

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

THÈSE

PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES

PAR
CHRISTINE HUDON

ENCADREMENT CLÉRICAL ET VIE RELIGIEUSE
DANS LE DIOCÈSE DE SAINT-HYACINTHE, 1820-1875

JUIN 1994

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Résumé: *

**«ENCADREMENT CLÉRICAL ET VIE RELIGIEUSE
DANS LE DIOCÈSE DE SAINT-HYACINTHE, 1820-1875»**

Cette étude s'intéresse à l'action pastorale des prêtres et à la vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe entre 1820 et 1875. Elle vise à saisir les contenus spirituels et théologiques de l'ultramontanisme, à montrer comment ils modifièrent l'idéal sacerdotal et les modalités d'expression de la foi en valorisant une piété démonstrative. Une attention particulière est portée au milieu paroissial, cadre de référence où les catholiques pratiquaient leur religion sous la direction spirituelle de leur curé. Les comportements religieux sont étudiés en rapport avec le milieu dans lequel ils s'inscrivaient, afin de mettre en évidence la diversité des expériences, les adaptations et les évolutions spécifiques. De nombreuses sources, manuscrites et imprimées, de nature qualitative et quantitative, ponctuelle et serielle, sont mises à contribution. Cette approche apporte un éclairage inédit sur le XIX^e siècle religieux en montrant que le «renouveau» est un processus graduel qui résulte avant tout d'une modification de la pastorale et de la discipline ecclésiale et qu'il n'a pas touché de la même façon toutes les paroisses.

Les trois chapitres qui forment la première partie font état des caractéristiques géographiques et humaines du diocèse, du resserrement du maillage paroissial et des enjeux matériels, sociaux et spirituels entourant la création et l'administration des paroisses. Graduellement, le territoire diocésain est découpé en de nombreuses unités pastorales qui permettent de dispenser les services religieux aux fidèles. Les limites paroissiales et l'espace sacré évoluent et se transforment au cours du siècle. Les paroisses ne sont pas identiques. Plus anciennes et homogènes sur les plans ethnique et confessionnel, les communautés de l'aire seigneuriale se distinguent de celles des Cantons de l'Est où les anglo-protestants sont nombreux. Crées dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ces dernières sont généralement pourvues d'un équipement religieux fort réduit. Plusieurs n'ont pas de curé résidant. Leurs habitants doivent attendre la visite d'un missionnaire des environs pour pouvoir entendre la messe et recevoir les sacrements.

Les chapitres quatre, cinq et six traitent successivement du recrutement, des études et de la carrière du clergé. Grâce, notamment, à l'extension du réseau scolaire, celui-ci est de plus en plus nombreux. Formé dans les collèges-séminaires, il est initié, à compter des années 1840, à la théologie morale de saint Alphonse-Marie de Liguori qui prône une conduite plus souple au confessionnal et cherche à encourager la communion fréquente et la dévotion à la Vierge Marie. L'ecclésiologie romaine est aussi diffusée et contribue à affirmer la vision hiérarchisée de l'Église. De plus en plus, les clercs doivent faire corps autour de l'épiscopat, autoritaire et directif.

La dernière partie, composée de deux chapitres, est consacrée aux moyens mis en œuvre pour instruire les fidèles ainsi qu'à la pratique sacramentaire. Elle montre les continuités et les changements dans le pastorat. Un message moralisateur et culpabilisant imprègne, tout au long du XIX^e siècle, le discours clérical. Cependant, à travers les sermons dominicaux, les retraites, les neuvaines et les jubilés, se profilent, à partir surtout des années 1840, des propos sécurisants qui promettent aux fidèles le salut éternel s'ils accomplissent divers gestes de piété. Avec des succès variables, le clergé s'efforce d'établir des associations pieuses, pourvues d'abondantes indulgences. Faisant preuve de mansuétude, il recourt moins fréquemment au délai d'absolution. En parallèle, le ton à l'égard des récalcitrants se durcit. Au total, la stratégie cléricale oscille entre l'assouplissement des règles et leur renforcement. Cette pastorale connaît des succès certains, mais elle a aussi ses limites. À la fin des années 1870, des paroisses des Cantons de l'Est s'écartent encore des prescriptions cléricales.

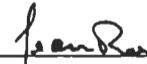


Signature du candidat

Date: 10/06/94

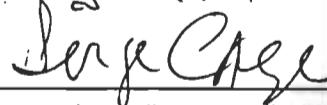
Signature du co-auteur (s'il y a lieu)

Date:



Signature du directeur de recherche

Date: 13 juin 1994



Signature du co-directeur (s'il y a lieu)

Date: 13 juin 1994

À la mémoire de Marie-Paule Dupont,
ma grand-mère paternelle

TABLE DES MATIÈRES

Liste des tableaux	vii
Liste des cartes et des figures	viii
Liste des sigles	ix
Table des mesures et des unités monétaires	x
Remerciements	xi
Résumé	xii
Introduction	1
PREMIÈRE PARTIE: LE MILIEU PAROISSIAL	15
Chapitre un: Espace, peuplement et économie	16
1. Le milieu naturel	16
2. Le peuplement et les mouvements migratoires	20
3. Présence catholique et diversité confessionnelle	29
3.1. Données statistiques et répartition géographique	29
3.2. Le protestantisme canadien-français	30
3.3. Les Irlandais	35
4. Aspects socio-économiques	37
4.1. Diversité et transformation du monde agricole	39
4.2. Les centres urbains	42
Chapitre deux: L'extension du réseau paroissial	49
1. Éléments d'historiographie et de sociographie	50
2. Le cadre légal des créations de paroisses	53
3. Les fondations de paroisses	59
3.1. Chronologie	68
3.2. Vers l'autonomie paroissiale	71
3.2.1. La délimitation	72
3.2.2. Le terrain de l'église	79
3.3.3. L'établissement d'un curé	87
Chapitre trois: Une paroisse à administrer	95
1. Le paysage paroissial	95
1.1. Modestes chapelles et somptueuses églises	96
1.2. Le presbytère	105

