Mgr de Saint-Vallier, « Circulaire avant son départ pour la France », février 1691, Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec (MEQ), vol. 1, 1660-1740 : 282.

3. Mgr Dosquet, « Mandement pour remédier à certains abus », 24 février 1735, MEQ I, : 546.

4. *Ibid*., : X-XI.

5. ANDQ, série I, Ms 73, Cahier de prônes, 1794-96 et 1799-1802.

6. Lambert, 1981.

7. Le curé Germain, de Saints-Anges-de-Lachine, à Plessis, 15 avril 1815. ACAM, 355.103, 815.1 (Saints-Anges-de-Lachine).

8. Le curé Fournier, de Baie-du-Febvre, à Madame de Loynes de Morett, 20 juillet 1817, dans BRH, 17 (1911), p.8.
9. Courville (dir.), 1988.
10. Grisé, 1979.
11. Langlois, 1988.
12. Brodeur et Caulier, 1995 : 152-153.
13. Robillard, 1994 : 293.
14. *Mandements des Évêques de Rimouski* (MER), 1867-1878, : 440.
15. *Documents du diocèses de Sherbrooke*, vol. I : 71.
16. MEQ V, : 375.
17. Caulier, 1997 : 277.
18. « Notes pédagogiques », dans Programme d'études du Département de l'Instruction publique, Québec, 1888, 1898, 1904.
19. Quam Singulari, *reproduit dans Mandements des Évêques de Trois-Rivières*, vol. 8 : 115.
20. MEQ X, : 325.
21. Mandement du 18 octobre 1910, *Mandements des Évêques de Trois-Rivières*, VIII : 109.
22. Circulaire du 14 octobre 1910, dans *Mandements des Évêques de Valleyfield*, vol. 3, : 125-126.
23. *Mandements des Évêques de Trois-Rivières*, vol. 8 : 265.
24. Les diocèses de Gaspé, Rimouski, Chicoutimi, Québec, Joliette, Nicolet, Saint-Hyacinthe, Montréal et Ottawa.
25. L'ensemble de la documentation a été placée sur support informatique grâce à la collaboration de Matthew G. Hatvany.

Paroisse et école en milieu urbain

1. Mercator, 1997.
2. Si ce n'est par Lucia Ferretti (1992) avec l'analyse fouillée d'une paroisse montréalaise vers la fin du XIX^e^ siècle. De même, en éducation, les communautés locales demeurent encore peu étudiées sauf par Andrée Dufour (1996) et en ce qui a trait aux milieux ruraux principalement. En ce qui nous concerne plus directement, mentionnons les travaux précurseurs de Ruby Heap (1985) sur l'urbanité et l'éducation.
3. Audet, 1948.
4. Audet, 1948 : 107.
5. Hardy, 1970.
6. La construction d'une école est perçue comme une œuvre essentielle à tel point que, par exemple pour les Franco-Américains de la fin du XIX^e^ siècle, « dans bien des cas, une paroisse sans église vaut mieux qu'une paroisse sans école catholique, car, soutient l'abbé J. Roch Magnan, on perd facilement le chemin de l'église quand on n'a pas fréquenté la route qui aboutit à l'école paroissiale » voir Roby, 1990 : 120.
7. Dufour, 1997 : 23.
8. Roy, 1993.
9. Audet, 1948 : 115.
10. Sylvain et Voisine, 1991.
11. Proulx, 1998.
12. Heap, 1995.
13. Heap, 1995 : 118.
14. Ferretti, 1992.
15. Extrait de la revue *Le moniteur de commerce* cité par Fernande Roy, 1988 : 251.
16. Heap, 1985 : 154.
17. Heap, 1985 : 132.
18. Croteau, 1996 : 163-164.
19. Turcotte, 1988.
20. Charland, 1982.
21. À Québec, plusieurs congrégations religieuses ont été « en concurrence » et ont œuvré en enseignement : outre les Frères des Écoles chrétiennes (FEC), notons les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, les Sœurs de la Charité, les Sœurs du Bon-Pasteur, de Jésus-Marie, les Frères de Saint-Vincent-de-Paul, les Frères Maristes, de l'Instruction chrétienne, du Sacré-Cœur, etc.
22. Laperrière, 1996 : 209.
23. Il s'agit de Notre-Dame de Québec (1664), de Notre-Dame-des-Anges (1721) pour l'Hôpital général, de Saint-Roch (1829), de Saint-Patrice (1855) et de Saint-Sauveur (1867). Suivront rapidement l'érection de d'autres paroisses : Notre-Dame-de-la-Garde (1885), Saint-Jean-Baptiste (1886), Saint-Charles, dans Limoilou (1896), Saint-Angèle-de-Mérici (1898) dans Saint-Malo. Dans le premier quart du XX^e^ siècle, suivront Notre-Dame de Jacques-Cartier (1901), Notre-Dame-du-Chemin (1909), Saint-François-D'Assise (1914), Sacré-Cœur-de-Jésus (1917), Saint-Cœur-de-Marie (1918), Saint-Zéphirin-de-Stadacona (1921) et la paroisse du Très-Saint-Sacrement (1921).
24. Cahier des prônes, Basilique de Québec, 20 août 1843.

25. O'Gallagher, 1979.

26. Lettre reproduite dans Guillemette, 1981 : 67.

27. Polémique relatée par la compilation faite par l'Association de La Salle, 1921.

28. *Le Voilier*, 1940, n.p.

29. Ferretti, 1992 : 191-192.

30. Lemieux, 1995 : 266.

31. Roncayolo, 1990.

32. Courville, 1993 : 214.

La dîme comme prélèvement ecclésiastique

1. ASTR 0016-23-5. « Projet de requête » (sans date).

2. *Mandements des Évêques de Montréal* (MEM). Lettre pastorale des évêques de Montréal contre les mauvais journaux, 31 mai 1858, volume 3 : 406-407.

3. Grisé, 1979 : 246-247.

4. Mercier, 1890.

5. Grisé, 1979 : 268.

6. ASTR. Lettre pastorale de Louis-François Laflèche aux fidèles de la paroisse de Sainte-Geneviève-de-Batiscan, 26 septembre 1873.

7. *Mandements des Évêques de Montréal* (MEM), 1894, Volume 11 : 449-469.

8. Milot, 1989 : 109-178.

9. AETR. Correspondance générale : 37-38, Lettre de Cooke à Noiseux, 17 septembre 1856.

10. ASTR. Lettre de Guillemette à Cooke, 24 novembre 1857.

11. ASTR B-6,1. 2 octobre 1859.

12. Archives du Séminaire de Nicolet (ASN). Fonds de la paroisse de Sainte-Gertrude.

13. ASN. Fonds de la paroisse de Sainte-Gertrude, 2 avril 1854.

14. L'Acadie fournit des exemples variés, voir l'article de DeGrace, 1973 : 353-361 ; Thériault, 1976 : 31-53. ; Basque, 1984 : 60-61 ; Vers 1814, les habitants de l'île aux Coudres payaient un supplément en patates, huile de marsouins, fournissaient du bois au curé et entretenaient le chemin de la fabrique. Voir Mailloux, 1879. ; réimprimé par Comeau et Nadeau, éditeurs, Montréal, 1998.

15. AETR. Correspondance, Lettre de Proulx à l'évêque, 9 août 1880, 5 et 6 septembre 1880. Afin de d'obtenir un curé résidant, les Saint-Thècliens concluent une entente écrite avec le curé Proulx de Saint-Tite. Ils s'engagent à fournir un ajout à la dîme ordinaire, évaluée à 200 dollars cette année-là, par un supplément de 4 % de la récolte de foin, de patates et de sucre d'érable. Le curé précise l'ampleur de la récolte de l'année : 75 000 bottes de foin, environ 1 500 minots de patates, 2 000 à 2 500 livres de sucre.

16. AETR. Correspondance générale, Laflèche à Taschereau : 56-58.

17. AETR. Rapports annuels des curés et rapports des visites pastorales des évêques. Ces documents renferment les informations statistiques sur les revenus des curés. Elles ont permis de construire les tableaux de ce texte. La bibliographie donne la liste des études qui utilisent ces documents.

Essor et déclin d'une formule d'organisation économique : la coopération et la mutualité paroissiales

1. Comme l'a bien relevé N. Séguin dans son étude consacrée à Hébertville, « c'est [le] pouvoir exercé à partir du village qui fournit à la paroisse son principe unificateur ». (Séguin, 1977 : 184.)

2. Il faut toutefois relativiser cette centralité du village en ce qui a trait aux relations entre la paroisse et le marché élargi. Au XIX^e^ siècle, en effet, les rapports entre l'agriculteur des rangs et le marché n'étaient pas toujours médiatisés par le village. Dans Joliette, par exemple, plusieurs producteurs transportaient eux-mêmes leurs produits vers les petits ports (qui sont des villages, bien sûr, comme Lanoraie et Berthier) mais sans transiter par leur propre village. À ce sujet, voir par exemple : Fédération de l'Union des producteurs agricoles de Lanaudière, 1974.

3. Douville et Casanova, 1964 : 197.

4. On trouve de telles références dans le roman de la terre. Parmi les plus évocateurs, signalons : Philippe Aubert de Gaspé, *Les anciens Canadiens* (1864) ; Louis Hémon, *Maria Chapdelaine* (1914) ; Ringuet, *Trente arpents* (1938).

5. Gaston Deschênes attribue à cette société le titre de « plus ancienne coopérative connue en terre québécoise ». Ses règlements précisent que la répartition des dépenses et des prises s'effectuera proportionnellement à la « devanture » de la terre de chacun des associés ; par contre, on n'y traite pas des délibérations (Deschênes, 1976 : 540).

6. Séguin, 1977 : 95.

7. Hamelin et Roby,1971 : 171.

8. Selon le nombre d'occupants agricoles pour les terres de plus de dix acres.

9. *Annuaire du Québec*.

10. Létourneau, 1950 : 157.

11. Hamelin et Roby, 1971 : 190-191.

12. Deschênes, 1976 : 545.

13. Documents de la session [Inspector of Insurance for the Province of Quebec], *The Report of the Inspector of Insurance for the Province of Quebec*,1884.

14. Parce que plusieurs sociétés de secours mutuels étaient réservées à des corps de métiers, elles ont été souvent confondues avec les organisations syndicales ou professionnelles (Deschênes, 1976 : 547). Elles ont aussi été assimilées aux organismes de charité qui valorisaient non pas l'idée de prévoyance, mais celle du devoir d'assistance des plus riches envers les plus pauvres.

15. Bradbury, 1995 : 248-249.

16. Dans la ville de Québec et de sa région immédiate, par exemple, sept Unions Saint-Joseph cœxistent dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle.

17. D'après de travail réalisé par Diane Saint-Pierre, les mutuelles des régions trifuvienne et montréalaise étaient plus près des milieux francophones nationalistes et républicains, tandis que les autres étaient contrôlées par les milieux anglophones descendants des Loyalistes et des premiers arrivants des îles britanniques. Dans toutes ces mutuelles, les marchands, les politiciens, les spéculateurs fonciers et les gros cultivateurs jouent un rôle de premier plan. À ce sujet : D. Saint-Pierre, 1997 : 17-42.

18. Parizeau, 1961 : 47-49.

19. D. Saint-Pierre, 1997 : 61-65.

20. *Annuaire du Québec*, 1915.

21. Caux, 1994 : 67-120.

22. *Ibid*.

23. À ce sujet : Hamelin et Roby, 1971 : 336-338.

24. Morneau, 1998 : 237-260.

25. Allaire, 1916 : 33.

26. Desjardins, 1950 : 215.

27. Beauchamp, 1979 : 346.

28. En réalité, leur nombre est probablement beaucoup plus élevé. En effet, dans la présentation des données sur les sociétés de secours mutuels, les rapports du Surintendant général ne considèrent que les seuls organismes dont l'actif est supérieur à 300 $.

29. Allaire, 1916 : 5.

30. La cartographie par localité pour les caisses populaires pose d'importantes difficultés sur le plan de la représentation. Elles tiennent pour l'essentiel au poids grandissant de Montréal et de Québec, au grand nombre d'établissements en activité (plus de 1 200 en 1960) et aux disparités de croissance du mouvement. Pour contourner ces difficultés, nous avons dû abandonner l'idée d'inclure dans la série de trois cartes sur les caisses populaires celles qui évoluaient sur les territoires respectifs des Communautés urbaines de Montréal et de Québec. En revanche, le lecteur pourra apprécier la montée de ces deux agglomérations urbaines en référant aux graphiques placés dans le coin supérieur gauche de chacune des cartes. Dans ces graphiques, les caisses regroupées sous le vocable « Autres localités urbaines » renvoient à des établissements situés dans les villes exerçant des fonctions régionales (comme Trois-Rivières, Sherbrooke, Drummondville, Lévis, etc.). Dans ces localités, peuvent cohabiter plusieurs caisses populaires (de deux à douze dans certains cas). Dans le groupe des caisses que nous avons assimilé aux « Localités semi-urbaines et rurales », figurent principalement des localités rurales, mais aussi de petites agglomérations (comme Coaticook, Louiseville, Warwick, etc.) exerçant des fonctions de centre en milieu rural. Dans ce dernier cas, contrairement à celui des « autres localités urbaines », les localités sont généralement desservies par une seule caisse populaire. De cette manière, la montée de Montréal, l'importance initiale de Québec et son déclin, la force d'attraction des villes régionales de même que les origines rurales du mouvement ressortent plus nettement.

31. À ce sujet : Rudin, 1990 : 77-96 ; Poulin, 1994 : 111-129 ; Rousseau et Levasseur, 1995 : 106-125.

32. Avec, en plus, la volonté très nette du ministère de ne transiger avec les agriculteurs que par l'entremise d'une seule organisation. De façon générale, plusieurs agronomes auront tendance à privilégier l'UCC au détriment des cercles agricoles dans la lutte qui s'engage alors pour déterminer qui représentera les agriculteurs. Cette attitude des agronomes pourrait s'expliquer par le fait qu'eux-mêmes sont en train de faire leur niche au sein de l'appareil d'État. Favoriser les cercles de l'UCC pouvait sembler un bon moyen pour les agronomes d'affirmer leur compétence et, par conséquence, de définir leur champ de pouvoir dans un milieu hors du domaine politique partisan. Ces informations ressortent des résultats préliminaires d'une thèse de doctorat en cours sur les relations entre l'UCC, l'Église et l'État dans le cadre de la modernisation de l'agriculture (Guy Boisclair, études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières).

33. Cité par J. Saint-Pierre, 1997 : 72.

34. Outre cette aide gouvernementale, un autre coup de barre important vient conforter la position de la Fédérée en 1938 : il s'agit de l'atténuation des tensions qui l'opposaient à l'UCC. Depuis la fin des années vingt, en effet, l'UCC avait mis sur pied sa propre coopérative centrale « Le Comptoir coopératif de l'UCC », véritable compétiteur de la Fédérée. En 1938, l'actif du Comptoir est absorbé par la Fédérée. Cette division a pu retarder, dans certaines paroisses, le développement de coopératives, les cultivateurs étant divisés sur le choix de l'affiliation. À ce sujet, voir : Kesteman en coll. avec Guy Boisclair et Jean-Marc Kirouac, 1984 : 133-134.

35. Cité par Poulin, 1994 : 183. Cette lettre pastorale fut largement diffusée, commentée, étudiée par les cercles de l'UCC. Elle fut le thème des équipes d'études dans les années 38 à 42 et on la considérait toujours comme une sorte de « bible » en 1950.

36. Beauchamp, 1988 : 272-274.

37. Après la guerre, les coopératives locales de mise en marché, soit les plus nombreuses, sont aux prises avec le problème de la fixation des prix. Dans une agriculture marchande diversifiée, la coopérative paroissiale pouvait relativement bien se tirer d'affaires et représenter pour l'agriculteur un moyen efficace pour vendre ses produits même si elle exerçait peu de contrôle sur les prix. Mais à mesure que l'agriculture se spécialise, ce contrôle devient de plus en plus crucial pour les producteurs. On voit donc apparaître, dès le début des années 1940, l'idée de la convention collective qui, avec les futurs plans conjoints, se posera comme solution de rechange aux coopératives de vente. Les travaux de la Commission Héon, amorcés en 1952, déboucheront quatre ans plus tard sur la création des plans conjoints et sur de nouvelles sources d'affrontements entre l'UCC et la Fédérée.

