



L'Église-nation canadienne-française au siècle des nationalités : regard croisé sur l'ultramontanisme et le nationalisme

Jean-François Laniel

Volume 81, Number 1-2, 2015

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033251ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033251ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)

1920-6267 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Laniel, J.-F. (2015). L'Église-nation canadienne-française au siècle des nationalités : regard croisé sur l'ultramontanisme et le nationalisme. *Études d'histoire religieuse*, 81(1-2), 15–37. <https://doi.org/10.7202/1033251ar>

Article abstract

This article studies the links between ultramontanism and French Canadian nationalism. If the influence of the ultramontane doctrine in French Canada, its networks and its politico-religious quarrels, has been the subject of many researchs, less has been written on its view of the national question. Unlike French ultramontanism – monarchist, critique of « national churches » and strongly universalist -, French Canadian ultramontanism readily adheres to a certain romantic idea of nations : the project of a « counter-society », fully Catholic, here becomes a project of nation-building. To explore this « elective affinity » between ultramontanism and nationalism in French Canada, this article first provides an overview of the thought of « reformist » Étienne Parent, on which Fernand Ouellet observed the influence of « theocratic doctrines ». It then studies various facets of Mennaisian ultramontanism, especially the providential role given to the people and its customs, its will to institutionalize social life, and its fierce combat for the Church's independance. In so doing, it situates French Canadian nationalism among the many types of nation building, that of « cultural nations without sovereign state », where the constitution of a « Church-Nation » has the best chance to occur.

L'Église-nation canadienne-française au siècle des nationalités : regard croisé sur l'ultramontanisme et le nationalisme¹

Jean-François Laniel²

« A funny thing happened to French-Canadian nationalism on its way to a responsible government. It became ultramontane. »

Jacques Monet, « French-Canadian Nationalism and the Challenge of Ultramontanism », p. 413.

Résumé : L'influence de la doctrine et de la pensée ultramontaines au Canada français, de ses réseaux et de ses luttes politico-religieuses, a fait l'objet de nombreuses recherches. Cependant, l'étude de ses aspects originaux eu égard à la question nationale reste peu explorée. Contrairement à l'ultramontanisme français – monarchiste, critique des Églises nationales et résolument en faveur d'un catholicisme universaliste – sa variante canadienne-française a fait sienne une certaine idée romantique de la nation : l'avènement d'une « contre-société » intégralement catholique s'y est fait projet d'édification

1. Je tiens à remercier les directeurs de ce numéro spécial, MM. Michel Bock et E.-Martin Meunier, ainsi que les évaluateurs anonymes pour leurs judicieux commentaires.

2. Jean-François Laniel est candidat au doctorat au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Ses recherches portent sur les liens entre la religion et le politique, entre le catholicisme et le nationalisme, dans les sociétés de tradition majoritairement catholique, plus particulièrement au Québec et dans les « sociétés sans État ». Ses publications récentes incluent « La *laïcité québécoise* est-elle achevée ? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république », dans *Le Québec et ses mutations culturelles : sept questions pour l'avenir d'une société*, sous la direction d'E.-Martin Meunier (à paraître), et « Qu'en est-il de la 'religion culturelle' ? Sécularisation, nation et imprégnation culturelle du christianisme », dans *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec/France*, sous la direction de Solange Lefebvre, Céline Béraud et E.-Martin Meunier (à paraître).

3. Jacques MONET, « French-Canadian Nationalism and the Challenge of Ultramontanism », *Historical Papers/Communications historiques*, 1, 1 (1966), p. 41.

nationale. C'est sur cette «affinité élective» entre l'ultramontanisme et le nationalisme canadien-français que porte cet article. En effet, la traduction sociopolitique de l'ultramontanisme mennaisien en sol canadien-français n'est pas sans réserver plusieurs surprises, qu'aident à cerner le rôle providentiel dévolu au peuple et à ses coutumes, son ambition d'institutionnalisation du social et son parti pris farouche pour l'autonomie de l'Église. À ce titre, la pensée «réformiste» d'Étienne Parent, sur laquelle Fernand Ouellet a déjà souligné l'influence des «doctrines théocratiques», exprime ce mélange de nationalisme et d'ultramontanisme, et suggère l'attrait plus large qu'il suscite dans le cadre tumultueux de l'Acte d'Union du Haut et du Bas Canada, puis du «renouveau religieux». Une telle analyse permet *a fortiori* de situer le nationalisme canadien-français parmi les types d'édification nationale, ceux des «nations culturelles sans État souverain», où précisément la constitution d'une «Église-nation» est susceptible d'advenir.

Abstract : *This article studies the links between ultramontanism and French Canadian nationalism. If the influence of the ultramontane doctrine in French Canada, its networks and its politico-religious quarrels, has been the subject of many researchs, less has been written on its view of the national question. Unlike French ultramontanism – monarchist, critique of “national churches” and strongly universalist –, French Canadian ultramontanism readily adheres to a certain romantic idea of nations: the project of a “counter-society”, fully Catholic, here becomes a project of nation-building. To explore this “elective affinity” between ultramontanism and nationalism in French Canada, this article first provides an overview of the thought of “reformist” Étienne Parent, on which Fernand Ouellet observed the influence of “theocratic doctrines”. It then studies various facets of Mennaisian ultramontanism, especially the providential role given to the people and its customs, its will to institutionalize social life, and its fierce combat for the Church's independence. In so doing, it situates French Canadian nationalism among the many types of nation building, that of “cultural nations without sovereign state”, where the constitution of a “Church-Nation” has the best chance to occur.*

Pour reprendre l'expression évocatrice de Louis Rousseau, nous réfléchissons dans cet article à la «construction religieuse de la nation»⁴ canadienne-française, c'est-à-dire à son édification référentielle et à son édification institutionnelle, soit la constitution d'un Sujet historique et politique national, par le biais de l'Église catholique. Il s'agit de prendre au sérieux l'hypothèse soumise et développée notamment par Fernand Dumont, selon laquelle l'Église catholique a joué pour la population francophone et catholique du Bas-Canada l'équivalent du rôle joué par les États historiques d'Europe de l'Ouest dans leur processus d'édification nationale, en leur fournissant une conscience politique et historique d'elles-mêmes, ainsi que des moyens d'action et d'institutionnalisation. Car, en faisant du catholicisme la tradition nationale des Canadiens français et de ses institutions le véhicule de leur expression collective, l'Église catholique canadienne-française «a

4. Louis ROUSSEAU, «La construction religieuse de la nation», *Recherches sociographiques*, 46, 3 (septembre-décembre 2005), p. 437-452.

fait une société»⁵, permettant notamment une intégration différenciée et une participation graduelle de la nation canadienne-française à la modernité, semblable au parcours du catholicisme lui-même.

1- L'édification nationale religieuse des petites nations sans État

L'édification d'une nation par le biais du christianisme et d'une Église n'est pas, à proprement parler, unique au Canada français. Comme le notait l'historien hongrois Istvan Bibò au sujet des nationalismes d'Europe de l'Est, ceux-ci, contrairement aux États-nations d'Europe de l'Ouest, « ne tardèrent pas à s'apercevoir que personne n'avait accompli à leur place et pour leur bénéfice la tâche qui consistait à jeter les bases d'une organisation étatique nationale et moderne, alors que dans le reste de l'Europe, ce travail avait été exécuté au cours du XVII^e et du XVIII^e siècle »⁶. Ces nations d'Europe de l'Est, dites aussi petites, ou plus péjorativement « sans histoire »⁷, puisque sans État, ne se définirent non pas à partir d'un cadre politique, étatique et territorial préexistant, s'exprimant d'abord par un nationalisme politique ou civique, mais selon une définition culturelle d'elles-mêmes, à partir de traits culturels et historiques partagés, au premier rang desquels la religion⁸. Si le rationalisme des Lumières a favorisé la constitution des dites « premières démocraties » autour de la figure de l'État de droit et de la citoyenneté, c'est davantage le romantisme, avec son amour de la tradition, de la religion, du

5. « L'Église catholique a édifié l'idéologie de la société francophone du Canada. Elle en a fait une société. [...] Telle fut sa conscience de soi et sa différence. » Fernand DUMONT, « Mutations de la culture religieuse dans le Québec francophone », *Religion/Culture Comparative Canadian Studies. Études canadiennes comparées*, W. WESTFALL, L. ROUSSEAU, F. HARVEY et J. SIMPSON (dirs.), Association des études canadiennes, VII (1985), p. 12.

6. Istvan BIBÒ, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 136.

7. En référence aux « peuples sans histoire », « anhistoriques », de Hegel (que reprend par exemple Engels), puisque l'histoire s'accomplissait par l'État, fondement et acteur politique de la conscience de soi collective, et signe intemporel des grandes nations, ainsi naturalisées et justifiées dans leur existence. Cette expression est évidemment mieux connue au Canada français par l'usage qu'en a fait Lord Durham, dans son célèbre rapport, parlant d'« un peuple sans histoire et sans littérature » pour décrire les Canadiens français. D'où l'importance d'une première référence nationale, d'où l'importance, ici, de l'Église, institution d'objectivation, de réflexivité et d'action collectives : la nation « pour soi » plutôt qu'« en soi », la nation plutôt que l'ethnie. Georg W. F. HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, Paris, Pocket, 2012.