1.3. La construction et le financement des édifices: enjeu pastoral, projet paroissial	109
1.4. Cimetières et charniers	123
2. L'administration fabricienne	131
2.1. Qu'est-ce que la fabrique?	131
2.2. L'élection des marguilliers	136
2.3. La comptabilité fabricienne	145
2.4. Des communautés sans fabrique	148
DEUXIÈME PARTIE: LE CLERGÉ	152
Chapitre quatre: Les vocations sacerdotales	153
1. Les ordinations cléricales au Québec: aspects quantitatifs	154
2. Avoir la <i>vocation</i>	160
3. Cultiver les vocations	164
4. Sociologie des vocations	169
4.1. Vers un clergé "autochtone"	170
4.2. L'origine sociale	172
Chapitre cinq: La formation cléricale	179
1. Les études classiques	179
1.1. Les classes latines	179
1.2. Les collèges-séminaires	181
2. Les études ecclésiastiques	189
2.1. Le régime d'études	189
2.2. Les matières d'enseignement et leur contenu doctrinal	198
2.3. Les ordinations	207
3. La formation permanente	217
3.1. Examens des jeunes prêtres et lectures personnelles	218
3.2. Les conférences ecclésiastiques	222
3.3. Les retraites sacerdotales	233
Chapitre six: La carrière cléricale	240
1. La structure des âges du clergé	240
2. Les vicaires	243
3. De jeunes curés	250
4. La carrière rêvée: espoirs comblés, attentes déçues	253
5. Bonnes et mauvaises cures	258
5.1. L'origine des revenus	259
5.2. La taille des revenus curiaux	267
5.3. Les curés, les fidèles et l'argent	271
6. Les <i>misères</i> pastorales	276
6.1. Scandales sexuels	277
6.2. L'intempérance	282

6.3. Les absences répétées	284
6.4. Les mécanismes d'examen des plaintes	287
7. La confraternité cléricale	293
8. Se retirer du ministère	300
TROISIÈME PARTIE: PASTORALE ET VIE RELIGIEUSE	313
Chapitre sept: Instruire les fidèles	314
1. Le catéchisme	314
1.1. La première éducation religieuse	316
1.2. Le catéchisme dominical	320
1.3. L'école	322
1.4. Le catéchisme préparatoire à la première communion	330
2. La prédication des dimanches et fêtes	335
2.1. L'assistance aux offices	335
2.2. Le prône	337
2.3. Le sermon	339
2.4. Morale, politique et partis-pris	345
3. La prédication extraordinaire	347
3.1. Terminologie	348
3.2. Chronologie	349
3.3. Les prédicateurs	353
3.4. Mise en scène et rhétorique	355
3.5. Effets et portée des missions, retraites et jubilés	363
4. Oeuvres pieuses, confréries et pratiques de dévotion	370
4.1. Quelques repères chronologiques	371
4.2. Les innovations du milieu du siècle	372
4.2.1. L'oeuvre de la Propagation de la foi	374
4.2.2. L'oeuvre de la Sainte-Enfance	378
4.2.3. Les sociétés de tempérance	381
4.2.4. Deux associations dédiées à la Vierge: l'Archiconfrérie et le Scapulaire	385
4.3. Le sens et la portée du renouveau de la vie associative	390
Chapitre huit: La pratique des sacrements	395
1. Les rites de passage	396
1.1. Le baptême	396
1.1.1. Les délais de baptême	397
1.1.2. L'encadrement clérical et ses effets possibles sur le baptême	409
1.1.3. Les enfants nés aux <i>États</i>	412
1.2. Le mariage: empêchements et dispenses	413
1.2.1. Consanguins et affins	415
1.2.2. La disparité de culte et la "religion mixte"	417
1.2.3. Les mariages <i>clandestins</i>	419

1.3. La mort <i>convertisseuse</i>	423
2. La pénitence et l'Eucharistie	425
2.1. Accuser ses fautes	426
2.2. Être absous de ses péchés	427
2.3. Choisir son confesseur	434
2.4. De la communion-récompense à la communion-remède	437
2.5. Des communions fréquentes?	441
2.6. Pour une mesure de la pratique religieuse: les sources	444
2.7. Évolution de la pratique	449
Conclusion	460
Annexe 1. Origine ethnique de la population, 1871	467
Annexe 2. Répartition des confessions religieuses, 1831 et 1871	471
Annexe 3. Les paroisses: première église (ou chapelle), ouverture des registres, installation d'un prêtre et dates de l'érection	477
Bibliographie	479

