

À propos du « réveil religieux » dans le Québec du XIX^e siècle : où se loge le vrai débat?

Louis Rousseau

Volume 49, Number 2, Fall 1995

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/305417ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/305417ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Institut d'histoire de l'Amérique française

ISSN

0035-2357 (print)

1492-1383 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this note

Rousseau, L. (1995). 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), 223–245. <https://doi.org/10.7202/305417ar>

Article abstract

This note presents our contribution in reaction to René Hardy's discussion of his hypothesis concerning the mid-nineteenth century Catholic revival in Québec. It suggests that there is nothing to be gained by a terminological debate, but that the exchange should focus on the diverging central questions and conceptual models. Following a discussion of those implied models, it goes on to illustrate the validity of the "Montréal interpretation" by hooking at three important variables: Easter communion, feminine and masculine vocations, and voluntary parish associations.

NOTE DE RECHERCHE
À PROPOS DU «RÉVEIL RELIGIEUX»
DANS LE QUÉBEC DU XIX^e SIÈCLE:
OÙ SE LOGE LE VRAI DÉBAT?

LOUIS ROUSSEAU
Département des sciences religieuses
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ

Cette note critique poursuit le débat que nous avons engagé avec René Hardy à propos du réveil religieux du XIX^e siècle. Elle pose comme hypothèse que l'enjeu principal ne réside pas dans le choix à faire entre les termes de «réveil» ou de «renouveau», mais se situe dans la question centrale de la recherche et dans le modèle conceptuel ayant servi à la construction de l'objet historique. Aux divergences provenant des théories de la religion et de la culture s'ajoutent des différences liées aux données plus anciennes et plus variées utilisées par notre groupe de recherche. Des illustrations sont données à propos de la communion pascale, des vocations féminines et masculines, et des associations volontaires paroissiales.

ABSTRACT

This note presents our contribution in reaction to René Hardy's discussion of his hypothesis concerning the mid-nineteenth century Catholic revival in Québec. It suggests that there is nothing to be gained by a terminological debate, but that the exchange should focus on the diverging central questions and conceptual models. Following a discussion of those implied models, it goes on to illustrate the validity of the «Montréal interpretation» by looking at three important variables: Easter communion, feminine and masculine vocations, and voluntary parish associations.

Est-il nécessaire de remonter au début des années 1960 pour identifier le dernier débat historiographique ayant eu cours dans le domaine de l'histoire religieuse du Québec? Il faut probablement relire, en effet, les articles de Jean Blain¹ publiés pour critiquer la

1. Par exemple, «L'Archevêque de Rouen, l'Église du Canada et les historiens, un exemple de déformation historique», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 21,2 (septembre 1967): 199-216.

thèse de l'ultramontanisme de M^{gr} Laval en montrant combien celui-ci était demeuré, en pratique, un chef d'Église bien gallican, pour découvrir une controverse majeure dans ce domaine. Or voici que René Hardy, dans un article récent publié ici-même², ouvre une scène publique pour un nouveau débat. Comme le texte de Hardy met essentiellement en cause une interprétation des changements religieux que j'ai développée graduellement dans différentes publications issues du groupe de recherche que j'anime avec Frank W. Remiggi du département de géographie de l'Université du Québec à Montréal, au cours des dix dernières années³, il me semble important de saluer l'arrivée

2. «À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle: le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières)», *RHAF*, 48,2 (automne 1994): 187-212; identifié ci-après sous Hardy 1994. Ce texte avait d'abord été proposé sous la forme d'une communication au Colloque international de Montréal, 11-13 mai 1992, dont le thème était «Le bas clergé catholique au dix-neuvième siècle: approche comparative d'une population pastorale en voie de changement». Les *Actes* de cette rencontre organisée conjointement par le Département des sciences religieuses de l'UQAM et le Centre d'études canadiennes de l'Université Bordeaux II ont paru au printemps 1995 dans les *Cahiers de recherche en sciences de la religion* (volume 12) du CRSR de l'Université Laval.

3. On trouvera ici la bibliographie des travaux utiles à la lecture du présent texte et dispersés dans des publications très variées. Louis Rousseau, «À l'origine d'une société maintenant perdue: le réveil religieux montréalais de 1840», Yvon Desrosiers, dir., *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré* (Montréal, Fides, 1986), 71-92; «La conduite pascalle dans la région montréalaise, 1831-1865: un indice des mouvements de la ferveur religieuse», Rolland Litalien, dir., *L'Église de Montréal, 1836-1986* (Montréal, Fides, 1986), 279-284; «Les missions populaires de 1841: acteurs principaux et conséquences», SCHÉC, *Sessions d'étude*, 53 (1986): 7-21. Frank W. Remiggi, «Esquisse géographique du territoire diocésain de Montréal, 1820-1852», Rolland Litalien, dir., *L'Église de Montréal, 1836-1986* (Montréal, Fides, 1986), 30-39. Francine Girard-Ducasse et Louis Rousseau, «Les Lunettes des contrôleurs: contenus des questionnaires pastoraux montréalais avant 1880», *Archives*, 21,3 (1990): 47-69. Louis Rousseau, «Les rapports entre le 'réveil' et la réorganisation ecclésiale dans le Québec du 19^{ème} siècle», Pierre Guillaume, dir., *Le diocèse au Québec et en France aux XIX^e et XX^{èmes} siècles* (Bordeaux, Publications de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, n° 138, Centre d'études canadiennes, 1990), 6-39; «Crise et réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle», *Interface* (janvier-février 1990): 24-31; «Peut-on parler d'une histoire religieuse quantitative au Québec?», *L'observation quantitative du fait religieux*, Colloque de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Paris-Sorbonne, 27 septembre 1990, Lille, Centre d'histoire de la région Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'Université Charles-de-Gaulle - Lille III, 1992, 73-90; «La gestion centrale des âmes: création d'un nouvel espace religieux dans le Montréal du 19^e siècle», Frank W. Remiggi, dir., *Montréal. Tableaux d'un espace en transformation* (Montréal, ACFAS, coll. «Cahiers scientifiques»), n° 76, 1992), 359-368. Louis Rousseau et F. W. Remiggi, «Le renouveau religieux montréalais au XIX^e siècle: une analyse spatio-temporelle», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 21,4 (1992): 431-454. Louis Rousseau, «Impulsion romantique et renouveau religieux québécois au XIX^e siècle: quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond», Maurice Lemire, dir., *Le romantisme au Canada* (Québec, Nuit Blanche éd., 1993), 199-214. Frank W. Remiggi, «La gestion du personnel pastoral dans la grande région de Montréal, 1820-1880», Louis Rousseau, dir., *Le bas-clergé catholique au dix-neuvième siècle: approche comparative d'une population pastorale en voie de changement* (Québec, Les Cahiers de recherche en sciences de la religion du CRSR, n° 12, 1995), 117-150.

d'une discussion portant non seulement sur le sous-ensemble religieux, mais aussi sur son inscription dans le cadre d'une histoire socioculturelle plus large.

Estimant que l'avancée de nos connaissances dépend autant, sinon davantage, de la clarification des problématiques et des méthodes que de la démonstration documentaire, je voudrais par la présente note critique suggérer quel est le véritable terrain de la discorde entre Hardy et Rousseau afin d'éviter la naissance d'un débat purement terminologique qui opposerait les tenants du «réveil» à ceux du «renouveau» ou de «l'acculturation». Ce serait là une piste stérile, comme nous le démontrerons d'abord. Le débat qui est en cours porte sur une problématique globale, des questions centrales qui ne sont pas les mêmes et qui supposent des recours conceptuels assez éloignés les uns des autres. Pour faire la meilleure histoire religieuse du XIX^e siècle québécois, est-il préférable de pouvoir penser un changement global assez rapide de la structure religieuse ainsi que des attitudes et des pratiques qui s'y déploient ou suffit-il de pouvoir décrire la lente évolution du pouvoir d'un groupe? Voilà l'alternative dont nous souhaitons évaluer ensuite les conséquences pour l'histoire. Finalement, on nous permettra de résumer certains traits de nos travaux concernant les changements religieux, surtout ceux qui offrent le plus de contrastes par rapport au modèle de Hardy⁴. Ainsi le milieu des historiens pourra-t-il mieux découvrir la naissance d'un débat dans un domaine jamais complètement déserté depuis la fin des années cinquante⁵, mais auquel l'institution historique n'a guère consacré ses meilleures places.