8. Anthony D. Smith distingue les peuples fondés autour d'une dynastie de ceux fondés par la communauté de culture ; les États-nations construits dans le passage de l'État à la nation, et ceux de la nation à l'État. Anthony D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1988 (1986).

sentiment et du peuple historique qui a fondé en légitimité et en discours le nationalisme des petites nations⁹. «For small nations, their culture and history have become both means and ends of their existence [...] For it defines their very *raison d'être* as a separate unit»¹⁰. Ce qui ne veut pas dire pour autant que leurs aspirations nationales n'étaient fondées que sur l'idée d'une culture distincte. «La plupart des peuples d'Europe centrale et orientale, précise Bibò, les Polonais, les Hongrois, les Tchèques, les Grecs, les Roumains, les Bulgares, les Croates, les Lituaniens ont disposé, pendant de longs siècles, d'États ou d'organisations quasi étatiques : ils avaient chacun une conscience politique»¹¹. Ces peuples étaient encore présents à eux-mêmes «par leurs institutions ou dans les souvenirs, sous forme de symboles, cadres qui, malgré leur état anarchique, malgré leur caractère régional, représentaient des moteurs politiques plus puissants que les organisations en place, mais faiblement implantés, du pouvoir d'État existant»¹². Ce sont ces fragiles cadres nationaux, parmi lesquels les Églises tenaient une place d'importance¹³, que mobilisèrent les mouvements nationalistes et démocratiques d'Europe de l'Est, en faisant appel à la culture, à l'histoire et à la langue de leurs populations, ce qu'exprime significativement la notion de «renaissances nationales». Ainsi, c'est d'abord comme «peuple d'héritage», plutôt que «peuple d'individus» qu'advient à la modernité nationale les petites nations¹⁴.

Seulement, si les nations d'Europe de l'Est pouvaient puiser à même un vaste réservoir de traditions pour construire leur référence nationale, n'ayant certes pas la longévité politique des nations d'Europe de l'Ouest, mais certainement leur longévité culturelle, la nation canadienne-française était une «collectivité neuve», une collectivité très jeune lorsqu'approche le siècle des nationalités¹⁵. Contrairement aux petites nations d'Europe de l'Est, la nation canadienne-française n'a pas de conscience historique autonome d'elle-même à la Conquête, ni même à la veille des Rébellions¹⁶, et très peu

9. Peter F. SUGAR, «External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism», dans Peter F. SUGAR et Ivo John LEDERER (dirs.), *Nationalism in Eastern Europe*, Washington, University of Washington Press, 1994 (1969), p. 3-54.

10. A. D. SMITH, *The Ethnic Origins*, p. 217.

11. I. BIBÒ, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, p. 136.

12. *Ibid.*, p. 135.

13. Voir notamment Bernard MICHEL, «Les communautés religieuses», *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions Aubier, 1995, p. 181-199.

14. Joseph Yvon THÉRIAULT, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Éditions Québec Amérique, p. 295.

15. Gérard BOUCHARD, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001 (2000).

16. Voir à ce titre le classique de Fernand Dumont, et le passage progressif d'un sentiment national à une conscience politique, puis à une conscience historique et à une

d'institutions sur lesquelles s'appuyer, se (re)fonder, se (ré)inventer¹⁷. Si elle partage cela avec les autres nations d'Amérique, contrairement à elles toutefois, la nation canadienne-française fut conquise par une nationalité étrangère, à l'instar des petites nations d'Europe de l'Est : contrairement aux nations neuves d'Amérique, l'existence et la définition de la nation canadienne-française ne se posent pas d'emblée sous le signe de l'évidence, autour d'un territoire et d'un État commun, dans la lutte proprement politique contre une métropole de même culture, mais aux visées politiques divergentes. Certes, semblables en cela aux révolutions démocratiques du continent américain, les luttes patriotes qui mènent aux Rébellions cherchent à démocratiser la vie publique, à obtenir un gouvernement responsable, mais c'est à titre de sujets de la Couronne britannique, afin de réaliser les promesses des « libertés anglaises ». Si les Patriotes, libéraux et républicains, dotent le Bas-Canada d'une conscience politique, il ne s'agit pas encore d'une conscience nationale, qui attendra l'échec de leur projet patriotique et démocratique pan-canadien¹⁸. Cet échec tua dans l'œuf la naissance d'un Sujet national canadien, au profit d'un projet national distinct pour les Canadiens français : ceux-ci se découvrent dans la lutte politique séparés non seulement de la Couronne, mais des compatriotes de langue anglaise en sol canadien, qui ne soutiennent pas leur projet libéral et républicain¹⁹. Ils

référence nationale. Fernand DUMONT, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

17. Entre autres exemples, le très jeune Parlement du Bas-Canada, qui donna aux « Canadiens » une conscience politique d'eux-mêmes, fut dissout en 1838.

18. C'est ce qui, d'ailleurs, distingue la conception de la nation desdites premières démocraties (et à plusieurs égards des nations d'Amérique) des secondes, celles du siècle des nationalités. Le peuple chez les premières est une catégorie qui va de soi, qui n'a pas à être définie : le peuple évoque les citoyens d'un État auquel ils s'identifient naturellement. Ici, l'État crée le nationalisme. Dans le second cas, c'est le nationalisme qui crée l'État, ce dernier ne correspondant pas à la catégorie de peuple : c'est ce que découvrirent par exemple douloureusement les petites nations de l'Empire austro-hongrois lorsque leur fut imposée à l'école la langue vernaculaire allemande (jusqu'alors le latin). Se découvrant dans un État étranger, il leur faut alors se définir, se constituer volontairement en sujet de l'histoire.

19. On pourrait établir ici un lien avec la Révolution américaine telle que présentée par François Charbonneau, qui fut d'abord et avant tout une lutte politique au nom des libertés anglaises qui déboucha, frustrée et radicalisée, par la constitution d'un nouveau pays, contre la métropole anglaise (François CHARBONNEAU, *Une part égale de liberté. Le patriotisme anglais et la révolution américaine*, Montréal, Liber, 2013). Au Canada, pour qu'un tel mouvement de démocratisation ait pu suivre cette voie propre aux sociétés neuves, jusqu'à l'indépendance, il aurait fallu, d'une part, une véritable solidarité ou unité pancanadienne et, d'autre part, un relais sociologique plus grand de la pensée des Lumières au Bas-Canada. Les Canadiens (français) furent renvoyés à leur ethnicité dans une lutte politique qu'ils crurent d'abord universellement celle de tous les sujets britanniques au Canada, pavant la voie à une première référence nationale canadienne-française. Voir notamment sur le rapport ambigüe à l'idée de nation chez les

apprendront à se définir culturellement, vis-à-vis des Britanniques puis des Canadiens anglais, pour considérer ensuite leur avenir politique : le Sujet historique national est à construire, avec les moyens du bord.

Ainsi, malgré les velléités de certains radicaux, notamment des Rouges annexionnistes²⁰, ce n'est pas sous la figure d'une nation politique neuve que se sont imaginés les descendants américains des Français, mais c'est bien, pour le meilleur et pour le pire, selon une vision culturelle, française et surtout catholique que s'édifiera la nation canadienne-française : « l'idée de nation et celle de république se rencontrent ; elles n'arrivent pas à se fondre. Chacune est réactive par rapport à l'autre. Si la république est volonté d'égalité, il faudra montrer que les institutions nationales héritées s'y conforment. Sinon, n'aura-t-on pas à supprimer ces institutions pour que la république adienne selon la pureté de ses principes ? [...] on ne survit qu'à condition de justifier sa différence. »²¹ En outre, « depuis bien avant la Conquête, observe Fernand Dumont, la cohésion de ce peuple s'effectuait par le bas », à partir de la religion, « plus importante des institutions nationales », elle qui « pénètre la vie quotidienne, les croyances et les mœurs ; de haut en bas, elle contribue à encadrer la collectivité »²². Avec l'exil ou l'exécution des chefs patriotes et la dissolution de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, c'est par l'Église catholiques et les élites politiques dites réformistes²³ que se développera la nation désormais canadienne-française.

La « renaissance nationale » du Canada français, pour parler le langage du siècle des nationalités, sera ainsi tout autant, sinon davantage, une

Patriotes, à tout le moins à l'idée d'une nation francophone distincte au Canada, Gérard BERNIER et Daniel SALÉE, « Les Patriotes, la question nationale et les rébellions de 1837-1838 au Bas-Canada », Michel SARRA-BOURNET (dir.), avec la collaboration de Jocelyn SAINT-PIERRE, *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 25-36. Voir aussi tous les récents travaux d'Yvan LAMONDE, Marc CHEVRIER et Louis-Georges HARVEY.

