



L'Église de Montréal (1900-1950) dans les Mémoires et les Thèses depuis 1980

Lucia Ferretti

Volume 59, 1993

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1006858ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1006858ar>

[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

Ferretti, L. (1993). L'Église de Montréal (1900-1950) dans les Mémoires et les Thèses depuis 1980. *Études d'histoire religieuse*, 59, 105–123.
<https://doi.org/10.7202/1006858ar>

L'Église de Montréal (1900-1950) dans les Mémoires et les Thèses depuis 1980¹

Lucia FERRETTI
Université du Québec
(siège social)

Une quarantaine de mémoires et de thèses en douze ans: c'est la place, fort mince, que les étudiants aux études supérieures réservent, dans leurs réflexions savantes, à la religion, à l'institution ecclésiastique, à la pensée et au rôle social de l'Église de la première moitié du XX^e siècle. Cela en dit long sur l'étendue de la mutation culturelle qu'a connue notre société au XX^e siècle. Le Canada français a pu être «jadis, une société religieuse²», la recherche en science sociale a pu y naître d'une puissante interrogation sur les liens entre notre catholicisme et notre société; il semble néanmoins qu'aujourd'hui, si elle est encore pour des individus fermement de vie et de pensée, l'Église soit non seulement hors de la vie collective des jeunes Québécois, mais aussi hors des représentations intellectuelles du Québec qu'à notre tour nous avons entrepris de créer.

Mais une quarantaine de travaux, tout de même. Les auteurs: des étudiants et des étudiantes en histoire, en histoire de l'art, en sociologie, en études littéraires (ou lettres/études françaises), en science du loisir et en théologie (ou sciences religieuses).

Parce qu'ils forment une part significative, quoique pas toujours très connue, de ce qui s'est écrit sur le sujet au cours des dernières années, parce que la loi du genre fait en sorte qu'ils offrent souvent quelques perspectives de dépassement des interprétations traditionnelles et aussi parce qu'ils sont généralement l'oeuvre de chercheurs jeunes, j'ai pensé que les

¹ Je remercie Michèle Dagenais de ses commentaires stimulants sur une première version de ce texte.

² Fernand DUMONT, «Jadis, une société religieuse», *Religion, Culture, Association des études canadiennes*, colloque de Toronto, 1985, repris dans *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987, pp. 247-259.

mémoires et les thèses étaient tout indiqués pour prendre le pouls des tendances très actuelles de la réflexion sur l'Église de Montréal entre 1900 et 1950.

Sans surprise, en un sens, puisqu'ils ont aussi contribué à l'établir, les étudiants aux cycles supérieurs ont intégré dans leur travaux la perspective évolutive qui domine actuellement l'historiographie. La grande noirceur, on n'y croit plus, et révolution tranquille s'écrit désormais avec un petit «r»; l'ancienne problématique du retard/rattrapage, tout comme celle du décalage entre idéologies et pratiques sociales ont été remplacées presque complètement par celle d'une histoire du Québec perçue comme une évolution scandée à chaque époque d'avancées et de reculs. Dans ce concert bien accordé, l'apport des mémoires et des thèses depuis une douzaine d'années a été de souligner à quel point l'Église elle-même, et notamment l'Église de Montréal, a été traversée par les mutations qu'a connues la société québécoise avant 1950. L'Église montréalaise des années 1900-1950 n'est plus en effet qu'exceptionnellement présentée comme une institution omnipuissante, homogène, victorieusement opposée à toute altération de la tradition; plus souvent, les étudiants voient dans la tension à laquelle elle est soumise à l'époque une occasion pour de nombreux groupes en son sein de réfléchir sur les moyens de légitimer et de consolider, mais aussi de renouveler, la présence de l'Église dans la société; à mon sens toutefois, les mémoires et les thèses les plus satisfaisants pour la compréhension, aujourd'hui, de ces années bouillonnantes sont ceux qui font de l'Église montréalaise non pas tant une force de résistance traditionaliste à la modernité que l'avocate d'une modernité issue du milieu et favorable aux francophones plutôt que d'une modernité exogène et trop souvent écrasante.

Dans le bref exposé qui suit, je n'ai pas tenté de présenter tous les travaux de maîtrise et de doctorat qui ont été soutenus depuis 1980. Plus modestement, j'ai préféré indiquer ce qui me semblait être les forces et les faiblesses des tendances actuelles de la réflexion, et suggérer quelques-unes des pistes où elle pourrait avec profit s'engager dans un proche avenir.

I. Les aspects oubliés

A passer en revue les travaux, une évidence s'impose: dans ce qu'elle est de plus spécifique, une foi, une religion et un corps institutionnel, l'Église montréalaise est une oubliée de la jeune recherche.

Il est significatif qu'un des seuls à s'être penchés sur la question, Paul-Émile Roy³, ne soit justement pas un chercheur jeune. Il consacre

sa thèse au traitement que réserve à la paroisse, au clergé et à la chrétienté l'ensemble des romans québécois entre la Deuxième Guerre et le début de la révolution tranquille; puis, à travers quelques oeuvres majeures, il tente de retracer l'évolution de l'expérience religieuse individuelle au Québec à cette époque. Ses conclusions mettent en évidence la disparition de la référence religieuse dans la production romanesque dès avant 1960, ainsi que la déperdition progressive et péniblement vécue du sentiment religieux chez les héros de nos grands romans. Si l'on endosse son postulat selon lequel le roman est un révélateur exceptionnel de la société, l'on comprend mieux pourquoi, dans un milieu depuis une génération massivement sécularisé, si peu de jeunes chercheurs réfléchissent encore sur la foi, la religion et l'Église-institution. Il est frappant par exemple de constater que l'important effort du Centre d'études des religions populaires et de son principal animateur, le père Benoît Lacroix, effort poursuivi sans relâche entre 1970 et 1985 et qui a conduit, entre autres, à un inventaire bien complet et à une typologie des sources disponibles⁴, n'a engendré depuis 1980 aucune retombée dans la jeune recherche. On attend encore les mémoires ou les thèses sur la vie religieuse des classes populaires urbaines aux XX^e siècle (représentations de Dieu, de l'âme, de l'au-delà), ou du moins sur les manifestations concrètes de leur foi. Même désert pour les classes plus bourgeoises. A quand, par ailleurs, comme l'a souvent fait remarquer Guy Laperrière⁵, les études sur la pastorale ou la spiritualité? A vrai dire, pour la plupart des jeunes chercheurs, qui sont éloignés du contact avec l'Église, la pertinence pour aujourd'hui d'un questionnement de ce type apparaît rien moins qu'évident.