38. Les chiffres relatifs aux adhérents de la Fédération incluent les mutuelles de comté. Ils sont tirés de Diane Saint-Pierre, 1997 : 129.

39. À ce sujet : Kesteman en coll. avec Guy Boisclair et Jean-Marc Kirouac, 1984 : 137-139 ; D. Saint-Pierre, 1997 : 131-165.

40. On consultera : Deschênes, 1997 : 49-55. Par ailleurs, on peut se reporter pour s'en convaincre au bilan critique que Desjardins dresse de ces expériences dans son mémoire consacré à l'agriculture : Desjardins, 1950 : 131-228.

41. « Desjardins aux évêques de la province. Brouillon d'une lettre collective préparée en 1905 » (cité par Poulin, 1990 : 244).

42. Desjardins, 1912 (nous soulignons).

43. Abbé J.-R. Trudel, dans : *Rapport du Comité permanent de l'agriculture, de l'immigration et de la colonisation sur l'opportunité de créer un crédit agricole*, Québec, 14 décembre 1922 : 51.

44. À ce sujet : R. Rudin, 1990 ; Poirier, 1991.

45. La définition de ce qui distingue les banques en activité au Québec est une question difficile. Les expressions « banques francophones » et « banques anglophones », couramment employées dans l'historiographie, sont problématiques : elles traduisent une vision « ethnicisante » de l'économie. À cette distinction fondée essentiellement sur la base du critère linguistique, nous préférons celle de « banques canadiennes » et « banques québécoises ». Dans la série de cartes ainsi que dans le texte consacré aux réseaux bancaires montréalais, cette distinction a été établie à partir de deux critères. Le premier est celui des bases d'accumulation que nous avons cernées en retenant comme principal indicateur la localisation des réseaux d'agences et de sous-agences. Le second critère que nous avons retenu est la composition de leur actionnariat : les patronymes des actionnaires, leurs lieux de résidence et la valeur de leur investissement ont servi d'indicateur. Les Annuaires du Canada et les Listes d'actionnaires (Archives nationales du Canada) ont été mis à contribution. Au terme de ce travail de définition, deux sous-ensembles distincts ressortent très nettement. Dans le premier, formé de banques à charte desservant le grand marché pan-canadien sont assimilés les établissements suivants : Banque de Montréal, Banque de Nouvelle-Écosse, Banque Dominion et Banque de Toronto (Toronto-Dominion en 1955), Banque Impériale et Banque canadienne de Commerce (Canadienne Impériale de Commerce en 1961) et Banque Royale. Le second sous-groupe, composé d'établissements desservant essentiellement le marché québécois, comprend la Banque Canadienne Nationale et la Banque Provinciale auxquelles nous avons assimilé la Banque d'épargne de la Cité et du District de Montréal. L'analyse de la structure de l'actionnariat des banques, on peut s'y attendre, recoupe très nettement leurs bases d'accumulation : la proportion du capital-actions détenu par les francophones variant entre 75 % et 90 % dans les banques québécoises puis entre 1 % et 5 % dans les banques canadiennes. Seule la Banque d'épargne de la Cité et du District de Montréal apparaît plus mixte de ce point de vue.

La vie des paroisses catholiques irlandaises : une fusion des identités nationale et religieuse

1. La recherche dont nous présentons ici certains résultats a été subventionnée par le FCAR.

2. Liptak, 1985 : 53-54 ; Ciesluk, 1944 ; Voir également Dolan, 1975, 1987.

3. Trigger, 2001, 1997.

4. Hustak, 1998 : 18.

5. Archives de la Chancellerie de l'Archevêché de Montréal (désormais ACAM), dossier nº 901.136, « Notre-Dame », document nº 867-61, Pétition présentée par T. Ryan et D. McGee au pape Pie IX, 5 avril 1867 ; ACAM, dossier nº 355.121, « St. Patrick », document 866-4, Résolutions adoptées par l'assemblée des Irlandais, 8 novembre 1866. Les sources dont nous disposons à ce jour ne permettent pas de savoir quelle proportion des catholiques irlandais de Montréal parlaient le gaélique plutôt que l'anglais. Dans les années 1860, l'anglais est de toute évidence la principale langue parlée par la plupart des catholiques irlandais de Montréal, et les termes « catho-

lique de langue anglaise » et « Irlandais catholique » sont utilisés à peu près indifféremment.

6. Linteau et Robert, 1985 : 216-217.

7. Olson, 1996 : 85.

8. *The Post*, 21 février 1881.

9. *Souvenir of the Golden Jubilee of St. Patrick's Total Abstinence and Benefit Society, 1840-1890*, 1890.

10. *Ibid*. La même année, la Irish Catholic Temperance Society prit le nom de Irish Roman Catholic Total Abstinence Society

11. ACAM, dossier nº 790.021, «Tempérance », document nº 842-3, règlements abrégés de la Roman Catholic Temperance Association de l'église des Récollets, 1842.

12. Souvenir of the Golden Jubilee of St. Patrick's Total Abstinence and Benefit Society, 1890.

13. Il s'agit de la date de fondation officielle : en effet, la participation d'une société de tempérance de St. Ann's à la procession religieuse de la Saint Patrick de 1864 laisse croire qu'elle existait depuis quelques années déjà. Père J. Hogan, rapport financier de la paroisse St. Ann, ACAM, dossier nº 355.128, « St. Ann », document nº 881-3, 31 décembre 1881 ; True Witness and Catholic Chronicle, 18 mars 1864.

14. One Hundred Years of Masses, One Hundred Years of People, St. Gabriel's, Montreal, 1870-1970, 1970 ; *Lovell's Montreal Directory for 1879-80* , 1880.

15. Archives de l'Université Concordia, P-109, minutes de la Saint Patrick's Total Abstinence and Benefit Society, vol. 2, 24 décembre 1882.

16. *Ibid.*, 25 janvier 1880, 8 mars 1880, 11 juillet et 19 septembre 1886.

17. *The Post*, 18 mars 1881.

18. *Ibid*

19. *Ibid*.

20. *Golden Anniversary of St. Ann's Young Men's Society, January 1885-January 1935*, 1935 ; True Witness and Catholic Chronicle, 8 mars 1893. Voir également *The Story of One Hundred Years : Centenary St. Ann's Church*, Montreal, 1954.

Ces touchants spectacles

1. Gunn, 1910.

2. Ignace Bourget, lettre du 29 septembre 1852, citée dans *Le Bazar, Organe officiel de l'Œuvre de la Cathédrale* ; Emard et Desrosiers, (dir.), 1886 : 14.

3. *Ibid*.

4. Ce commentaire concerne le baptême du bourdon qui eut lieu le 29 octobre 1843. Cependant, cette cloche présentait des défauts, et l'on découvrit de surcroît qu'elle n'atteignait pas le poids prévu par le contrat de fabrication. Elle fut donc brisée, refondue et coulée à nouveau. La nouvelle « cloche monstre » fut baptisée le 23 juin 1848, et « installée dans la charpente qui doit la tenir suspendue pendant plusieurs siècles » (*La Minerve*, 23 juin 1848). Pour les détails, voir Maurault,1929 : 186-222.

5. Cooper, 1960.

6. Pour les opérations de O'Reilly à Montréal voir *La Minerve*, 23 juin 1848 et *L'Avenir*, 11 mars 1848. En ce qui concerne de Chiniquy, voir *L'Avenir*, 6 septembre et 7, 11, 13 et 25 octobre 1848. Pour une mise en contexte de ces mouvements, voir Ares, 1990 ; Trudel, 1955 ; Chiniquy, 1844 ; Voisine,1982 : 125-137.

7. Sur l'importance des vocations dans les écoles, voir Payette, 1991 : 131 ; Rousseau et Remiggi, 1998 ; Auclair, 1922.

8. Moreau, 1871 : 72.

9. Hardy, 1980.

10. L'hymne à Mgr Bourget est rapporté par Édouard Lefebvre de Bellefeuille, 1868. Pour une mise en contexte, voir Hardy, 1980 : 30-35.

11. *Le Nouveau Monde*, 19 février 1868.

12. On peut supposer que cette couronne lumineuse datait de la célébration de la victoire de Sébastopol en 1855. Voir à ce propos *The Pilot*, 5 octobre 1855, *The Witness*, 10 octobre 1855, et Olson, 1995 : 253-264.

13. Bien qu'il n'ait pas été prononcé en entier, ce discours célèbre de l'évêque de Trois-Rivières fut publié par la suite (voir Hardy, 1980 : 194).

14. *Ibid* : 19, 23, 236-40.

15. Le premier contingent comptait 133 hommes ; le deuxième, qui en comptait 23, partit le 16 mai 1868, suivi d'un troisième groupe le 30 mai (28 hommes), puis d'un quatrième le 25 juin (48 hommes). Le cinquième contingent quitta Montréal le 30 septembre 1869 (92 hommes), le sixième partit le 18 août 1870 (37 hommes) et le septième le 1er septembre de la même année (115 hommes). La durée de l'engagement était de deux ans, de sorte que les premiers groupes revinrent dès les mois d'avril et mai 1870, le troisième en juillet, le quatrième en août. Le séjour du 7e contingent fut de courte durée : il revint le 8 octobre de cette année-là. Tous les autres zouaves, dont ceux qui avaient prolongé leur engagement, revinrent le 6 novembre 1870 (212 hommes en tout). L'historien René Hardy estime le coût total de cette opération à près de 100 000 $.

16. Mitchell, 1964 : 375. Le départ de Bourget eut lieu le 20 janvier 1869.

17. *L'Ordre*, 26 septembre 1871.

18. Le remboursement de ces dettes était d'autant plus pressé que l'on s'apprêtait à recueillir de nouveaux fonds pour financer la construction de la cathédrale et celle des églises des nouvelles paroisses urbaines. Il fallait par ailleurs aider les paroisses de la ville de Québec qui venaient de subir un incendie, et assumer aussi les coûts d'exploitation des nouvelles sociétés de colonisation.

19. *L'Ordre*, 29 juillet et 28 août 1870.

20. Hardy, 1980 : 200 ; *Le Constitutionnel*, 11 et 18 novembre 1870.

21. *L'Ordre*, 29 juillet, 8 et 11 août, 27 octobre, 9, 10 et 21 novembre 1870.

22. Drolet, 1893 ; *Rapport de l'Union Allet*, 1875-76 et 1876-77.

23. Ces interruptions affectèrent les chantiers des églises du Sacré-Cœur, de l'Immaculée-Conception, et de Saint-Pierre-Apôtre, tout comme celui de la cathédrale. Elles touchèrent également les églises protestantes.

24. *The Montreal Star*, 1er septembre 1886.

25. J. Desrosiers notait pour sa part qu'au mois d'août 1886 le cirque Forepaugh récolta à Montréal, en une seule journée, une somme comparable qu'il emporta « de l'autre côté de la frontière ». *Le Bazar*, 66 (voir Emard et Desrosiers, 1886 : 66).

26. *Le Bazar*, 190f. (Emard et Desrosiers, 1886 : 190f). Connue pour ses romans et ses œuvres pieuses destinées à la jeunesse catholique, Mme Sadlier fut invitée à faire la description du Bazar.

27. La description de l'ange apparaît dans *Le Bazar*, p. 168 (Emard et Desrosiers, 1886 : 168). Par ailleurs, on pratiquait dans la ville d'autres formes de jeu tout aussi lucratives. Ainsi, les marchands de grain s'étaient plaints de l'existence d'une maison de jeu qui, disaient-ils, imitait le marché boursier et qui était « fréquenté par certains des plus respectables citoyens de la ville ». Pour se défendre, le propriétaire de l'endroit, C.H. Cordingly, présenta à la cour son « cadran » (*clock*), et affirma que ce jeu n'était pas différent de la roue de fortune que l'on trouvait au bazar de la cathédrale. Il fut néanmoins condamné à payer une amende de 200 $ et à déposer pour une durée d'un an, en garantie de sa bonne conduite, la somme de 1 000 $. *The Montreal Star*, 15 et 20 septembre 1886.

28. McDannell, 1996 : 239.

29. *Ibid.*, 239.

30. *Le Bazar*, 119 (Emard et Desrosiers, 1886 : 119).

31. Reportages du *Montreal Star* et de *La Patrie*, 29 et 30 septembre, 1er, 2 et 6 octobre 1886.

32. *Le Bazar*, 311 (voir Emard et Desrosiers, 1886 : 311).

33. *The Montreal Star*, 4 et 21 août, 21 septembre et 8 octobre 1886. L'édifice de la New York Life devait atteindre 152 pieds de hauteur. Voir Pinard, 1987-1989 : 286.

34. *The Montreal Star*, 1er février, 5 et 8 août, ainsi que 11 novembre 1886.

35. *The Montreal Star*, 5 janvier 1886.

36. Lettre circulaire du 29 septembre 1852, rapportée dans *Le Bazar*, 14 (voir Emard et Desrosiers, 1886 : 14). L'ancienne cathédrale avait brûlé au mois de juillet, avec le quart ou le cinquième des maisons de la ville.

37. *Annual Report of the Anglican Synod*.

38. *L'Ordre*, 6 mars 1868. Extraits de la conférence prononcée par l'abbé Ritchot, oblat, devant l'Association des menuisiers et des charpentiers de Montréal. Pour une analyse approfondie de la représentation des peuples de l'Ouest par les Oblats, voir Kerbiriou, 1996.

39. Les Oblats étaient également présents en Louisiane, dans le Nebraska, les Dakotas et le Minnesota.

40. I. Bourget, lettre du 29 septembre 1852, citée dans *Le Bazar*, 14 (voir Emard et Desrosiers, 1886 : 14).

41. XXIe Congrès eucharistique international, Montréal, 1911.

42. La Sun Life venait d'amorcer la construction d'un édifice qui devait rivaliser par sa taille avec la cathédrale. Voir Pinard, 1987-1989, tome I : 47. En ce qui concerne l'étendue du réseau bancaire, voir Naylor, 1975 : chap. III et XVI ; *Report of the Royal Commission on Life Insurance*, 1907.

43. XXIe Congrès eucharistique international, Montréal, 1911 : 39.

44. *Ibid.* : 75.

45. Voir Choquette, 1975 : 256. Mgr Fallon avait interdit aux Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie de continuer leur enseignement en français dans les écoles de Windsor, ce qui entraîna la fermeture de l'école normale où elles formaient des enseignantes bilingues.

46. *Le Devoir*, 12 septembre 1910.

47. « God has allowed the English tongue to be widely spread over the civilized world, and it has acquired an influence which is ever growing. Until the English language, English habits of thought, English literature — in a word the entire English mentality is brought into the service of the Catholic Church, the saving work of the Church is impeded and hampered ». Extrait du discours de Mgr Bourne, reproduit dans les actes du XXIe Congrès, 153. *Le Devoir* publia le 14 septembre le texte anglais d'une entrevue menée

auprès de Mgr Bourne, de même que la traduction française de ce texte.

48. *Le Devoir*, 15 septembre 1910, 1, et XXIe Congrès eucharistique international, Montréal, 1911 : 154.