UNE FAUSSE PISTE: RÉVEIL OU RENOUVEAU

Hardy⁶ a rendu à tous un utile service en prenant soin de résumer rapidement le parcours de l'historiographie québécoise concernant les transformations de la situation religieuse autour de 1840. Il note avec raison que lorsqu'il s'est intéressé à décrire et à expliquer la brusque manifestation de ferveur des paroissiens de la paroisse de Notre-Dame de Québec, il y avait déjà 20 ans que la question du «réveil religieux»

4. Il faudra attendre la publication de notre *Atlas historique des pratiques religieuses: le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, pour lire la démonstration d'ensemble de l'interprétation présentée par notre groupe de recherche dont le programme a été soutenu par le PAFACC et la Fondation de l'UQAM, le CRSH et le Fonds FCAR.

5. On consultera la très intéressante note historiographique de Guy Laperrière pour s'en convaincre: «L'histoire religieuse du Québec: principaux courants, 1978-1988», *RHAF*, 42,4 (printemps 1989): 563-578.

6. Hardy, «À propos du réveil religieux...», *op. cit.*

de 1840 avait été oubliée par les historiens. Son premier article⁷ parle de «réveil» et en oriente l'explication du côté de processus psychosociaux d'assez grande amplitude plutôt que de la seule efficacité des sermons de Forbin-Janson, ouvrant ainsi un domaine très riche d'investigations sous l'influence de l'école du chanoine Le Bras. Le deuxième⁸ utilisait le terme plus général de «renouveau» et intégrait déjà les accents d'une sociologie du pouvoir clérical et de sa fonction d'encadrement qui étaient tous les deux destinés à constituer l'essentiel du concept historique de religion pour sa génération⁹. Les travaux subséquents¹⁰, s'intéressant à la pratique religieuse des fidèles, tout spécialement la conduite pascale dans le district de Trois-Rivières, cherchaient à mesurer à l'aide de ces indicateurs, le rythme de l'implantation des normes cléricales en tant que règles de conduite suivies unanimement par les populations des paroisses. Rien qui pouvait ressembler désormais à un processus où agiraient également des facteurs caractéristiques des mentalités: changement de vision du monde, déplacement de valeurs, engagements militants individuels et de groupe, nouvelles ritualités, mutations de la sensibilité, etc.

Lorsque, en 1982, j'ai voulu lancer un très vaste programme de recherche portant sur l'ensemble du diocèse catholique romain de Montréal dans ses frontières de 1836¹¹, en utilisant de la manière la plus complète possible les informations contenues dans les rapports pastoraux annuels des curés (plus de 300 variables en provenance de 192 territoires de paroisses ou de missions), c'est le terme de renouveau religieux qui s'est d'abord imposé et qui est d'ailleurs demeuré jusqu'à ce jour dans le nom de notre groupe de recherche¹² (**RRM XIX**, Renouveau religieux montréalais au XIX^e siècle). Je désirais

7. René Hardy, «Notes sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 dans la paroisse Notre-Dame de Québec», *SCHEC. Rapports*, 35 (1968): 81-98.

8. René Hardy, «L'activité sociale du curé de Notre-Dame de Québec, aperçu de l'influence du clergé au milieu du XIX^e siècle», *Histoire sociale/Social History*, 6 (1970): 5-32.

9. Je l'ai déjà dénoncé ailleurs, un peu trop simplement et injustement, peut-être. Ne s'agit-il pas là d'une espèce de «détour» 'sociologisé' de l'ancienne ecclésiologie catholique qui décrivait l'Église précisément comme une organisation? *RHAF*, 39,1 (été 1985): 88.

10. René Hardy et Jean Roy, «Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900», Yvan Lamonde, dir., *Les régions culturelles* (Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, coll. «Questions de culture», n° 5, 1983), 61-79. René Hardy, «Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900», Joseph Goy, Jean-Pierre Wallot et Rolande Bonin, dir., *Évolution et éclatement du monde rural, France et Québec, XVIIe-XXe siècles* (Paris/Montréal, École des hautes études en sciences sociales/Presses de l'Université de Montréal, 1986), 397-415.

11. Remiggi, «Esquisse géographique...», *op. cit.*

12. Je désire remercier mes collègues Frank W. Remiggi, Jean-Guy Landry et Vicki Bennett, de même que nos assistants Frédéric Castel et Guy Mongrain pour leurs commentaires et suggestions en lien avec ce texte.

identifier, périodiser et différencier, dans un espace qui formera éventuellement six diocèses, une transformation importante qui ne se manifestait pas encore dans les années 1820 et qui aurait déjà produit ses résultats stabilisés dans les années 1870; d'où une coupe de recherche de 60 années (1820-1880). Je dirai plus loin comment cette première hypothèse a pu s'enrichir conceptuellement. Je voudrais tout simplement commencer par indiquer qu'il est parfaitement valide d'employer le terme général de renouveau et celui plus limité de réveil lorsque nous faisons l'histoire religieuse du XIX^e siècle, et que le débat historiographique doit accepter la polysémie de ce vocabulaire.

Dans son *Histoire générale du protestantisme*¹³, Émile G. Léonard utilise le terme de réveil pour unifier tout le traitement qu'il donne à des situations aussi diverses que celles de l'Allemagne luthérienne, la Suisse réformée, les Pays-Bas, la Scandinavie, la France, l'Angleterre et les États-Unis. Il veut ainsi faire ressortir le fait commun d'un monde euro-américain d'après les Lumières qui, au lendemain des bouleversements révolutionnaires, veut retrouver une relation plus authentique avec sa mémoire religieuse: expérience personnelle et directe du salut, dans la mouvance méthodiste d'origine anglaise qui touche aussi bien le continent (Suisse, France, etc.) que l'Amérique anglo-saxonne, réveil esthétique et intellectuel dans le pays de Schleiermacher et de Herder, réveil sacramentaire et esthétique dans l'anglicanisme «catholique». Partout se réactivent des éléments latents ou oubliés dans le siècle précédent. «Le sens général de renouveau religieux donné au mot réveil se double, dans les pays anglo-saxons, de celui, technique, de conversion de masse, le plus souvent dans un cadre d'excitation émotionnelle¹⁴.» Chez les protestants le mot réveil est donc susceptible d'un sens large et d'un sens plus étroit.

D'ailleurs, si nous examinons son usage au Canada au cours du XIX^e siècle, nous découvrons, dans les milieux méthodistes eux-mêmes, une vision très englobante du réveil religieux: conversion personnelle, conduite morale sainte, adhésion croyante profonde, zèle, vigilance et prière¹⁵. Le terme a donc une acception historique

13. Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme* (Paris, Presses universitaires de France, 1964), 3: 144-248.

14. *Idem*, 182.

15. «The first step in promoting a revival is *personal* repentance. The next, doubtless, is holy living, christian faithfulness, zeal, watchfulness and prayer. This should not be a partial business. It should embrace every field of duty», *Christian Guardian*, 19 décembre 1829 (journal méthodiste imprimé à Toronto). Par ailleurs en 1879, le *Presbyterian Year Book* insiste sur le même effet de transformation générale de la vie, au-delà du choc initial de la conversion: «Revivals [...] The Church should never forget that God in his Word lays fully as much stress upon sanctification as upon regeneration» (89). Et dans le contexte anglican «High Church» c'est le retour des pratiques médiévales de décorations de Noël qui se voit décrit comme un indicateur

beaucoup plus large que ce qu'en retient Hardy. Dans l'historiographie du catholicisme, nous devons à Jay P. Dolan la première application de ce terme pour décrire un processus de transformation typique des années 1830-1900 aux États-Unis¹⁶. Ainsi donc lorsque Nive Voisine et Philippe Sylvain interprètent l'entreprise de transformation des conduites et des mentalités qu'enclenche l'action de M^{gr} Bourget comme «un véritable réveil — au sens des *revivals* américains et européens¹⁷», ils contribuent à situer la phase qui va de 1840 à 1870 dans un processus de changements religieux rapides qui affectent l'ensemble des cultures chrétiennes euro-américaines, ce qui n'est pas un mince élargissement des perspectives. Ainsi donc, sans négliger les questions conceptuelles, le débat historiographique ne devrait pas se concentrer sur l'usage des termes réveil ou renouveau, mais bien plutôt sur les processus historiques eux-mêmes et leur construction analytique¹⁸.