20. Jean-Paul BERNARD, *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971.

21. Fernand DUMONT, *Genèse de la société québécoise*, p. 177 et 184.

22. *Ibid.*, p. 189, p. 177. Voir également Jean-Charles FALARDEAU, « La paroisse canadienne-française au XVII^e siècle » et « Rôle et importance de l'Église au Canada », *La société canadienne-française*, Marcel RIOUX et Yves MARTIN (dirs.), Montréal, Hurtubise HMH, 1971, p. 33-43, p. 349-361. Sur la tension entre nation politique et nation culturelle au Canada français, et la difficulté d'une nation politique canadienne-française au XIX^e siècle, voir F. DUMONT, *Ibid.*, mais aussi Fernand DUMONT, « Quelques réflexions d'ensemble », *Idéologies au Canada français, 1850-1900*, Fernand DUMONT, Jean-Paul MONTMINY et Jean HAMELIN (dirs.), Québec, Presses de l'Université Laval, 1971, p. 1-12 ; Jean-Paul BERNARD, *Les Rouges*.

23. Éric BÉDARD, *Les Réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Boréal, 2009.

renaissance religieuse, prenant la forme d'une « révolution ultramontaine »²⁴. L'élaboration de la « première référence nationale » des Canadiens français coïncida avec un « réveil » ou « renouveau » religieux, ainsi qu'une acculturation et institutionnalisation du catholicisme ultramontain au Canada français²⁵. Cette « coïncidence » historique ne tient pas du hasard. Dans la contingence historique bas-canadienne, cette coïncidence se nourrirait pour beaucoup, pensons-nous, d'une affinité élective entre l'ultramontanisme et le nationalisme, à laquelle participe le catholicisme romantique.

C'est sur cette affinité au fondement de l'édification nationale canadienne-française que nous nous pencherons ici, afin de mieux comprendre, chemin faisant, certaines particularités et certains ressorts de l'Église-nation canadienne-française, cet « État d'une nation sans État »²⁶. Pour ce faire, il faut à notre tour nous demander comment s'est élaboré, au sein d'une « société défaite », « un nouveau message apte à déclencher la transformation » du renouveau catholique *et* nationaliste²⁷, lequel pave la voie à l'édification nationale canadienne-française par l'entremise de l'Église-nation ultramontaine. Loin de s'opposer, sentiment religieux et volonté d'institutionnalisation s'articulaient indissociablement au sein de l'ultramontanisme : il ambitionnait de parler aux âmes comme à la raison publique, en bâtissant une nouvelle société chrétienne²⁸.

24. Christine HUDON, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 14.

25. Tel que René Hardy et Louis Rousseau l'ont éloquentement mis en lumière, au-delà de leurs divergences, où la hausse des dévotions et des vocations, et jusqu'à l'unanimité celle de la pratique de la communion et de la confession, va de pair avec l'institutionnalisation voire la « disciplinarisation » catholique de la société, son extension à tous les aspects du social. Lire notamment René HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999 ; René HARDY, « Regards sur la construction de la culture catholique québécoise au XIX^e siècle », *The Canadian Historical Review*, 88, 1 (mars 2007), p. 7-40 ; Louis ROUSSEAU et Frank W. REMIGGI, *Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998 ; Louis ROUSSEAU, « À propos du 'réveil religieux' dans le Québec du XIX^e siècle : où se loge le vrai débat ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 49, 2 (1995), p. 223-245.

26. Jean-Philippe WARREN, « L'invention du Canada français : le rôle de l'Église catholique », *Balises et références. Acadies, francophonies*, Martin PÂQUET et Stéphane SAVARD (dirs.), Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 25.

27. Louis ROUSSEAU, « Impulsions romantiques et renouveau religieux québécois au XIX^e siècle : quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond », *Le romantisme au Canada*, Maurice LEMIRE (dir.), Québec, Nuit blanche éditeur, 1993, p. 212, p. 199.

28. Sur le lien intime entre renouveau religieux et renouveau national, lire Roberto PERIN, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Boréal, Montréal, 2008 ; Louis ROUSSEAU, « La construction religieuse de la nation » ; René HARDY, *Contrôle social*, p. 211-217. Une telle lecture encourage par ailleurs à lier plutôt qu'à opposer les phénomènes de charisme et de routinisation (Max Weber), d'effervescence et d'institutionnalisation (Émile Durkheim), opposition tranchée que semble parfois mettre

2- Les deux Étienne Parent, ou le parcours d'une collectivité neuve et petite

Un détour par le parcours politique et intellectuel d'Étienne Parent, lui que Gérard Bergeron a surnommé « notre premier intellectuel »²⁹, lui dont Jean-Charles Falardeau a écrit « qu'il fut le premier à élaborer en une doctrine globale les composantes de la pensée nationale », qu' il fut « l'engendreur de Canadiens français qui ont appris de lui ce que représentait leur pays »³⁰, aide à cerner les transformations nationalitaires qui ont cours chez les francophones bas-canadiens au mitan du XIX^e siècle et qui consacrent, chez

en scène le débat entre le « réveil » (populaire, authentiquement religieux, spontané et « révolutionnaire ») et le « renouveau » religieux (inculturation institutionnellement imposée, coercitive, progressive). S'il nous faut nous prononcer à ce sujet, nous dirions, un peu à l'exemple de ce que nous croyons voir chez Christine Hudon et Roberto Perin, que les deux interprétations peuvent être conciliées : que la massification de la pratique religieuse n'a pas été entièrement réalisée dès 1840 (mais plutôt en 1870-1880), qu'elle ne suivait pas un moment d'athéisme complet au Bas-Canada (mais une autre conception, notamment gallicane des rapports Église-État et rigoriste de la pratique religieuse), ce qui confirme simplement que tout changement sociétal d'ampleur n'est pas à proprement parler instantané. Le constater n'en diminue pas la nouveauté, la popularité et la portée, et explique qu'un tel changement ait pu apparaître comme un « réveil » par ses contemporains, surtout avec les figures charismatiques de l'époque, tel M^{er} Forbin-Janson. De même, mais inversement, l'angle d'analyse du « renouveau » a le grand mérite de montrer les rouages institutionnels et culturels d'une transformation sociétale de grande ampleur, et de l'inscrire dans la durée sociohistorique. Après tout, la Révolution française elle-même n'est-elle pas l'aboutissement de deux siècles de pensée des Lumières, et ne mit-elle pas près d'un siècle (avec la Troisième République) à s'institutionnaliser ? En outre, toute autorité, même celle qui fait usage de la coercition (symbolique ou matérielle) n'est pas pour autant illégitime et impopulaire (dont il faut alors étudier le charisme), car toute autorité, aussi légitime et populaire soit-elle, ne peut se passer de l'usage du pouvoir (dont il faut étudier l'usage, la routinisation). *Le thème de « l'Église-nation » nous semble précisément inviter à réfléchir les fondements idéologiques populaires du « réveil » religieux et son travail progressif d'institutionnalisation, qui apparaît alors davantage comme « renouveau ».* Sur l'autorité, voir notamment le bel ouvrage de Myriam REVAULT d'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006. Nous en profitons pour regretter, comme le relevait Guy Laperrière, la faible diffusion des travaux et hypothèses de Roberto Perin sur cette question. Guy LAPERRIÈRE, « Vingt ans de recherche sur l'ultramontanisme », *Recherches sociographiques*, 27, 1 (1986), p. 88. Sur l'histoire mouvementée de l'ultramontanisme et du catholicisme au Canada français voir notamment les travaux de Philippe Sylvain et de Pierre Savard, les travaux de Jean-Paul Bernard et d'Yvan Lamonde sur le conflit entre le libéralisme et l'ultramontanisme, ainsi que les synthèses historiques du catholicisme canadien-français, celle dirigée par Nive Voisine et celle, plus récente, de Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.

29. Gérard BERGERON, *Lire Étienne Parent, 1802-1874 : notre premier intellectuel*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994.

30. Jean-Charles FALARDEAU, Étienne Parent, 1802-1874, Montréal, Éditions La Presse, 1975, p. 11 et 12.

ce libéral et ancien Patriote, l'émergence de l'Église catholique comme institution nationale. Le parcours d'Étienne Parent est semblable à celui qu'a connu la pensée en Europe de l'Est, où une première formulation de l'idée de nation par le biais du rationalisme abstrait des Lumières, dans quelques cercles, de Prague à Varsovie en passant par Budapest³¹, fut progressivement délaissée au profit d'une conception romantique, enracinée et particulariste du peuple, permettant la popularisation, la massification et la politisation du sentiment national³².