49. Ainsi, en 1909 et 1910, Mgr Fallon s'était montré particulièrement agressif. Voir Choquette, 1975.

50. Choquette, 1975 : 99.

51. Voir Héroux, 1952 : 97-103. Héroux rapporte cet événement et rappelle aussi le style oratoire de Bourassa, notamment l'habitude qu'il avait d'improviser après une profonde « méditation ». Pour sa part, Bourne avait déjà prononcé son discours à Vancouver la semaine précédente, et il s'était entretenu avec les évêques ontariens avant d'arriver à Montréal. Les arguments de Bourassa se retrouvent déjà pleinement développés par les abbés Desrosiers et Fournet (1910). Les auteurs de cet ouvrage citent à plusieurs reprises des textes d'Henri Bourassa, dont « Le Catholicisme au Canada doit-il être français ou anglais ? » (20 juillet 1910), « Les Canadiens français et l'unité de l'Empire » (27 juillet 1910) et « La question des Ruthènes » (20 août 1910). À son tour, Bourassa rédigea un compte-rendu de leur livre, et fit réimprimer dans *Le Devoir* la préface de l'abbé Philippe Perrier. D'après ce dernier, l'ouvrage de Desrosiers et Fournet parvenait en effet à « détruire avec des statistiques et des faits une théorie étrange née dans certains cerveaux qui rêvent nuit et jour d'anglicisation dans la sainte Église du Christ » (p. XV). Bourassa, dans son discours du 12 septembre, se servit des chiffres qu'avançaient ces auteurs en ce qui concerne les taux de croissance relatifs des populations catholiques anglophones et francophones de l'Acadie, de l'Ontario et d'autres provinces canadiennes ; il utilisa également leur analyse de l'évolution des populations catholiques de Belgique et de Suisse, et reprit leur dénonciation des cas d'apostasie parmi les Irlandais.

52. Discours prononcé le 12 septembre 1910, reproduit dans *Le Devoir*, 15 septembre 1910.

53. La foire mondiale qui se tint à Chicago en 1893 puis le Plan Burnham de cette même ville permirent de créer en milieu urbain des éclairages artistiques de plus en plus impressionnants. Voir Melbin, 1987.

54. Actes du XXIe Congrès, 1082-1089.

55. Lord, 1999 : 20. Voir en particulier ce que dit cette auteure à propos de la propagande par l'objet (p. 27). Voir également l'analyse qu'elle fait de la missiologie « scientifique » et « porteuse de civilisation » qui est mise de l'avant lors de l'exposition de Rome de 1924, une exposition marquée par les tensions entre le Vatican et l'État mussolinien (p. 187-229). Lord décrit les aspects commémoratifs dans les expositions québécoises de Joliette (1927), de Montréal (1930), de Trois-Rivières (1935), et de Sherbrooke (1941), p. 228-229, et conclut son ouvrage en affirmant que l'exposition montréalaise marqua un « sommet dans la pratique propagandiste de l'exposition missionnaire » (p. 352).

56. *Relations*, janvier 1942, 14. En avril 1942 les bombardements japonais dans le golfe du Bengale menacèrent de nouveau les missions des pères de Sainte-Croix.

57. *Ville-Marie Missionnaire, volume-souvenir*, 1942 : 86.

58. Omer Héroux, « 17 mai 1642 », *Le Devoir*, 17 mai 1942.

59. *La Patrie*, 1er juin 1942, 9-10.

60. Les protestants organisaient des expositions semblables : la London Missionary Society, par exemple, en tint une à Londres en 1908, puis à Boston en 1911. Lord,1999.

61. Léon Gray, *La Patrie*, 17 septembre 1942, 10.

62. *Ibid*.

63. *Ville-Marie missionnaire*, 1942 : 128ff.

64. *Ibid.*, 358.

65. *La Patrie*, 10 septembre 1910, 28.

QUATRIÈME PARTIE : LA « FORTERESSE DE LA RACE »

La paroisse franco-américaine (1850-1976)

1. L'expression est de Elphège-J. Daignault, 1925.

2. Une paroisse nationale ne dessert les catholiques que d'une seule nationalité. Le prêtre est canadien-français ou à tout le moins s'exprime parfaitement en français et tous les services sont offerts en français.

3. Une paroisse mixte tout court est celle où les Canadiens français, tout en étant en nombre appréciable, ne constituent qu'une minorité de fidèles. Le curé est rarement d'expression française et les services religieux peuvent ou non être offerts partiellement en français. Il y aura aussi des paroisses mixtes canadiennes-françaises. Le clergé et la majorité des fidèles y sont Canadiens français, mais le curé doit aussi prêcher et offrir des services en anglais au bénéfice de ceux qui ne comprennent pas le français.

4. Dolan, 1985 : 201.

5. Routhier, 1881 : 294.

6. Thibault, 1887 : 33.

7. Laflèche, 1880 : 392.

8. Dauray, 1884 : 163,166.

9. Hamelin, 1916 : 273

10. Mothon, 1975 : 112

11. Hamon, 1891 : 115
12. *L'Avenir national,* 1898 : 1.
13. Ariel, 1920 : 233.
14. Ledoux, 1981 : 5.
15. Magnan, 1912 : 289.
16. Bonier, 1920 : 78.
17. Bédard, 1912 : 4.
18. *L'Avenir national,* 21 novembre 1913, p. 4.
19. Veltman, 1983 : 17-19, 211-214.
20. Veltman, 1983 : 214.
21. *L'Avenir national,* 21 novembre 1913, p. 4.
22. *L'Avenir national,* 26 juin 1903 : 2.
23. Haebler, 1976 : 224.
24. *L'Avenir national*, 21 novembre 1913 : 4.
25. Rumilly, 1958 : 205-206.
26. Daignault, 1925.
27. Daignault, 1936 : 67.
28. *La Tribune*, 1928 : 419.
29. *L'Avenir national,* 19 janvier 1925.
30. *La Tribune*, 1928 : 29.
31. Daignault, 1923 : 4.
32. *Le Masque*, 1924 : 48.
33. Benoît, 1935 : 182-183.
34. Benoît, 1935 : 182.
35. Benoît, 1935 : 187.
36. Duplessis, 1936 : 168-169.
37. Robert, 1938 : 162.
38. Fecteau, 1948 : 4.
39. « Ce mot national a toujours voulu dire de langue et d'esprit français », rappelle Ph.-A. Lajoie (Lajoie, 1949 : 1).
40. Hartford, 1990 : 204.
41. Hartford, 1996 : 5.
42. Santerre, 1993 : 237.
43. Landry, 1962a : 36-37.
44. Notamment lors du débat provoqué par l'article de Claire Fontaine : Fontaine, 1955.
45. Landry, 1962a : 40.
46. Landry, 1962b : 44.
47. Beaulieu, 1949 : 1.
48. Lemaire, 1963 : 72.
49. Lajoie, 1959 : 3.
50. Veltman, 1980 : 46.
51. Santerre, 1993 : 271.
52. Santerre, 1993 : 270.
53. Brault, 1990 : 47.
54. Landry, 1965 : 3.
55. Girard, 1961 : 1.
56. Landry, 1972.
57. Le Conseil de la vie française, 1964 : 39.
58. Théroux, 1976 : 20.
59. Girard, 1964 : 3.
60. Landry, 1976 : 87.

Bibliographie

« Le curé Fournier, de Baie-du-Febvre, à Madame de Loynes de Morett, 20 juillet 1817 » (1911), dans *Bulletin de recherches historiques*, vol. 17, p. 3-15.

« Chronologie commentée de la législation sur la dîme en Nouvelle-France » (1924), *Bulletin de recherches historiques*, vol. 30, nº 11, p. 360-363.

« Il faut surtout tendre à toujours garder la foi » (1925), *L'Avenir national*, 19 janvier.

« Le Conseil de la vie française en Amérique, 28e session plénière. 15-18 septembre 1964 » (1964), *Bulletin de la Société historique franco-américaine*, nouvelle série, vol. X, p. 39.

« Mémoire de l'évêque de Montréal à la Sacrée Congrégation de la Propagande, 23 juin 1876 » (1908), dans Arthur Savaète, *Vers l'abîme*, tome I, Paris, A. Savaète, p. 8-26.

« Notes pédagogiques » (1888, 1898, 1904), dans *Programmes d'études du Département de l'Instruction publique,* Québec.

« Opinions de l'Hon. G.E. Cartier,19 octobre 1866 » (1867), dans *Réplique des marguilliers de Notre-Dame de Montréal,* Montréal, p. 31-35.

« À l'église Sainte-Marie. Quelques paroles de Mgr Hêvey » (1898), *L'Avenir national*, 8 février, p.1.

« Fête vraiment inspiratrice » (1938), *L'Avenir national*, 25 mai, p. 4.

« Nos écoles » (1903), *L'Avenir national*, 26 juin, p. 2,

« Que deviendrons-nous ? » (1913), *L'Avenir national*, 21 novembre, p. 4.

Académie commerciale. Liste des noms d'élèves de 1874 à 1940 par ordre alphabétique à l'usage du secrétaire et du trésorier de l'Association de La Salle ([1941]), Québec, Archives des Frères des Écoles chrétiennes à Québec.

ALLAIRE, abbé J.-B.-A. (1916), *Nos premiers pas en coopération agricole,* Saint-Hyacinthe, La Tribune de Saint-Hyacinthe ltée, 58 p.

Analyse des réponses faites par les députés de S.G. Mgr l'évêque de Montréal. En 1867 et 1868 (1869), Lyon, Aimé Vingtrinie.

ARCHEVÊCHÉ DE QUÉBEC (1929), *Plan de la cité de Québec indiquant les limites de paroisse,* Québec, Département des travaux publics.

ARCHIVES DE L'ARCHEVÊCHÉ DE MONTRÉAL (ACAM), *Liste des paroisses du diocèse de Montréal par ordre d'érection canonique*, 4 p.

ARES, Jean-Patrice (1990), *Les Campagnes de tempérance de Charles Chiniquy : un des principaux moteurs du réveil religieux montréalais de 1840.* Mémoire de maîtrise (sciences religieuses), Université du Québec à Montréal, 347p.

ARIEL, France (1920), *Canadiens et Américains chez eux : journal, lettres, impressions d'une artiste française*, Montréal, Granger Frères, 297 p.

ASSEMBLÉE DES ÉVEQUES DU QUÉBEC (1983*), L'initiation sacramentelle des enfants : orientations pastorales,* [s.l.], Assemblée des évêques du Québec, 42 p.

ASSOCIATION DE LA SALLE (1921), *Allumez vos lampes, s'il vous plaît!!! L'enseignement de l'anglais. La désertion des campagnes. Les collèges commerciaux*, Québec, Dussault et Proulx, 109 p.

AUBERT DE GASPÉ, Philippe (1864), *Les anciens Canadiens,* Québec, G. et G.E. Desbarats, 407 p.

AUCLAIR, Elie-J. (1922), *Histoire des Sœurs de Sainte-Anne : les Premiers Cinquante Ans,* Montréal, 354 p.

AUDET, Louis-Philippe (1948), « La paroisse et l'éducation élémentaire 1608-1867 », *La Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Rapport 1947-1948*, p. 101-124.

AUDET, Louis-Philippe (1950-1956), *Le système scolaire de la province de Québec*, Québec, Éditions de l'Érable, 6 volumes.

AVRIL, Joseph (1997), « Paroisse » dans A. Vauchez (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, t. 2 , Paris, Cerf, p. 1160-1162.

BAILE, J.A. (1867), *Second mémoire du Séminaire de Montréal sur le démembrement de la paroisse*, Rome.

BAILLARGEON, Noël (1972), *Le Séminaire de Québec sous l'épiscopat de Mgr de Laval*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Les Cahiers de l'Institut d'histoire », nº 18), 308 p.

BAKER, Alan R. H. (1998), *L'union fait la force, aidons-nous les uns les autres : towards a historical geography of fraternal associations in Loir-et-Cher, France, 1815-1914*, Québec, Centre interuniversitaire d'études québécoises (coll. « Cheminements. Conférences »), 7 p.

BASQUE, Maurice (1984), « Fiscalité ecclésiastique et production agricole : l'état de la dîme de Tracadie, N.-B., en 1794 », *La Revue d'histoire de la Société historique Nicolas-Denys*, vol. 12, nº 1, p. 60-61.

BEAUCHAMP, Claude (1979), « Les débuts de la coopération et du syndicalisme agricoles, 1900-1930 : quelques éléments de la pratique », *Recherches sociographiques*, vol. 20, nº 3 (septembre), p. 337-379.

BEAUCHAMP, Claude (1988), *Agropur. Cinquante ans de rêves et de réalisations depuis la Société coopérative agricole du canton de Granby, 1938-1988*, Montréal, Boréal, 289 p.

BEAUDRY, Joseph-Ubald (1867), *Mémoire au soutien de l'appel de la Fabrique N.D. de Montréal, Canada*. Montréal.

BEAUDRY, Joseph-Ubald (1870), *Codes des curés, marguilliers et paroissiens : accompagnés de notes historiques et critiques*, Montréal, La Minerve.

BEAULIEU, Wilfrid (1949), « Une apologie pour les lâcheurs », *Le Travailleur*, 10 mars.

BÉDARD, Armand (1912), « La langue française dans la famille et dans les relations sociales aux États-Unis », *L'Avenir national*, 6 juillet, p. 4.

BÉLANGER, Noël et Nive VOISINE (dir.) (1994), *Le diocèse de Rimouski (1867-1992)*, Rimouski, Archevêché de Rimouski, 352 p.

BÉLANGER, Pauline, Yves LANDRY et René JETTÉ (1990), *Inventaire des registres paroissiaux catholiques du Québec, 1621-1876,* Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 352 p.

BÉLANGER, Yves (1988-1989), « Desjardins, la coopérative contre l'institution financière : les enjeux de la modernisation », *Coopératives et développement*, vol. 20, nº 2, p. 31-52.

BÉLISLE, Alexandre (1911) *Histoire de la presse franco-américaine*, Worcester, L'Opinion publique.

BÉLIVEAU, Irène (1994), *Les choses qui s'en vont et celles qui demeurent*, [Plessisville, Québec], I. Béliveau, 244 p.

BELLEFEUILLE, Edouard LEFEVBRE de (1868). *Le Canada et les Zouaves Pontificaux : mémoires sur l'origine, l'enrôlement et l'expédition du contingent canadien à Rome, pendant l'année 1868,* Montréal, Le Nouveau Monde, 263 p.

BELLEFLEUR, Michel (1986), *L'Église et le loisir au Québec : avant la Révolution tranquille,* Sillery, Presses de l'Université du Québec, 221 p.

BENHAMOU, Jean et Aliette LEVECQUE (1983), *La mutualité*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Que sais-je », nº 2114), 126 p.

BENOÎT, Josaphat (1935), *L'âme franco-américaine*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 245 p.

BERGERON, Claude (1987), *Architecture des églises du Québec : 1940-1985*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 383 p.

BERGERON, Mario (1999), *Société québécoise, salles de cinéma au Québec et à Trois-Rivières : quatre aspects*, mémoire de maîtrise, Université du Québec à Trois-Rivières, 280 p.

BERGEVIN, Hélène (1981), *L'architecture des églises protestantes des Cantons de l'Est et des Bois Francs au XIXe siècle*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 182 p.

BERNARD, Jean-Paul (1971), *Les rouges : libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXe siècle,* Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 394 p.

BERRY, Gerald (1943-1944), « A Critical Period in St. Patrick's Parish, Montreal 1866-1874 », *Canadian Catholic Historical Association Report*, vol. 11, p. 117-128.

BONIER, Marie-Louise (1920), *Débuts de la colonie franco-américaine de Woonsocket, Rhode Island,* Framingham, Mass., Lakeview Press, 342 p.

BOUCHER, André (1968), *La loi des fabriques du Québec*, Ottawa, Université Saint-Paul, thèse de Ph. D., 371 p.

BOUCHETTE, Joseph (1815), *A Topographical Description of the Province of Lower Canada : with Remarks upon Upper Canada, and on the Relative Connexion of Both Province with the United States of America*, London, Printed for the author, and published by W. Faden, 640 p.

BOUCHETTE, Joseph (1831), *A Topographical Dictionary of the Province of Lower Canada*, London, H. Colburn and R. Bentley, 360 p.

BOUDREAU, Claude, Serge COURVILLE et Normand SÉGUIN (dir.) (1997), *Atlas historique du Québec. Le territoire,* Québec, Les Archives nationales du Québec et Les Presses de l'Université Laval, 114 p.