Pas seulement pour les jeunes, du reste. A ceux qui déploraient que la vie religieuse n'ait pas, dans l'*Histoire du catholicisme québécois*, fait l'objet d'autant de développements qu'ils l'auraient désiré, Nicole Gagnon a avoué qu'elle avait eu du matériel sous les yeux, mais qu'elle ne s'y était pas vraiment attardée⁶. Je pourrais faire miens ses propos, car les archives paroissiales de Saint-Pierre regorgent d'informations sur les pratiques, les dévotions, les thèmes des sermons et instructions, et pourtant j'ai presque entièrement laissé de côté ce corpus dans ma thèse.

³ Voir la bibliographie sélective des mémoires et des thèses à la fin de cet article.

⁴ Benoît LACROIX et Madeleine GRAMMANT, *Religion populaire au Québec. Typologie des sources. Bibliographie sélective (1900-1980)*, Québec, I.Q.R.C., 1985, 175 pp.

⁵ Cet appel, Guy Laperrière l'a lancé notamment dans «L'histoire religieuse du Québec, principaux courants, 1978-1988», *RHAF*, 42, 4, printemps 1989, pp. 563-578.

⁶ Nicole GAGNON, «Sur une critique de Louis Rousseau», *Recherches sociographiques*, XXVII, 1, 1986, p. 130.

Et pourtant, l'étude de quelques phénomènes de nature proprement religieuse pourrait contribuer à enrichir notablement certaines préoccupations contemporaines de recherche. Pour m'en tenir à des exemples reliés au champ dans lequel moi-même je travaille, l'histoire socio-culturelle, un bon mémoire sur la pastorale comparée en milieu populaire et en milieu petit-bourgeois montréalais avant 1950, telle qu'elle se révèle à travers les bulletins des diverses paroisses de la ville, serait fort utile pour nourrir le débat actuel sur le rapprochement ou au contraire l'éloignement culturel progressif des classes à cette époque⁷; de même, une étude de la littérature populaire pieuse imprimée à des milliers d'exemplaires dans ces bulletins paroissiaux pourrait éclairer la compréhension de l'évolution de notre imaginaire collectif.

Une des tâches de l'histoire religieuse semble donc de trouver le moyen de renouer avec aujourd'hui un lien de nécessité. Et puisque l'Église, outre une foi et une religion, est une institution, les recherches devraient aussi s'orienter en ce sens. Un livre comme celui de Paul-André Turcotte sur les frères éducateurs à Montréal⁸ devrait susciter des émules, lui qui manifeste le souci rare de situer les uns par rapport aux autres les différents corps de l'Église, d'étudier leurs rapports avec la hiérarchie et, en un mot, d'analyser l'organisation interne de l'Église et ses répercussions sur les orientations données à l'éducation secondaire publique à Montréal. Bien des questions relatives non seulement à l'histoire de l'éducation, mais également à celle des nombreux champs dans lesquels l'Église de Montréal s'est trouvée impliquée s'en trouveraient mieux posées.

Mais basta de ce qui ne s'est pas encore fait. La quarantaine de mémoires et de thèses dont il est ici question portent tous, pour ainsi dire, sur l'un ou l'autre aspect du rôle social de l'Église montréalaise entre 1900 et 1950, ou sur divers volets de sa pensée sociale. De ce point de vue, la récolte, abondante et diversifiée, peut s'ordonner autour de trois thèmes généraux de réflexion: l'Église et les femmes, l'Église et l'État, l'Église et la vie culturelle.

⁷ Gérard BOUCHARD, «Sur les mutations de l'historiographie québécoise: les chemins de la maturité», F. DUMONT, dir., dans *La société québécoise après trente ans de changements*, Québec, I.Q.R.C., 1990, pp. 253-272.

⁸ Paul-André TURCOTTE, *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs, 1920-1970. Utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin, 1988, 220 pp.

II. L'Église et les femmes

Parce que, de tous les murs contre lesquels les femmes continuent de se buter, celui qu'a érigé l'Église autour d'elle reste à la fois le plus visible, le plus impénétrable et celui dont l'existence est le plus imper-turbablement justifiée par ses défenseurs; parce que, d'autre part, la question des relations entre l'Église et les femmes est un thème neuf dans l'historiographie, sans précédent comparable avant 1980, et donc que les historiennes qui y sont investies font en accéléré la démarche épistémologique et méthodologique que les chercheurs oeuvrant dans d'autres champs ont étalée sur une période plus longue, les travaux consacrés par la jeune recherche aux rapports Église-femmes à Montréal entre 1900 et 1950 présentent avec un accent particulier les caractéristiques générales du corpus.

Sur le plan des interprétations d'abord. S'y entrecroisent de façon plus vive que dans les deux autres champs de réflexion les diverses tendances de l'éventail des interprétations. Continue d'une part d'y être soutenu un type de discours sur l'Église qui a achevé de mourir ailleurs au début des années 1980. Ils sont rares en effet, de nos jours, ceux qui persistent à faire de l'Église montréalaise d'avant 1950 l'institution repoussoir par excellence, unanime, totalitaire, sûre d'elle-même, soucieuse avant tout de préserver son hégémonie sociale, décidée pour cela à mater toute transgression de l'ordre traditionnel et soutenue dans ses projets par d'autres instances de pouvoir, l'État, la justice ou la médecine par exemple. Pourtant, Lucie Girard n'interprète pas les choses autrement. Entre 1941 et 1979, les Jésuites de *Relations*, revue bien représentative, dit-elle, des positions de l'Église sur les rôles féminins et la morale conjugale, n'ont modifié leur discours que pour le durcir, faire porter aux femmes avec plus de véhémence encore l'entière responsabilité de la faillite traditionnelle et manifester de façon toujours plus intransigeante leur opposition à tout ce qui pourrait les libérer de leur sujétion au sein du couple et de la famille. Mais en même temps, à côté de ce tableau d'une Église hyper-conservatrice et absolument unie, qui continue d'être brossé par quelques historiennes à cause des blocages dans les relations actuelles entre l'Église et les femmes, celui d'une Église moins monolithique, dont certains membres seraient plus en prise directe sur le réel, est aussi proposé par d'autres chercheuses. Denyse Baillargeon, par exemple, souligne les témoignages de ses informatrices, ménagères de Verdun qui pendant la crise savaient contourner leur curé trop obtus et trouver les confesseurs conciliants, franciscains entre autres, qui fermaient l'oeil sur la contraception et absolvaient sans commentaire celles qui «empêchaient la famille».