Le « jeune Parent », celui d'avant l'échec des Rébellions et la proclamation de l'Acte d'Union, se considérait d'abord comme sujet britannique, voire comme citoyen du territoire canadien³³. Patriote, sa conception de la nation englobait indistinctement l'ensemble des habitants du Haut et du Bas-Canada. Ses revendications politiques visaient l'obtention, à titre de sujet britannique, des libertés démocratiques octroyées aux citoyens de Grande-Bretagne, au premier chef un gouvernement responsable, élu. Ces libertés lui semblaient aussi nécessaires que naturelles, tout particulièrement en Amérique, terre de la démocratie³⁴.

L'échec des Rébellions (1837-1838), contre lesquelles Parent s'était prononcé en s'opposant aux Patriotes plus radicaux dits républicains, enterra ses projets et espoirs de libéralisation et de démocratisation du régime canadien. La défaite du combat démocratique et la reprise du projet d'union du Haut et du Bas-Canada, déjà tenté en 1811 et en 1822, qui ambitionnait d'assimiler les Canadiens français, le plongèrent dans une profonde dépression. Celle-ci l'amènera même à se résigner à l'assimilation de la majorité francophone à la minorité anglophone, ce qu'il nommera une « soumission honorable », pourvu qu'elle ressemble au sort de la Louisiane, enviable par sa douceur et sa prospérité³⁵. Malheureusement, notait-il, le risque était toutefois bien réel que feu le Bas-Canada vivrait plutôt, sous

31. Voir notamment Ilona KOVÁCS (dir.), *Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, Budapest et Paris, Akadémiai Kiadó et Éditions du CNRS, 1987; Teodora Shek BRNARDIC, « Intellectual Movements and Geopolitical Regionalization : the Case of the East European Enlightenment », *East Central Europe/L'Europe du Centre-Est*, 32, 1-2 (2005), p. 147-177.

32. Miroslav HROCH, *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, New York, Columbia University Press, 2000 (1985).

33. Sur les deux Parents, en sus de l'ouvrage précédemment cité de Gérard Bergeron, voir Joseph Yvon THÉRIAULT, « Étienne Parent : les deux nations et la fin de l'histoire », dans Michel SARRA-BOURNET (dir.), avec la collaboration de Jocelyn SAINT-PIERRE, *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 37-56.

34. Joseph Yvon THÉRIAULT, « Étienne Parent », p. 44.

35. Gérard BERGERON, *Lire Étienne Parent*, p. 120.

l'Union promulguée en 1840, un sort semblable à celui de la tragique Pologne, maltraitée par l'Empire russe³⁶.

Parent ne s'en tiendra toutefois pas à ce scénario noir. Et lorsqu'il passera du journalisme à la carrière de fonctionnaire et de conférencier, le désormais « vieux Parent » ne revint à son public ni radicalisé, à la manière de la quête républicaine et démocratique des Rouges, ni en caressant quelque projet futur de nationalité unitaire avec les Canadiens anglais, dont il jugeait que les Canadiens français n'avaient plus rien à attendre. C'est à la nation proprement canadienne-française et catholique qu'il vouera ses énergies : « nos institutions, notre langue, nos lois ». Et cette fois, le progrès national des Canadiens français passera par un rôle de première importance pour l'Église catholique, son clergé et sa doctrine.

Surtout, le rôle dévolu à l'Église catholique par Parent semble à plusieurs égards en phase avec les discours et les prétentions ultramontaines. Comme le souligne d'emblée Fernand Ouellet dans un article paru en 1955 sur le catholicisme dit « social » d'Étienne Parent, le catholicisme du vieux Parent ne peut être aisément réduit à un usage utilitaire, instrumental et pragmatique, ni même à un libéralisme timidement mâtiné de catholicisme³⁷. L'ampleur possible de cette conclusion semble d'ailleurs susciter un certain malaise chez Ouellet : « Sans doute, Parent a été influencé par les doctrines théocratiques, mais il se refuse à l'union de l'Église et de l'État et à l'acceptation de l'Église comme puissance économique. Son domaine est le spirituel et son rôle est de vivifier les institutions politiques et économiques par la religion »³⁸.

36. *Ibid.*, p. 139.

37. Il y a lieu de croire que Parent n'est pas seul à partager une sensibilité ultramontaine parmi ceux qu'Éric Bédard a nommé les Réformistes. Comme le note à juste titre Bédard, cela ne veut pas dire que les réformistes sont « soumis » à l'Église et « obé[is]sent aux vues » des évêques (p. 251); cela ne veut pas dire non plus que leur catholicisme, parce qu'il s'exprime pour beaucoup socialement, serait tendanciellement instrumental ou secondaire – Parent fait d'ailleurs bien plus qu'utiliser le terme « spiritualisme », mais emploie à moult occasions les termes religion, christianisme, Église, Évangile, prêtres, Christ, en plus de nommer quelques figures du catholicisme. La religion, dit Parent, est l'aspect social du spiritualisme, lequel est peut-être synonyme chez lui de foi ou de sentiment religieux. Nous cherchons à comprendre, précisément, l'aspect éminemment sociétal de l'ultramontanisme et donc son affinité élective avec le nationalisme. Il faudrait y voir plus clair, par exemple, chez Joseph-Édouard Cauchon, avec son *Journal de Québec*, qui fut « 'pendant des années l'idole du clergé' » selon Henry-Raymond Casgrain, tel que le rapporte Philippe Sylvain dans « Libéralisme et ultramontanisme au Canada français : affrontement idéologique et doctrinal (1840-1965) », dans W. L. MORTON (dir.), *Le Bouclier d'Achille. Regards sur le Canada de l'ère victorienne*, Toronto-Montréal, McClelland and Stewart Limited, 1968, p. 114. Voir aussi, à ce sujet, J. MONET, « French-Canadian Nationalism », p. 41-55. ÉRIC BÉDARD, *Les Réformistes*.

38. Fernand OUELLET, « Étienne Parent et le mouvement du catholicisme social (1848) », *Bulletin des recherches historiques*, 61, 3, p. 112.

Que comprendre de cette nuance en demi-teinte, s'agissant d'une doctrine ultramontaine souhaitant elle-même la séparation étanche du spirituel et du temporel, tout en ne concédant que peu de limites au domaine spirituel ? Plus que le constat d'un laïcisme de bon aloi, n'est-ce pas surtout la mystérieuse influence des doctrines dites théocratiques sur la pensée d'Étienne Parent qui interpelle ?

Dans sa célèbre conférence «Du prêtre et du spiritualisme dans leurs rapports à la société»³⁹, prononcée à l'Institut canadien de Montréal en 1848, année de la promulgation du gouvernement responsable, Étienne Parent, après avoir appelé à «la réalisation sociale de l'évangile»⁴⁰, après avoir déploré qu'il manquait «aux peuples une grande puissance morale au-dessus et en dehors des intérêts et des passions terrestres»⁴¹, exhorte à un «sacerdoce rénové, un sacerdoce qui ait une pleine conception de la société nouvelle, et qui sache se placer à sa hauteur ou à son niveau»⁴², c'est-à-dire au sein même de la société. Qu'il réalise «tout l'évangile, mais l'évangile tout entier, avec toutes ses conséquences»⁴³. Dans ce sacerdoce rénové, les «deux puissances [temporelles et spirituelles] doivent se donner la main pour pousser et diriger l'humanité dans la voie du perfectionnement et du bien-être». Mais ces deux puissances ne sont pas pour autant égales, car le prêtre «tient sa mission d'en-haut, et nulle puissance d'en-bas ne saurait l'abroger, ni la limiter. Cette mission se rattache aux fonctions de l'âme qui est hors de l'atteinte de toute puissance humaine, et qui ne peut reconnaître d'autre tribunal que celui de Dieu même»⁴⁴. Ainsi, de poursuivre Parent, se positionnant dans un débat qu'il voyait peut-être venir,

c'est au prêtre principalement, comme organe du principe le plus noble, qu'appartient la surveillance générale de ce grand travail [celui de rétablir l'équilibre entre les deux puissances] [...] Pour interdire au prêtre toute action sur la société politique, il faut nier ou perdre de vue la part qu'il a dû avoir et qu'il a eue en effet dans l'institution primitive de la société et qui donne la mesure et la raison de celle qu'il doit avoir dans sa conversation et son avancement. [...] On peut donc affirmer que la société est principalement due au spiritualisme, dont le prêtre est l'organe, la personnification sociale⁴⁵.

Certes, Parent n'entend pas confondre les «deux puissances», ni faire du prêtre un homme politique, n'écartant pas la possibilité de restreindre

39. Étienne PARENT, «Du prêtre et du spiritualisme dans leurs rapports à la société», ÉTIENNE PARENT. *Discours, édition critique par Claude COUTURE et Yvan LAMONDE*, Montréal, PUM, 2000, p. 227-266.

40. *Ibid.*, p. 231.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 232.

43. *Ibid.*, p. 263.

44. *Ibid.*, p. 244.