PENSER UN CHANGEMENT GLOBAL RAPIDE OU UNE ÉVOLUTION LENTE

La démarche de recherche du groupe RRM XIX a procédé d'un certain nombre de choix théoriques et méthodologiques qu'il est utile de déterminer afin de mieux comprendre la divergence des inter-

du réveil contemporain de la foi (*The Dominion Churchman*, 11 janvier 1877, 20). Je dois ces indications à Vicki Bennett, auteure d'une thèse soutenue à l'Université d'Ottawa en 1994, *The Use of Gothic in Nineteenth Century Church Architecture of the Ottawa Valley. An analytical study of diverse Christian ideologies as manifest in the structural style of cult space*. L'historiographie du protestantisme canadien accorde une attention privilégiée au thème du réveil depuis quelques années, George A. Rawlyk, *Wrapped Up in God. A Study of Several Canadian Revivals and Revivalists* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 1988); voir aussi Marguerite Van Dee, *An Evangelical Mind. Nathanael Burwash and the Methodist Tradition in Canada, 1839-1918* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 1989), 14-38.

16. «The religion of revivalism was not exclusively a Protestant enterprise, but it also swept through Catholic America in the second half of the nineteenth century and, in the process, shaped the piety of the people and strengthened the institutional church.» *Catholic Revivalism. The American Experience 1830-1900* (Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1978), xv-xvi. On retrouve le même terme dans un livre déjà ancien, Denis Gwynn, *The Second Spring 1818-1852. A Study of the Catholic Revival in England* (London, The Catholic Book Club, 1944).

17. Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Les XVIII^e et XIX^e siècles, 2: Réveil et consolidation (1840-1898)*, Nive Voisine, dir., *Histoire du catholicisme québécois* (Montréal, Boréal, 1991), II: 10. Cette interprétation était déjà présente dans la préface du tome I (1760-1839) publié en 1989. «La question n'est pas réglée», écrit Serge Gagnon dans sa recension du volume II où il lui oppose la thèse de Hardy à l'effet qu'il ne s'agit pas d'une rapide modification de structure, mais d'un «processus séculaire d'acculturation religieuse», *Recherches sociographiques*, 34,1 (1993): 143. Voilà bien en effet le cœur du débat historiographique.

18. De part et d'autre, par exemple, les chercheurs traitent des données quantitatives, mais avec des techniques assez différentes. Pour une recension critique de la place tenue par ce type d'approche, on pourra lire: Rousseau, «Peut-on parler d'une histoire religieuse...», *op. cit.*

prétations. Il y a tout d'abord l'option d'une histoire problème tout entière organisée autour d'une question centrale: comment, pourquoi, à quel rythme la société québécoise s'est-elle constituée et a-t-elle «subsisté en tant que société religieuse¹⁹»? Il s'agit donc d'une question portant sur la culture, sur la place et la fonction qu'y joue l'instance religieuse définie ici non pas fondamentalement comme une organisation, mais comme un ensemble de pratiques symboliques possédant sa structure propre mettant en relations des représentations générales et particulières du monde, des rituels permettant d'effectuer les transactions de phases dans les cycles de l'existence, ainsi que des règles constituant un code des conduites morales. Ce système est impensable pour le XIX^e siècle sans l'action d'agents cléricaux qui, depuis le concile de Trente, tendent à monopoliser graduellement toute la fonction de régulation et de contrôle. Mais le système religieux, au sein de la culture, déborde l'organisation cléricale de toute part et ne peut jamais s'y réduire. On voit donc tout de suite apparaître une certaine conception du religieux qui s'avère nécessaire pour transformer la question centrale en véritable objet de recherche scientifique. Les étiquettes disciplinaires posent de redoutables questions de territoire et d'institutions savantes, mais cela éclairera peut-être le débat que de préciser que notre perspective s'inscrit dans l'univers des sciences humaines de la religion (anthropologie, sociologie, phénoménologie) qu'intègre le vocable québécois de religiologie et que peut assumer une approche de géographie humaine, comme celle qui est mise en œuvre au sein de notre groupe.

Pour Hardy, la question centrale est devenue la suivante: comment les règles cléricales s'appliquent-elles, comment se transforment-elles en règles effectives de conduite, ce qui, selon Hardy, peut se nommer processus d'acculturation. La caractéristique singulière de la société québécoise, à cet égard, aurait consisté dans la réussite totale de ce processus de contrôle qu'on tente précisément de traquer jusqu'à la disparition du dernier déviant à la règle pascalle dans les années 1870-1880. Outre qu'il est plus que douteux qu'on ait jamais atteint une situation de «conformité absolue aux enseignements du clergé²⁰», on voit ici à l'œuvre une conception du religieux qui le réduit à la

19. C'est la question que pose également Fernand Dumont dans «Mutations de la culture religieuse au Québec», W. Westfall, L. Rousseau *et al.*, *Religion/Culture. Études canadiennes comparées* (Ottawa, Association des études canadiennes, 1985), 10-21.

20. *Idem*, 196. Une recherche en cours portant sur la conduite pascalle dans la région Saguenay—Lac-St-Jean entre 1886 et 1951 révèle une déviance très faible, mais constante, oscillant sous les 5 pour cent. Pascale Dupont n'a pas constaté d'écart significatif dans la pratique religieuse entre la population rurale et la population urbaine, ni dans le passage au XX^e siècle (communication de l'auteur).

fonction normative, ce qui est acceptable pourvu qu'on voie bien l'effet d'un pareil découpage conceptuel. Nous sommes donc en présence d'une divergence conceptuelle très nette qu'il importe de reconnaître. La clarification de notre problème central portant sur l'opération religieuse au sein de la culture demandait un second niveau de choix conceptuel: comment parvenir à penser un changement rapide au sein d'une forme culturelle? Les théories dominantes sont celles de l'équilibre et de l'adaptation graduelle. Or, à tort ou à raison, les résultats acquis par l'historiographie au début des années 1980, y compris les travaux de maîtrise de Hardy, semblaient indiquer une transformation majeure et assez rapide des conduites religieuses autour de 1840, sans qu'on pût en déterminer les causes, le rythme général et l'aire d'application. L'idée d'un vaste programme de recherche est née alors de la volonté d'y voir plus clair. La découverte de la théorie de la revitalisation développée par l'anthropologue A. F. C. Wallace²¹, et appliquée à l'ensemble de l'histoire américaine par W. G. McLoughlin²², devait me convaincre qu'il était possible de comprendre et d'expliquer les transformations de la religion particulièrement visibles à partir de 1840 comme faisant partie d'un processus de mutation culturelle beaucoup plus profond et cohérent, plus étendu dans le temps également, que l'anthropologue désigne par le terme de «revitalisation» et dont un des types, à côté du nativisme (cas autochtone actuel) ou du millénarisme, est le **réveil**. Je tenais un modèle conceptuel dont la valeur heuristique me semblait évidente pour la recherche historique à venir.

Mais pourquoi donc avoir misé toute une recherche sur une hypothèse de changement global rapide plutôt que sur celle de l'évolution lente, comme le fait Hardy? Peut-être ne peut-on jamais répondre à cette question en fournissant des raisons évidentes a priori! Il y a là une intuition très risquée dont la valeur ne pourra apparaître qu'après de nombreuses années de recherche et dont la capacité démonstrative devra disposer de l'accusation de «biais méthodologique». Je connaissais les précédents des Réformes du XVI^e et du XVII^e siècles; pourtant je n'osais guère situer le cas québécois face à cet exemple trop imposant. Par ailleurs, depuis les années 1960, nous venions d'assister à la déconstruction totale du catholicisme en moins d'une génération. Une architecture religieuse peut bouger très vite,

21. «Revitalisation Movements», *American Anthropologist*, 58 (1956): 264-81; «Paradigmatic Processes in Cultural Change», *American Anthropologist*, 74 (1972): 467-478. Le concept de revitalisation de l'ordonnateur que développe Francesco Alberoni dans *Genesis. Mouvements et Institutions* (Paris, Éditions Ramsey, 1992) permet de penser le même type de processus de dissolution d'un ordre culturel et de sa recomposition.