On a là des interprétations contrastées, ce qui tient peut-être pour une part à la différence dans l'objet d'études. Là où Girard analyse le discours, Baillargeon se concentre sur les pratiques. Ce balancement d'un type à l'autre de préoccupations, on le retrouve aussi dans les deux autres champs de réflexion. Mais alors qu'ailleurs l'analyse de discours occupe les chercheurs d'une façon à mon sens un peu disproportionnée, dans le champ des rapports femmes-Église montréalaise avant 1950, les historiennes ont mieux su être attentives aussi aux pratiques. Et en particulier aux pratiques des congrégations religieuses féminines, par qui s'est incarnée la présence de l'Église dans les domaines de la santé et de l'éducation, notamment. Des travaux comme ceux de Marie-Paule Malouin, de Johanne Daigle ou d'Aline Charles jettent une lumière neuve sur la manière dont les religieuses ont contribué à maintenir, en l'absence de financement étatique, la diversité du réseau d'éducation et les performances du système hospitalier montréalais.

Enfin, caractéristique propre à ce champ, la présence d'un débat, ou plutôt d'une discussion sur les motivations des femmes à entrer en religion, et sur les conséquences de ce choix. Pour quelques féministes radicales, qui s'inspirent des analyses de Colette Guillaumin entre autres, l'entrée en religion signifie la perte de toute identité féminine. Ayant constaté qu'au moins jusqu'aux années 1970 les textes à l'usage des communautés religieuses véhiculent de la féminité le même discours que le clergé, Myriam Spielvogel conclut à l'absence totale d'autonomie mentale des religieuses, à l'anéantissement de l'«être humain femelle» de la converse aussi bien que de la supérieure, obligées devant cette haine patriarcale des femmes qu'elles ont intégrée de se réfugier dans des fantasmes d'autonomie personnelle. Pas étonnant dès lors, poursuit Maria Vaccaro, qu'entre 1900 et 1970 seules les filles venant de milieux défavorisés et éloignés, pour qui les perspectives d'avenir étaient peu prometteuses, soient entrées chez les soeurs.

Une telle vision heurte l'interprétation féministe qui domine l'historiographie de la question depuis le début des années 1980 et qu'a portée à son point de plus grand développement la thèse de Marta Danylewycz. Cette thèse est bien connue; elle est aussi défendue depuis une vingtaine d'années par l'historienne Micheline Dumont⁹: dans une société qui n'offrait aux femmes laïques que la perspective du statut dévalorisé de «vieille fille» ou celle, exténuante et somme toute peu gratifiante, de mère de famille nombreuse, la vie religieuse a pu représenter une voie de promotion sociale et professionnelle pour les femmes, un moyen pour elles de mettre leurs dons intellectuels en valeur et de réali-

⁹ Micheline DUMONT, «Une perspective féministe dans l'histoire des congrégations de femmes», *Études d'histoire religieuse*, 1990, pp. 29-35.

ser leurs aspirations de carrière. Dans cette discussion, Barbara Jane Cooper intervient avec un mémoire tout en nuances et en subtilité. Dans les années 1930, la vie religieuse était pour les femmes une option valorisée socialement. Elle permettait en outre aux jeunes filles de vivre sincèrement leur implication personnelle pour la justice et le soulagement de la misère sans avoir à affronter personnellement l'insécurité économique. En ce sens, bien sûr, on peut prétendre qu'il s'agissait là d'un choix rationnel et séduisant pour les jeunes filles peu attirées par la vie familiale. Par contre, il ne faudrait pas être sourd aux raisons que donnent les religieuses elles-mêmes pour motiver leur choix, qu'elles envisagent plus comme la réponse à un appel de Dieu qu'à un désir de satisfaire des ambitions personnelles de carrière. Somme toute, on ne devenait pas soeur pour faire carrière, dit Cooper; mais parfois c'est ainsi qu'on peut, à rebours, interpréter le cursus des obédiences de certaines religieuses.

Parce que l'éventail des interprétations y reste large et chacune d'elles bien affirmée, parce que l'analyse de discours y est complétée plus qu'ailleurs par une analyse des pratiques, et parce qu'il a su susciter des débats comme celui sur les motivations et les conséquences de la vocation religieuse, ce champ de réflexion sur les relations entre les femmes et l'Église de Montréal avant 1950 est peut-être celui qui connaîtra dans le proche avenir les développements les plus considérables. Il reste en effet à scruter encore bien des facettes de cette réalité. Hormis ce que j'en ai dit dans ma thèse, que sait-on par exemple d'associations comme les Dames de Sainte-Anne et les Enfants de Marie, qui ont joué un rôle crucial dans la conformation de l'Église montréalaise, et dans l'ampleur de sa présence sociale? Que sait-on de la contribution financière que les femmes célibataires laïques ont apportée à l'Église, et qui est décelable dans l'étude de leurs testaments? Et pour qui accepterait de se lancer dans le travail ingrat de comparaison des registres de mariage et des registres de baptêmes il y aurait toute une étude à faire de l'évolution des conceptions pré-nuptiales à Montréal dans la première moitié du XX^e siècle, comme indice probant du recul du respect des prescriptions de l'Église en la matière. A travers ces quelques exemples, je voudrais seulement souligner que si les travaux sur le discours clérical sur les femmes et ceux sur les communautés religieuses féminines sont bien enclenchés, tout ou presque reste encore à faire pour ce qui concerne les relations concrètes entre l'Église et les femmes laïques à Montréal avant 1950¹⁰.