45. *Ibid.*, p. 244-245.

par la loi un exercice indu⁴⁶. Mais si les deux sphères sociales existent, avec leurs prérogatives, la sphère spirituelle est hiérarchiquement supérieure : c'est d'abord contre la relégation du prêtre à la sphère privée que s'en prend Parent, tout en appelant le prêtre à se hisser à la hauteur des défis du siècle. Car, après s'être emporté contre les vieux prêtres gallicans, ceux qui se contentent du salut privé des âmes ou n'osent élever la voix contre les pouvoirs politiques et les modes du temps⁴⁷, après s'en être pris vigoureusement au matérialisme, principe anglo-saxon qui n'aurait de place que subordonné au spirituel⁴⁸, puis contre ceux qui voudraient limiter le rôle social du prêtre, Parent conclut son discours en présentant des exemples de ce « sacerdoce rénové », celui qu'il espère, mais voit trop peu à l'œuvre. Ceux qu'il cite en exemple, « comme autrefois l'arche d'alliance devant le peuple d'Israël, marcher à la tête de notre peuple vers la terre promise du progrès et de la liberté »⁴⁹, sont nul autre que M^{gr} Ignace Bourget, Louis-François Laflèche (alors simple prêtre), l'abbé Chiniquy, apôtre de la tempérance, c'est-à-dire les figures phares de l'ultramontanisme et du renouveau religieux... Fort de ces modèles, Parent conclut sa conférence en appelant à ce que « se forme [...] entre notre clergé et la partie active de notre peuple une sainte et patriotique alliance, ayant pour objet notre avancement politique et national »⁵⁰.

Il y a dans cette « attitude » « une énigme », selon Fernand Ouellet : « Ce n'est pas seulement le problème de Parent qui apparaît, mais celui d'une bonne partie de la bourgeoisie canadienne-française de l'époque »⁵¹, celui d'une bourgeoisie libérale sinon catholique, sinon ne pouvant faire fi de l'importance du clergé dans le cadre canadien. N'est-il pas étonnant que ce soient les figures les plus actives de l'ultramontanisme que Parent érige en modèles (d'autres auraient été possibles), que ce soit en elles qu'il voit les alliés de la nation canadienne-française, elles qu'il appelle à collaborer activement sinon décisivement à l'édification d'une société nouvelle, et ce, sans avoir le sentiment d'y sacrifier le progrès national, mais au contraire d'y travailler au mieux ? À force d'opposer les « ultramontés » aux Rouges, la tradition à la modernité, la réaction au progressisme, ne passe-t-on pas à côté de ce qui expliquerait l'enthousiasme et les vœux, certes inquiets, d'Étienne Parent, d'autres libéraux, et des futurs « clérico-nationalistes » ? Ce qui permettrait de comprendre le ralliement de la population bas-canadienne à

46. *Ibid.*, p. 246.

47. *Ibid.*, p. 243.

48. *Ibid.*, p. 249.

49. *Ibid.*, p. 264.

50. *Ibid.*, p. 266. Il loue également, par exemple, et ailleurs dans le texte, les qualités du sulpicien Charbonnel, « surnommé le Lacordaire canadien ». Léon POULIOT, « Impulsion donnée par Mgr Bourget à la pratique religieuse », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 16, 1 (juin 1962), p. 72.

51. F. OUELLET, « Étienne Parent », p. 117.

cette « sainte et patriotique alliance », à cet « ultramontanisme populaire » que Guy Laperrière distingue, à la limite, d'un « ultramontanisme doctrinal »⁵² ? Bref, quelque chose d'un éthos et d'un projet partagés ?

« Entre l'ultramontanisme canadien et européen, de souligner avec justesse Nadia F. Eid, il y a une différence notable ». « Alors qu'en Europe les ultramontains s'affirmaient comme catholiques et romains beaucoup plus que nationalistes, au Canada ils ne cesseront de se réclamer d'un idéal profondément national »⁵³. M^{gr} Lartigue, l'un de nos premiers ultramontains, fut-il également un fervent nationaliste⁵⁴. Dès sa parution en 1841, le journal ultramontain de M^{gr} Bourget, *Les Mélanges religieux*, liait explicitement les projets de la nation à ceux de « catholicisation » du Canada français⁵⁵. M^{gr} Laflèche, dans son célèbre bréviaire ultramontain, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*⁵⁶, usait des termes « progrès » et « bonheur » pour parler de l'avenir de la nation, tout en justifiant l'importance sociétale première de l'Église catholique non pas d'abord par l'existence certaine de Dieu, selon une apologétique classique, mais par ses effets et ses causes historiques et sociologiques, tout comme Parent⁵⁷. À nouveau, quelles sont les affinités électives entre le nationalisme et l'ultramontanisme, elles qui semblent avoir travaillé les cœurs et les esprits bien avant 1840 ? Car, si la soudaineté du réveil religieux peut étonner, n'est-il pas tout aussi étonnant qu'il fût d'emblée nationaliste, à tout le moins chez ses porte-paroles ?

52. G. LAPERRIÈRE, « Vingt ans de recherche », p. 92.

53. Nadia F. EID, « *Les Mélanges religieux* et la révolution romaine de 1848 », *Idéologies au Canada français*, p. 116.

54. Gilles CHAUSSE, « Un évêque nationaliste, M^{gr} Jean-Jacques Lartigue, premier évêque de Montréal », *Session d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 35 (1968), p. 9-19 ; Gilles CHAUSSE, « Lartigue et Lamennais », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 57, 3 (juillet/septembre 1987), p. 81-86 ; François BEAUDOIN, « L'influence de la Mennais sur M^{gr} Lartigue, premier évêque de Montréal », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 25, 2 (septembre 1971), p. 225-237.

55. Voir notamment Denise LEMIEUX, « *Les Mélanges religieux*, 1841-1852 », *Idéologies au Canada français*, p. 63-92.

56. M^{gr} L.-F. LAFLÈCHE, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, Montréal, Eusèbe Sénécal, Imprimeur-Éditeur, 1866.

57. Voir notamment, sur M^{gr} Laflèche, Nive VOISINE, *Louis-François Laflèche. Deuxième évêque de Trois-Rivières, tome 1*, Saint-Hyacinthe, EDISEM, 1980 ; Louis ROUSSEAU, « Louis-François Laflèche. Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille », dans Claude CORBO (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien. Aux origines d'une tradition culturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 235-246.

3- De quelques affinités électives entre l'ultramontanisme et le nationalisme, ou le peuple élu du catholicisme sociétal

Il peut être utile de revenir à certaines des premières formulations de l'ultramontanisme au Bas-Canada, tel qu'il a été popularisé par le premier Félicité de Lamennais, mais aussi par Charles de Montalembert et par Louis Veuillot, surtout après la double condamnation de Lamennais, suivant l'aventure du journal *l'Avenir* (qui cesse de paraître en 1832), condamné dans *Mirari Vos* (1832), et la publication des *Paroles d'un croyant* (1834), condamné dans *Singulari Nos* (1834)⁵⁸.

Grâce aux travaux pionniers de Philippe Sylvain et de Pierre Savard, et avant cela du chanoine Michel Couture⁵⁹, il est désormais connu que Lamennais a exercé une grande influence intellectuelle au Bas-Canada, lui auprès duquel s'est « d'abord et avant tout » abreuvé l'ultramontanisme canadien-français selon Nive Voisine⁶⁰. Lamennais fut lu aussi bien par le clergé que par les Patriotes (Louis-Joseph Papineau le rencontra à plusieurs reprises à Paris lors de son exil⁶¹ et Louis-Antoine Dessaulles communia à sa pensée), et l'on sait qu'il était abondamment étudié et commenté au collège de Saint-Hyacinthe, véritable foyer mennaisien et ultramontain⁶², où il était très apprécié de l'abbé Joseph Sabin Raymond, qui entretient une riche correspondance avec plusieurs personnalités du catholicisme ultramontain et romantique français⁶³. Lamennais était évidemment lu par

58. Condamnation qui mena à la rupture de Lamennais avec l'Église, inaugurant la période dudit «deuxième Lamennais». Voir notamment l'ouvrage classique de Louis LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Paris, A. Collin, 1966.

59. Michel COUTURE, «Le mouvement mennaisien», *Rapport de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1939-1940, p. 67-88.

60. Nive VOISINE, «L'ultramontanisme canadien-français au XIX^e siècle», dans Nive VOISINE et Jean HAMELIN (dirs.), *Les ultramontains canadiens-français. Études d'histoire religieuse présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 68.

61. Ruth L. WHITE, *Louis-Joseph Papineau et Lamennais : le chef des Patriotes canadiens à Paris : 1839-1845 : avec correspondance et documents inédits*, La Salle, Québec Hurtubise HMH, 1983.

62. Voir notamment Thomas MATHESON, «La Menais et l'éducation au Bas-Canada», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 13, 4 (mars 1960), p. 476-491; C. HUDON, «La formation cléricale», *Prêtres et fidèles*, p. 167-219.