22. *Revivals, Awakenings and Reforms* (Chicago, Chicago University Press, 1978).

exceptionnellement, même si la permanence et la lenteur d'évolution semblent la caractériser dans la longue durée, comme mon analyse de la prédication m'en avait précédemment convaincu²³. Un rythme aussi rapide est peut-être possible pour un cas de reconstruction. C'était là ce que suggérait l'historiographie du protestantisme au XIX^e siècle. Dans le monde catholique correspondant, on peut rappeler ce qu'Emmet Larkin appelle la *devotional revolution*²⁴ après la grande famine irlandaise ou encore les transformations des cantons suisses catholiques après le *Sonderbund*. J'optai donc pour l'hypothèse d'une revitalisation culturelle ayant pris la forme d'un réveil²⁵ dont le noyau aurait été religieux, dans toute l'amplitude du terme. La théorie de Wallace fournissait ici de précieuses suggestions concernant l'enchaînement des étapes de ce processus de changement. L'analyse des données historiques allait permettre de proposer finalement, en 1990, une périodisation rendant intelligible la séquence des transformations²⁶.

Vers la fin du XVIII^e siècle vraisemblablement, des événements de nature diverse commencent à introduire dans la carte mentale des individus le sentiment que les façons traditionnelles permettant de résoudre les multiples défis de la vie ne s'avèrent plus aussi efficaces. Cela peut varier en intensité selon les domaines et les individus et donne lieu à des réactions qui vont de la résistance au changement à l'invention de nouvelles solutions ou à la fuite dans la déviance. Certes, l'image d'une pareille position des individus dans le système

23. *La prédication à Montréal, 1800-1830. Approche religiologique* (Montréal, Fides, 1976).

24. «The Devotional Revolution in Ireland, 1850-75», *American Historical Review*, 77 (1972): 625-652. La question du renouveau dévotionnel est discutée par Brian Clarke, *Piety and Nationalism. Lay Voluntary Associations and the Creation of an Irish Catholic Community in Toronto, 1850-1859* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 1994), 45-61.

25. Il faut souligner la distinction importante que fait McLoughlin entre *revivals* et *awakenings*: «Awakenings [...] are periods of cultural revitalization that begin in a general crisis of beliefs and values and extend over a period of a generation or so, during which time a profound reorientation in beliefs and values takes place. Revivals alter the lives of individuals; awakenings alter the world view of a whole people or culture», *op. cit.*, xiii. La langue française ne dispose pas de cette nuance pourtant capitale pour notre compréhension des choses. Nos travaux des années 1980 ont souvent identifié des moments de *revival*, mais le processus général à décrire s'est de plus en plus imposé comme étant de nature *awakening*. C'est le sens que nous donnons généralement à notre terme de réveil.

26. Les hasards des sollicitations, comme la nécessité de rendre compte publiquement de nos travaux subventionnés, explique le fait qu'entre 1986 et 1989 nous ayons publié des résultats et une interprétation qui ont dû être précisés ou modifiés à certains égards, et que la mise au point de notre interprétation d'ensemble de la période n'ait paru qu'en 1990 (Rousseau, «Crise et réveil religieux...», *op. cit.*; «Les rapports entre 'le réveil'...», *op. cit.*). L'analyse définitive de la communion pascale n'aura paru qu'en 1992 (Rousseau et Remiggi, «Le renouveau religieux...», *op. cit.*) et ne semble pas avoir été lue par Hardy. Comme les historiens ne savent pas tout au départ, il s'impose de replacer l'évolution de leurs connaissances dans le temps lorsque l'on procède à une discussion de leurs travaux.

culturel demeure une construction largement hypothétique. Mais lorsque nous franchissons le seuil de 1830, on peut saisir plus clairement la transformation simultanée de plusieurs domaines qui induit la montée graduelle d'une conscience de crise: crise de l'économie rurale, pressions démographiques, tensions socio-ethniques, paralysie des institutions politiques, routine des actions pastorales mobilisées davantage par la défense de l'appareil, avec, en prime, les querelles intestines que par un intérêt pour intensifier la vie religieuse de la masse. Après l'échec des sursauts révolutionnaires de 1837-1838, la crise de confiance en ce qui concerne les possibilités d'édifier favorablement l'avenir semble assez générale au sein de la population canadienne. C'est tout le «système cohérent d'interprétation de perceptions, appris par les membres d'une société²⁷», la culture du groupe donc, qui est livré à des forces de distorsion qui en menacent alors la survie.

J'ai mis plusieurs années pour cerner le processus de reformulation du réseau symbolique qui soutiendra les campagnes de prédications religieuses à partir de 1840 et provoquera la dynamique du réveil. Il faut trouver autre chose qu'un prophète singulier redéfinissant la culture à partir de sa propre expérience intérieure. Dans le cas du Bas-Canada, il s'agit d'un petit groupe au sein du jeune clergé montréalais, animé par M^{gr} Lartigue. Sa découverte des milieux mennaisiens, lors de son voyage de 1819-1820 à Londres et à Paris, crée un lien avec un centre de renouveau catholique qui, sous la Restauration, cherche à reconstruire une Église post-révolutionnaire en empruntant à la pensée traditionaliste. Celle-ci confère une place centrale à la religion dans l'établissement de nouveaux fondements de la société. De conservatrice, cette interprétation glissera vers le libéralisme à la suite de la transformation de Lamennais et de ses disciples qui lanceront l'aventure du journal *L'avenir* en 1830. Cette mouvance fait partie de la scène préromantique et romantique qui est en train de

27. Selon la belle traduction du concept de culture (*mazeway* commun) que donne Wesley Peach lorsqu'il décrit la théorie de Wallace dans le troisième chapitre de sa thèse de doctorat («L'accompagnement pastoral des expériences de conversion») portant sur les conversions et qui sera présentée à l'Université de Montréal. Nous lui devons une compréhension plus complète de la théorie de l'anthropologue américain, de même qu'une critique pertinente de l'usage que nous en avons fait dans nos travaux. L'enclenchement du processus de revitalisation culturelle suppose donc une crise qui provient simultanément des dimensions démographique, économique, sociale, politique et religieuse. Notre hypothèse du réveil, forme prise ici par le processus de revitalisation, ne fait donc surtout pas «reposer le changement religieux exclusivement sur des acteurs et des facteurs religieux, comme si la pratique religieuse était sans rapport avec les facteurs économiques et sociaux», Hardy, «À propos du réveil religieux...», *op. cit.*, 193, note 21. Nous n'avons pas voulu produire une histoire totale, mais l'objet religieux de nos travaux est ici relié à toutes les autres dimensions.

bouleverser tant la vision du monde que la sensibilité esthétique²⁸. Nous ne pouvons en résumer le contenu ici²⁹. Une partie du jeune clergé a donc commencé à transformer sa perception et sa conception des choses; et ce processus ira en s'accélégrant à partir des années 1830, évoluera et finira par déboucher sur l'ultramontanisme autoritaire d'après 1848. Contrairement à Hardy, nous ne croyons pas à la réalité d'un code de normes tridentines véhiculées par un clergé assez peu mobile et qui réussirait finalement à l'inculquer au peuple vers 1870-1880. La culture du clergé qui va lancer le réveil est elle-même en plein changement au milieu du siècle des deux côtés de l'Atlantique. La diffusion de la morale ligorienne à partir des années 1850 justifierait presque à elle seule la vérité de l'affirmation précédente³⁰.

La perception assez générale de l'impasse qui prévaut après les événements de 1837-1838, constitue le contexte immédiat du déclenchement d'un processus de revitalisation culturelle prenant la forme d'un réveil religieux. Celui-ci répondra à un choc, à une suite d'événements culminant dans la perception d'un échec généralisé. Le message du renouveau et de la conversion est alors communiqué par des campagnes de missions populaires qui commencent dès 1840 avec l'adoption d'un modèle introduit par M^{gr} de Forbin-Janson³¹ et se continueront par la suite sous la forme des campagnes de Chiniquy ou celle, plus régulière, des retraites paroissiales. L'innovation organisa-

28 Je dois beaucoup aux échanges avec Michel Despland et à la lecture de ses travaux sur cette période. On consultera par exemple: «L'expérience religieuse au XIX^e siècle, I: Le for intime et l'esthétisation de l'existence», *Laval théologique et philosophique*, 50,3 (octobre 1994): 601-618.