¹⁰ Pour une analyse de la transgression des normes sexuelles prescrites entre autres par l'Église, voir Andrée LÉVESQUE, *La norme et les déviantes. Des femmes au Québec pendant l'entre-deux-guerres*, Montréal, Remue-ménage, 1989, 232 pp.

III. L'Église et la vie culturelle

Montréal, 1900-1950: une métropole. L'omnipotence de l'Église, une vue de l'esprit des années 1950 qui s'est prolongée indûment. Presque tous les travaux récents sur Montréal sont bâtis sur ce nouveau canevas. Dans ce contexte, les rapports entre l'Église et la société montréalaise ont été repensés. Chez les uns, l'Église, institution conservatrice entre toutes, est désormais engagée dans une lutte de plus en plus inégale contre la modernité triomphante. Pour les autres, ce n'est pas tant la modernité que l'Église refuse, mais plutôt l'impérialisme culturel anglo-américain ou français qui l'accompagne.

Révélatrice du changement qu'on note au cours des années 1980 dans l'interprétation du rôle et de la place de l'Église montréalaise avant 1950, la réflexion sur la censure a fourni la matière d'au moins six mémoires depuis quelques années. Si Marie-Claude Waymel et Ghislain Labbé persistent à ne voir dans la censure cléricale qu'un instrument utilisé sans raffinement à des fins de contrôle social et idéologique, la tendance dominante actuellement fait plutôt de la censure une arme maniée subtilement par une institution sur la défensive. Pour Lise Saint-Jacques, qui analyse les relations entre Mgr Bruchési et le monde journalistique montréalais, en quelque sorte tout est déjà joué avant la première guerre: l'Église a déjà amorcé à cette époque son déclin et son repli. Bruchési peut tonner contre les feuilles radicales marginales et il s'en prive d'autant moins que ce sont elles qui façonnent l'opinion éclairée; mais que peut-il contre les grands quotidiens? Se contenter de les avertir vivement lorsqu'il juge qu'il y a eu manquement sur les questions politico-religieuses, se résigner à répéter souvent sur les questions morales des directives qui ne sont plus vraiment suivies. La presse à grand tirage est assez peu vulnérable à la censure et somme toute l'évêché estime avoir tout à perdre d'une confrontation ouverte avec elle. Le même schéma d'interprétation est adopté par Danielle Rainville, qui étale toutefois l'effacement de l'Église sur une plus longue période; et par Michel Sarra-Bournet: dans l'affaire Roncarelli, le bas-clergé s'agite en tous sens contre les Témoins de Jéhovah, mais l'épiscopat, lui, se contente de «déclarations générales, moins compromettantes» (102-103). Enfin, Normand Saint-Pierre souligne un aspect important de la question de la censure lorsqu'il en fait non seulement un moyen pour l'Église de tenter de consolider son hégémonie ébranlée mais encore, au moins incidemment, la base sur laquelle a pu s'établir une institution littéraire canadienne-française puis québécoise moins soumise aux normes «métropolitaines» françaises.

D'autres travaux récents, du reste, sont portés à reconnaître que l'Église montréalaise a fait davantage que se crispier sur le maintien des traditions culturelles du Canada français: à l'occasion elle a su encourager les mouvements qui à leur tour ont donné naissance à la culture franco-québécoise contemporaine. Et elle l'a fait dans un contexte difficile.

Ainsi, par exemple, on s'étonne moins de l'appel «à la grève contre Santa Claus», lancé par le curé de la paroisse Saint-Pierre-Apôtre au début du siècle, lorsqu'on apprend par Guy Toupin qu'à cette époque le jovial bonhomme profitait toujours de son passage dans la métropole pour étaler dans les publicités commerciales son soutien à la politique impérialiste britannique en Afrique du Sud ou ailleurs; ou qu'il encourageait nettement, de concert avec les propriétaires des grands magasins anglophones de Montréal, la distribution des cadeaux dans la nuit du 24 décembre (coutume anglophone) plutôt que dans celle du 31 (coutume canadienne-française).

Mais l'Église, à l'occasion, a su passer de la préservation à la promotion culturelle. L'Église montréalaise par exemple est aussi intervenue avec succès dans l'éclosion d'une activité théâtrale locale. Alors que du côté anglophone, le théâtre est dès la fin du XIX^e siècle entièrement dominé par l'institution américaine, du côté francophone, soutient Jean-Marc Larrue, les choses sont un peu plus complexes. Pris entre les gros producteurs américains qui font venir des artistes européens à Montréal et les font jouer dans des pièces style Broadway, d'une part; et les producteurs et acteurs français surtout, d'autre part, qui réussissent à tirer moins mal leur épingle du jeu et relèguent les agents canadiens-français à des fonctions très subalternes, le clergé montréalais, divisé sur la question des représentations théâtrales, va néanmoins se montrer nettement favorable aux initiatives des artisans canadiens-français en la matière. C'est ainsi qu'il va appuyer la création du premier théâtre professionnel local, le Théâtre canadien de Julien Daoust, en 1913, après avoir secondé aussi la création des Soirées de Famille en 1898 et le Théâtre National en 1900. Tout cela restait fragile à l'époque; c'était néanmoins essentiel à l'émergence d'une véritable institution théâtrale québécoise, avec critiques, producteurs, directeurs de salle, artistes et dramaturges.

Dans son mémoire sur l'architecture religieuse montréalaise au début du XX^e siècle, enfin, Jean-Paul Viaud met en parallèle le traditionalisme des églises anglo-protestantes, fausses imitations néo-gothiques, et l'inspiration résolument moderniste des églises catholiques francophones construites à la même époque. Tant dans les matériaux et

les formes utilisés que dans leur souci d'actualiser les concepts au fondement de la réflexion architecturale du Moyen Age, des architectes comme Ernest Cormier ou Aristide Beaugrand-Champagne et des clercs comme Mgr Maurault étaient, semble-t-il, branchés sur les courants de pointe de l'architecture américaine et française des années 1900-1920. En les adaptant aux conditions climatiques de la métropole, aux contraintes financières des paroisses et aux habitudes culturelles des paroissiens, ils ont su pour un temps créer une version proprement montréalaise de l'École des Beaux-Arts.