63. Claude GALARNEAU, «L'abbé Joseph-Sabin Raymond et les grands romantiques français, 1834-1857», *Rapports annuels de la Société historique du Canada*, 42, 1 (1963), p. 81-88; Philippe SYLVAIN, «Le premier discipline canadien de Montalembert : l'abbé Joseph-Sabin Raymond (avec une lettre inédite)», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 17, 1 (1963), p. 93-103; Philippe PRUVOST, *La polémique L.-A. Dessaulles et J.-S. Raymond ou le libéralisme contre l'ultramontanisme*, thèse de

M^{gr} Lartigue, qui possédait un grand nombre de ses livres, dont ceux de son brillant disciple l'abbé Philippe Gerbet, et n'aurait pas cessé de le lire même après la condamnation romaine, qui lui fut douloureuse, jusqu'à prendre sur lui de départager le bon du mauvais Lamennais⁶⁴. Quant à M^{gr} Bourget, il « a été formé par son prédécesseur [M^{gr} Lartigue], il a communiqué à toutes ses passions et il a pu ainsi recueillir son héritage » : si M^{gr} Lartigue fut « l'initiateur » de l'ultramontanisme au Canada français, M^{gr} Bourget « est responsable, dans une grande mesure, de son succès populaire »⁶⁵. Pour leur part, Montalembert et Veuillot furent, selon Philippe Sylvain, les deux plus grandes influences intellectuelles du XIX^e siècle canadien-français, ce qui est peu dire⁶⁶. Tout bon intellectuel canadien-français, relate même Benoît Lacroix, avait leurs livres dans sa bibliothèque, encore dans à la fin des années 1920, où figurait également Chateaubriand⁶⁷. Quant à la formation cléricale, « vers 1875 [...] les thèses ultramontaines étaient professées partout »⁶⁸ dans les collèges-séminaires du Canada français.

Pour Lamennais et Montalembert, l'Église catholique devait prendre acte de la Révolution française, non pour en épouser le positivisme, le libéralisme, l'athéisme ou l'étatisme, tout au contraire, mais pour prendre conscience du monde qui mourrait avec elle et les possibles qui s'ouvriraient alors au catholicisme et à la société⁶⁹. Si la Révolution française avait au moins un mérite pour ces ultramontains, c'était de révéler deux choses : l'état de privation avilissant dans lequel l'Église catholique gallicane avait été placée sous la monarchie absolutiste, subordonné à l'État et à ses intérêts, jusque dans le dogme, et, ainsi donc, les bienfaits qu'un esprit de liberté « bien compris » pouvait apporter à l'Église catholique dans ce siècle nouveau, avec les libertés d'association, d'expression, de religion. Déprise de son ancien et encombrant allié politique et résolue à ne plus avoir de maîtres, l'Église catholique pouvait désormais, selon ces ultramontains, réaffirmer sa prééminence ontologique sur le temporel, dont l'infailibilité papale, et réaffirmer la supériorité de l'Église sur l'État en matières mixtes, au premier chef en éducation. Au risque de troubler les catégories usuelles

doctorat en histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988 ; L. ROUSSEAU, « Impulsions romantiques et renouveau religieux »

64. F. BEAUDOIN, « L'influence de la Mennais », p. 226, p. 231.

65. N. VOISINE, « L'ultramontanisme canadien-français... », p. 71.

66. P. SYLVAIN, « Le premier discipline ... », p. 93.

67. Benoît LACROIX, *La religion de mon père*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1986, p. 10.

68. C. HUDON, « Prêtres et fidèles », p. 186.

69. Nous nous inspirons surtout ici des travaux de Jean-René DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1962, ainsi que de Frédéric LAMBERT, *Théologie de la République. Lamennais, prophète et législateur*, Paris, L'Harmattan, 2001.

de la pensée politique, l'indépendance de l'Église par rapport à l'État était ainsi revendiquée par les ultramontains français, comme moult autres libertés, non par libéralisme, individualisme ou démocratismes, mais pour libérer l'Église de l'État et ainsi mener à bien la « christianisation » de la société.

En effet, c'est sur le terrain de la société même que le catholicisme ultramontain entendait combattre les erreurs de l'époque : il lui semblait dorénavant possible pour l'Église catholique de bâtir une véritable cité chrétienne, sur son modèle, celui de la société parfaite. Une telle ambition temporelle, brouillant les frontières entre le temporel et le spirituel, entre l'ici-bas et l'au-delà, conduisit Lamennais à épouser les causes révolutionnaires, notamment en Belgique et surtout en Pologne, lorsqu'elle n'amenait pas les ultramontains canadiens-français à imposer un « programme catholique » aux politiciens⁷⁰. Ambitieux, englobant et féroce opposé aux dites erreurs libérales et matérialistes de la modernité, cet ultramontanisme, trop peu étudié selon René Rémond, « est un système complet et cohérent [...] [il] proposait une vision globale de l'ordre du monde et comportait réponse à tous les problèmes de la destinée humaine et de la vie des sociétés, au même titre que le libéralisme ou le marxisme »⁷¹. Cette ambition de « catholicisation » intégrale aura d'ailleurs une grande postérité et donnera naissance, selon Émile Poulat et Jean-Marie Mayeur, à « l'intégralisme », sous les formes successives de l'ultramontanisme, du catholicisme social et de la démocratie chrétienne⁷². Ici, clercs et laïcs sont également mobilisés, et peu de moyens temporels (de la presse aux romans en passant par les associations) sont négligés, *a fortiori* en contexte démocratique, où l'électeur est à convaincre⁷³.

Cette nouvelle société chrétienne à construire, inspirée du Moyen Âge comme les Lumières s'inspiraient de l'Antiquité, avait bien souvent le peuple pour allié politique – ce qui n'éliminait pas pour autant la séduction exercée par la Restauration ou l'Empire, selon qu'ils pouvaient faire progresser le « catholicisme d'abord ». Aux yeux des catholiques romantiques tels Lamennais, Montalembert, Chateaubriand, Lacordaire ou Ballanche⁷⁴, le peuple seul semblait être demeuré fidèle à la tradition et à la religion, le seul

70. Nadia F. EID, « Les ultramontains et le Programme catholique », *Les ultramontains canadiens-français*, p. 161-181.

71. René RÉMOND, *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles, 1789-2000*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 119.

72. Émile POULAT, *Église contre Bourgeoisie. Introduction du catholicisme actuel*, Paris, Breg International, 2006 ; Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986.

73. Lire notamment Nive VOISINE et Philippe SYLVAIN, « L'Église et la politique », *Histoire du catholicisme québécois*, p. 365-396.

74. Ceux que Paul Bénichou nomme les « néo-catholiques ». Paul BÉNICHOU, « Le temps des prophètes », *Romantisme français I*, Paris, Éditions Gallimard, 2004 (1977), p. 443-986.

à ne pas s'être laissé tenter par la démagogie révolutionnaire, par l'esprit anti-religieux du siècle, au contraire des bourgeois et même des aristocrates. Pour ces ultramontains qui ne craignaient pas la science, mais y puisaient à pleine main pour y trouver et/ou y confirmer les desseins de la Providence et de l'Église, la fidélité du peuple au catholicisme avalisait leur philosophie de l'histoire, suivant laquelle l'Église catholique était appelée à revitaliser intégralement la société. La religiosité du peuple confirmait la nécessité historique et sociologique de l'Église catholique, au principe et au fondement de toutes les sociétés, suivant les théories de la «révélation primitive» et du «sens commun»⁷⁵. Comme la laïcité, la science ou les libertés modernes, la démocratie ne se justifiait pas en elle-même, selon l'idée de la souveraineté absolue des peuples à décider d'eux-mêmes, mais pour ce qu'elle permettait dans l'avènement d'une nouvelle chrétienté, voire comme pis-aller pour lutter contre les charges antireligieuses et anticléricales.

De fait, selon l'image programmatique que se faisait Lamennais du pontificat moyenâgeux de Grégoire VII (1073-1085), les peuples trouvaient secours et protection auprès du Pape, lequel ne devait pas hésiter à intervenir dans les affaires politiques européennes⁷⁶. Par-devers les pouvoirs monarchiques et les pouvoirs politiques, l'alliance des peuples catholiques avec le Pape semblait une vision aussi idéale que naturelle à ces ultramontains⁷⁷. On comprend ainsi leur enthousiasme pour les luttes révolutionnaires de la Belgique, de l'Irlande et surtout de la Pologne, ces rébellions de peuples catholiques contre les empires protestant et orthodoxe. Si, pour plusieurs, c'est sur cette question que se trouve la rupture entre Lamennais et Rome, Grégoire XVI refusant d'appuyer le combat politique révolutionnaire des Polonais contre le tsar russe, cette vision de l'alliance des peuples catholiques et du Pape continua néanmoins de fleurir chez ceux restés fidèles à la papauté, tel Montalembert⁷⁸. D'ailleurs, une telle réserve

75. Yvan TRANVOUEZ, «Lamennais et le catholicisme intransigeant post-révolutionnaire : la logique de l'Essai sur l'indifférence», *Actes du Colloque Lamennais*, Université Paris X – Nanterre, juin 1975, p. 20-43; F. LAMBERT, *Théologie de la République...*; Vincent PETIT, «*Vox populi, vox dei*», Église et Nation. La question liturgique en France au XIX^e siècle, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 99-110.