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1. Protestants d'origine française dans quelques cantons, 1871	31
Tableau 2. Les occupations professionnelles en 1871	38
Tableau 3. Population des paroisses et missions en 1831 et en 1875	64
Tableau 4. Revenu de quelques fabriques vers 1878 (en \$)	133
Tableau 5. L'encadrement sacerdotal au Québec, 1710-1880	155
Tableau 6. Origine géographique des prêtres ayant exercé dans les paroisses	171
Tableau 7. Professions des parents des prêtres ayant exercé dans les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe entre 1820 et 1875	173
Tableau 8. Âge à la tonsure et à la prêtrise (selon l'année de l'ordination au presbytérat)	209
Tableau 9. Durée moyenne d'acquisition des ordres (de la tonsure à la prêtrise)	214
Tableau 10. Âge à la première cure	252
Tableau 11. Âge des premiers communians dans la paroisse de Sainte-Rose-de-Lima, 1880-1885	334
Tableau 12. Décrets d'érection de la Confrérie du Scapulaire	338
Tableau 13. Nombre d'associations et d'oeuvres pieuses dans les communautés, 1878	390
Tableau 14. Âge au baptême, 1853-1855 (% des enfants baptisés par année par paroisse)	404
Tableau 15. Âge au baptême, 1873-1875 (% des enfants baptisés par année par paroisse)	405
Tableau 16. Délai entre la naissance et le baptême à Saint-François-Xavier-de-Shefford, 1860-1862	408
Tableau 17. Évolution de la pratique pascale dans quelques paroisses, 1846-1878	450
Tableau 18. Fidèles qui ne se sont pas confessés et qui ne font pas leurs pâques, 1846	455
Tableau 19. Confessions et communions pascales selon le rapport de 1887	456

LISTE DES CARTES ET FIGURES

Carte 1. Seigneuries et cantons du diocèse de Saint-Hyacinthe	17
Carte 2. Paroisses et missions en 1820	61
Carte 3. Paroisses et missions en 1852	62
Carte 4. Paroisses et missions en 1874	63
Carte 5. Population des paroisses en 1875	67
Carte 6. Valeur des églises vers 1862-1864 (en £)	115
Carte 7. Revenus des curés en 1878 (en \$)	268
Figure 1. Chronologie des fondations de paroisses selon l'ouverture des registres, l'érection canonique et l'érection civile	
69	
Figure 2. Durée d'acquisition des ordres (de la tonsure à la prêtrise)	215
Figure 3. Âge du clergé en 1821	241
Figure 4. Âge du clergé en 1852	242
Figure 5. Âge du clergé en 1874	242
Figure 6. Durée du séjour dans une paroisse à titre de curé, 1821-1875	255
Figure 7. Recettes et dépenses de l'oeuvre de la Propagation de la foi, 1853-1874 (en £)	377
Figure 8. Recettes de l'oeuvre de la Sainte-Enfance, 1855-1874 (en £)	380
Figure 9. Les non-pascalisants selon le rapport de 1878	451

LISTE DES SIGLES

AAQ	Archives de l'archidiocèse de Québec
AAS	Archives de l'archidiocèse de Sherbrooke
ACAM	Archives de la chancellerie de l'archevêché de Montréal
AESH	Archives de l'évêché de Saint-Hyacinthe
ANQ-M	Archives nationales du Québec à Montréal
ASHSH	Archives de la Société historique de Saint-Hyacinthe
ASSH	Archives du séminaire de Saint-Hyacinthe
BUMcGILL	Bibliothèques de l'Université McGill (Livres rares et collections spéciales)
CCHA	Canadian Catholic Historical Association
DBC	<i>Dictionnaire biographique du Canada</i>
IQRC	Institut québécois de recherche sur la culture
MÉM	<i>Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Montréal</i>
MÉQ	<i>Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec</i>
MÉS	<i>Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Sherbrooke</i>
MÉSH	<i>Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Saint-Hyacinthe</i>
PUL	Presses de l'Université Laval
PUM	Presses de l'Université de Montréal
RAPQ	<i>Rapport de l'archiviste de la province de Québec</i>
RHAF	<i>Revue d'histoire de l'Amérique française</i>
RHÉF	<i>Revue d'histoire de l'Église de France</i>
RHMC	<i>Revue d'histoire moderne et contemporaine</i>
RC	Registre de la chancellerie
RI	Registre des insinuations
RL	Registre des lettres
RLB	Registre des lettres de Mgr Bourget
RLL	Registre des lettres de Mgr Lartigue
SCHÉC	Société canadienne d'histoire de l'Église catholique
SSSM	Séminaire de Saint-Sulpice, Montréal
UQAM	Université du Québec à Montréal
UQTR	Université du Québec à Trois-Rivières

TABLE DES MESURES ET DES UNITÉS MONÉTAIRES

1 lieue terrestre équivaut à 3 milles et à 4,828 kilomètres

1 mille équivaut à 1,609 kilomètres

1 pied anglais équivaut à 30,48 centimètres

1 pied français équivaut à 32,48 centimètres

1 livre anglaise (£) équivaut à 24 livres françaises (#) et 4 dollars (\$)

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait pu voir le jour sans les encouragements et le soutien de plusieurs personnes. Je tiens en premier lieu à remercier André Poulin qui, avec compréhension, patience et humour, a écouté mes longs monologues, a lu mes brouillons et a mis beaucoup d'énergie à calmer mes angoisses. Tout au long des recherches et de la rédaction, j'ai également bénéficié de l'appui de mes directeur et codirecteur, Jean Roy et Serge Gagnon. Ils ont fait preuve de disponibilité et ont permis, par leurs critiques et leurs commentaires, d'apporter bien des améliorations à cette étude. Je suis également redevable à Michel Lagrée de l'Université de Rennes 2 pour ses suggestions, ainsi que tous les autres – parents, amis et professeurs – qui ont démontré de l'intérêt pour mon travail et en ont facilité l'élaboration.