29 «Alors que dans leur combat contre les Philosophes, les apologistes nombreux et défaits avaient été amenés à prouver la vérité de Dieu et de la religion en en faisant l'Autre d'une Nature maintenant quadrillée dans les limites de la raison, un en-soi transcendant pénétrant par effraction, pour ainsi dire, dans la subjectivité humaine humiliée, le premier XIX^e siècle dira et sentira la vérité de la religion en explorant de mille manières l'harmonie entre Dieu, la Nature et l'histoire, élaborant le test de cette vérité dans le pour-soi de l'expérience religieuse, esthétique et morale intimes.» (Rousseau, «Impulsion romantique...», *op. cit.*, 206). C'est là le creuset qui aura fourni à un petit groupe de jeunes clercs une nouvelle image stimulante et conquérante de la religion et de ses rapports harmonieux espérés avec la société, la politique et la culture. Dès 1963, Galarneau découvrait tout un milieu ecclésiastique activement relié au mouvement romantique français. «Les Larocque, les Prince, les Desaulniers partagent [avec Joseph-Sabin Raymond] [...] un même romantisme». Il y joint également l'abbé C.-F. Painchaud, «Le premier disciple de Montalembert: l'abbé Joseph-Sabin Raymond», *RHAF*, 16,1 (juin 1963): 93-103. Adrien Thério a plaidé avec conviction pour l'ajout de M^{gr} Bourget à cette liste, *Ignace Bourget écrivain* (Montréal, Éditions Jumonville, 1975). Un processus de transformation culturelle est donc à l'œuvre bien avant 1840. Le réveil dont nous analysons les manifestations appartient à cette redéfinition d'une vision du monde et d'une sensibilité qui deviendra la culture ultramontaine de masse en franchissant des étapes bien identifiables.

30. Christine Hudon, *Encadrement clérical et vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, thèse de doctorat, Université du Québec à Trois-Rivières, 1994, 203-205.

31. Rousseau, «Les missions populaires...», *op. cit.*

tionnelle se déploie rapidement entre 1841 et 1848 dont notamment l'établissement réussi des nouvelles confréries de masse. Ces confréries rendent les indulgences faciles d'accès et contribuent à l'inversion d'une tendance à la décroissance des vocations masculines et féminines. Elles fourniront au renouveau son élite religieuse de militantes et de militants. Le recrutement accéléré et imprévisible de cette nouvelle élite permettra bientôt le développement des réseaux de services sociaux, éducatifs et hospitaliers rendus nécessaires par la situation.

Vers la fin des années 1840, le réveil religieux entre dans une phase d'adaptation et de transformations culturelles lui permettant de s'ajuster face à la résistance que son nouveau programme politique, maintenant marqué par la «question romaine», commence à susciter dans les milieux libéraux. Réorganisation interne de l'appareil ecclésiastique afin de disposer d'une possibilité d'agir d'une manière plus unifiée, élimination active de l'adversaire libéral par l'usage de la violence symbolique, échec du «programme catholique» maximalisant, voilà quelques-uns des épisodes qui signalent l'achèvement d'une transformation culturelle qu'accompagnent des conduites religieuses maintenant conformes aux normes au début des années 1870. Le réveil se sera déployé au cours d'une génération et aura produit une nouvelle architecture culturelle largement stabilisée et bien intégrée à la fin de la période que nous avons étudiée.

L'interprétation du réveil religieux que nous proposons déploie donc ses phases de reconstruction entre 1840 et 1865-1870. Il ne s'agit pas d'un changement instantané, ce qui d'ailleurs ne saurait avoir de sens dans l'histoire des cultures et des mentalités. Pour l'envisager dans sa totalité, ce qui implique la montée graduelle d'une conscience de crise culturelle et l'élaboration d'un nouveau réseau symbolique, il faut probablement remonter aux années 1820; cela, d'ailleurs, ne signifie pas que la pratique religieuse ait été unanime à aucun moment auparavant. Voilà ainsi présentée l'échelle chronologique du changement collectif.

Mais ce changement global suppose également l'existence de dizaines de milliers d'événements beaucoup plus rapides qu'on peut nommer, à l'échelle individuelle, des conversions. Nous ne donnons évidemment pas à ce terme la définition théologique restrictive que retient Hardy. Il s'agit d'un concept de sciences humaines qui désigne un changement majeur de conduite à la suite d'une modification de la vision du monde et de l'échelle des valeurs. Or ces milliers de décisions qui vont du choix d'engager entièrement sa vie dans un cadre religieux à celui de réformer sa conduite pour recevoir l'absolution et mieux s'assurer ainsi de son salut en communiant à Pâques, représentent un changement personnel où sont impliqués inséparablement foi

personnelle et faits de culture que l'analyse historique d'aujourd'hui ne saurait distinguer, contrairement à ce que suggère Hardy³².

LA CONVERGENCE DE CERTAINS INDICATEURS LOURDS

L'interprétation du XIX^e siècle religieux que propose le groupe RRM XIX permet d'imaginer un processus beaucoup plus complexe que celui d'une inculcation de normes par le groupe clérical dominant la masse. Elle permet à la recherche de caractériser la suite des phases d'une transformation culturelle et d'en proposer ainsi une utile périodisation. Nous voudrions terminer cette note critique en étoffant de faits probants une conclusion générale de tous nos travaux: le rythme de changement des principaux indicateurs est beaucoup plus rapide et contrasté que celui que décrit Hardy.

Précisons tout d'abord les limites chronologiques de la recherche montréalaise. Notre base démographique débute en 1820, grâce aux notes prises par les visiteurs épiscopaux des paroisses dans les *Ordonnances* rédigées au terme de la visite de la paroisse tous les cinq ans. Elle se poursuit jusqu'en 1880 grâce à l'apport d'autres sources beaucoup plus riches en informations que sont les *Procès-verbaux* de visites entre 1838 et 1857, bientôt relayés par l'invention par Bourget en 1841 d'un formulaire imprimé à remplir par le curé et intitulé *Tableau de la paroisse de* (1841) puis *Tableau statistique de la Paroisse de* (1846). Les Rapports pastoraux annuels, dont le premier Concile provincial de 1852 fera une obligation générale, ont donc d'abord été créés à Montréal³³ et cela nous permet de disposer de données massives concernant les fidèles de nos paroisses une quinzaine d'années avant le cas trifluvien³⁴. Pour l'analyse de la pra-

32. «En faisant une nette distinction entre foi et pratiques religieuses, on est amené à considérer ces dernières comme des faits de culture et des habitudes inculquées dans les cadres et les rapports sociaux. Cette perspective et cette méthode, que j'ai appliquées en m'inspirant de la sociologie religieuse de Le Bras, s'accordent plutôt mal avec le concept de réveil qui fait beaucoup trop reposer le changement culturel sur les dispositions momentanées des individus, l'appareil ecclésial et le charisme des leaders», Hardy, «À propos du réveil religieux...», *op. cit.*, 194. Cette distinction provient d'un Le Bras qui entendait dédouaner ainsi sa recherche aux yeux d'un magistère hostile, dans les années 1930, à l'entrée de l'analyse scientifique dans le domaine de la «vie surnaturelle». La seule dimension que ne peut voir l'historien réside dans ce que la théologie nomme «l'initiative de Dieu dans l'histoire individuelle («grâce de conversion») et collective («Providence»)». Tout le reste est analysable pourvu que la documentation pertinente existe. Au chercheur de trouver les indicateurs significatifs et de savoir les interpréter!