76. Guilhem LABOURET, «Lectures du Moyen Âge chez les catholiques romantiques : mythe de l'âge d'or ou temps de l'erreur?», dans Élodie BUREL-ERRECADE et Valérie NAUDET (dirs.), *Fantasmagories du Moyen Âge : entre médiéval et moyen-âgeux* [en ligne], Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2010; F. LAMBERT, *Théologie de la République*, p. 97 144. 144.

77. Sur l'ultramontanisme et le pape, voir notamment Richard F. COSTIGAN, «Lamennais and Rohrbacher and the Papacy», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 57, 3 (juillet/septembre 1987), p. 53-65.

78. Louis LE GUILLOU, «Actualité de Lamennais», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 57, 3, (juillet/septembre 1987), p. 11-22.

politique de la papauté n'apparut-elle pas tendanciellement avérée pour les Canadiens français, à la vue des difficiles lendemains des Rébellions patriotes ? Et que dire des mises en garde contre le principe absolu de la souveraineté des peuples, risquant de soumettre les Canadiens français à l'arbitraire de la majorité anglophone, une fois cette dernière majoritaire, entre l'Acte d'Union et la Confédération ?

Une telle Église ultramontaine, sûre d'elle-même devant le siècle et devant le temporel, pouvait difficilement ne pas trouver preneur au Canada français. Face à un gouvernement anglican et une société protestante, *a fortiori* cherchant son assimilation et sa conversion, le Canada français trouvait dans l'ultramontanisme une doctrine d'édification et de souveraineté nationales grâce à la suprématie du spirituel sur le temporel, ainsi qu'une volonté d'institutionnaliser une société catholique et française. Les ultramontains, par exemple, furent aux premières loges du combat lors des crises scolaires au Canada. Pour reprendre l'expression évocatrice de Roberto Perin, l'Église ultramontaine canadienne-française ambitionnait d'être une « Église-nation libre et souveraine »⁷⁹. Ainsi, dira Fernand Dumont, « on a parlé de l'apolitisme » traditionnel des Canadiens français. L'expression me paraît inexacte : on a cherché l'État là où il ne se trouvait pas. L'État, c'était d'abord l'Église. Pourquoi en eût-il fallu un autre ? »⁸⁰ Vincent Petit observe d'ailleurs un mimétisme de l'Église romaine vis-à-vis des nouveaux États-nations :

Comme les États contemporains qui se sont fondés sur l'ordre social issu de la Révolution, l'Église entame un processus de modernisation, elle se pense à son tour comme un ensemble unitaire et cohérent, d'un point de vue doctrinal et identitaire, elle s'affirme comme une entité monarchique en s'appropriant les concepts d'autorité et de souveraineté, dont l'acmé est atteint avec la proclamation du dogme de l'infailibilité pontificale⁸¹.

Face à une Amérique matérialiste et protestante, le Canada français trouvait avec ce catholicisme conquérant une vocation universelle, une élection divine⁸², en plus d'un appui et d'une légitimité des plus précieux :

79. R. PERIN, *Ignace de Montréal*, p. 302. C'est d'ailleurs un féroce ultramontain, Jules-Paul Tardivel, qui proposa parmi les premiers la souveraineté du Canada français, dans un roman d'anticipation. Jules-Paul TARDIVEL, *Pour la patrie. Roman du XX^e siècle*, présentation par John Hare, Montréal, Hurtubise HMH, 1975 (1895).

80. F. DUMONT, « Mutations de la culture », p. 13. Naturellement, une telle Église-nation n'aura aucune peine à collaborer avec un État libéral minimal. Gilles BOURQUE, Jules DUCHASTEL et Jacques BEAUCHEMIN, *La société libérale duplessiste*, Montréal, PUM, 1994.

81. V. PETIT, *Église et Nation*, p. 15.

82. Gabriel DUSSAULT, « Dimensions messianiques du catholicisme québécois au dix-neuvième siècle », *Religion/Culture Comparative Canadian Studies*, p. 64-71 ; Sylvie LACOMBE, *La rencontre des deux peuples élus. Comparaison des ambitions nationale et impériale au Canada entre 1896 et 1920*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2002.

le Canada avait déjà connu six constitutions en 1872, rappelait M. Siméon Pagnuelo, avocat-conseiller de M^{gr} Bourget sur l'auto-gouvernement de l'Église : n'était-il pas hasardeux d'assurer l'avenir de la nationalité sur l'arbitraire et la fragilité de la politique⁸³ ? Le droit naturel et l'appui papal pouvaient sembler plus solides que le droit élaboré par les puissants.

C'est dire aussi que, pour le jeune peuple canadien-français n'ayant pas à sa disposition un large éventail de traditions nationales dans lesquelles aller puiser, la tradition catholique romaine, ses rituels, ses symboles, ses institutions, ses projets arrivaient à point nommé. D'une part, l'ascendant de l'Église catholique sur le siècle se traduisait par une « piété ultramontaine » que l'on dirait romantique, démonstrative et publique, contribuant ici, dans ses prestations triomphales, à construire un espace public canadien-français distinct, surtout dans des villes anglophones comme Montréal⁸⁴. D'autre part, la morale ultramontaine, liguorienne plutôt que rigoriste, était à la fois plus exigeante dans la fréquentation du culte, mais plus souple dans la confession et le pardon, plus collective qu'individuelle, plus rituelle que personnelle, favorisant ainsi la massification de la pratique religieuse⁸⁵. C'est d'ailleurs M^{gr} Bourget qui s'en fit l'ardent défenseur au Canada français, à l'encontre des vœux des gallicans Sulpiciens⁸⁶. Autrement dit, ostentatoire et popularisée, la romanisation ultramontaine était aussi, ici, une forme de nationalisation catholique. « L'Église [se dotait] d'un langage unique

83. C'est aussi l'une des thèses, certes critique, que propose Michel Brunet pour expliquer que les Canadiens français n'aient pas profité de l'État provincial, après la Confédération, pour bâtir un État davantage national et interventionniste. Michel BRUNET, « Trois dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturalisme, l'anti-étatisme et le messianisme », *La présence anglaise et les Canadiens*, Montréal, Beauchemin, 1958, p. 146-159. Siméon PAGNUELO, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1872, cité dans Roberto PERIN, « Elaborating a Public Culture: The Catholic Church in Nineteenth-Century Quebec », dans Marguerite VAN DIE (dir.), *Religion and Public Life in Canada. Historical and Comparative Perspectives*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 87-105.

84. R. PERIN, « Elaborating a Public Culture » ; R. PERIN, *Ignace de Montréal*.

85. « 'ni trop sévère ni trop laxiste' ». « 'Dieu ne condamne que ceux qui pèchent formellement par malice ou par ignorance coupable, mais n pas ceux qui agissent avec bonne foi et certitude morale de leur agir.' Elle se voulait avant tout pragmatique, c'est-à-dire capable de résoudre les problèmes auxquels un prêtre était confronté dans l'exercice de son ministère. Saint Alphonse prônait une pratique plus souple de la confession : le pasteur devait user de miséricorde, exhorter ses pénitents à la prière, à la dévotion à la Vierge et à la communion fréquente. C'est toujours avec prudence et douceur qu'il utilisait les délais d'absolution. » C. HUDON, *Prêtres et fidèles*, p. 183 ; Christine HUDON, « Le renouveau religieux québécois au XIX^e siècle : éléments pour une réinterprétation », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 24, 4 (1995), p. 467-489. Voir également Michael PRINTY, « The Intellectual Origins of Popular Catholicism : Catholic Moral Theology in the Age of Enlightenment », *The Catholic Historical Review*, 91, 3 (juillet 2005), p. 438-461.

86. C. HUDON, *Prêtres et fidèles*, p. 182-187.

et d'une symbolique uniforme à l'image des États-nations, et [faisait] de l'Église une patrie où la liturgie romaine tient lieu de langue maternelle»⁸⁷. Et ce, jusqu'à fournir un premier drapeau national au Canada français au tout début du XX^e siècle, le Carillon-Sacré-Cœur, des héros nationaux tels les «Saint-Martyrs-Canadiens», en 1930⁸⁸, voire une politique et une visibilité internationales, avec les Zouaves pontificaux et les œuvres missionnaires.