Dans un autre ordre de phénomènes, Johanne Rochette, François Hudon et Gaston Desjardins réévaluent le conservatisme de l'Église en matière éducative. Dans un mémoire superbe, Desjardins va jusqu'à questionner ce qui paraissait pourtant le plus solidement établi: la rigidité de la morale sexuelle catholique. Il montre comment, entre 1930 et 1960 la pédagogie du sexe a évolué, et comment de nombreux intervenants dans l'Église ont été conduits à proposer des amendements notables à l'éducation sexuelle, telle qu'elle se pratiquait dans les confessionaux, le milieu familial et l'école, d'abord tout en sourdine, puis de façon un peu plus «ouverte» et «scientifique». On y voit une réflexion en mouvement, à travers ses confusions, ses contradictions, ses tabous, et l'émergence progressive d'un nouveau modèle pédagogique.

On le constate aisément dans ce bref parcours: la jeune recherche évalue de façon somme toute assez positive, et de plus en plus nuancée, le rôle de l'Église, et de l'Église montréalaise notamment, dans la vie culturelle des années 1900-1950. Il reste maintenant à creuser des avenues de recherche dans d'autres secteurs de la vie culturelle; en particulier dans la culture entendue comme mode de vie et façon d'être au monde. Dans ce domaine, je suis bien obligée de noter que mes propres travaux sont presque les seuls à avoir récemment creusé le thème des relations entre les Montréalais, leurs paroisses et leur ville. A la maîtrise, c'était le sujet de la culture ouvrière qui nous préoccupait, et nous étions encore assez près de la problématique de l'encadrement social clérical des populations ouvrières. Au doctorat, j'ai été amenée à doubler cette problématique du contrôle social clérical d'une autre, davantage faite d'interactions mutuelles entre pasteurs et paroissiens, et à voir dans la paroisse un lieu d'acculturation réussie des Canadiens Français à la ville.

IV. L'Église et l'État

Des encycliques pontificales aux mandements et circulaires des évêques montréalais, des brochures de l'École sociale populaire à *Relations*

et à la *Revue dominicaine*, des journaux catholiques à la presse libérale, des traités de droit canonique aux textes à l'usage des communautés religieuses, la plupart des sources utiles à l'analyse du discours de l'Église montréalaise avant 1950 ont été dépouillées au cours des années récentes. Ce vaste effort d'écoute et de décodage, manifeste dans les trois grands champs de réflexion que nous avons identifiés, a conduit à réinterpréter en profondeur des liens qui ont existé entre l'Église et la société montréalaise avant 1950.

De la même façon que la recherche des années 1960 et 1970 avait achevé de défaire le modèle proposé antérieurement d'une société canadienne-française qui aurait été, depuis le milieu du XIX^e siècle jusqu'à la révolution tranquille, à Montréal comme ailleurs, à l'abri de l'histoire et toute entière sous la gouverne de l'Église; de la même façon la recherche depuis 1980, et en particulier celle des étudiants des deuxième et troisième cycles, s'est attaquée à cette idée du monolithisme idéologique de la société canadienne-française et de la prééminence absolue de l'idéologie cléricale. C'est ainsi, par exemple, que la thèse de Victor Teboul, qui fait de Jean-Charles Harvey et du *Journal* les hérauts d'une modernité précoce et ostracisée dans une société arriérée et obtuse, ne répercute plus d'échos depuis que Fernande Roy, Claude Couture et Patrice Dutil ont prouvé dans les leurs l'existence continue d'une presse libérale à Montréal et au Canada français.

Mais voilà que l'Église elle-même apparaît de plus en plus comme une institution traversée avant 1950 par de nombreux courants d'idées. Son rapport à l'État, en particulier, a été restauré dans sa complexité par la recherche récente. Les nombreux mémoires et thèses qui, depuis 1980, ont porté sur la doctrine sociale de l'Église et sur le corporatisme, fournissent une belle illustration de cette tendance actuelle de la recherche à identifier plus précisément les nuances du discours cléricale et leurs porteurs, de même qu'à renouveler le sens de l'idéologie corporatiste. Là où Teboul ne s'embarrasse pas de distinction, confond corporatisme social et corporatisme politique et flaire dans tout corporatisme de la graine de fascisme, d'autres chercheurs se montrent beaucoup plus circonspects.

Pour Clinton Archibald, qui pourtant partage avec Teboul l'idée d'une Église inspiratrice à l'époque de *tous* les corps intermédiaires qui existent entre l'individu et l'État, c'est du corporatisme social avant tout, et non du corporatisme politique, que relève la doctrine de l'Église, et en l'espèce de l'Église montréalaise, avant 1950; en conséquence l'Église d'ici, affirme-t-il, est en totale contradiction avec les dictatures européennes des années 1930 sur le rôle à laisser à l'État dans la société. Alors que pour ces dernières l'État résume la société, pour l'Église mon-

tréalaie, au contraire, il doit se limiter à des fonctions d'arbitrage entre les forces sociales. Cette conclusion est reprise et développée par Robert Arcand. Après avoir lu une dizaine de journaux, revues et publications catholiques montréalaises des années 1930, laïques ou cléricales, Arcand est en mesure de soutenir que les catholiques d'ici se sont toujours dissociés du nazisme, dont les valeurs sont d'emblée jugées brutales et racistes. Et s'ils ont un temps soutenu Mussolini et le fascisme, principalement à cause de la signature des accords du Latran, dès le milieu des années trente seule la très conservatrice presse cléricale conserve son appui au régime italien; les nationalistes autour de Lionel Groulx, les corporatistes de l'École Sociale Populaire et les catholiques de gauche de la *Relève* se dissocient du fascisme, qu'ils analysent de plus en plus clairement comme contraire à la doctrine sociale de l'Église, même s'ils continuent de voir en Mussolini un de ces chefs qu'ils admirent, comme Churchill ou Laurier.