BRADBURY, Bettina (1995), *Familles ouvrières à Montréal : âge, genre et survie quotidienne pendant la phase d'industrialisation*, Montréal, Boréal, 368 p.

BRAULT, Gérard-J. (1990), « L'œuvre des communautés enseignantes en Nouvelle-Angleterre, 1869-1986: les écoles paroissiales américaines », dans Claire Quintal (dir.), *Les Franco-Américains et leurs institutions scolaires*, Worcester, Institut français, Assumption College, p. 38-61.

BRAULT, Lucien (1950), *Hull, 1800-1950*, Ottawa, Les éditions de l'Université d'Ottawa, 262 p.

BRAULT, Lucien (1981), *Aylmer d'hier / Aylmer of Yesteryear*, Aylmer, Institut d'histoire de l'Outaouais, 272 p.

BRISSON, Réal (1988), *La mort au Québec : dossier exploratoire*, Québec, CELAT, Université Laval, 144 p.

BRODEUR, Raymond et Brigitte CAULIER (1995), « L'enseignement religieux, de Rome au Québec : des enjeux européens pour un espace québécois », dans Serge Courville et Normand Séguin (dir.), *Espace et culture/ Space and Culture*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 152-153.

CABROL, Fernand (dir.) (1920), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* Paris, Letouzey et Ané, p. 995-1003.

CARON, Ivanhoé (1923), *La colonisation de la province de Québec. Vol. 1 : Débuts du régime anglais, 1760-1791*, Québec, L'Action sociale, 338 p.

CARON, Marie-Ange *et al.* (1979), *Mosaïque rimouskoise : une histoire de Rimouski*, Rimouski, Comité des fêtes du cent-cinquantième anniversaire de la paroisse Saint-Germain de Rimouski, 799 p.

CARRIER, Maurice (1967), *Le libéralisme de J.B.E. Dorion.* Thèse de doctorat, Université Laval, 356 p.

CARRIÈRE, Gaston (1957-1961), *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 7 t.

CASAULT, abbé F.-E.-J. (1906), *Notes historiques sur la paroisse de St-Thomas de Montmagny*, Québec, Dussault et Proulx, 447 p.

Catholicisme : Hier, Aujourd'hui, Demain (1952), tome III, Paris, Letouzey et Ané, p. 826-829.

CAULIER, Brigitte (1986), *Les confréries de dévotion à Montréal, 17e-19e siècles*, thèse de Ph.D., Université de Montréal, 586 p.

CAULIER, Brigitte (1990), « L'ordre franciscain séculier (Tiers-Ordre) », dans Jean Hamelin (dir.), *Les franciscains au Canada, 1890-1990*, Sillery, Septentrion, p. 99-121.

CAULIER, Brigitte (1992), « Bâtir l'Amérique des dévots. Les confréries de dévotion montréalaises depuis le régime français », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 46, no 1 (été), p. 45-66.

CAULIER, Brigitte (1997), « Enseigner la religion dans le système scolaire confessionnel au Québec (XIXe-XXe siècles), dans Raymond Brodeur et Brigitte Caulier, *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions XVIe-XXe siècles,* Sainte-Foy et Paris, Les Presses de l'Université Laval et Cerf, p. 265-284.

CAUX, Rachel (1994), *L'État, les «patrons », les propriétaires et les marchands : l'évolution des fabriques de transformation laitière au Québec, 1870-1914*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 168 p.

CHALINE, Nadine-Josette, René HARDY et Jean ROY (1987), *La Normandie et le Québec vus du presbytère,* Montréal, Boréal (coll. « Publications de l'Université de Rouen », no 134), 210 p.

CHALMIN, Philippe (1987), *Les assurances mutuelles agricoles : de la cotise au groupe*, Paris, Économica, 268 p.

CHARBONNEAU, Hubert et Yolande LAVOIE (1973), « Cartographie du premier découpage territorial des paroisses du Québec, 1721-1722 », *Revue de géographie de Montréal*, vol. 27, no 1, p. 81-87.

CHARLAND, Jean-Pierre (1982), *L'enseignement spécialisé au Québec, 1867 à 1982*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 482 p.

CHÂTELIER, Louis (1987), *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion (coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique »), 315 p.

CHINIQUY, Charles (1844), *Manuel ou règlements de la Société de tempérance dédié à la jeunesse canadienne,* Québec, Stanislas Drapeau, 158 p.

CHOQUETTE, Robert (1975), *Language and Religion : A History of English-French Conflicts in Ontario*, Ottawa, University of Ottawa Press, 264 p.

CHOQUETTE, Robert (1975), *Language and Religion : A History of English-French Conflict in Ontario,* Ottawa, University of Ottawa Press, 264 p.

CHOQUETTE, Robert (1995), *The Oblate Assault on Canada's Northwest*. Ottawa, University of Ottawa Press, 258 p.

CIESLUK, Joseph E. (1944), *National Parishes in the United States*, Washington, The Catholic University of America Press (coll. « Canon Law Studies », no 190), 178 p.

CLARKE, Brian (1993), « The Parish and the Hearth : Women's Confraternities and the Devotional Revolution among the Irish Catholics of Toronto, 1850-85 », dans Terrence Murphy and Gerald Stortz (dir.), *Creed and Culture. The Place of English-Speaking Catholics in Canadian Society, 1750-1930*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, p. 185-203.

CLÉMENT, Gabriel (1972), *Histoire de l'Action catholique au Canada français*, Montréal, Fides, 331 p.

CLICHE, Marie-Aimée (1988), *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France : comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Québec, Les Presses de L'Université Laval, 354 p.

CLOUTIER, Nicole (1973), *Le calvaire d'Oka. Recherche historique*, Québec, ministère du Tourisme, 22 p.

COLLET, Mathieu-Benoît ([1721], 1922), « Procès-verbaux sur la commodité et l'incommodité…, 1721 », dans *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, Québec, Ls.-A. Proulx, p. 262-362.

COLLET*, ([1721]1921-1922),* « Procès-verbaux du procureur général Collet sur le district des paroisses de la Nouvelle-France, annotés par M. l'abbé Ivanhoé Caron »*, Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec, p. 262-380.*

COMMISSION DES BIENS CULTURELS DU QUÉBEC (1990), *Les chemins de la mémoire, tome 2 : Monuments et sites historiques du Québec*, Québec, Les Publications du Québec.

COOPER, John Irwin (1960), *The Blessed Communion: The Origins and History of the Diocese of Montreal, 1760-1960,* Montréal, Published by the Archives' committee of the Diocese of Montreal, 266 p.

COURCY, Raymond (1999), « La place de l'Église », dans Jean-Pierre Augustin et Claude Sorbets (dir.), *Parcs, places et jardins au Canada, Bordeaux.*

COURVILLE, Serge (1990), *Entre ville et campagne : l'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 335 p.

COURVILLE, Serge (1993), « Tradition et modernité. Leurs significations spatiales », *Recherches sociographiques*, vol. 34, nº 2 (mai-août), p. 211-231.

COURVILLE, Serge (dir.) (1988), *Paroisses et municipalités de la région de Montréal au XIXe siècle, 1825-1861: répertoire documentaire et cartographique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 350 p.

COURVILLE, Serge *et al.* (1989), « Les découpages administratifs anciens de la région de Montréal au XIXe siècle (1825-1861) : méthodologie d'une recherche », *Géographe canadien*, vol. 33, nº 4, p. 342-353.

CROTEAU, Georges (1996), *Les frères éducateurs 1920-1965 : promotion des études supérieures, modernisation de l'enseignement public*, LaSalle, Québec, Hurtubise HMH, 193 p.

D'ALLAIRE, Micheline (1997), *Les communautés religieuses de Montréal. Tome I : Les communautés religieuses et l'assistance sociale à Montréal 1659-1900*, Montréal, Méridien, 168 p.

DAIGNAULT, Elphège-J. (1923), « L'enseignement du français », *L'Avenir national*, 27 novembre, p. 4.

DAIGNAULT, Elphège-J. (1925), « La paroisse : moyen suprême », *La Sentinelle*, 12 mars.

DAIGNAULT, Elphège-J. (1936), *Le vrai mouvement sentinelliste en Nouvelle-Angleterre, 1923-1929 et l'affaire du Rhode Island*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 246 p.

DAURAY, Charles (1884), « Discours au banquet national, 27 juin », dans P.-P.-H. Charette (dir.), *Noces d'or de la Saint-Jean-Baptiste. Compte-rendu officiel des fêtes de 1884 à Montréal,* Montréal, Typ. du journal Le Monde, p.161-167.

DE GRACE, Éloi (1973), « Les missionnaires et la dîme chez les Acadiens du Nouveau-Brunswick, 1790-1830 », *Société historique acadienne*, vol. 4, nº 9 (avril-juin), p. 353-361.

DECHÊNE, Louise (1974), *Habitants et marchands de Montréal au XVIIe siècle*, Paris, Plon, 588 p.

DECHÊNE, Louise (1994), *Le partage des subsistances au Canada sous le Régime français,* Montréal, Boréal, 283 p.

DENAULT, Bernard et Benoît LÉVESQUE (1975), *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*, Montréal et Sherbrooke, Presses de l'Université de Montréal et Université de Sherbrooke, 220 p.

DESAUTELS, Mgr (1864), *Manuel des curés pour le bon gouvernement temporel des paroisses et des fabriques dans le Bas-Canada, etc… avec un chapitre sur la dîme,* Montréal, De l'imprimerie de J. Lovell*, 287 p.*

DESCHÊNES, Gaston (1976), « Associations coopératives et institutions similaires au XIXe siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française,* vol. 29, nº 4 (mars), p. 539-557.

DESCHÊNES, Gaston (1997), « Desjardins dans l'histoire, histoire chez Desjardins », dans Benoît Lévesque, *Desjardins. Une entreprise et un mouvement ?*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 49-55.

DESJARDINS, Alphonse (1912), *La caisse populaire*, Montréal, L'École sociale populaire.

DESJARDINS, Alphonse (1950), « Mémoire sur l'organisation de l'agriculture dans la province de Québec », dans C. Vaillancourt et A. Faucher, *Alphonse Desjardins. Pionnier de la coopération d'épargne et de crédit en Amérique*, Lévis, Le Quotidien, p. 131-228.

DESLOGES, Yvon (1982), « La corvée militaire à Québec au XVIIIe siècle », *Histoire sociale/Social History,* vol. 15, nº 30 (novembre), p. 333-356.

DESROSIERS, Adélard, et (l'abbé) Pierre-Auguste FOURNET (1910), *La Race française en Amérique*, Montréal, Beauchemin, 293 p.

DESSAULLES, Louis-Antoine (1873), *La grande guerre ecclésiastique : la Comédie infernale et les Noces d'Or : la suprématie ecclésiastique sur l'ordre temporel*, Montréal, A. Doutre, 130 p.

Dictionnaire biographique du Canada (1966-1974), Québec et Toronto, Les Presses de l'Université Laval et University of Toronto Press, vol. 1 à 3.

*Dissertation sur les droits de tenir les registres civils dans les paroisses canoniques de Montréal (*1869)*,* Paris, C. Lahure.

Documents de la session [Inspector of Insurance for the Province of Quebec] (1884), *The Report of the Inspector of Insurance for the Province of Québec*, Québec, Assemblée législative du Québec.

Documents du diocèse de Sherbrooke (1886), Sherbrooke, Imprimerie du Séminaire Saint-Charles-Borromée, vol. I, p. 71.

DOLAN, Jay P. (1975), *The Immigrant Church : New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*, Baltimore, John Hopkins University Press, 221 p.

DOLAN, Jay P. (1985), *The American Catholic Experience. A History from Colonial Time to the Present*, Garden City, N.Y., Doubleday and Company Inc., 504 p.

DOLAN, Jay P. (1987), *The American Catholic Parish: A History From 1850 to the Present*, New York, Paulist Press, 2 vol.

DOUVILLE, Raymond et Jacques D. CASANOVA (1964), *La vie quotidienne en Nouvelle-France : le Canada de Champlain*, Paris, Hachette, 268 p.

DOWD, P. (1884)*, Remarques sur la requête de la fabrique de Notre-Dame de Montréal, à sa Grandeur l'Évêque de Montréal, demandant que le coût de construction de l'Église St.Patrice soit transféré de la Fabrique aux paroissiens de St. Patrice.*

DROLET, Gustave Adolphe (1893), *Zouaviana, étape des vingt-cinq ans 1868-1893 : lettres de Rome, souvenirs de voyages, études, etc.,* Montréal, E. Sénécal, 460 p.

DUBÉ, Romain *et al.* (1994), *Thetford Mines à ciel ouvert. Histoire d'une ville minière, 1892-1992*, Thetford Mines, La Ville de Thetford Mines, 596 p.

DUFOUR, Andrée (1996), *Tous à l'école : État, communautés rurales et scolarisation au Québec de 1826 à 1859,* Montréal, Hurtubise HMH, 271 p.

DUFOUR, Andrée (1997), *Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, Boréal (coll. « Boréal Express », nº 17), 123 p.

DUMONT, Fernand (1962), « La paroisse, une communauté », *Communauté chrétienne,* vol. 1, nº 1 (janvier-février), p. 21-30.

DUPLESSIS, Georges-H. (1936), « Les communautés enseignantes », dans Association canado-américaine, *Les Franco-Américains peints par eux-mêmes,* Montréal, Édition Albert Lévesque, p. 167-177.

DURAND DE MAILLANE, M. (1787), *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*. Lyon, p. 601-641.

Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du Conseil d'État du Roi (1803), Québec, p. 428.

Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du Conseil d'Etat du Roi concernant le Canada (1854), Québec, E.R. Fréchette.

EMARD, J.M. et J. DESROSIERS (dir.) (1886), *Le Bazar : organe officiel de l'Œuvre de la Cathédrale*, Montréal, J. Chapleau et fils.

EPSTEIN, Clarence (1999), *Church Architecture in Montreal during the British-Colonial Period 1760-1860*, Thèse de doctorat (architecture), University of Edinburgh.

FABRIQUE NOTRE-DAME DE MONTRÉAL (1890), *Vingt-cinq ans d'administration 1866 à 1890.*

FALARDEAU, Jean-Charles (1953), « Sociologie de la paroisse », *Semaines sociales du Canada*, XXXe session, Edmunston, p. 136-147.

FECTEAU, Édouard (1948), « La race a soif », *L'Avenir national*, 19 avril.

FECTEAU, Jean-Marie (1996), « La construction d'un espace social : les rapports de l'Église et de l'État et la question de l'assistance publique au Québec dans la seconde moitié du XIXe siècle », dans Yvan Lamonde et G. Gallichan, (dir.), *L'histoire de la culture et de l'imprimé : hommage à Claude Galarneau,* Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 61-89.

FECTEAU, Jean-Marie (avec la collaboration d'Isabelle Dupuis) (1989), *L'émergence de l'idéal coopératif et l'état au Québec : 1850-1914*, Montréal, Cahiers de la Chaire de coopération de l'Université du Québec à Montréal, 110 p.

FÉDÉRATION DE L'UNION DES PRODUCTEURS AGRICOLES DE LANAUDIÈRE (1974), *Pour que vivent bêtes et gens*, Joliette, La Fédération de l'Union des producteurs agricoles de Lanaudière, 200 p.

FERRETTI, Lucia (1990), *La Société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Thèse de doctorat (histoire), Université du Québec à Montréal, 494 p.

FERRETTI, Lucia (1992), *Entre voisins : la société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal, 264 p.

FERRETTI, Lucia (1999), *Brève histoire de l'Église catholique au Québec,* Montréal, Boréal, 203 p.

FONTAINE, Claire (1955), « Problème d'orientation. Vase clos… ou porte ouverte », *Le Travailleur*, 10 février.

FORTIN, Andrée et David ROMPRÉ (1993), *La sociabilité urbaine au Saguenay. Vie associative, solidarités et dynamique communautaire*, Chicoutimi, Centre interuniversitaire SOREP, 147 p.