Je dois par ailleurs souligner la collaboration indispensable des archivistes des archevêchés de Montréal et de Sherbrooke, ainsi que de l'évêché de Saint-Hyacinthe. Monique Montbriand, Huguette Pinard-Lachance et Ginette Saint-Onge m'ont grandement aidée. Je garde un souvenir tout particulier des nombreux mois passés à la chancellerie de l'évêché de Saint-Hyacinthe où j'ai toujours été reçue avec gentillesse et empressement. Je suis aussi redevable à Jean-Noël Dion, archiviste au Séminaire de Saint-Hyacinthe. François Guérard, Jean-Guy Migneault et Jean-François Sylvain ont contribué à parfaire la présentation matérielle de cette thèse en travaillant sur les cartes. Qu'ils en soient remerciés. Je voudrais enfin exprimer ma reconnaissance au Fonds pour la formation des chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR), au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), ainsi qu'au centre d'études québécoises de l'Université du Québec à Trois-Rivières qui ont soutenu financièrement cette recherche.

RÉSUMÉ

Cette étude s'intéresse à l'action pastorale des prêtres et à la vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe entre 1820 et 1875. Elle vise à saisir les contenus spirituels et théologiques de l'ultramontanisme, à montrer comment ils modifièrent l'idéal sacerdotal et les modalités d'expression de la foi en valorisant une piété démonstrative. Une attention particulière est portée au milieu paroissial, cadre de référence où les catholiques pratiquaient leur religion sous la direction spirituelle de leur curé. Les comportements religieux sont étudiés en rapport avec le milieu dans lequel ils s'inscrivaient, afin de mettre en évidence la diversité des expériences, les adaptations et les évolutions spécifiques. De nombreuses sources, manuscrites et imprimées, de nature qualitative et quantitative, ponctuelle et serielle, sont mises à contribution. Cette approche apporte un éclairage inédit sur le XIX^e siècle religieux en montrant que le "renouveau" est un processus graduel qui résulte avant tout d'une modification de la pastorale et de la discipline ecclésiale et qu'il n'a pas touché de la même façon toutes les paroisses.

Les trois chapitres qui forment la première partie font état des caractéristiques géographiques et humaines du diocèse, du resserrement du maillage paroissial et des enjeux matériels, sociaux et spirituels entourant la création et l'administration des paroisses. Graduellement, le territoire diocésain est découpé en de nombreuses unités pastorales qui permettent de dispenser les services religieux aux fidèles. Les limites paroissiales et l'espace sacré évoluent et se transforment au cours du siècle. Les paroisses ne sont pas identiques. Plus anciennes et homogènes sur les plans ethnique et confessionnel, les communautés de l'aire seigneuriale se distinguent de celles des Cantons de l'Est où les anglo-protestants sont nombreux. Crées dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ces dernières sont généralement pourvues d'un équipement religieux fort réduit. Plusieurs n'ont pas de curé résidant. Leurs

habitants doivent attendre la visite d'un missionnaire des environs pour pouvoir entendre la messe et recevoir les sacrements.

Les chapitres quatre, cinq et six traitent successivement du recrutement, des études et de la carrière du clergé. Grâce, notamment, à l'extension du réseau scolaire, celui-ci est de plus en plus nombreux. Formé dans les collèges-séminaires, il est initié, à compter des années 1840, à la théologie morale de saint Alphonse-Marie de Liguori qui prône une conduite plus souple au confessionnal et cherche à encourager la communion fréquente et la dévotion à la Vierge Marie. L'ecclésiologie romaine est aussi diffusée et contribue à affermir la vision hiérarchisée de l'Église. De plus en plus, les clercs doivent faire corps autour de l'épiscopat, autoritaire et directif.

La dernière partie, consacrée aux moyens mis en oeuvre pour instruire les fidèles, ainsi qu'à la pratique sacramentaire montre les continuités et les changements dans le pastorat. Un message moralisateur et culpabilisant imprègne, tout au long du XIX^e siècle, le discours clérical. Cependant, à travers les sermons dominicaux, les retraites, les neuvaines et les jubilés, se profilent, à partir surtout des années 1840, des propos sécurisants qui promettent aux fidèles le salut éternel s'ils accomplissent divers gestes de piété. Avec des succès variables, le clergé s'efforce d'établir des associations pieuses, pourvues d'abondantes indulgences. Il tend à recourir moins fréquemment au délai d'absolution. En parallèle, le ton à l'égard de ceux qui négligent leurs devoirs religieux se durcit. Au total, la stratégie cléricale oscille entre l'assouplissement des règles et leur renforcement. Cette pastorale connaît des succès certains, mais elle a aussi ses limites. À la fin des années 1870, des paroisses des Cantons de l'Est s'écartent encore des prescriptions cléricales.