Distinction, donc, à faire entre corporatisme politique et corporatisme social. Mais distinction à faire aussi dans la relation des divers groupes catholiques au corporatisme social. Dans un des rares mémoires en théologie à porter sur l'Église montréalaise de l'époque, Gilles Routhier affirme que les Jésuites de l'E.S.P. proposent une lecture de l'histoire contemporaine sur un «patron d'histoire sainte», et voient dans un retour aux idéaux du Moyen Age la solution au capitalisme et à son avatar le communisme. En revanche, la *Revue dominicaine* refuse à la même époque tout projet social qui se réfugie dans l'idéalisation du passé, et tout projet national centré trop exclusivement sur la «Laurentie»; selon Richard Martin, elle prépare déjà ce qui deviendra dans les années 1950 l'idéologie du rattrapage, telle que défendue entre autres par *Cité Libre*. Quant à la C.T.C.C., elle a endossé le corporatisme social surtout entre 1931 et 1936, pendant le plus gros de la crise. Dès 1937 toutefois, dit Guy Bélanger, on sent l'essoufflement d'une doctrine qui repose sur la collaboration entre patrons et ouvriers mais ne suscite pas l'adhésion chez les premiers. Inconciliable avec les exigences d'une société industrielle, le corporatisme est délaissé pendant la guerre par la centrale catholique.

D'autres aspects, par ailleurs, des relations entre Église montréalaise et État ont fait récemment l'objet de nouveaux examens dans les travaux des étudiants de deuxième et troisième cycles. L'hostilité cléricale devant toute initiative étatique dans les champs de l'éducation, de l'assistance et des loisirs n'apparaît plus aussi unanime qu'on l'a naguère postulé. Pour Ruby Heap par exemple, c'est même plutôt de collaboration qu'il faudrait parler, car au-delà des chicanes de programmes et de structures d'enseignement, ces deux instances de pouvoir que sont

l'Église montréalaise et l'État s'accordent pour faire de l'école élémentaire, dans la métropole en pleine mutation d'avant 1920, une institution de contrôle social des classes populaires, à travers la socialisation et la moralisation de leurs enfants.

Quant à Lucie Deslauriers et à Suzanne Lespérance-Morin, leur apport le plus précieux réside dans leurs sensibilité à la place d'où parlent les acteurs. Ainsi à l'hôpital Notre-Dame, où l'on est aux prises avec des déficits budgétaires importants, on est très favorable en 1921, Sulpiciens y compris, à la loi provinciale sur l'assistance publique. De même, le Conseil Supérieur du Travail des syndicats catholiques, près des ouvriers, s'éloigne des positions de la hiérarchie cléricale en 1927 et ne voit pas en quoi la loi fédérale sur les pensions de vieillesse contrevient à la doctrine sociale de l'Église. André Valiquette va même jusqu'à affirmer que le syndicalisme catholique dans les hôpitaux a contribué à renouveler progressivement la pensée sociale de la C.T.C.C. et à lui faire accepter la participation de l'état dans le soutien aux personnes défavorisées, en même temps qu'il a préparé une partie de l'opinion publique à la prise en charge par le secteur public des services hospitaliers.

D'ailleurs, sur toute cette question des rapports Église-État dans le domaine de l'assistance publique, nos perspectives ont tout à gagner de comparaisons plus systématiques avec l'expérience des catholiques anglophones et des protestants de Montréal. Francis Kun Suk Han s'est intéressé à l'histoire de la Foundation of Catholic Community Services, et Anne MacLennan à celle du Montreal Council of Social Agencies. Il appert de leurs travaux que dès le début des années trente, ces organismes anglophones, moins sensibles que l'Église catholique francophone à la nécessité de développer un modèle autochtone de soutien aux chômeurs et aux victimes de la crise, font pression sur les autorités de tous les paliers de gouvernements (municipal, provincial et fédéral) pour qu'elles s'impliquent plus activement dans l'assistance sociale et les soulagent du fardeau devenu trop lourd de la chartié. Ce faisant, les protestants anglophones, notamment, s'inspirent du modèle de la Charity Organization Society, établie en Angleterre, aux États-Unis et dans les provinces anglophones du Canada, tandis que les catholiques anglophones s'inspirent des positions du National Catholic Welfare Council, un organisme catholique américain. La connaissance du réseau de charité anglophone montréalais, tant catholique que protestant, et des pressions à l'emprunt de modèles étrangers d'implication qu'il a exercées sur les autorités gouvernementales montréalaises, québécoises et fédérales permet de situer avec plus de justesse les positions dominantes de l'Église catholique francophone quant à l'intervention de l'État en matière d'assistance publique.

Quant au rapport Église-État dans le secteur des loisirs, il a donné lieu à une étude approfondie et nuancée de Michel Bellefleur. On y voit comment l'Église a tenté d'exclure du champ des loisirs à la fois l'État et les entreprises américaines et comment, pour ce faire, elle a été conduite à consacrer des ressources humaines et matérielles considérables dans ce qui va devenir l'essentiel de la structure contemporaine de loisirs non commerciaux au Québec. De tels investissements l'obligent par contre, dès les années 1950, à réclamer l'aide financière de l'État qui se contente au début de payer mais décide rapidement de contrôler par ce moyen les axes du développement des loisirs. Bellefleur conclut en soulignant le rôle de l'Église dans la résistance québécoise à l'impérialisme culturel américain.

Chez Peter Southam et Jean-Pierre Collin, la question de fond sur l'Église de Montréal entre 1900 et 1950 est posée, comme chez Bellefleur, de manière particulièrement éclairante. Cette question, c'est d'une part celle du type de modernité dont l'Église veut pour le Québec; c'est d'autre part celle de la progressive institutionnalisation des relations sociales à une échelle qui dépasse celle de la communauté naturelle. Jean-Pierre Collin montre comment la Ligue ouvrière catholique a, dans les années 1940, cherché à promouvoir l'accès à la propriété résidentielle pour les ouvriers par le biais de plusieurs mesures innovatrices comme la revendication du crédit urbain ou l'organisation d'un mouvement coopératif d'habitation, puis la revendication auprès de Québec d'une véritable politique sociale d'habitation. Peter Southam, quant à lui, traite justement du discours tenu par les élites québécoises des années 1930-1960 sur les politiques sociales. Il appert de ces thèses comme de celle de Bellefleur que l'Église de Montréal, avec un succès relatif pendant la crise, puis avec de moins en moins de bonheur, a tenté de promouvoir un modèle autochtone de modernité fondé avant tout sur la communauté plutôt que sur l'État, une modernité évitant la technocratisation de la vie sociale. Pensée retardataire et fermée sur le monde, clamaient les libéraux keynésiens des années 1940 et 1950 qui ont réussi à imposer leur modèle de développement social. Les historiens et historiennes des années 1980, eux, sont parfois moins catégoriques...