33. Hardy a bien raison d'inscrire la création de cet instrument de contrôle au dossier des changements religieux importants de l'époque (194), mais on peut y voir un phénomène plus riche encore. Cf. Rousseau, «La gestion centrale...», *op. cit.*

34. Il est étonnant que Hardy ne mentionne jamais l'article dans lequel nous avons fourni la critique générale de nos sources: Francine Girard-Ducasse et Louis Rousseau, «Les lunettes des contrôleurs...», *op. cit.*

tique pascalle nous disposons même de quatorze dossiers paroissiaux entre 1836 et 1840, sans oublier l'exceptionnelle série concernant la paroisse Notre-Dame de Montréal entre 1830 et 1846. Pour discuter de la question du réveil religieux autour de la date charnière de 1840, la recherche montréalaise possède donc des données privilégiées. À défaut d'en disposer il est fort possible que nous serions demeurés assez proches de l'interprétation de Hardy qui reflète beaucoup mieux l'opinion dominante. Mais voilà: la situation de la pratique religieuse vers 1840, dans le sud-ouest du Québec, semble marquée par de tels signes de tiédeur et ceux-ci se résorberont par la suite à un tel rythme qu'il faut travailler avec une hypothèse permettant d'évoquer le changement rapide plutôt qu'avec un modèle d'acculturation séculaire. Ajoutons finalement à propos de nos sources que nous avons tenu à constituer un dossier contenant toutes les décisions d'entrer en communauté religieuse (féminines et masculines) ou dans le clergé séculier, entre 1820 et 1880. Ce dossier nominal, relié au territoire paroissial d'origine, est le seul à nous révéler un type de décision religieuse à très forte implication personnelle sur une aussi longue période. Nous voulions être à même de saisir les transformations de l'attraction exercée par le mode de vie et les rôles caractéristiques de l'élite religieuse en système catholique contemporain. Nous y avons trouvé une des énigmes les plus riches à interpréter en fonction de notre question centrale.

LA PRATIQUE PASCALE

Dans le débat entre Hardy et le groupe du RRM XIX, l'essentiel de la preuve factuelle se dispose autour de la communion pascalle (Hardy, 1994, 195). Nous y ajouterons par la suite des données concernant les vocations ecclésiales et d'autres permettant de décrire l'implantation des associations volontaires. De son côté Hardy aura voulu examiner le dossier des recours aux tribunaux dont il ressort que «l'hypothèse semble plausible, mais n'est pas démontrée³⁵». Tous les travaux sociohistoriques insistent cependant sur le rôle essentiel de l'analyse de la pratique pascalle pour rejoindre le comportement des masses³⁶, surtout lorsque la pratique n'est pas unanime. Les résultats que nous avons présentés depuis 10 ans se résument assez facilement.

35. L'analyse des flux économiques entre les paroissiens, la fabrique et le curé, à laquelle a procédé Jean-Guy Landry pour l'*Atlas* à venir tend à montrer l'absence de liens entre le paiement de la dîme et du casuel et la ferveur de la pratique religieuse. Hardy, «À propos du réveil religieux...», *op. cit.*, 211.

36. Pour saisir la richesse et la complexité de la signification de ce geste à l'époque, on se reportera à Rousseau, «La conduite pascalle...», *op. cit.* Les chiffres ne parlent pas en dehors de la signification énoncée par le clergé et de son interprétation contemporaine par les fidèles.

Pour le cas connu le plus ancien, celui de la paroisse Notre-Dame de Montréal qui rassemble plus de 10 pour cent de la population du territoire étudié, plus de 60 pour cent de la population s'abstient de la communion pascale tout au long des années 1830. Nous ne savons pas si une pareille conduite est ancienne et constitue par conséquent la norme de fait. Serait-ce un comportement strictement urbain? Probablement pas, car le curé de Sainte-Scholastique observe une abstention de 65,6 pour cent de ses paroissiens, pendant l'été 1838, et cela ne semble pas résulter d'un décrochage occasionnel comme il peut s'en produire quelquefois. Lorsque nous pouvons effectuer une première comparaison entre populations paroissiales en faisant la moyenne des taux de déviance observés entre 1836 et 1840, nous notons que Notre-Dame affiche la situation la plus défavorable parmi les 14 paroisses dont nous possédons les données (cf. tableau 2). Mais la déviance moyenne est quand même très forte, soit de 31 pour cent (de 6,8 pour cent d'abstention à 61,3 pour cent), alors que Hardy (1986, 400) estimait improbable une variation des taux d'abstention allant de 8 à 33 pour cent dans 7 sur 15 des paroisses ayant fourni ce type d'information autour de 1857. Résumons le tracé général de l'évolution des conduites. De 31 pour cent de déviants vers 1840, on passe à 11,9 pour cent en 1855. Une petite remontée de la déviance se produit dans la décennie qui suit (17 pour cent au début des années 1860. Puis arrive le passage rapide à une situation des conduites qui semble bien avoir duré jusqu'au milieu du XX^e siècle avec une déviance moyenne de 4,5 pour cent observée en 1881 dans les paroisses qui nous ont laissé des renseignements.

Le sud-ouest du Québec a donc bel et bien été témoin d'un changement majeur des conduites et des attitudes reliées aux biens de salut entre 1840 et la fin des années 1860, soit en l'espace d'une génération. Lorsque nous voyons la courbe moyenne de la déviance par rapport à la règle pascale se stabiliser autour de 5 pour cent dans la décennie 1870, il nous semble valide de parler d'une pratique religieuse quasi unanime, entendant par là que les déviants ne constituent plus que des unités marginales à peu près partout, alors que vers 1840 ils forment un bloc assez massif: près du tiers de toutes les personnes en âge de communier³⁷. C'est l'ampleur et la vitesse de cette transformation que refuse d'admettre Hardy, car elle semble bien exiger la présence d'une situation religieuse initiale négative, instable, susceptible de se

37. Faut-il rappeler qu'il s'agit là d'une moyenne générale qui, comme toutes les moyennes, cache une variation locale des taux de déviance qui peut être importante. Cela constitue tout l'intérêt d'une géographie religieuse différentielle. Remiggi et Rousseau, «Le renouveau religieux...», *op. cit.*

modifier sous l'impact de facteurs événementiels et conjoncturels particuliers dont nous tentons d'identifier l'enclenchement dans notre hypothèse d'un réveil religieux.

Par ailleurs, il est impossible de ne pas s'interroger sérieusement sur le fait que les données en provenance de Trois-Rivières nous ont toujours été présentées d'une manière qui interdit presque entièrement la mesure comparative des comportements religieux dans l'espace et le temps. Si nous utilisons, par exemple, la même approche qui regroupe les paroisses en catégories basées sur le nombre absolu de non-pascalisants, **indépendamment de la différence de leur population apte à communier**, nous pouvons suggérer des conclusions qui avantaient notre hypothèse, mais qui ne sont pas valables sur le plan méthodologique.

Tableau 1

**Les non-pascalisants dans les diocèses de
Montréal, Trois-Rivières et Joliette**

	100 et +	40-99	20-39	10-19	9 et -	Total paroisses
Montréal, 1840	13	1	0	0	0	14
Trois-Rivières, 1857	7	3	2	0	3	15
Joliette, 1860	10	1	5	1	2	19

Ainsi donc, à première vue, le cas montréalais vers 1840 présente une situation de très forte déviance puisque 93 pour cent des paroisses recensées comptent plus de cent déviants. Et même 20 ans plus tard la région, qui deviendra le diocèse de Joliette et qui jouxte Trois-Rivières, semble légèrement plus déviante, du moins si l'on considère la catégorie la plus lourde, en déviants. Mais comment ne voit-on pas que ce type d'analyse interdit toute pesée significative des comportements et discrédite totalement les interprétations qui reposent sur elle? L'existence de cent déviants dans une paroisse de 500 communiants ne signifie d'aucune façon la même chose que le même nombre dans une paroisse qui compte 2 000 communiants. Dans le premier cas, la conduite déviante est celle d'une minorité inquiétante (20 pour cent); dans le second, le petit groupe agace, sans plus, et les pasteurs peuvent cibler leur action sur des individus. Dans le premier cas, les membres déviants peuvent justifier leur tiédeur en s'appuyant sur un groupe qui partage leur échelle de valeurs; dans le second, l'appui social fait presque totalement défaut. Si l'on veut peser les

conduites de la population des paroisses pour en tirer une interprétation historique fiable, il faut utiliser des taux normalisés qui neutralisent une variation démographique toujours importante dans l'espace comme dans la durée. Si cet énoncé de méthode ne convainc pas par lui-même, peut-être l'examen du tableau suivant achèvera-t-il la démonstration. Les nombres absolus, surtout lorsque l'on construit des séries historiques, peuvent être extrêmement équivoques. Disons le tout net: sans leur base démographique, ils interdisent toute validation d'hypothèse.