INTRODUCTION

Les questions religieuses sont au cœur de nombreux travaux d'histoire. Avec des méthodes de recherche et des préoccupations fort différentes, érudits et historiens ont scruté les archives, certains avec l'intention de collecter et de relater les faits, gestes et coutumes, d'autres avec le souci de dépasser l'événement en mettant en relief continuités et changements. Au fil des ans, l'histoire religieuse a revêtu divers visages: elle s'est montrée élitiste ou populiste, apologétique ou résolument critique; elle s'est préoccupée tantôt des aspects institutionnels, tantôt des croyances et des pratiques, a su tirer parti de l'histoire des idées, de l'histoire sociale, de la sociologie et de l'anthropologie. Aussi variés que multiples, les travaux reflètent l'ampleur du champ de recherche qu'offrent aux historiens la religion et l'Église. Ils témoignent également de la diversité des auteurs qui, en fonction de leur formation, de leurs convictions et du contexte intellectuel et social dans lequel ils évoluaient, ont accordé une signification et une portée différentes aux phénomènes religieux et aux faits sociaux et culturels qui les entourent. Une présentation sommaire des études effectuées pendant les dernières décennies aidera à connaître les acquis de la recherche et à mieux situer le présent travail sur la vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe au XIX^e siècle.

Les ouvrages et articles hagiographiques, ou à tout le moins édifiants, ont longtemps occupé le haut du pavé en histoire religieuse et même en histoire tout court. Sans disparaître complètement, le genre a cédé du terrain, à compter, surtout, des années 1960, à l'histoire dite scientifique – qui, au vrai, comporte elle aussi ses présupposés et ses intentions apologétiques. En s'intéressant aux questions religieuses, les historiens universitaires ont accordé une grande attention à l'institution ecclésiale. Les rapports de l'Église québécoise

avec l'État et avec le Vatican ont été longuement scrutés. Lucien Lemieux a ainsi décrit les années qui ont suivi la Conquête et les premières décennies du XIX^e siècle comme une période de transition pendant laquelle les évêques s'efforcèrent de faire reconnaître leurs pouvoirs par l'autorité britannique, puis de mettre en place la province ecclésiastique de Québec, créée en 1844¹. Prenant le relais de cette entreprise minutieuse pour retracer les transformations de l'Église-institution, Jacques Grisé a suivi le déroulement des sept premiers conciles provinciaux tenus entre 1851 et 1886². De ces récits très détaillés, où les évêques occupent une place de premier plan, se dégage l'image d'une Église de plus en plus sûre de ses prérogatives.

Cette assurance croissante se manifesta surtout au lendemain des événements insurrectionnels de 1837-1838, alors que l'Église sut profiter du climat politique et social propice aux forces conservatrices et afficha une attitude conquérante. L'une des manifestations les plus éloquentes de ce nouvel état l'esprit, l'ultramontanisme, a fait l'objet de plusieurs études pendant les décennies 1960 et 1970, à la faveur du développement de l'histoire des idéologies. Les discours et les stratégies du groupe clérical, et notamment de sa composante la plus revendicatrice, ont été mis en lumière dans les travaux sur les grandes figures ecclésiastiques du XIX^e siècle, sur les luttes politiques et sur le rôle des zouaves pontificaux³. Les ultramontains ont été dépeints comme les tenants d'un intégrisme

¹ L. Lemieux, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783-1844*, Montréal, Fides, 1968, xxvii-559 p.

² J. Grisé, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, 454 p.

³ Entre autres Nive Voisine, *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières, I: Dans le sillage de Pie IX et de Mgr Bourget (1818-1870)*, Saint-Hyacinthe, Edisem, 1980, 320 p.; N. Voisine et Jean Hamelin, dir., *Les ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, 349 p.; Jean-Paul Bernard, prés., *Les idéologies québécoises au 19^e siècle*, Montréal, Fides, 1973, 149 p.; Nadia Fahmy-Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Hurtubise HMH, 1978, 318 p.; René Hardy, *Les zouaves. Une stratégie du clergé québécois au XIX^e siècle*, Montréal, Boréal Express, 1980, 312 p. Pionnier dans le domaine, Philippe Sylvain a beaucoup contribué à la recherche sur les ultramontains. Il livre l'essentiel de ses thèses dans l'ouvrage publié avec N. Voisine, *Les XVIII^e et XIX^e siècle tome 2, Réveil et consolidation (1840-1898)*, volume II d'*Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, 1991. 507 p.

catholique usant de la chaire, de la presse et des tribunes politiques pour promouvoir leurs idées et étendre leur pouvoir. Ils rêvaient d'un État soumis en tous points à l'Église, société parfaite et infaillible. Cette interprétation a cependant été contestée par Roberto Perin qui trace un portrait plutôt favorable d'Ignace Bourget, deuxième évêque de Montréal et figure de proue de l'ultramontanisme québécois. Loin d'être l'évêque intransigeant et autoritaire que plusieurs historiens ont décrit, Bourget aurait simplement été soucieux de préserver les droits de l'Église et de moraliser la vie politique en combattant l'esprit partisan et la corruption⁴.