Conclusion

J'ai voulu terminer par ces travaux de Bellefleur, Collin et Southam parce qu'ils me paraissent bien révélateurs de la nouvelle tendance de l'historiographie à aborder plus positivement la contribution de l'Église à la vie montréalaise et à la société québécoise entre 1900 et 1950. Il semble que par-dessus l'époque de la révolution tranquille et des années

qui l'ont suivie, un nouveau dialogue soit en train de s'instaurer entre notre époque et celle d'avant 1950. Maintenant qu'on sait que le libéralisme keynésien n'était pas la solution contre la pauvreté et la marginalisation sociale, maintenant qu'on sait aussi les limites politiques, financières, idéologiques à la prise en charge de la société par l'État, on est peut-être de nouveau en mesure d'entendre l'opposition qu'avait l'Église de Montréal à l'époque où se mettait en place le modèle de développement qui a triomphé depuis 1950-1960. Ceci dit non pas pour chercher à revenir d'aucune façon à ce qui se faisait avant 1950 ou à cultiver la nostalgie, mais plutôt pour fonder dans les conditions d'aujourd'hui un modèle d'organisation sociale fondée sur les solidarités communautaires encore vives au Québec et dont plusieurs sont les héritières directes de certains mouvements d'action catholique d'avant 1950.

Bibliographie

- ARCAND, Robert, *Les catholiques du Québec et le fascisme italien (1929-1939)*, M.A.(Histoire), U. de Sherbrooke, 1986, 195 pp.; voir aussi son article sous le même titre dans *Cahiers d'histoire*, 8, 2, printemps 1988, pp. 5-37.
- ARCHIBALD, Clinton, *Un Québec corporatiste? Corporatisme et néo-corporatisme: du passage d'une idéologie corporatiste sociale à une idéologie corporatiste politique*. Le Québec de 1930 à nos jours, Hull, Asticou, 1984, 429 pp.
- BAILLARGEON, Denyse, *Travail domestique et crise économique. Les ménagères montréalaises durant la crise des années 1930*, Ph.D. (Histoire), U. de Montréal, 1990, 465 pp.; publié sous le titre *Ménagères au temps de la crise*, Montréal, Remue-ménage, 1991.
- BÉLANGER, Guy, *Le syndicalisme catholique et le corporatisme au Québec, 1931-1950*, M.A.(Histoire), U. de Montréal, 1983, 161 pp.
- BELLEFLEUR, Michel, *L'Église et le loisir au Québec avant la révolution tranquille*, Québec, P.U.Q., 1986, 221 pp.
- CHARLES, Aline, *Le bénévolat féminin en milieu hospitalier: le cas de l'hôpital Sainte-Justine, 1907-1960*, M.A.(Histoire), U.Q.A.M., 1988, 177 pp. ; publié sous le titre *Travail d'ombre et de lumière*, I.Q.R.C., 1990.
- COLLIN, Jean-Pierre, *La Ligue ouvrière catholique canadienne: 1938-1965: un mouvement social urbain*, Ph.D.(Histoire), U.Q.A.M., 1990, 421 pp.

- COOPER, Barbara Jane, *In the Spirit: Entrants to a Religious Community of Women in Quebec, 1930-1939*, M.A.(Histoire), McGill U., 1983, 186 pp.
- COUTURE, Claude, *La presse libérale au Québec entre 1929 et 1935. Analyse de contenu des éditoriaux de La Presse, du Soleil et du Canada*, Ph.D.(Histoire), U. de Montréal, 1987, 428 pp.; publié sous le titre *Le mythe de la modernisation du Québec. Des années 1930 à la Révolution tranquille*, Montréal, Méridien, 1992.
- DAIGLE, Johanne, *Devenir infirmière: le système d'apprentissage et la formation professionnelle à l'Hôtel-Dieu de Montréal, 1920 à 1970*, Ph.D.(Histoire), U.Q.A.M., 1990, 617 pp.
- DANYLEWYCZ, Marta, *Taking the Veil, an Alternative to Marriage, Motherhood and Spinsterhood in Quebec, 1840-1920*, Toronto, McClelland and Stewart, 1987, 203 pp. (la thèse a été soutenue à l'U. de Toronto en 1981; traduction française sous le titre *Profession: religieuse. Un choix pour les Québécois (1840-1920)*, Montréal, Boréal, 1988, 246 pp.
- DESJARDINS, Gaston, *La pédagogie du sexe: un aspect du discours catholique sur la sexualité au Québec (1930-1960)*, M.A.(Histoire), U.Q.A.M., 1985, 156 pp. Voir aussi son article sous le même titre dans *R.H.A.F.*, 43, 3, hiver 1990, pp. 381-401.
- DESLAURIERS, Lucie, *Histoire de l'hôpital Notre-Dame de Montréal*, M.A.(Histoire), U. de Montréal, 1984, 231 pp.
- DUTIL, Patrice A., *Une pensée progressiste au Québec: l'oeuvre de Godfroy Langlois (1866-1928)*, M.A.(Histoire), U. de Montréal, 1984, 201 pp.
- FERRETTI, Lucia et LEBLANC, Daniel, *Cadre religieux et univers culturel dans une paroisse ouvrière montréalaise: Sainte-Brigide, 1880-1914*, M.A.(Histoire), U.Q.A.M., 1982, 320 pp.; voir aussi FERRETTI, L., «Mariage et cadre de vie familiale dans une paroisse ouvrière montréalaise: Sainte-Brigide, 1900-1914», *R.H.A.F.*, 39, 2, automne 1985, pp. 233-251.
- FERRETTI, Lucia, *La société paroissiale en milieu urbain: Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Ph.D.(Histoire), U.Q.A.M., 1990, 495 pp.; publié sous le titre *Entre voisins*, Montréal, Boréal, 1992, 264 pp.
- FORGET, Denis, *La pensée sociale de l'Église dans les brochures de l'E.S.P. au Québec (1911-1930)*, M.A.(Politique), U. d'Ottawa, 1984, 267 pp.