FRÉGAULT, Guy (1970), *Le XVIIIe siècle canadien : études*, Montréal, Éditions HMH (coll. « H »), 387 p.

FYSON, Donald (1997), « Les structures étatiques locales à Montréal au début du XIXe siècle », *Cahiers d'histoire,* vol. 17, nº 1-2, p. 55-75.

GAFFIELD, Chad (dir.) (1994), *Histoire de l'Outaouais*, Québec, Institut de recherche sur la culture (coll. « Les régions du Québec », nº 6), 876 p.

GAGNON, Serge (1978), *Le Québec et ses historiens, de 1840 à 1920,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, chapitres 1 et 2, 474 p.

GAGNON, Serge (1987), *Mourir hier et aujourd'hui : de la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIXe siècle à la mort technisée dans la cité sans Dieu,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 192 p.

GAGNON, Serge (1990), *Plaisir d'amour et crainte de Dieu : sexualité et confession au Bas-Canada*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 202 p.

GAMELIN, Alain *et al.* (1984), *Trois-Rivières illustrée*, Trois-Rivières, La Corporation des fêtes du 350e anniversaire, 228 p.

GAUDEMET, Jean (1979), « La paroisse », dans G. Le Bras et J. Gaudemet (dir.), *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, t. VII, vol. 2. Le gouvernement de l'Église à l'époque classique, 2e partie, Le gouvernement local*, Paris, Cujas.

GAUMOND, Michel (1978), *Les vieux murs témoignent : le collège des Jésuites, la 1ere église de St-Joachim, la maison Fornel,* Québec, ministère des Affaires culturelles (coll. « Civilisation du Québec », nº 22), 102 p.

GIRARD, Roland (1961), « Je butine un peu partout », *Le Travailleur*, 6 juillet.

GIRARD, Roland (1964), « Je butine un peu partout », *Le Travailleur*, 10 décembre.

GIRARD, Camil et Normand PERRON (1989), *Histoire du Saguenay – Lac-Saint-Jean*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture (coll. « Les régions du Québec », nº 2), 665 p.

GIROUX, G.-M. (1949), « La loi Prévost », *Revue du notariat*, vol. 51, nº 9 (avril), p. 424.

Golden Anniversary of St. Ann's Young Men's Society, January 1885-January 1935 (1935), Montréal.

GOUHIER, Pierre (1971), « La maison presbytérale en Normandie », dans J.-P. Bardet et Pierre Chaunu (dir.), *Le bâtiment. Enquête d'histoire économique, XIVe-XIXe siècles,* Paris, Éd. Mouton, tome I.

GOURDEAU, E. (1962), « Paroisse et liturgie », dans *Rapport de la rencontre consultative des laïcs avec son excellence Mgr Maurice Roy, archevêque de Québec.*

GOURNAY, Isabelle et France VANLAETHEM (dir.) (1998), *Montréal métropole, 1880-1930*, Montréal, Boréal, 223 p.

GRAVEL, Pierre (1926), *Pour assurer l'avenir. Les œuvres de Jeunesse*, Québec, L'Action sociale ltée, 47 p.

GREER, Allan (1997), *Habitants et patriotes. La rébellion de 1837 dans les campagnes du Bas-Canada,* Montréal, Boréal, 370 p.

GRISÉ, Jacques (1979), *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 454 p.

GROULX, Lionel (1962), *Le Canada français missionnaire; une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 532 p.

GUESLIN, André (1987), *L'invention de l'économie sociale. Le XIXe siècle français*, Paris, Économica, 335 p.

GUILLEMETTE, Yves ([1981]), *145 ans après… 1837-1981*, s.n., Frères des Écoles chrétiennes, 415 p.

GUNN, William T. (1910) *His Dominion*, Toronto, Canadian Council of the Missionary Education, 269 p.

HAEBLER, Peter (1976), *Habitants in Holyoke. The Development of the French-Canadian Community in a Massachusetts City, 1865-1910*, Thèse de Ph.D., University of New Hampshire.

HAMELIN, Hormidas (1916), *Notre-Dame-des-Sept-Douleurs ou une paroisse franco-américaine*, Montréal, Arbour et Dupont, 362 p.

HAMELIN, Jean (1984), « Le XXe siècle, tome 2 : de 1940 à nos jours », dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois,* Montréal, Boréal, 426 p.

HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON (1984), « Le XXe siècle, tome 1, 1898-1940 », dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois,* Montréal, Boréal, 510 p.

HAMELIN, Jean et Yves ROBY (1971), *Histoire économique du Québec, 1851-1896*, Montréal, Fides, 436 p.

HAMELIN, Louis-Edmond (1959), « Nombre annuel des nouveaux prêtres, Canada-français (1600-1933) », *Bulletin des recherches historiques,* vol. 65, no 2 (avril-mai-juin), p. 35-44.

HAMELIN, Louis-Edmond (1961), « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 2, no 2 (avril-juin), p. 189-241.

HAMELIN, Marcel (1974), *Les premières années du parlementarisme québécois, 1867-1878,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 386 p.

HAMON, Édouard (1891), *Les Canadiens-Français de la Nouvelle-Angleterre*, Québec, N.S. Hardy, 483 p.

HARDY, René (1970), « L'activité sociale du curé de Notre-Dame de Québec : aperçu de l'influence du clergé au milieu du XIXe siècle », *Histoire sociale/Social History*, vol. 6 (novembre), p. 5-32.

HARDY, RENÉ (1980), *Les Zouaves* : *une stratégie du clergé québécois au XIXe siècle,* Montréal, Boréal Express, 312 p.

HARDY, René (1994), « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, no 2 (automne) p. 203-207.

HARDY, René (1998), « Les fondements du renouveau religieux dans le Québec du XIXe siècle : éléments d'une réinterprétation », dans Michel Lagrée (dir.), *Chocs et ruptures en histoire religieuse, fin XVIIIe-XIXe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 33-50.

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

HARDY, René et Normand SÉGUIN (1984), *Forêt et société en Mauricie : la formation de la région de Trois-Rivières, 1830-1930*, Montréal, Boréal Express et Musée national de l'Homme, 222 p.

HARDY, René, Pierre LANTHIER et Normand SÉGUIN (1987), « Les industries rurales et l'extension du réseau villageois dans la Mauricie pré-industrielle : l'exemple du comté de Champlain durant la seconde moitié du 19e siècle », dans François Lebrun et Normand Séguin (dir.), *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'ouest, XVIIe-XXe siècles*, Trois-Rivières, Centre de recherche en études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières et Presses universitaires de Rennes 2, p. 239-253.

HARTFORD, Willam F. (1990), *Working People of Holyoke : Class and Ethnicity in a Massachusetts Mill Town, 1850-1960*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 294 p.

HARTFORD, William F. (1996), *Where is Our Responsibility ? Unions and Economic Change in New England Textile Industry, 1870-1960*, Amherst, University of Massachusetts Press, 256 p.

HEAP, Ruby (1985), « Urbanisation et éducation : la centralisation scolaire à Montréal au début du XXe siècle », *Historical papers/Communications historiques*, p. 132-155.

HEAP, Ruby (1995), « Libéralisme et éducation au Québec à la fin du XIXe siècle », dans Yvan Lamonde (dir.), *Combats libéraux au tournant du XXe siècle*, Montréal, Fides, p. 99-118.

HÉMON, Louis (1914*), Maria Chapdelaine : récit du Canada français*, Paris, Le Temps, 21 p.

HENDRICKSON, Dyke (1980), *Quiet Presence : Dramatic, First-person Account : the True Stories of Franco-Americans in New England,* Portland, ME, Gay Gannett Publishing Co, 266 p.

HÉROUX, Omer (1952), « Hommage à Henri Bourassa », numéro-souvenir, *Le Devoir*, 25 octobre, p. 97-103.

HOPKINS, Henry W. (1879), *Atlas of the City and Island of Montreal*, Montréal, Provincial Publishing Co., 107 p.

HOUSSIAU, André et Jean PASSICOS (1984), « Paroisse », dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey & Ané, col. 671-691.

HUDON, Christine (1995), « Le renouveau religieux québécois au XIXe siècle : éléments pour une réinterprétation », *Studies in religion/Sciences religieuses*, vol. 24, no 4, p. 467-489.

HUDON, Christine (1996), *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe*, 1820-1875, Québec, Septentrion, 469 p.

HUGUET-LATOUR, L.-A. (1876), *Annuaire de Ville-Marie,* 11e livraison de supplément, Montréal.

HUSTAK, Alan (1998), *Saint. Patrick's of Montreal : The Biography of a Basilica*, Montréal, Véhicule Press, 175 p.

IMBART DE LA TOUR, P. (1979), *Les paroisses rurales du IVe et XIe siècle : les origines religieuses de la France*, Paris, Picard (première édition : 1900).

JAENEN, Cornelius J. (1985), *Le rôle de l'Église en Nouvelle-France*, Ottawa, Société historique du Canada (coll. « Brochures historiques », no 40), 30 p.

KENNGOTT, George, F. (1912), *The Record of a City : A Social Survey of Lowell, Massachusetts*, New York, The Macmillan Co.

KENT, Joan R. (1995), « The Centre and the Localities : State Formation and Parish Government in England, circa 1640-1740 », *Historical Journal,* vol. 38, p. 363-404.

KERBIRIOU, Anne-Hélène (1996), *Les Indiens de l'Ouest canadien vus par les Oblats*, 1885-1930, Sillery, Québec, Éditions du Septentrion, 294 p.

KESTEMAN, Jean-Pierre (1990), « Le comportement associatif dans une ville biculturelle ; Sherbrooke, 1850-1920 », dans Roger Levasseur (dir.), *De la sociabilité. Spécificité et mutations*, Montréal, Boréal, p. 269-280.

KESTEMAN, Jean-Pierre en collaboration avec Guy BOISCLAIR et Jean-Marc KIROUAC (1984), *Histoire du syndicalisme agricole au Québec : UCC-UPA 1924-1984*, Montréal, Boréal Express, 327 p.

KESTEMAN, Jean-Pierre, Peter SOUTHAM et Diane SAINT-PIERRE (1998), *Histoire des Cantons de l'Est*, Québec, Institut de recherche sur la culture (coll. « Les régions du Québec », no 10), 829 p.

LABERGE, Alain (dir.) (1993), *Histoire de la Côte-du-Sud*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture (coll. « Les régions du Québec », no 4), 644 p.

LABERGE, Pierre-Lionel (1992), *Messire Gaspard Dufournel et l'histoire véritable de l'Ange-Gardien, de ses curés, de ses églises, de son trésor, 1664-1760 : étude socio-religieuse d'une communauté marginale de Beaupré avec documents inédits sur la famille lyonnaise des Dufournel*, L'Ange-Gardien, Éditions Bois-Lotinville, 445 p.

La compagnie de Jésus au Canada, 1842-1942 : l'œuvre d'un siècle (1942), Montréal, Maison provinciale, 183 p.

LAFLÈCHE, Mgr Louis-François (1880), « Extrait d'une lettre à M. l'abbé A.-A. Blais », dans H.-J.-J.-B. Chouinard (dir.) (1881), *Fête nationale des Canadiens Français célébrée à Québec en 1880*, Québec, Imprimerie A. Côté et cie, p. 392-393.

LAFORTUNE, Édouard (1930), *Canadiens en Chine : croquis du Siu-tcheou fou, mission des Jésuites du Canada*, Montréal, L'Action paroissiale, 230 p.

LAGRÉE, Michel (dir.) (1998), *Chocs et ruptures en histoire religieuse : fin XVIIIe-XIXe siècles,* Rennes, Presses universitaires de Rennes, (coll. « Histoire »), 217 p.

LAHAISE, Robert (1980), *Les édifices conventuels du Vieux Montréal*, Montréal, HMH, 597 p.

LAJOIE, Philippe-Armand (1949), « Cà et là », *L'Indépendant*, 5 janvier.

LAJOIE, Philippe-Armand (1959), « Cà et là », *L'Indépendant*, 2 juillet.

LALONDE, Marc (1961), « Les relations juridiques Église-État au Québec », dans Vincent Harvey *et al.*, *L'Église et le Québec*, Montréal, Éditions du Jour, (coll. « Les Idées du jour »), p. 77-100.

LAMARRE, Jules (1991), *Des écoles à rendre communautaires*, thèse de doctorat (géographie), Université McGill, 345 p.

LAMBERT, James H. (1981), *Monseigneur, The Catholic Bishop Joseph-Octave Plessis, Church, State and Society in Lower Canada : Historiography and Analysis,* Thèse de doctorat, Université Laval, 3 vol.

LANDRY, Jean-Guy (1998), « Les revenus du clergé », dans Louis Rousseau et Frank W. Remiggi, *Atlas historique des pratiques religieuses : le sud-ouest du Québec au XIXe siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 77-88.

LANDRY, Thomas-Marie (1962a), « Y aura-t-il une vie franco-américaine en Nouvelle-Angleterre », dans Thomas-Marie Landry (1962), *Mission catholique et française en Nouvelle-Angleterre,* Québec, Les Éditions Ferland, p. 35-41.

LANDRY, Thomas-Marie (1962b), « La situation franco-américaine », dans Thomas-Marie Landry (1962), *Mission catholique et française en Nouvelle-Angleterre,* Québec, Les Éditions Ferland, p. 43-48.

LANDRY, Thomas-Marie (1965), « La crise de l'enseignement du français dans nos écoles paroissiales », *Le Travailleur*, 21 octobre.

LANDRY, Thomas-Marie (1972), « La Franco-Américanie en réaction », *Le Travailleur*, 25 novembre.

LANDRY, Thomas-Marie (1976), « Une renaissance est-elle possible dans le cas de notre langue et de notre culture ? », dans *Les Franco-Américains. La promesse du passé, les réalités du présent*, New Bedford, N.H., NMDC Publication, p. 82-95.

LANGLAIS, Jacques (1979), *Les Jésuites du Québec en Chine,1918-1955*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 379 p.

LANGLOIS, Claude (1980), « Permanence, renouveau et affrontements (1830-1880) », dans François Lebrun (dir.), *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours,* Toulouse, Privat (coll. « Pluriel »), 530 p.

LANGLOIS, Marius (1988), *L'éducation de la foi dans le diocèse de Rimouski (1867-1928),* Mémoire de maîtrise, Université Laval, 219 p.

LAPERRIÈRE, Guy (1996), *Les congrégations religieuses : de la France au Québec 1880-1914. Tome I : Premières bourrasques 1880-1900*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 228 p.

LAPLANCHE, François (1989), « Controverse et catéchisme », dans Pierre Collin *et al.* (dir.), *Aux origines du catéchisme en France* », Paris, Desclée, p. 214-228.

LAPOINTE, Gérard (1967), *Structures sociales et attitudes religieuses : étude sociologique du diocèse de Ste-Anne-de-la-Pocatière,* Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 282 p.

LAPOINTE-ROY, Huguette (1987), *Charité bien ordonnée : le premier réseau de lutte contre la pauvreté à Montréal au 19^e siècle*, Montréal, Boréal, 330 p.

LAROCHELLE, Fabien (1976), *Shawinigan depuis 75 ans, 1900-1975,* Shawinigan, F. LaRochelle, 747 p.

LAROSE, André (1980), *Les registres paroissiaux au Québec avant 1800 : introduction à l'étude d'une institution ecclésiastique et civile*, Québec, Archives nationales du Québec (coll. « Études et recherches archivistiques », n^o 2), 298 p.

LA TRIBUNE (1928), *Histoire de l'agitation sentinelliste dans la Nouvelle-Angleterre, 1925-1928*, Woonsocket, La Tribune Publishing Co.

Le Canada ecclésiastique (1968-1969), Montréal, Beauchemin.

LECLERCQ, H. (1938), « Paroisses rurales », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, col. 2108.

LEDOUX, Henri (1981), « La mission de la langue française aux États-Unis », dans Richard Santerre (dir.), *Littérature franco-américaine de la Nouvelle-Angleterre. Anthologie*, tome 5, Manchester, NMDC Publication, p. 2-8.