En réaction aux études sur l'institution et sur les idéologies qui plaçaient le clergé à l'avant-scène et portaient peu d'attention aux laïcs, des historiens, des ethnologues, des sociologues et des historiens de l'art ont cru bon d'interroger les sources pour connaître les rites et coutumes, expressions des croyances religieuses des fidèles. À compter des années 1970, ces chercheurs explorèrent les avenues de recherche qu'offrait le thème de la religion populaire. Ce concept fort prometteur, mais par trop flou, suscita rapidement de multiples débats. Quelle acception et quelle application fallait-il lui donner? Que recouvrait exactement le terme "populaire"? Quelle place devait-on accorder aux clercs et aux religieux dans l'étude de la religion populaire? Trois grandes conceptions se profilèrent⁵. Pour les uns, ce concept visait à rendre compte des manifestations et des croyances religieuses qui s'opposaient ou s'éloignaient de la religion officielle, dite aussi "religion enseignée". Ces auteurs s'intéressèrent particulièrement aux rites et aux gestes déviants,

⁴ Voir notamment R. Perin, *Rome in Canada. The Vatican and Canadian Affairs in the late Victorian Age*, Toronto, University of Toronto Press, 1990, viii-299 p.

⁵ Des auteurs ont poussé plus loin la classification. Pierre Boglioni distingue par exemple cinq grands courants. Voir sa préface dans Marie-Aimée Cliche, *Les Pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Québec, PUL, 1988, xix-354 p. Lire aussi Benoît Lacroix et Jean Simard, dir., *Religion populaire, religion de clercs?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984. 444 p. Voir également Benoît Lacroix et Madeleine Grammond, *Le Québec*, tome 1 de *La piété populaire. Répertoire bibliographique*, sous la dir. de Bernard Plongeron et Paule Lerou, Turnhout/Montréal, Brepols/Bellarmin, 1989, 153 p.

qualifiés de "folkloriques", "magiques" ou "païens". Pour d'autres, l'expression "religion populaire" renvoyait à l'expérience religieuse des laïcs. Le concept englobait tout autant les manifestations religieuses encadrées par le clergé que les dévotions et coutumes simplement tolérées ou même condamnées par l'Église. Enfin, les tenants d'une troisième acception s'employèrent à étudier les différentes pratiques et croyances des classes sociales inférieures en les distinguant de celles de l'élite.

Au Québec, la deuxième conception retint surtout l'attention. La place et le rôle très grands qu'occupa le clergé dans la société québécoise ont conduit nombre de chercheurs à considérer que toute étude de la vie religieuse ne pouvait faire abstraction du rôle des ecclésiastiques. Beaucoup se sont donc attachés à étudier le discours des clercs et à tenter de discerner ce qu'en ont retenu les laïcs⁶.

Depuis les années 1980, le concept de religion populaire a été peu utilisé, les historiens lui préférant les termes "pratiques" et "dévotions" ou les expressions "piété populaire" et "vécu religieux". En dépit de ces changements terminologiques, la volonté d'en apprendre davantage sur la religion des fidèles demeure tout aussi vive. La pratique sacramentaire, les moyens mis en oeuvre pour nourrir les dévotions et les modalités de transmission de la culture religieuse, notamment les catéchismes⁷, ont retenu l'attention. La plupart des études consacrées au XIX^e siècle s'intéressent au renouveau des mentalités et des pratiques religieuses. Elles visent à mesurer le rythme et la portée des transformations en recourant aux sources sérielles et aux données quantitatives. Dans sa thèse de doctorat

⁶ Entre autres M.-A. Cliche, *op. cit.*; Serge Gagnon et René Hardy, *L'Église et le village au Québec, 1850-1930. L'enseignement des Cahiers de prônes*, Montréal, Leméac, 1979, 174 p.; Gérard Bouchard, "Les prêtres, les capitalistes et les ouvriers à Chicoutimi (1896-1930)", *Le Mouvement Social*, 112 (juillet-septembre 1980): 5-23.

⁷ A ce sujet, voir Raymond Brodeur et Jean-Paul Rouleau, dir, *Une inconnue de l'histoire de la culture: la production des catéchismes en Amérique française*. Sainte-Foy, Anne Sigier, 1986. 480 p.; R. Brodeur, dir., *Les catéchismes au Québec, 1702-1963*, Sainte-Foy/Paris, PUL/CNRS, 1990, 457 p.

sur les confréries de dévotion montréalaises, Brigitte Caulier a ainsi vérifié la pertinence du découpage chronologique faisant de 1840 une date-clé dans l'historiographie⁸. Attentive à déceler les modifications dans la discipline et les structures sociétales et à suivre l'évolution du recrutement, elle a remarqué une remontée de la vitalité confraternelle à compter des années 1820⁹. Ce dynamisme accru aurait préfiguré le renouveau des années 1840, sur lequel l'auteure ne risque cependant pas d'explication.

Dans le cadre de leurs travaux sur la Mauricie, René Hardy et Jean Roy ont quant à eux énoncé explicitement leurs vues sur cette question: au cours du XIX^e siècle, un encadrement clérical multiforme et resserré aurait engendré une plus grande conformité aux enseignements de l'Église¹⁰. En d'autres termes, l'évolution majeure des pratiques résulterait avant tout d'un processus d'acculturation religieuse, longue et graduelle inculcation de gestes et de comportements. Signe parmi d'autres de cette lente transformation, l'unanimité de la conduite pascale – entendue ici dans son sens strict – aurait été atteinte, en Mauricie, entre 1870 et 1880. Auparavant, une frange plus ou moins large de la population ne respectait pas les prescriptions cléricales.