- GÉRARD, Louis, *Les discours religieux sur le loisir au Québec, 1929-1976. Lecture ethico-logique*, M.A.(Ethique), U.Q.A.R., 1985, 172 pp.
- GIRARD, LUCIE, *Le discours des Jésuites sur les femmes, à la revue Relations, 1941-1979*, M.A.(Histoire), U.Q.A.M., 1985, 230 pp.
- HAN, Francis Kun Suk, *A Catholic Communal Welfare Institution in a Changing Society, Montreal: 1931-1986*, Ph.D.(Religion), U. Concordia, 1987, 338 pp.
- HEAP, Ruby, *L'Église, l'État et l'enseignement primaire public catholique au Québec, 1897-1920*, Ph.D.(Histoire), U. de Montréal, 1986, 1035 pp.
- HUDON, François, *Le thème de l'éducation dans la pensée d'Édouard Montpetit*, M.A.(Histoire), U. de Montréal, 1985, 118 pp.
- LABBÉ, Ghislain, *L'Église, le loisir et la censure au Québec, avant 1960*, M.A.(Science du loisir), U.Q.T.R., 1983, 145 pp.
- LARRUE, Jean-Marc, *L'activité théâtrale à Montréal de 1880 à 1914*, Ph.D.(Études françaises), U. de Montréal, 1987.
- L'ESPÉRANCE-MORIN, Suzanne, *Les débats concernant la loi des pensions de vieillesse au Québec de 1927 à 1936*, M.A.(Histoire), U. de Montréal, 1981, 284 pp.
- MACLENNAN, Anne, «Charity and Change: Montreal English Protestant Charity Faces the Crisis of Depression», *Revue d'histoire urbaine/Urban History Review*, XVI, 1, juin 1987, 1-16 (tiré de son mémoire M.A.(Histoire), McGill U., 1984).
- MALOUIN, Marie-Paule, *Une maison d'éducation pour jeunes filles: l'Académie Marie-Rose de 1876 à 1911*, M.A.(Histoire), U. de Montréal, 1980, 270 pp.; publié sous le titre *Ma Soeur, à quelle école allez-vous? Deux écoles de filles à la fin du XIX^e siècle*, Montréal, Fides, 1985.
- MARTIN, Richard, *La Revue Dominicaine des années 1930. Une version de la pensée sociale*, M.A.(Histoire), U. d'Ottawa, 1983, 183 pp.
- RAINVILLE, Danielle, *Le monde de l'imprimé et l'Église au Québec, 1880-1960*, M.A.(Bibliothéconomie), U. de Montréal, 1983, 138 pp.
- ROCHETTE, Johanne, *Les débats sur l'enseignement des sciences dans les collèges classiques au Québec, 1929-1953*, M.A.(Histoire), U. de Montréal, 1991, 375 pp.

- ROUTHIER, Gilles, *La doctrine sociale et le mouvement catholique: l'E.S.P. (1930-1936)*, M.A.(Théologie), U. Laval, 1980; voir aussi «L'ordre du monde. Capitalisme et communisme dans la doctrine de l'E.S.P., 1930-1936», *Recherches sociographiques*, XXII, 1, janvier-avril 1981, pp. 7-48.
- ROY, Fernande, *Le libéralisme au Québec: l'idéologie des milieux d'affaires francophones à Montréal, 1881-1914*, Ph.D.(Histoire), U.Q.A.M., 1986, 560 pp.; publié sous le titre *Progrès, harmonie, liberté: le libéralisme des milieux d'affaires francophones à Montréal au tournant du siècle*, Boréal, 1988, 301 pp.
- ROY, Paul-Émile, *L'évolution religieuse du Québec d'après le roman de 1940 à 1960*, Ph.D.(Études françaises), U. de Montréal, 1980, 305 pp.
- SAINT-JACQUES, Lise, *Mgr Bruchési et le contrôle des paroles divergentes: journalisme, polémique et censure (1896-1910)*, M.A.(Histoire), U.Q.A.M., 1987, 140 pp.
- SAINT-PIERRE, Normand, *La censure du roman Le Débutant (1914) de Arsène Bessette: le texte et l'institution*, M.A.(Études littéraires), U.Q.A.M., 1984, 242 pp.
- SARRA-BOURNET, Michel, *L'affaire Roncarelli. Duplessis contre les témoins de Jéhovah*, Québec, I.Q.R.C., 1986, 196 pp. (tiré de son M.A.(Histoire), U. de Sherbrooke, 1985).
- SPIELVOGEL, Myriam, *Religieuses et rapports de sexes: analyse du discours sur la féminité dans les textes à l'usage des communautés religieuses (1900-1970)*, M.A.(Sociologie), U. de Montréal, 1988, 104 pp.
- SOUTHAM, Peter, «Modernisation», «question nationale» et influence exogène: le discours élitaire sur les politiques sociales au Québec 1930-1960, Ph.D.(Histoire), U. Laval, 1987.
- TEBOUL, Victor, *Idéologie, culture et littérature dans Le Jour de Jean-Charles Harvey de 1937 à 1940*, Ph.D.(Études françaises), U. de Montréal, 1981, 542 pp.; publié sous le titre *Le Jour. Émergence du libéralisme moderne au Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 1984.
- TOUPIN, Guy, *Le mythe de Santa Claus dans La Presse de 1890 à 1914*, M.A.(Études québécoises), U.Q.T.R., 1981, 172 pp.
- VACCARO, Maria, *L'origine familiale: un facteur indicatif de la vocation des religieuses au Québec (1901-1971)*, M.A.(Sociologie), U. de Montréal, 1987, 117 pp.

VALIQUETTE, André, *L'essor du syndicalisme catholique chez les employés(ées) d'hôpitaux du Québec dans les années trente et quarante*, M.A.(Histoire), U.Q.A.M., 1982, 469 pp.

VIAUD, Jean-Paul, *Le goût du Moyen-Age à Montréal au début du XX^e siècle en architecture religieuse: Saint-Germain d'Outremont*, M.A.(Histoire de l'art), U. de Montréal, 1986, 234 pp.