C'est dire, enfin, que le vœu d'Étienne Parent, celui d'une d'intervention sociale et nationale de l'Église catholique canadienne-française en faveur du progrès collectif n'avait rien de farfelu, ni d'incompréhensible : l'Église ultramontaine, en ambitionnant de faire société autour d'elle et en liant l'avenir de la catholicité à l'avenir d'un Sujet historique et politique national, ne pouvait faire autrement que de s'intéresser également à la chose sociale et économique. Comme l'a bien expliqué Paul-André Turcotte, la dynamique propre à l'Église nationale est celle de l'expansion, qui l'amène naturellement à prendre en compte l'évolution du social et à y œuvrer⁸⁹. L'Église catholique pouvait difficilement, par exemple, rester indifférente à l'immigration de son peuple élu aux États-Unis, faute de travail⁹⁰. Le catholicisme intégral est-il indissociablement un catholicisme social, l'Église-nation, une Église-providence ? Émile Poulat semble le suggérer :

le catholicisme intégral [...] par nature, ne peut être qu'un catholicisme social ; à la tentation du compromis, le devoir de l'intransigeance ; au refus d'une société condamnée par ses propres erreurs, la vision d'une Église porteuse de la société à instaurer ; à l'athéisme social du laïcisme, l'ordre social chrétien du Christ-roi⁹¹.

87. V. PETIT, *Église et Nation*, p. 58.

88. Guy LAPERRIÈRE, «Religion, nationalisme et cultes populaires au Québec», *Revue d'études canadiennes*, 27, 3 (1992), p. 115-127.

89. Paul-André TURCOTTE, «The National Church as a Historical form of Church-Type. Elements of a Configurative Theorization», *Social Compass*, 59, 4 (2012), p. 525-538.

90. Voir William F. RYAN, *The Clergy and Economic Growth in Quebec (1896-1914)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966. En ce sens, «one purpose of those promoting clerical nationalism was to find a middle ground where economic development would be fostered without damaging their tightly-knit society. This nationalism [...] did not want to preserve a pre-industrial society even though it was no doubt genuinely conservative. It sought rather to slow the pace of industrialization and urbanization in the province of Québec and to encourage some sort of French-Canadian control over the economy.» L'idée d'une hiérarchie des préoccupations est à retenir, celle d'une hiérarchie comme englobement et non élimination des contraires. Sylvie LACOMBE, «French Canada : The Rise and Decline of a 'Church-Nation'», *Quebec Studies*, 48 (automne 2009-hiver 2010), p. 135.

91. Émile POULAT, «'Modernisme' et 'Intégrisme'. Du concept polémique à l'irénisme critique», *Archives de sociologie des religions*, 14^e année, 27 (1969), p. 26.

L'Église catholique ayant depuis 1844 la possibilité de découper, d'administrer, de recruter et d'uniformiser son territoire à sa guise, suivant l'érection de la première province ecclésiastique canadienne⁹², le clergé canadien-français disposait d'un précieux espace de liberté sociétal et la rare ambition d'y aménager une société. Rien, d'ailleurs, ne résistera à l'encadrement diocésain, touchant aussi bien la colonisation, l'agriculture, les caisses populaires, le syndicalisme ouvrier (agriculteurs, foresterie, pêcheurs, ouvriers, patrons, enseignants, etc.), que le système scolaire, le service des loisirs, les services sociaux, les hôpitaux, etc.⁹³ Catholicisation et nationalisation allaient de pair, un peu à l'image du mouvement de tempérance, qui «réorganisa» à ses fins la Société Saint-Jean Baptiste, périliclitant depuis les Rébellions⁹⁴. L'intention nationalitaire profondément éprouvée des francophones à l'ouest du Québec depuis la fin du Canada français, et l'absence d'intention nationalitaire chez les Cadiens de la Louisiane, ne témoignent-elles pas, *a contrario*, du rôle sociétal et historique de l'Église catholique⁹⁵ ?

Conclusion

L'étude du Canada français catholique et nationaliste recèle encore de nombreuses surprises, visibles et saisissables au regard de celui qui n'y cherche ni l'absence de modernité conquérante, ni la figure-repoussoir des vérités contemporaines.

Délaissée depuis plusieurs années maintenant, l'étude de l'ultramontanisme nous semble d'une riche diversité et d'une tenace complexité. Ses origines mennaisiennes, pour ne nommer qu'elles, éclatent en de multiples filiations, revendiquées ou non, qui exigent d'autres recherches, autrement plus poussées et exhaustives. Tous, à l'époque, furent en quelque sorte mennaisiens. C'est pour s'y retrouver un peu qu'Émile Poulat suggérait, à ceux qui souhaiteraient retracer la postérité de Lamennais – que certains ont conduite jusqu'à la démocratie chrétienne ou à la théologie de la libération – de scruter d'abord attentivement le milieu et la culture de ceux qui s'en

92. Lucien LEMIEUX, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783-1844*, Ottawa, Éditions Fides, 1968.

93. Voir notamment Fernand HARVEY, «Le diocèse catholique au Québec : un cadre territorial pour l'histoire sociale», *Les Cahiers des dix*, 56 (2002), p. 51-124.

94. D. LEMIEUX, «*Les Mélanges religieux*».

95. Les Cadiens de Louisiane furent les seuls, parmi les communautés francophones aux États-Unis issus des foyers de peuplement québécois ou acadiens, à ne pas avoir eu d'ambition nationalitaire. Ils furent aussi les seuls à exister sans l'Église catholique. À ce sujet, Joseph Yvon THÉRIAULT, *Évangéline : Contes d'Amérique*, Montréal, Québec/Amérique, 2013, p. 279.

revendiquent⁹⁶. On pourrait en dire autant de l'ultramontanisme, qui évolua ici en démocratie libérale, pour ne pas dire grâce à une « laïcité ouverte », selon les mots d'aujourd'hui, se prêtant au jeu de la démocratie populaire, à l'occasion furieusement, sans possibilité ni réelle ambition d'un retour à l'Ancien Régime, contrairement à la France, longuement tentée par la Restauration et l'Empire. Le caractère réactionnaire de l'ultramontanisme canadien-français ne pouvait qu'en être profondément modifié, voire altéré, ce que semblent parfois constater avec surprise ceux qui se sont penchés sur notre « Louis Veillot canadien », Jules-Paul Tardivel, à certains égards curieusement moderne et américain⁹⁷.

La polyphonie des influences et postérités ultramontaines contribue à expliquer la difficulté de dater la fin de l'ultramontanisme tant au Canada français qu'à l'étranger, où le « catholicisme identitaire » et intransigeant reprend aujourd'hui vie en France. Retiendra-t-on ses plus éminents et revendicateurs porte-paroles, ses plus âpres luttes, que l'ultramontanisme canadien-français pourrait se clore avec la démission et le décès de M^{gr} Bourget, avec le procès et la condamnation pour « influence spirituelle induite » en politique, voire la division du diocèse de Trois-Rivières, défavorable à M^{gr} Laflèche, qui surviennent tous autour de 1880. Choisira-t-on plutôt la pérennité de ses principales et plus désirées victoires, dont le monopole en éducation, la définition catholique de la nation, voire l'ambition de bâtir une société chrétienne originale, et l'orée de la Révolution tranquille est davantage plausible. Entre les deux, libre à chacun de constater la part d'ultramontanisme d'Henri Bourassa ou de Lionel Groulx, de M^{gr} Pâquet ou de M^{gr} Villeneuve, sinon « l'ultramontanisme modéré » de M^{gr} Taschereau. Dans cet effort de périodisation, certains préféreront le charisme ou sa routinisation, l'effervescence ou son institutionnalisation, la clarté des filiations ou la complexité des héritages.

L'influence ultramontaine canadienne-française est peut-être ainsi à l'image de son projet de société, celui d'une « société globale », plurielle sous son horizon unitaire. Autour de la figure de l'Église-nation, l'éthos ultramontain fédérerait divers courants et diverses sensibilités, certaines plus populaires, certaines plus institutionnelles, certaines plus sociales, spirituelles ou politiques, suivant l'évolution de la société à (re)christianiser, suivant le principe d'action ou celui d'institution. À l'évidence, il pourrait y avoir risque de dispersion à parler ainsi de l'ultramontanisme et de sa postérité. Mais ce serait peut-être suivre son intention canadienne-française première,

96. Émile POULAT, « La postérité de Lamennais », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 57, 3 (juillet/septembre 1987), p. 36.

97. Michel LAGRÉE, « De Veillot à Tardivel, ou les ambiguïtés de la haine moderne », *Études d'histoire religieuse*, 67 (2001), p. 251-259.

celle d'ériger une société nouvelle, sensible aux inflexions romaines et à l'évolution sociétale, puisque d'abord et avant tout intégralement catholique.

En ce sens, si l'Église catholique fut le trait d'union entre les Canadiens et les Français dans l'ethnonyme canadien-français⁹⁸, l'ultramontanisme fut peut-être le trait d'union entre l'Église et la nation.

98. Cette expression viendrait de Nicole Gagnon, rapportée dans J.-P. WARREN, « L'invention du Canada français », p. 23.