En s'inspirant de la théorie du *revival* énoncée par l'anthropologue Anthony F. C. Wallace, Louis Rousseau a suggéré une toute autre explication¹¹. Il insiste

⁸ Cette chronologie a notamment été proposée par Léon Pouliot, *La réaction catholique de Montréal, 1840-1841*, Montréal, Messager, 1942, 119 p. et par Lionel Groulx, "La situation religieuse au Canada français vers 1840", *SCHÉC, Rapport*, 1941-1942: 51-75. Elle a été reprise par Nive Voisine, *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*, Montréal, Fides, 1971, 112 p.

⁹ B. Caulier, *Les confréries de dévotion à Montréal, 17^e-19^e siècles*, Thèse de doctorat (histoire), Université de Montréal, 1986, 586 p.

¹⁰ R. Hardy et J. Roy, "Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900", dans J. Goy et J.-P. Wallot, dir., *Évolution et éclatement du monde rural, France et Québec, XVII^e-XX^e siècles*, Paris/Montréal, EHESS, PUM, 1986: 397-415; "Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie", *Questions de culture, 5 Les régions culturelles* (1983): 61-78. R. Hardy, "Le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles au 19^e siècle" (à paraître).

¹¹ L. Rousseau, "À l'origine d'une société maintenant disparue: le réveil religieux montréalais de 1840", dans Y. Desrosiers, dir., *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 71-92; "La conduite pascale dans la région montréalaise, 1831-1865: un indice des mouvements de la ferveur religieuse", dans R. Litalien, *L'Église de Montréal, 1836-1986: aperçus d'hier et d'aujourd'hui*,

avant tout sur le processus de conversion qui aurait marqué le milieu du XIX^e siècle. Les missions paroissiales prêchées pendant les années 1840, alors que la société québécoise était secouée par une crise multidimensionnelle, auraient provoqué un mouvement de ferveur et modifié rapidement et durablement les valeurs spirituelles et morales des fidèles, de même que leurs conduites. Nombreux à la fin des années 1830, les non-pascalisants seraient devenus marginaux à l'aube des années 1860. Le mouvement de transformation des mentalités religieuses, mettant fin "à une situation de tiédeur et de distance"¹², serait alors parvenu à son terme.

Lucien Lemieux, Philippe Sylvain et Nive Voisine ont présenté, eux aussi, leur interprétation. Leur synthèse en deux tomes, qui s'appuie sur la recherche réalisée depuis une trentaine d'années, témoigne de la multiplicité des réalités commodément désignées par l'expression "renouveau religieux"¹³. Celle-ci sert en effet à évoquer les transformations des institutions ecclésiastiques, la diffusion de l'idéologie ultramontaine, les innovations pastorales et les mutations de la piété. L'ouvrage présente une évolution en plusieurs temps du catholicisme du XIX^e siècle: dans les premières décennies, l'Église aurait assuré sa position politique; puis, au milieu du siècle, elle aurait revu son discours idéologique, réformé sa structure organisationnelle et proposé de nouvelles dévotions. Pour les auteurs, les années 1840 sont décisives, car elles permirent "à l'Église de regagner le terrain perdu et de connaître une expansion" acheminant "le Québec vers un régime de chrétienté"¹⁴. Ils

Fides, 1986, 270-284; "Les missions populaires de 1840-42: acteurs principaux et conséquences". *SCHÉC, Sessions d'étude*, 53 (1986): 7-21; "Les rapports entre le "Réveil" et le réorganisation ecclésiale dans le Québec du XIX^e siècle" dans P. Guillaume, dir., *Le diocèse au Québec et en France aux XIX et XXèmes Siècles*, Bordeaux, Centre d'études canadiennes/Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1990, 7-41.

¹² L. Rousseau, "La conduite pascale...", dans R. Litalien, *op. cit.*, 283.

¹³ P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 442. Voir aussi la contribution de Lucien Lemieux sur les premières décennies du siècle: *Les XVIII^e et XIX^e siècles, tome 1, Les années difficiles (1760-1839)*, volume II d'*Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, 1989. 438 p.

¹⁴ P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 8.

précisent toutefois que les changements survenus à cette époque ont été précédés de signes annonciateurs et qu'ils se sont poursuivis sur plusieurs décennies.

Même si la question du "renouveau" a polarisé la recherche sur le XIX^e siècle religieux, beaucoup d'aspects de ce processus large et complexe doivent encore être explorés. Malgré les apports importants des travaux récents, la relation pastorale et les pratiques religieuses, qui constituent l'objet de la présente étude, demeurent peu connues. Afin de jeter un nouvel éclairage sur ces questions, j'ai articulé ma recherche autour de deux grands axes. D'abord, il m'a paru essentiel d'accorder une plus grande attention au milieu paroissial, puisque c'est surtout dans ce cadre que les prêtres exerçaient leur ministère et que les fidèles "faisaient leur religion". J'ai voulu tenir compte des caractéristiques humaines et géographiques des paroisses, des aspirations des catholiques et de leurs pasteurs, ainsi que des conditions matérielles susceptibles d'entraver ou de faciliter l'activité des clercs et d'influencer les comportements des catholiques. Les rites et les sacrements ont ainsi été étudiés en rapport avec les lieux dans lequel ils s'inscrivaient, afin de mettre en évidence la diversité des expériences, les adaptations et les évolutions spécifiques. J'ai cherché, ensuite, à scruter les courants spirituels et théologiques. Les nombreux travaux sur la religion ont, de façon un peu paradoxale, fait la part bien mince à ces aspects: la suggestion lancée à ce sujet par Guy Laperrière en 1982, au terme du dernier colloque sur la religion populaire, n'a pas reçu toute l'attention qu'elle méritait¹⁵. Exemple parmi d'autres de ce peu d'intérêt pour l'histoire de la théologie et de la spiritualité, l'évolution de la pastorale pénitentielle et eucharistique a été largement négligée par les historiens¹⁶. On s'efforce de mesurer les