L'Église de Montréal. Aperçus d'hier et d'aujourd'hui 1836 et 1986 (1986), Montréal, Fides.

LEMAIRE, Hervé-B. (1963), « La transition franco-américaine », *Vie française*, vol. 18, n^o 3-4, p. 65-74.

LE MASQUE (1924), « Le congrès de Fall River (25-26 novembre 1923) », *L'Action française*, XI, (6 janvier), p. 44-53.

LEMIEUX, Lucien (1989), « Les XVIII^e et XIX^e siècles, Tome I : Les années difficiles (1760-1839) », dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois,* Montréal, Boréal, 438 p.

LEMIEUX, Raymond (1968), *L'église de l'Amiante*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 282 p.

LEMIEUX, Raymond (1995), « La paroisse entre tradition et prophétisme », dans Gilles Routhier (dir.), *La paroisse en éclats*, Ottawa, Novalis (coll. « Théologie pratiques », n^o 5), p. 265-275.

LESAGE, Germain (1961), *Histoire de Louiseville, 1665-1960*, Louiseville, Québec, Presbytère de Louiseville, 450 p.

LÉTOURNEAU, Firmin (1950), *Histoire de l'agriculture (Canada français)*, Montréal, L'Imprimerie populaire, 324 p.

LÉVESQUE, Benoît (dir.) (1997), *Desjardins : une entreprise et un mouvement ?*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université du Québec, 352 p.

LEVESQUE, Ulric (1996), *Des ans… des souvenirs : Saint-Hélène-de-Kamouraska, 1846-1996*, Sainte-Hélène-de-Kamouraska [Québec], Comité des fêtes du 150^e, 662 p.

L'HEUREUX, Pierre (1994), *Étude des fonctions de survivance ethno-religieuses et d'intégration socio-culturelle d'une institution ethnique aux États-Unis. Le cas des écoles paroissiales catholiques franco-américaines de Manchester, N.H., 1900-1940*, Thèse de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 175 p.

LINTEAU, Paul-André (1992-1993), « L'expansion des caisses populaires à Montréal, 1940-1960 », *Coopératives et développement*, vol. 24, n^o 2, p. 21-38.

LINTEAU, Paul-André et Jean-Claude ROBERT (1985), « Montréal au 19^e siècle : bilan de recherche », *Revue d'histoire urbaine*, vol. 13, n^o 3 (février), p. 207-223

LIPTAK, Dolores Ann (1985), « The National Parish : Concept and Consequences for the Diocese of Hartford, 1890-1930 », *Catholic Historical Review*, vol. 71, p. 52-64.

LORD, France (1999), *La muette éloquence des choses : collections et expositions missionnaires de la Compagnie de Jésus au Québec, de 1843 à 1946*, Thèse de doctorat (histoire) Université de Montréal, 2 t.

Lovell's Montreal Directory for 1879-80 (1880), Montréal.

MAGNAN, Denis-Michel-Aristide (1912), *Histoire de la race française aux États-Unis*, Paris, C. Amat, 356 p.

MAGNAN, Hormidas (1925), *Dictionnaire historique et géographique des paroisses, missions et municipalités de la province de Québec*, Arthabaska, Québec, L'Imprimerie d'Arthabaska, 738 p.

MAGUIRE, Thomas (1830), *Recueil de notes diverses sur le gouvernement d'une paroisse, l'administration des sacremens, etc. : adressée à un jeune curé de campagne,* Paris, Décourchant, 278 p.

MAILLOUX, Alexis (1879), *Histoire de l'Île-aux-Coudres depuis son établissement jusqu'à nos jours,* Montréal, La compagnie de lithographie Burland-Desbarats, 91 p.

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Nicolet (1885-), Nicolet.

Mandements de l'évêque de Montréal, publiant le décret apostolique du 30 juillet 1872 (1872).

Mandements des évêques de Montréal (MEM) (1869), *Lettre pastorale des évêques de Montréal contre les mauvais journaux,* 31 mai 1858, volume 3, Montréal, Typographie Le Nouveau Monde, p. 406-407.

Mandements des évêques de Montréal (MEM) (1894), volume 11, Montréal, Arbour et Laperle, p. 449-469.

Mandements des évêques de Rimouski 1867-1878 (1878), Rimouski, Imprimerie A.G. Dion, p. 440

Mandements des évêques de Trois-Rivières, Trois-Rivières, Chancellerie de l'évêché, vol. 8, p. 109, 115 et 265.

Mandements des évêques de Valleyfield (1922), Paris, Pierre-Tequi libraire-éditeur, vol. 3, p. 125-126.

Mandements, lettres pastorales circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection (1887), vol. VIII, Montréal, J. A. Plinguet.

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec (1887-), Québec, A. Côté.

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec (MEQ), vol. 1, 1660-1740, p. 282.

*Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de St-Hyacinth*e (1888-), Montréal, Beauchemin.

*Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Trois-Rivière*s (1852-), Trois-Rivières.

Mandements, lettres pastorales, circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection (1869-), Montréal, Chapleau.

Manque-t-on de prêtres au Diocèse de Québec ? (1949), Québec, Archevêché de Québec.

MARION, Marcel (1979), *Dictionnaire des institutions de la France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Picard, p. 172-176.

MARROU, Henri Irénée (1951), À Diognète : édition critique , traduction et commentaire, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », n^o^ 33), 288 p.

MARSHALL, Joan (1994), *A Solitary Pillar : Montreal's Anglican Church and the Quiet Revolution*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 220 p.

MARTIN, Julie (1994), *Rivière-du-Loup et son espace au XIX^e^ siècle : du village linéaire à la ville industrielle,* mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 130 p.

MARTIN, Paul-Louis (1988), « Introduction aux métiers de la pierre et de l'argile », dans Jean-Claude Dupont (dir.), *Exercices des métiers de la pierre et de l'argile,* Québec, CELAT (coll. Cahiers du CELAT, n^o^ 9), p. 1-50.

MARTIN, Paul-Louis (1996), « Les logiques de production du paysage : analyse historique d'un paysage du Bas-St-Laurent », dans *Les États généraux du paysage québécois : notions de paysage et modèles d'analyse : recueil de conférences, le 15 novembre 1996 au Musée des arts et traditions populaires du Québec,* Trois-Rivières*,* Québec, Secrétariat des États généraux du paysages québécois, section 7.

MARTIN, Paul-Louis (1999), *À la façon du temps présent. Trois siècles d'architecture populaire au Québec,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 378 p.

MATHIEU, Jacques et Alain LABERGE (dir.) (1991), *L'occupation des terres dans la vallée du Saint-Laurent : les aveux et dénombrements, 1723-1745*, Sillery, Septentrion, 415 p.

MAURAULT, Olivier (1923), *Saint-Jacques de Montréal : l'église-la paroisse,* Montréal, Au presbytère, 126 p.

MAURAULT, Olivier (1929), *La Paroisse : histoire de l'église Notre-Dame de Montréal*, Montréal, Thérien.

MAURAULT, Olivier (1957), *La Paroisse : histoire de l'église Notre-Dame de Montréal*, Montréal, Thérien frères, 240 p. (Réédition, rev. et augm. de 1929)

MAURAULT, Olivier (1959), *L'œuvre et la fabrique de Notre-Dame de Montréal*, Montréal, Thérien frères, 86 p.

MCDANNELL, Colleen (1996), « Going to the Ladies' Fair, Irish Catholics in New York City, 1870-1900 », dans Ronald H. Bayor and Timothy J. Meagher (dir.), *The New York Irish*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 234-251.

MCLEOD, Roderick (1997), *Salubrious Settings and Fortunate Families : The Making of Montreal's Golden Square Mile, 1840-1895*, thèse de doctorat (histoire), McGill University, 250 p.

MELBIN, Murray (1987), *Night as Frontier : Colonizing the World After Dark,* New York, Free Press, 230 p.

MENDRAS, Henri (1976), *Sociétés paysannes : éléments pour une théorie de la paysannerie*, Paris, Armand Colin, 235 p.

MERCATOR, Paul (collectif) (1997), *La fin des paroisses ? Recompositions des communautés, aménagement des espaces*, Paris, Desclée de Brouwer, 190 p.

MERCIER, Honoré (1890), *Réponse de l'honorable Mercier au pamphlet de l'association des Equal Right, contre la majorité des habitants de la province de Québec,* Québec, 88 p.

Messire Joseph-Augustin Chevalier ; jubilé de diamant sacerdotal, 1867-1927, (1927) [Manchester, N.H., Avenir national], 118 p.

METZ, René (1974), « La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine », *Revue d'histoire de l'Église de France,* vol. 60, p. 279-295 et vol. 61, p. 5-24.

MIGNEAULT, Pierre-Basile (1893), *Le droit paroissial,* Montréal, Beauchemin et fils, 690 p.

MILOT, Maurice (1989), « Drummondville au XIX^e^ siècle », *Les Cahiers nicolétains*, vol. 2, n^o^ 4 (décembre), p. 109-178.

MINER, Horace Mitchell (1985), *Saint-Denis: un village québécois*, LaSalle, Hurtubise HMH, 392 p.

MINISTÈRE DE L'INDUSTRIE ET DU COMMERCE [BUREAU DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC] (1965), *Les caisses populaires au Québec, 1953-1962*, Québec (coll. « Publication nº 9 »).

MINVILLE, Esdras (dir.) (1943), *L'agriculture : étude,* Montréal, Fides, 555 p.

MITCHELL, Sœur Estelle (1964), *Mère Jane Slocombe, neuvième supérieure générale des sœurs grises de Montréal, 1819-1872,* Montréal, Fides, 494 p.

MONTBRIAND, Monique (1983), « L'église des Récollets à Montréal (c. 1703-1867), *Cahier de la Société historique de Montréal*, vol. 2, nos 2-3 (mars-juin), p. 132-134.

MONTBRIAND, Monique (1986), « Le clergé, l'éducation et les paroisses dans le diocèse de Montréal en 1836 », dans Roland Litalien (dir.), *L'Église de Montréal 1836-1986*, Montréal, Fides, p. 162-166.

MONTMINY, Jean-Paul (1969), « L'Avenir, 1847-1857 », dans *Recherches sociographiques*, vol. 10, nos 2-3 (mai-décembre), p. 335-336.

MONTPETIT, Raymond (1990), « La construction de l'Église Notre-Dame de Montréal : quelques pistes pour une interprétation socio-historique », dans Jean-Rémi Brault (dir.), *Montréal au XIXe siècle*, Montréal, Leméac, p. 149-198.

MOREAU, Louis Edmond (1871), *Nos Croisés, ou Histoire anecdotique de l'expédition des volontaires canadiens à Rome pour la défense de l'église,* Montréal, Fabre & Gravel, 338 p.

MOREAUX, Colette (1969), *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 485 p.

MORNEAU, Jocelyn (1998), *Petits pays et grands ensembles : les articulations du monde rural au XIXe siècle. L'exemple de Berthierville et de Louiseville*, Thèse de Ph. D. (études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 552 p.

MORRISET, Michel (1987), *L'agriculture familiale au Québec*, Paris, L'Harmattan, 205 p.

MOTHON, Louis-Alexandre (1975), « Le résumé de notre vie », *Année dominicaine,* juin-juillet-août, dans J.-A. Plourde (dir.), *Dominicains au Canada. Livre des documents, 2, Les cinq fondations avant l'autonomie, 1881-1911*, s.l., p. 91-113.

MUIR, Edward (1981), *Civic Ritual in Renaissance Venice,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 356 p.

MUSÉE DU QUÉBEC (1984), *Le Grand héritage : L'Église catholique et la société du Québec*, Québec, gouvernement du Québec.

NAYLOR, Tom (1975), *The History of Canadian Business 1867-1914,* Toronto, James Lorimer, 2 t.

NAZ, Raoul (1949), *Dictionnaire de droit canonique*, tome IV, Paris, p. 1231-1244.

NICOLSON, Murray W. (1983), « Irish Tridentine Catholicism in Victorian Toronto : Vessel for Ethno-religious Persistence », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Sessions d'études*, vol. 50, p. 415-436.

NICOLSON, Murray W. (1993), « The Growth of Roman Catholic Institutions in the Archidiocese of Toronto, 1841-1890 », dans Terrence Murphy and Gerald Stortz (dir.), *Creed and Culture. The Place of English-Speaking Catholics in Canadian Society, 1750-1930*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, p. 152-170.

NOËL, Françoise (1988), *Competing for Souls : Missionary Activity and Settlement in the Eastern Townships, 1784-1851,* Sherbrooke, Département d'histoire, Université de Sherbrooke, (coll. « Histoire des Cantons de l'Est », nº 8), 286 p.

O'GALLAGHER, Mariana (1979), *Saint-Patrice de Québec. La construction d'une église et l'implantation d'une paroisse,* Québec, Société historique de Québec (coll. « Cahier d'histoire », nº 32), 126 p.

OLSON, Sherry (1995), « One Brilliant Blaze of Light in Nineteenth-Century Montreal », dans Serge Courville et Normand Séguin (dir.), *Espace et culture/Space and Culture*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 253-264.

OLSON, Sherry (1996), « Le peuplement de Montréal », dans Serge Courville (dir.), *Atlas historique du Québec : population et territoire,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 81-94.

OLSON, Sherry et Patricia THORNTON (1992), « Familles montréalaises du XIXe siècle : trois cultures, trois trajectoires », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 21, nº 2, p. 51-75.

One Hundred Years of Masses, One Hundred Years of People, St. Gabriel's, Montreal, 1870-1970 (1970), Montréal.

Ordonnances faites et passées par le Gouverneur et le Conseil législatif de la province de Québec (1795), Québec, p. 26

OUELLET, Fernand (1971), « L'agriculture bas-canadienne vue à travers les dîmes et les rentes de la terre », *Histoire sociale/Social History*, vol. 8 (novembre), p. 5-44

PAGNULO, Siméon (1872), *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*. Montréal, C.O. Beauchemin & Valois, 409 p.

PAQUET, Louis-Adolphe (1912), « La dîme », *Mémoires de la société royale du Canada,* 3e série, tome 5, p. 3-17.

PARENT, Henriette (1995), *Fier de son histoire. Saint-Paul d'Aylmer se raconte*, s.l., 148 p.

PARIZEAU, Gérard (1935), *L'assurance contre l'incendie au Canada : évolution, pratique, vocabulaire*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 252 p.

PARIZEAU, Gérard (1961), *Traité d'assurance contre l'incendie au Canada*, Montréal, Les Presses de l'École des hautes études commerciales, 465 p.

Paroisse de Saint-Thuribe, 1898-1973 ([1973]), Saint-Thuribe de Portneuf, Qué., Comité du 75e anniversaire, 1898-1973, 200 p.

Paroisse Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle : ma paroisse, un lieu d'accueil, 1964-1989 (1989), Sainte-Foy, 40 p.

PAYETTE, Céline (1991), *Les vocations féminines de la région montréalaise au XIXe siècle*. Mémoire de maîtrise (science des religions), Université du Québec à Montréal, 306 p.

PELLETIER, Louis (1993*), Le clergé en Nouvelle-France : étude démographique et répertoire biographique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal (coll. « Démographie canadienne »), 324 p.

PERRON, Normand (1980), « Genèse des activités laitières 1850-1960 », dans Normand Séguin, *Agriculture et colonisation au Québec*, Montréal, Boréal Express, p. 113-140.

PICHÉ, Lucie (1999), « La jeunesse ouvrière catholique féminine. Un lieu de formation sociale et d'action communautaire, 1931-1966 », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 52, nº 4 (printemps), p. 481-506.

Pièces concernant les affaires du séminaire de Montréal à Rome (1866).

PIGEON, Louis-Philippe (1947-1948), « Législation civile des paroisses. Régime anglais », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique,* Rapport 15, p. 93-99.