La paroisse de Saint-Ours compte trois fois plus de déviants que celle de Saint-Simon-de-Bagot, pourtant la présence de la déviance y a le même poids qui fait que ces deux populations sont celles où la pratique pascalle est la meilleure. En revanche, il n'y a que 50 déviants

Tableau 2
Les non-pascalisans dans 14 paroisses du sud-ouest
entre 1836 et 1840

	Communians	Non-pascalisans	Taux de déviance	Taux de conformité
Saint-Ours	2 200	150	6,8	93,2
Saint-Simon-de-Bagot	725	50	6,9	93,1
Saint-Hugues	1 075	150	14,0	86,0
Repentigny	990	193	19,5	80,5
Longue-Pointe	600	100	20,0	80,0
Rivière-des-Prairies	520	120	23,1	76,9
Sault-aux-Récollets	1 100	300	27,3	72,7
Lachine	600	200	33,3	66,7
Pointe-Claire	1 200	400	33,3	66,7
Sainte-Geneviève	1 800	736	40,9	59,1
Saint-Augustin	1 600	700	43,8	56,2
Saint-Benoit	2 150	1 049	48,8	51,2
Sainte-Scholastique	2 160	1 188	55,0	45,0
Notre-Dame-de-Montréal	16 072	9 900	61,6	38,4
Moyenne			31,0	69,0

de plus à Lachine qu'à Saint-Ours et pourtant le tiers de la population s'abstient de communier à Pâques, manifestant un niveau de désintérêt pour les biens de salut qui représente vraisemblablement assez bien ce qu'on pourrait appeler le climat général du territoire dans son ensemble à cette date.

Les informations qui précèdent permettent également d'illustrer la différenciation des conduites dans un très vaste espace où prédominent les paroisses rurales. Nous ne pouvons certainement pas généraliser à partir des trois groupes de paroisses que nous y observons, car leur composition ne correspond à aucune règle de hasard, et le nombre des paroisses présentes est sans doute trop faible dans deux cas. Néanmoins on y constate que c'est dans les paroisses situées au nord du futur diocèse de Saint-Hyacinthe (Saint-Ours, Saint-Hughes, Saint-Simon-de-Bagot) que se manifestent la conduite pascale la plus soutenue, alors qu'en revanche dans les trois paroisses voisines (Saint-Augustin, Saint-Benoit, Sainte-Scholastique)³⁸ situées au cœur du futur diocèse de Saint-Jérôme l'abstention pascale est le fait de la moitié des communicants. Ces contrastes sont le signe probable des différences qu'il faudra tenter d'expliquer et qui contredisent l'image reçue d'une population catholique partout et toujours identique dans sa pratique religieuse. Nous avons hâte de pouvoir joindre la région de Trois-Rivières à l'histoire différentielle en cours d'élaboration lorsque les chercheurs permettront aux historiens de disposer des données nécessaires à une comparaison rigoureuse. Déjà la diversité des conduites religieuses observées dans nos six sous-régions, qui deviendront autant de diocèses plus tard, s'avère une des découvertes les plus intéressantes de nos travaux. Ainsi, par exemple, la tiédeur des paroisses situées au sud-ouest de l'archipel montréalais s'oppose à la régularité de la région entourant Joliette, voisine de la région trifluvienne. L'écart bien observable vers 1840 aura tendance à diminuer dans le temps.

38. Ce territoire a été fort impliqué dans les soulèvements de 1837. On peut supposer que l'énorme abstention pascale provient des sévères condamnations lancées par M^{re} Lartigue, et que ce n'est qu'au début des années 1840 que les révoltés accepteront d'admettre que leurs gestes constituaient une véritable faute morale. Mais on pourrait aussi suggérer que l'esprit de révolte se sera davantage développé au sein de populations marquées par la tiédeur religieuse, cette faiblesse d'adhésion à la vision religieuse du pouvoir caractéristique de l'Ancien Régime constituant alors un élément de la crise culturelle générale. Poser cette question sans disposer pour le moment d'indices suffisants pour pouvoir y répondre, servira peut-être à attirer l'attention des chercheurs de ce côté.

LES VOCATIONS

Le deuxième indicateur, dont l'évolution dans le temps cautionne solidement notre interprétation d'un changement religieux ample et rapide tournant autour de 1840, est celui des vocations religieuses et sacerdotales, masculines et féminines. Presque au début de notre programme de recherche, nous avons fait l'hypothèse que les répercussions du nouveau message religieux dont nous avons parlé plus haut s'étaient d'abord fait sentir auprès «d'une minorité d'adhérents chez qui se serait d'abord opérée une sorte de conversion débouchant sur une hausse des vocations³⁹». Nous avons constitué le fichier total des vocations féminines et masculines entre 1820 et 1880, pensant pouvoir également mieux décrire ainsi la période d'avant 1840 presque stérile en informations quantifiables. Nous avons également analysé cette masse de données en privilégiant la date d'entrée, estimant nous rapprocher ainsi au maximum du moment où chacune de ces personnes a décidé d'inscrire la totalité de sa vie et de son action dans l'ordre d'une finalité religieuse englobante. Les courbes de vocations deviennent ainsi un instrument de mesure du degré d'influence de l'appel à la mobilisation religieuse de la vie, sous la forme maximale décrite dans la culture catholique de l'époque. Bien sûr, ce faisant, nous disposons également d'une mesure partielle⁴⁰ de la croissance de l'appareil organisationnel lui-même.

La recherche documentaire requise pour constituer et critiquer ce dossier⁴¹ nous a donné des résultats étonnants de par la netteté du tracé

39. Rousseau, «À l'origine d'une société...», *op. cit.*, 83.

40 On peut décider d'entrer dans une communauté ou dans le clergé séculier, se présenter et être admis, puis quitter en renonçant à sa décision antérieure ou pour, subsequmment, être admis ailleurs. L'inscription initiale n'est donc que le premier pas. L'étude du personnel clérical implique une analyse du total des membres sur une base annuelle. La chose est possible mais beaucoup plus complexe; nous possédons les données, mais l'étude n'a pas encore été réalisée. On ne peut cependant parler d'une croissance des effectifs cléricaux à partir des années 1830 lorsque les vocations ne se mettent à augmenter qu'à partir de 1841 et les ordinations, qu'à partir de 1845. Cette précision est extrêmement importante dans le présent débat. La périodisation nouvelle proposée pour les vocations oblige à repenser la chronologie de Hardy qui affirme que «ce mouvement [le renouveau] prend ensuite appui, au cours de la décennie suivante [1830-39] sur [...] un meilleur recrutement du clergé...», «À propos du réveil religieux...», *op. cit.*, 212. Les nouveaux et plus nombreux «encadrateurs» de Hardy ne prendront du service qu'après 1845. Le premier réveil fait naître des vocations 10 ans plus tard qu'affirmé antérieurement et elles ne se transformeront en agents pastoraux efficaces qu'à la fin des années 1840. Ce n'est d'ailleurs qu'au début des années 1860 que l'augmentation du personnel pastoral permettra de faire baisser graduellement le ratio fidèles/pasteur, comme le démontre Frank Remigi, «La gestion du personnel...», *op. cit.* Les conditions démographiques d'un meilleur «encadrement» ne seront donc mises en place que bien après 1840. Elles sont une conséquence du processus de changement culturel engagé, bien avant de pouvoir participer à son implantation.

41. Céline Payette, «Les vocations féminines de la région montréalaise au XIX^e siècle», mémoire de maîtrise (sciences religieuses), UQAM, 1991. Ronald Paquette et Nathalie Vallières ont constitué le fichier des vocations masculines.

évolutif et le type d'explication qu'il semble suggérer. Nous avons découvert un tracé presque identique pour la courbe des vocations masculines et celle des vocations féminines: de 1820 à 1839, les vocations sont rares: elles stagnent ou même diminuent légèrement dans le cas des femmes et ce, alors que la population catholique connaît une très forte croissance. Il y a donc, proportionnellement, de moins en moins de jeunes qui optent pour la consécration totale de leur vie à Dieu. Les besoins pastoraux, sociaux, hospitaliers et éducatifs sont en hausse, le revenu annuel est enviable pour les candidats au sacerdoce, mais la motivation n'est pas au rendez-vous. Doit-on expliquer ce manque de motivation par une sous-valorisation sociale de ce choix de vie alliée à de biens faibles motivations religieuses chez les individus? Cela est vraisemblable. L'option existe bel et bien puisqu'il y a trois congrégations féminines sur le territoire, une société masculine (les Sulpiciens) et un clergé séculier que l'on commence à former sur place. Mais l'attrait semble faire défaut.