PINARD Guy (1987-1989), *Montréal : son histoire, son architecture,* Montréal, La Presse, t.1 et t. 3, 346 p. et 560 p.

PLANTE, Guy (1971), *Le rigorisme au XVIIIe siècle. Mgr de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence* (1685-1727), Gembloux, J. Duculot, 1971, 189 p.

PLANTE, Hermann (1970), *L'Église catholique au Canada (1604-1886)*, Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 510 p.

POIRIER, Jean (1991), *Le crédit dans une caisse populaire en milieu urbain : Saint-Alphonse d'Youville, 1940-1950,* mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 179 p.

PORTER, John et Léopold DÉSY (1973), *Calvaires et croix de chemins du Québec*, Montréal, Éditions HMH (coll. « Ethnologie québécoise », nº 15), 145 p.

POULIN, Pierre (1990), *Histoire du Mouvement Desjardins. Tome I : Desjardins et la naissance des caisses populaires, 1900-1920*, Montréal, Québec/Amérique, 373 p.

POULIN, Pierre (1994) *Histoire du Mouvement Desjardins. Tome 2 : La percée des caisses populaires, 1920-1944*, Montréal, Québec/Amérique, 449 p.

POULIN, Pierre (1998) *Histoire du Mouvement Desjardins. Tome 3 : De la caisse locale au complexe financier*, Montréal, Québec/Amérique, 480 p.

POULIOT, Jean-François (1919), *Le droit paroissial de la Province de Québec*, Fraserville, Québec, Imprimerie Le Saint-Laurent, 636 p.

POULIOT, Léon (1977), *Monseigneur Bourget et son temps, Tome V : 1. Les derniers combats : le démembrement de la paroisse Notre-Dame (1865) : 2. Vingt-cinq années de luttes universitaires* (1851-1876), Montréal, Bellarmin, 319 p.

Premier congrès eucharistique national, 22-26 juin 1938 (1939), Québec, l'Action catholique.

PROULX, Georges-Étienne (1958), « Les Canadiens ont-ils payé la dîme entre 1760-1775 ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.11, nº 4 (mars), p. 533-555

PROULX, Jean-Pierre (1998), « L'évolution de la législation relative au système électoral scolaire québécois (1829-1989) », *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation*, vol. 10, nos 1-2 (printemps/automne), p. 20-47.

PROVENCHER, Jean (1988), *Les quatre saisons dans la vallée du Saint-Laurent*. Montréal, Boréal Express, 605 p.

Rapport de l'Union Allet, 1875-1876 et 1876-1877.

Rapport du Comité permanent de l'agriculture, de l'immigration et de la colonisation sur l'opportunité de créer un crédit agricole (1922), Québec, 14 décembre, p. 51.

RAWLYK, Geo A. (dir.) (1990), *The Canadian Protestant Experience, 1760-1990*. Burlington, Ontario, Welch, 252 p.

Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales (1859), Québec, Brousseau, 351 p.

« Règlements des districts de paroisse, 1722 » ([1722], 1854), *dans Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du conseil…,* Québec, E.R. Fréchette, p. 443-462.

*Règles et règlements du cimetière de Notre-Dame de Belmont à l'usage de la paroisse de Notre-Dame de Québec (*1859*),* Québec, P. Lamoureux, 14 p.

Report of the Royal Commission on Life Insurance (1907).

Requête en appel contre le démembrement de la paroisse de Montréal adressé à Mgr de Tloa, 9 décembre 1866 (1866). (Signé par le curé Victor Rousselot).

RICHARD, Dr Jean-Baptiste (1939), *Les églises de la paroisse de Saint-Denis-sur-Richelieu*, Saint-Hyacinthe, Société d'histoire de Saint-Hyacinthe (coll. « Documents maskoutains », nº 4).

RINGUET (1938), *Trente arpents* : *roman,* Montréal, Fides, 306 p.

ROBERT, Adolphe (1938), « La survivance de l'esprit français aux États-Unis », dans Adrien Verrette (dir.), *La croisade franco-américaine*, Manchester, L'Avenir national, p. 159-173.

ROBERT, Jacques (1979), *Les chapelles de procession du Québec*, Québec, ministère des Affaires culturelles, 163 p.

ROBERT, Jean-Claude (1994), *Atlas historique de Montréal*, Montréal, Art Global / Libre Expression, 167 p.

ROBICHAUD, Léon (1989), « Le pouvoir, les paysans et la voirie au Bas-Canada à la fin du XVIIIe siècle », Mémoire de maîtrise (histoire), Université McGill, 142 p

ROBILLARD, Denise (1994), *La traversée du Saguenay : cent ans d'éducation : Les Sœurs de Notre-Dame du Bon-Conseil de Chicoutimi, 1894-1994,* Montréal, Bellarmin, 648 p.

ROBY, Yves (1990*), Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre (1776-1930),* Sillery, Septentrion, 434 p.

RONCAYOLO, Marcel (1990), *La ville et ses territoires*, Paris, Gallimard, 278 p.

ROUSSEAU, Jacques (1974), *Voyages de Pehr Kalm au Canada*, Montréal, Éd. Pierre Tisseyre.

ROUSSEAU, Louis (1976), *La prédication à Montréal de 1800 à 1830 : approche religiologique*, Montréal, Fides, 269 p.

ROUSSEAU, Louis (1998), « Crises, choc et revitalisation culturelle dans le Québec du XIX^e siècle », dans Michel Lagrée (dir.), *Chocs et ruptures en histoire religieuse, fin XVIII^e-XIX^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 51-69.

ROUSSEAU, Louis et Frank William REMIGGI (dir.) (1998), *Atlas historique des pratiques religieuses : le sud-ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 235 p.

ROUSSEAU, Yvan (1995), « Du projet de reconquête économique à l'idée de management. Un bilan des études consacrées au mouvement Desjardins », *Histoire sociale/Social History, vol.* 29, n^o 57, p. 97-132.

ROUSSEAU, Yvan et Roger LEVASSEUR (1995), *Du comptoir au réseau financier : l'expérience historique du Mouvement Desjardins dans la région du centre du Québec, 1909-1970*, Montréal, Boréal, 388 p.

ROUTHIER, A.-B. (1881), « Le rôle de la race française en Amérique », dans H.-J.-J.-B. Chouinard (dir.), *Fête nationale des Canadiens-Français célébrée à Québec en 1880*, Québec, Imprimerie A. Côté et cie, p. 282-296.

ROUX, Simone (1976), *La maison dans l'histoire*, Paris, Albin Michel, 299 p.

ROY, Fernande (1982), « Une mise en scène de l'Histoire : la fondation de Montréal à travers les siècles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 46, n^o 1 (été), p. 7-36.

ROY, Fernande (1988), *Progrès, harmonie, liberté : le libéralisme des milieux d'affaires francophones de Montréal au tournant du siècle*, Montréal, Boréal, 301 p.

ROY, Fernande (1993), *Histoire des idéologies au Québec aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Boréal, 127 p.

ROY, Jean (1985), « Les revenus des curés du diocèse de Nicolet, 1885-1904 », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Session d'étude*, p. 51-67.

ROY, Jean (1990), « Deux évêques trifluviens en visite : Thomas Cooke et Louis-François Laflèche et la gestion des paroisses (1852-1898) », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Études d'histoire religieuse*, vol. 57, p. 89-110.

ROY, Jean (1997), « Quelques influences françaises sur l'historiographie religieuse du Québec des dernières décennies », *Revue d'histoire de l'Amérique française,* vol. 51, n^o 2 (automne), p. 301-316.

ROY, Jean et Christine HUDON (1994), *Le journal de Majorique Marchand, curé de Drummondville, 1865-1889,* Sillery, Éditions du Septentrion, 335 p.

ROY, Jean et Christine HUDON (1995), « Pastorale et vie religieuse dans les missions des townships au XIX^e siècle », dans Serge Courville et Normand Séguin (dir.), *Espace et culture/Space and Culture,* Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 165-174.

ROY, Jean et Daniel ROBERT (1984), « Les rapports annuels des curés et l'histoire des paroisses dans la seconde moitié du XIX^e siècle », *Archives*, vol. 16, n^o 1(juin), p. 31-59.

ROY, Pierre-Georges (1931), *Inventaire des procès-verbaux des Grands Voyers*, Beauceville, L'Éclaireur, volume 5.

ROY, Pierre-Georges (1941), *Les cimetières de Québec,* Lévis, Imprimerie Le Quotidien, 270 p.

RUDIN, Ronald (1990), *In Whose Interest ? Quebec's Caisses Populaires 1900-1945*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 185 p.

RUMILLY, Robert (1941), *Histoire de la Province de Québec. Vol. I : George-Étienne Cartier,* Montréal, Valiquette, 409 p.

RUMILLY, Robert (1958), *Histoire des Franco-Américains*, Montréal, Publié par l'auteur sous les auspices de l'Union Saint-Jean-Baptiste d'Amérique, 552 p.

RUMILLY, Robert (1970), *Histoire de Montréal*, tome 2, Montréal, Fides, 418 p.

RYAN, William F.(1966), *The Clergy and Economic Growth in Quebec (1896-1914)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 348 p.

SAINT-PIERRE, Diane (1997), *La mutualité-incendie au Québec depuis 1835 : au cœur de l'histoire de Promutuel*, Sillery, Groupe Promutuel, Fédération des sociétés mutuelles d'assurance générale et INRS, 234 p.

SAINT-PIERRE, Jacques (1997), *Histoire de la Coopérative fédérée : l'industrie de la terre*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval et Les éditions de l'IQRC, 287 p.

SAINT-VALLIER, M^gr Jean-Baptiste DE LA CROIX DE CHEVRIÈRES de (1703), *Rituel du diocèse de Québec*, Paris, S. Langlois, 604 p.

SANFAÇON, Roland (1958), « La construction du premier chemin Québec-Montréal et le problème des corvées (1706-1737) », *Revue d'histoire de l'Amérique française,* vol. 12, n^o 1 (juin), p. 3-29.

SANTERRE, Richard (1993), *La paroisse Saint-Jean-Baptiste et les Franco-Américains de Lowell, Massachusetts, 1868 à 1968*, Manchester, N.H., Éditions Lafayette, 311 p.

SAVARIA, J.T. (1898), « Quelques considérations sur la dîme et les offrandes faites pour le culte divin », dans *Le scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel suivi de quelques considérations sur la communion des saints et sur la dîme*, Montréal, Monastère des carmélites, p. 296-354.

SÉGUIN, Normand (1977), *La conquête du sol au 19^e siècle*, Québec, Boréal Express (coll. « 17/60 », n^o 9), 295 p.

SÉGUIN, Normand *et al.* (1980), *Agriculture et colonisation au Québec* : *aspects historiques*, Montréal, Boréal Express, 220 p.

SEMPLE, Neil (1996), *The Lord's Dominion : The History of Canadian Methodism*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 565 p.

SIMARD, Jean (1989), *Les Arts sacrés au Québec*, Boucherville, Éditions de Mortagne, 319 p.

SLACK, Paul (1995), *The English Poor Law, 1531-1782*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 73 p.

SOCIÉTÉ D'HISTOIRE RÉGIONALE DE SAINT-HYACINTHE (1998), *Saint-Hyacinthe, 1748-1998*, Québec, Septentrion, 405 p.

Souvenir of the Golden Jubilee of St. Patrick's Total Abstinence and Benefit Society, 1840-1890 (1890), Montréal.

SWEENY, Robert C. H. (1995), « Un effort collectif québécois : la création, au début du XX^e siècle, d'un marché privé et institutionnalisé de capitaux », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, n^o 1 (été), p. 35-72.

SYLVAIN, Philippe (1982), « Ignace Bourget », dans *Dictionnaire biographique du Canada, vol. XI : de 1881 à 1891,* Québec et Toronto, Les Presses de l'Université Laval et University of Toronto Press, p. 103-115.

SYLVAIN, Philippe et Nive VOISINE (1991), « Les XVIII^e et XX^e siècles, tome 2 : Réveil et consolidation (1840-1898), dans Nive Voisine (dir.*), Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, 507 p.

TASCHEREAU, E.-A. (1895), *Discipline du diocèse de Québec*, Québec, Brousseau, 303 p.

TESSIER, Albert (1972), *Sainte-Anne-de-la-Pérade : bref historique de trois siècles de vie paroissiale*, Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 40 p.

TÊTU, H. et C.-O. GAGNON (1887), *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Evêques de Québec, 1660-1740*, Québec, A. Côté, vol. I.

The Case of St. Patrick's Congregation as to the Erection of the New Canonical Parish of St. Patrick's Montreal (1866), Montréal, Lovell.

The Story of One Hundred Years: Centenary St. Ann's Church, Montreal (1954), Montréal.

THÉBERGE, Rodrigue (1987), « Une morale pour une pastorale de la miséricorde. L'homo apostolicus », dans Jean Delumeau (dir.), *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur,* Paris, Beauchesne, p. 127-138.

THÉRIAULT, Léon (1976), « Les missionnaires et leurs paroissiens dans le nord-est du Nouveau-Brunswick, 1766-1830 », *Revue de l'Université de Moncton*, 9, 1, 2 et 3 (octobre), p. 31-53.

THÉROUX, Bernard (1976), « La consolidation du groupe franco-américain », dans le Comité de Vie franco-américaine, *Le Franco-Américain au 20^e siècle*, Manchester, N.H., p. 19-27.

THIBAULT, Charles (1887), *Le double avènement de l'Homme-Dieu ou les deux unités religieuses et politiques des peuples. Discours prononcé de Charles Thibault à la célébration de la Saint-Jean-Baptiste à Waterloo, le 28 juin 1887*, Montréal, 35 p.

TOKER, Franklin (1991), *The Church of Notre-Dame in Montreal : An Architectural History,* Montréal, McGill-Queen's University Press, 2^e éd., 124 p.

TOMASI, Silvano M. (1975), *Piety and Power : The Role of the Italian Parishes in the New York Metropolitan Aera, 1880-1930*, New York, The Center for Migration Studies, 201 p.

TRIGGER, Rosalyn (1997), *The Role of the Parish in Fostering Irish-Catholic Identity in Nineteenth-Century Montreal*, mémoire de maîtrise (géographie), Université McGill, 144 p.

TRIGGER, Rosalyn (2001), « The Geopolitics of the Irish-Catholic Parish in Nineteenth-century Montreal », *Journal of Historical Geography,* vol. 27, n^o 4.

Trois-Rivières : album illustré : histoire, géographie, industrie (1903), [Montréal, Guertin].

TRUDEL, F.-X.-A. (1908), « Déclaration assermentée de l'avocat F.-X.-A. Trudel », dans Arthur Savaète, *Vers l'abîme*, tome 1, Paris, A. Savaète, p. 62.

TRUDEL, Marcel (1955), *Chiniquy,* Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 339 p.

TRUDEL, Marcel (1983), *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. III : *La seigneurie des Cent-Associés 1627-1663*, tome 2 : *La société*, Montréal, Fides, 669 p.

TRUDEL, Marcel (1997), *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. IV : *La seigneurie de la Compagnie des Indes occidentales, 1663-1674*, Montréal, Fides, 894 p.

TRUDEL, Marcel (1999), *Histoire de la Nouvelle-France, tome X : Le régime militaire et la disparition de la Nouvelle-France (1759-1764)*, Montréal, Fides, 612 p.

TRUESDELL, Leon (1943), *The Canadian Born in the United States* : *an Analysis of the Statistics of the Canadian Element in the Population of the United States, 1850 to 1930,* New Haven et Toronto, Yale University Press et Ryerson Press, 263 p.

TURCOTTE, Paul-André (1988), *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs, 1920-1970 : utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin, 220 p.

ULLMANN, Walter (1963), « The Quebec Bishops and Confederation », *Canadian Historical Review*, vol. 44, n^o 3 (septembre), p. 213-234.

UNDERWRITERS' SURVEY BUREAU (1926), *Insurance plan of the city of Montreal,* volume III, Toronto et Montréal, Underwriters' Survey Bureau limited.

VACHON, André (1969), « François de Laval », dans *Dictionnaire biographique du Canada*. Volume II, de 1701-1740, Québec et Toronto, Les Presses de l'Université Laval et University of Toronto Press, p. 374-387.

VACHON, André (1969), *François de Laval*, Québec et Montréal, Les Presses de l'Université Laval et Fides.

VACHON, André (1970), *L'administration de la Nouvelle-France, 1627-1760*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 87 p.

VELTMAN Calvin J. (1980), « Le sort de la Francophonie aux États-Unis », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 9, nº 1, p. 43-57.

VELTMAN, Calvin J. (1983), *Language Shift in the United States*, Berlin, N.Y., Amsterdam, Mouton Publishers, 432 p.

VICERO, Ralph D. (1968), *Immigration of French Canadians to New England, 1840-1900. A Geographical Analysis*, Thèse de Ph.D., University of Wisconsin.

Vie de la Sœur Bourgeoys, fondatrice de la Congrégation de Notre-Dame de Villemarie en Canada : suivie de l'histoire de cet institut jusqu'à ce jour (1853), tome I, Villemarie, Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame.

Ville-Marie Missionnaire 1642-1942, volume-souvenir (1942), Montréal, Secrétaire du Comité missionnaire, 616 p.

VILLENEUVE, Alphonse (1871-1872), *La comédie infernale : ou Conjuration libérale aux enfers : en plusieurs actes*, Montréal, Impr. Franc-parleur, 5 volumes.

VINCENT, Odette (dir.) (1995), *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*, Québec, Institut de recherche sur la culture (coll. « Les régions du Québec », nº 7), 763 p.

VOISINE, Nive (1982), « Jubilés, missions paroissiales et prédication au XIXe siècle », *Recherches sociographiques,* vol. 23, p. 125-137.

VOISINE, Nive (1984), « Mouvements de tempérance et religion populaire », dans Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs ?,* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 65-78.

VOISINE, Nive (1987-1999), *Les Frères des Écoles chrétiennes au Canada*, 3 tomes, Sillery, Éditions Anne Sigier, 443 p., 471 p., 407 p.

VOISINE, Nive (1990), « Elzéar-Alexandre Taschereau, 1820-1898 », dans *Dictionnaire biographique du Canada, vol. XII, de 1891 à 1900*, Québec et Toronto, Les Presses de l'Université Laval et University of Toronto Press, p. 1106-1115.

VOISINE, Nive (1992), *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada : grandes figures de leur histoire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 430 p.

VOISINE, Nive (avec la collaboration d'André BEAULIEU et de Jean HAMELIN) (1971), *Histoire de l'Église catholique au Québec, 1608-1970*, Montréal, Fides, 112 p.

VOISINE, Nive et Réal BÉLANGER (dir.) (1994), *Le diocèse de Rimouski (1867-1992)*, Rimouski, Archevêché de Rimouski, 352 p.

VOYER, Louise (1981), *Églises disparues*, Montréal, Éd. Libre Expression, 168 p.

WADE, Mason (1966), *Les Canadiens français de 1760 à nos jours. Tome 1 : 1760-1914*, Montréal, Cercle du livre de France, 685 p.

WALLOT, Jean-Pierre (1973), *Un Québec qui bougeait : trame socio-politique du Québec au tournant du XIXe siècle,* Québec, Éditions du Boréal Express, 345 p.

WATKINS, Meredith (1999), *The Cemetery and Cultural Memory : Montreal and Surrounding Villages, 1860 to 1900*, Mémoire de maîtrise (géographie), Université McGill, 91 p.

WEBB, Sidney et Beatrice WEBB (1906), *English Local Government I : The Parish and the County*, Londres, Longmans, 664 p.

WIEN, Tom (1987), « Visites paroissiales et production agricole au Canada vers la fin du XVIIIe siècle », dans François Lebrun et Normand Séguin (dir.), *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVIIe-XXe siècles,* Trois-Rivières, Centre de recherche en études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières et Presses universitaires de Rennes 2, p. 183-194.

XXe congrès eucharistique international (1911), Montréal, Beauchemin, 1102 p.

YOUNG, Brian (1986), *In Its Corporate Capacity : The Seminary of Montreal as a Business Institution*, 1816-1876, Montréal, McGill-Queen's University Press, 295 p.

Liste des figures

PREMIÈRE PARTIE : L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION

L'implantation de la paroisse dans la vallée du Saint-Laurent aux XVII^e et XVIII^e siècles

Figure 1 : Rythme d'ouverture des registres paroissiaux 16

Figure 2 : Les paroisses du gouvernement de Montréal 19

Figure 3 : Les paroisses du gouvernement de Trois-Rivières 20

Figure 4 : Les paroisses du gouvernement de Québec 21

La paroisse et l'administration étatique sous le Régime britannique (1764-1840)

Figure 1 : Cours des commissaires dans la zone seigneuriale, 1834-1839 35

Figure 2 : Localités dans la zone seigneuriale ayant des écoles primaires financées par l'État, 1832 36

Un siècle de changement religieux

Figure 1 : Nombre annuel des nouveaux prêtres, Canada français (1600-1933) 41

La paroisse québécoise : évolutions récentes et révisions actuelles

Figure 1 : Les 11 paroisses de Limoilou 1998 58

Figure 2 : Les paroisses de Limoilou 1999, désormais au nombre de trois 59

DEUXIÈME PARTIE : LE PAYSAGE ET L'ORGANISATION

Morphologie de la paroisse urbaine

Figure 1 : Érections de paroisses, diocèse de Montréal, 1866-1963 98

Figure 2 : Les églises de Pointe-Saint-Charles 104

Les paysages de la mémoire

Figure 1 : Échantillons de décès catholiques et protestants à Montréal en pourcentages 133

TROISIÈME PARTIE : LE MILIEU DE VIE

Confrères, consoeurs et paroissiens : la vie associative paroissiale

Figure 1 : « Répartition des confréries dans les paroisses » en Nouvelle-France 140

Paroisse et école en milieu urbain

Figure 1 : Recrutement des étudiants inscrits à l'Académie commerciale de Québec, 1920 173

Figure 2 : Provenance des étudiants de l'Académie commerciale de Québec en dehors de la ville, 1920 174

La dîme comme prélèvement ecclésiastique

Figure 1 : Répartition des revenus des curés des paroisses et missions dans les diocèses de Trois-Rivières et de Saint-Hyacinthe, vers 1878 (par catégorie, en dollars courants et en %) 185

Figure 2 : Évolution du revenu curial des paroisses du comté de Champlain 1857, 1875 et 1898 (en dollars courants) 186

Figure 3 : Composition du revenu curial dans les paroisses du comté de Champlain vers 1875 187

Figure 4 : Composition du revenu curial dans les paroisses du comté de Champlain vers 1898 188

Figure 5 : Composition du revenu curial des paroisses du comté de Champlain vers 1875 et 1898 (moyenne, en pourcentages) 188

Figure 6 : Le casuel en 1898 dans le comté de Champlain (dollars courants par personne) 189

Figure 7 : Le casuel dans les paroisses du comté de Champlain en 1898 (dollars courants) 189

Essor et déclin d'une formule d'organisation économique : la coopération et la mutualité paroissiales

Figure 1 : L'essor du réseau d'établissements laitiers, 1851-1911 197

Figure 2 : Production de beurre et de fromage, 1851-1911 197

Figure 3 : Quelques étapes marquantes dans la genèse de la législation relative aux mutuelles et aux coopératives au Québec, 1834-1908 198

Figure 4 : Fondation de caisses populaires, coopératives agricoles et mutuelles-incendie locales, 1900-1930 (nombre annuel) 202

Figure 5 : Caisses populaires, coopératives agricoles et mutuelles-incendie locales, 1920-1930 202

Figure 6 : Évolution du taux d'adhésion de la population québécoise aux caisses populaires, 1921-1961 (pourcentage annuel) 203

Figure 7 : Évolution du taux d'adhésion des agriculteurs aux coopératives agricoles locales et régionales, 1921-1961 (pourcentage annuel) 203

Figure 8 : Les caisses populaires en 1920 205

Figure 9 : Les coopératives agricoles en 1922 205

Figure 10 : Les mutuelles-incendie en 1920 206

Figure 11 : Fondation de mutuelles-incendie, coopératives agricoles, caisses populaires et autres sociétés coopératives, 1931-1945 (nombre annuel) 207

Figure 12 : Les caisses populaires en 1945 208

Figure 13 : Les coopératives agricoles en 1945 208

Figure 14 : Les mutuelles-incendie en 1945 209

Figure 15 : Mutuelles-incendie, coopératives agricoles et caisses populaires en activité 1921-1960 (nombre d'établissements) 209

Figure 16 : Chiffre d'affaires des coopératives agricoles selon le genre d'activités et le type d'établissement en 1945 (000 $) 210

Figure 17 : Profil socioprofessionnel des dirigeants des caisses populaires locales, 1920-1965 210

Figure 18 : Évolution de l'adhésion des cultivateurs aux cercles agricoles de paroisse financé par le gouvernement québécois et aux unités locales de l'Union catholique des cultivateurs, 1911-1960 213

Figure 19 : Les caisses populaires en 1960 214

Figure 20 : La structure des dépôts recueillis par les caisses populaires et leur affectation, 1915-1960 : deux indicateurs de la délocalisation des capitaux paroissiaux 215

Figure 21 : La gestion quotidienne des caisses populaires entre 1935 et 1965, groupe témoin de 60 caisses 216

Figure 22 : Le réseau des caisses Desjardins et le dispositif bancaire de l'île de Montréal et de l'île Jésus 217

Ces touchants spectacles

Figure 1 : Paroisses où des zouaves ont été recrutés 236

Figure 2 : Le plan du bazar dans les murs de la cathédrale, 1886 238

Figure 3 : Dons des paroisses pour la construction de la cathédrale, 1885 et 1886 239

Figure 4 : Tailles relatives des paroisses du diocèse de Montréal en 1942 et la langue affichée. Nombre de familles 246

Figure 5 : Tailles relatives des paroisses de Montréal en 1998 et la langue affichée. Nombre de familles 247

Liste des tableaux

PREMIÈRE PARTIE : L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION

L'implantation de la paroisse dans la vallée du Saint-Laurent aux XVII^e et XVIII^e siècles

Tableau 1 : Ouverture des registres paroissiaux, 1616-1759 15

Tableau 2 : Érection canonique des paroisses ouvertes avant 1760 16

Tableau 3 : Répartition des paroisses selon le nombre de maisons 22

La paroisse et l'administration étatique sous le Régime britannique (1764-1840)

Tableau 1 : Quelques localités souvent traitées sur une base seigneuriale 27

Tableau 2 : Quelques paroisses protestantes ayant servi de cadre territorial pour l'administration locale 28

Tableau 3 : Fréquence de désignations communes selon la paroisse ou la seigneurie dans les documents judiciaires 28

Tableau 4 : Cadre territorial des subdivisions des recensements de 1739, 1765, 1790 et 1831 30

Tableau 5 : Les nouvelles paroisses du régime civil britannique et le recensement de 1790 30

Tableau 6 : Localités pour lesquelles sont émises des commissions des inspecteurs des chemins et ponts dans la zone seigneuriale du district de Montréal, 1834-1840 34

Tableau 7 : La paroisse concurrencée par la seigneurie : le cadre territorial des Cours des commissaires, 1826-1828 et 1834-1839 37

Un siècle de changement religieux

Tableau 1 : Encadrement ecclésiastique au Québec, 1710 à 1880 42

DEUXIÈME PARTIE : LE PAYSAGE ET L'ORGANISATION

Urbanisation et paroisse : le cas de Montréal au XIX^e siècle

Tableau 1 : Découpage paroissial original de l'île de Montréal (1642-1866) 82

Tableau 2 : Communautés implantées sous l'épiscopat d'Ignace Bourget 87

Tableau 3 : Liste des églises et chapelles ouvertes au culte dans la paroisse de Montréal en 1865 89

Tableau 4 : Le nouveau découpage paroissial du territoire de Notre-Dame de Montréal (1866-1867) 96

Tableau 5 : Dernière phase du découpage paroissial de Notre-Dame de Montréal sous Ignace Bourget (1875) 96

La paroisse dans les villes moyennes de 1900 à 1960

Tableau 1 : Formation de nouvelles paroisses dans cinq villes québécoises 106

Tableau 2 : Prêtres séculiers et réguliers au Québec de 1900 à 1960 108

La rupture des années 1960

Tableau 1 : Églises de la ville de Sainte-Foy 114

TROISIÈME PARTIE : LE MILIEU DE VIE

La dîme comme prélèvement ecclésiastique

Tableau 1 : Familles contribuant au soutien du curé dans les paroisses du comté

de Champlain, de 1875 à 1898 (en %) 187

Tableau 2 : Le prélèvement curial, en 1898, dans les paroisses du comté de Champlain (par familles et en dollars courants) 188

Tableau 3 : Le casuel en 1898 dans le comté de Champlain (en dollars courants) 188

La paroisse urbaine comme communauté sociale : l'exemple de Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930

Tableau 1 : Les Saint-Pierrais parmi les Montréalais 1852-1931 222

Tableau 2 : Effectifs des congrégations laïques, 1849-1932 225

QUATRIÈME PARTIE : LA « FORTERESSE DE LA RACE »

La paroisse franco-américaine (1850-1976)

Tableau 1 : Distribution des Canadiens français en Nouvelle-Angleterre, 1860-1900 252

Tableau 2 : Paroisses nationales fondées en Nouvelle-Angleterre par décennie et par État 254

Tableau 3 : Nombre d'écoles paroissiales franco-américaines de niveau primaire selon leur date de fondation, par État de la Nouvelle-Angleterre, 1870-1940 254

Tableau 4 : Paroisses nationales fondées en Nouvelle-Angleterre par décennie et par État 255

Tableau 5 : Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre nés au Canada et nés aux États-Unis de une ou deux parents canadiens-français 256

Tableau 6 : Comportement linguistique des personnes de langue maternelle française nées aux États-Unis, selon la région, 1976 262

CET OUVRAGE EST DÉDIÉ À LA PAROISSE CATHOLIQUE DU QUÉBEC. Il en retrace la genèse et l'évolution des origines à nos jours. Cadre de la vie civile et religieuse, cette institution a marqué autant la vie rurale que la vie urbaine. Et partout elle a laissé ses empreintes dans le paysage.

Lieu de rassemblement des fidèles, la paroisse a été aussi, historiquement, un lieu de sociabilité qui a coloré toute la vie communautaire, depuis les pratiques associatives et l'éducation, jusqu'aux enjeux qui ont entouré les prélèvements ecclésiastiques et la mise en place du mouvement coopératif.

Témoin d'un passé chargé de sens, qui l'a même fait devenir une « Forteresse de la race », la paroisse est amenée aujourd'hui à se redéfinir dans un contexte qui tend à subordonner les horizons locaux à d'autres ordres de grandeur.

Sous la direction de **Serge Courville** et **Normand Séguin**, cet ouvrage réunit les textes de plusieurs collaborateurs dont les travaux éclairent l'étonnante diversité de la réalité paroissiale.

Raymond Brodeur,
Université Laval

Brigitte Caulier,
Université Laval

Lucia Ferreti,
Université du Québec à Trois-Rivières

Donald Fyson,
Université Laval

Ollivier Hubert,
Université Laval

Alain Laberge,
Université Laval

Pierre Lanthier,
Université du Québec à Trois-Rivières

Marie-Josée Larocque,
Université Laval

Paul-Louis Martin,
Université du Québec à Trois-Rivières

Sherry Olson, Université
Université McGill

Jean-Claude Robert,
Université du Québec à Montréal

Yves Roby,
Université Laval

Yvan Rousseau,
Université du Québec à Trois-Rivières

Gilles Routhier,
Université Laval

Jean Roy,
Université du Québec à Trois-Rivières

Rosalyn Trigger,
Université McGill

Meredith Watkins,
Université McGill

ISBN 2-7637-7818-b
9 782763 778181