Soudainement, à partir de 1840, les décisions d'entrer dans le groupe ecclésiastique commencent à se multiplier et, durant toute une génération, on assiste à une tendance croissante du nombre des vocations. Après un léger tassement au milieu des années 1860, l'augmentation des vocations se poursuit et lorsqu'arrive 1880, rien n'indique encore un essoufflement. Bien sûr les communautés féminines et masculines se seront multipliées, permettant une diversification des choix, mais la croissance affecte autant les institutions déjà présentes avant 1840 que celles qui ont été créées ultérieurement. Nous tenons donc là un phénomène socioculturel majeur, appelé à peser de tout son poids organisationnel sur la société québécoise dès que le groupe aura atteint une taille suffisante, mais dont l'émergence ne peut en aucune façon s'expliquer par les raisons habituellement fournies. Passons quelques-unes de ces raisons en revue et évaluons leur valeur explicative, tout particulièrement pour la période 1840-1865.

Il y a toujours l'explication facile par le conformisme social qui pèserait lourdement sur les décisions personnelles. Ce contexte qu'ont bien connu celles et ceux qui ont plus de cinquante ans, n'est absolument pas celui du milieu du XIX^e siècle; les vocations sont, en effet, de plus en plus rares, relativement, entre 1820 et 1839; celles et ceux qui, de plus en plus nombreux, à partir de 1840, choisissent cette orientation de vie vont rompre véritablement avec une tendance à la dévaluation collective de l'état religieux; ils vont faire surgir graduellement un effet social de valorisation de cet état qui, vers 1840, commence à être décrit sous un angle nouveau: celui d'une option volontaire personnelle fondée, entre autres considérations, sur une

interprétation religieuse de la conjoncture socioculturelle. Le succès de cette innovation culturelle en fera une option de plus en plus valorisée dans la société, à la fois pour les familles qui y prépareront leurs jeunes comme pour ceux-ci qui pourront y reconnaître un chemin sécurisant et bien balisé. Il n'existe pas de normes objectives connues nous permettant de décider a priori du nombre d'années qu'il faut pour que l'innovation se transforme, si elle est intégrée en valeur idéale commune exerçant ainsi une pression différente sur les choix. L'échelle d'une génération est peut-être la plus utile à utiliser. La même objection doit être faite à l'hypothèse plus récente qui rappelle que ce choix, pour les femmes, constituait la seule voie permettant de refuser la destinée conjugale⁴². Cela est vrai et important. Mais c'était aussi vrai en 1830 et pourtant cela ne semble pas avoir attiré les femmes vers ce choix. De même, pour les hommes, l'attrait économique de la responsabilité curiale existait autant avant 1840 qu'après. Nous soutenons donc qu'il faut chercher l'origine du changement du côté d'un déplacement des valeurs culturelles, déplacement assez rapide déclenché au terme de la crise des années 1830 et qui aura tout d'abord favorisé la constitution d'une élite religieuse, laquelle servira, entre autres choses, de relais dans l'implantation d'une nouvelle culture de masse.

LES ASSOCIATIONS VOLONTAIRES

Terminons par un dernier domaine d'importance majeure pour l'épanouissement du réveil religieux, celui des associations volontaires. L'implantation généralisée du mouvement associatif dans toutes les paroisses catholiques constitue une marque typique du renouveau catholique du XIX^e siècle, en France comme au Canada, et il aura marqué la vie religieuse des masses durant un siècle. Il s'agit d'une puissante mutuelle d'indulgences mises à la disposition de tous. Or, avant 1840, les associations à visées religieuses (confréries, sociétés, etc.) sont le plus souvent absentes de la vie des paroisses (moins d'une en moyenne avant 1840). Cependant, sous l'initiative des deux premiers évêques de Montréal, on atteindra rapidement une moyenne de trois, quatre et cinq associations par paroisse entre les années 1840 et 1880. Le réveil religieux sera ainsi diffusé dans la masse et implantera à demeure un nouveau catholicisme, convaincu de sa richesse et de son efficacité face à l'enjeu du salut éternel. Le mouvement associatif ciblera prioritairement la propagande, l'augmentation de la dévotion, la lutte à l'alcoolisme et l'assistance sociale. C'est

42. Martha Danylewycz, *Profession: religieuse. Un choix pour les Québécoises, 1840-1920* (Montréal, Éditions du Boréal, 1988), 88-89.

largement grâce à lui que sera devenue opérationnelle auprès des masses la transformation culturelle d'envergure qui se déploie au sein de l'instance religieuse, mais qui aura tissé des liens très complexes avec toutes les autres dimensions de la vie collective.

CONCLUSION

La présente note a voulu faire ressortir les principaux lieux où se noue le débat portant sur l'interprétation du XIX^e siècle religieux au Québec et dont des équipes de l'UQTR et de l'UQAM sont les principaux protagonistes⁴³. Le débat relève dans une certaine mesure de la qualité du corpus documentaire. Nous pouvons mesurer l'évolution de certains indicateurs de la dimension religieuse de la société depuis 1820 (démographie paroissiale, vocations). Dès les années 1830 apparaissent des traces de la conduite pascalle. À partir de 1840 s'y ajoute, entre autres, le développement du mouvement associatif. Ce sont là des indicateurs lourds de la vitalité religieuse. Il faut également rappeler que nous étudions des territoires qui ne sont pas toujours comparables. Le dossier le plus ancien en provenance de Trois-Rivières est celui de la judiciarisation des rapports entre le clergé, la fabrique et les paroissiens. Sa portée dans le débat n'est pas évidente, de l'aveu même de l'auteur. Si nous avons raison de voir se déclencher, au terme d'une crise multidimensionnelle qui débouche sur les événements de 1837-1838, un processus de réveil religieux et que celui-ci a déjà traversé des phases importantes pour la transformation de la culture vers la fin des années cinquante, il serait compréhensible que les données trifluviennes (1857) ne permettent pas de le voir. Je soupçonne fort en effet que la conduite pascalle des Trifluviens se soit située, globalement, assez près de celle des fidèles de l'ancien diocèse de Montréal. C'est pourquoi j'invite Hardy à publier les chiffres qu'il possède et qui permettent d'utiliser une unité commune de comparaison, soit un taux de déviance calculé sur la base des communicants. Le débat deviendrait peut-être alors simplement celui des modèles d'interprétation.

C'est bien à ce niveau que le débat revêt le plus d'intérêt. Il naît d'une différence dans la question centrale de recherche et dans le modèle conceptuel ayant servi à la construction de l'objet historique. Il y a divergence importante dans les théories du religieux et celles de

43. Nous n'avons qu'incidemment mentionné la contribution d'autres historiens pour respecter la convention d'un texte écrit en réaction face à une critique de nos propositions. Cela n'enlève évidemment rien à l'importance des travaux de Nive Voisine, par exemple, qui a proposé depuis longtemps une interprétation assez proche de la nôtre (ou réciproquement!) sans aucun recours aux sources quantifiables qui forment notre matériau privilégié.

la culture. Le programme de recherche du RRM XIX cherche à expérimenter d'une façon critique et adaptative une théorie du changement culturel rapide issue de l'anthropologie et de la religiologie. Actuellement, ce travail démonstratif semble avoir validé globalement un modèle du «réveil». Cette interprétation possède également l'avantage de mieux situer le Québec dans le courant général de l'histoire euro-américaine. Nous pouvons ainsi conjuguer d'une façon plus satisfaisante le jeu des événements (à tous les niveaux d'échelle) dans la production de structures nouvelles. Les travaux du groupe de l'UQTR semblent se rattacher davantage à une histoire globale qui ne laisse au champ religieux que la fenêtre du contrôle des conduites, champ d'un pouvoir idéologique solidement déterminé par ailleurs. Ce modèle, qui fit des ravages dans les années soixante-dix, résiste mal, nous semble-t-il, à l'apport de nouvelles connaissances.