¹⁵ G. Laperrière, "Religion populaire, religion de clercs? Du Québec à la France, 1972-1982", dans B. Lacroix et J. Simard, dir., *op. cit.*, 37. En 1967, Pierre Savard a également proposé des pistes de recherche fort intéressantes dans "La vie du clergé québécois au XIX^e siècle". Cet article paru d'abord dans *Recherches sociographiques* a été publié avec d'autres travaux du même auteur dans *Aspects du catholicisme canadien-français au XIX^e siècle*, Montréal, Fides, 1980.

¹⁶ Une exception notable, l'ouvrage de Serge Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Québec, PUL, 1990, 202 p.

pratiques des fidèles, mais les normes et les directives ecclésiastiques ne sont que très sommairement présentées, comme si le clergé avait toujours affiché la même conduite au confessionnal, tenu le même discours, encouragé dans les mêmes termes et avec la même insistance les mêmes comportements. Au-delà des prescriptions conciliaires qui réglaient dans ses grandes lignes la fréquentation des sacrements et, plus largement, le culte catholique, il y avait des orientations théologiques qui pouvaient influencer la pastorale et la piété, comme l'ont montré plusieurs travaux réalisés en France ces dernières années¹⁷.

À travers l'étude des rapports entre clercs et laïcs, on observera les conséquences de deux évolutions parallèles: celle du maillage paroissial qui se resserre peu à peu au XIX^e siècle et celle de la discipline ecclésiastique, de la spiritualité et de la théologie, touchées par le renouveau ultramontain et notamment par la pensée de saint Alphonse de Liguori. Nous verrons qu'à bien des égards, la fondation des diocèses et le mouvement de créations de paroisses ont favorisé la réalisation des aspirations des évêques ultramontains à uniformiser, à réglementer et à contrôler davantage l'activité des clercs, ainsi que les divers aspects de la vie religieuse. Ce directivisme, qui s'est manifesté avec une acuité et une vigueur particulières dans les années 1840 et 1850, s'est traduit par l'assouplissement de certaines règles et par le renforcement de certaines autres. Il s'est parfois heurté aux volontés des communautés, aux habitudes des curés ou aux conditions locales, mais a finalement imposé un nouveau style pastoral transformant certaines des expressions de la foi. En somme, je voudrais démontrer que le "renouveau" ne saurait être uniquement expliqué par un raidissement des positions de l'Église ou par un brusque élan de ferveur modifiant pour plus d'un siècle les mentalités et les conduites. Il est plutôt le résultat d'un processus de

¹⁷ Signalons quelques études seulement; une liste exhaustive en compterait beaucoup d'autres. Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, 706 p.; Ralph Gibson, "Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux XVII^e-XIX^e siècles", *RHEF*, LXXV, 195 (juillet-décembre 1989): 315-342; Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVII^e siècles*, Paris, Fayard, 1990, 194 p.

transformation du discours clérical accordant une importance grandissante à une forme de piété démonstrative qui s'éloigne de l'idéal d'austérité du début du siècle.

Un espace géographique relativement vaste, le diocèse de Saint-Hyacinthe, permettra d'observer les effets conjugués des changements survenus au cours du XIX^e siècle. Ce territoire regroupait des paroisses de colonisation et des vieilles paroisses créées aux XVII^e et XVIII^e siècles. Dans certaines d'entre elles, la population était massivement catholique et francophone, alors qu'ailleurs, elle était essentiellement anglophone et protestante. Ces différences seront évoquées dans un premier chapitre qui présente sommairement le milieu physique, le mouvement du peuplement et les traits dominants de l'économie régionale. Le resserrement du maillage paroissial, phénomène majeur du catholicisme du XIX^e siècle, sera au cœur du deuxième chapitre qui veut montrer les motivations spirituelles, matérielles et sociales qui accompagnaient la création des unités pastorales. Enfin, un troisième chapitre examinera tous les aspects administratifs de la vie paroissiale: la construction des églises et des presbytères, l'aménagement des cimetières, ainsi que la gestion fabrienne seront successivement abordés. Cette première partie permettra d'éclairer les conditions spécifiques d'exercice du ministère sacerdotal et mettra en lumière divers facteurs influençant la vie religieuse et la relation pastorale.

Une deuxième partie s'intéressera au clergé, figure institutionnelle du catholicisme, chargé de conférer les sacrements, d'orienter les dévotions et d'enseigner les principes de la foi catholique. Dans la foulée des récentes études sur le recrutement, les carrières pastorales et le niveau de vie des clercs¹⁸, je tenterai, dans les chapitres quatre, cinq et six, de mieux

¹⁸ Les travaux sont très nombreux. Citons Louis-Edmond Hamelin, "Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec", *Recherches sociographiques*, II, 2 (avril-juin 1961): 189-241; Jean Roy, "Le clergé nicolétain, 1885-1904: aspects sociographiques", *RHAF*, 35, 3 (décembre 1981): 383-395; Serge Gagnon et Louise Lebel-Gagnon, "Le milieu d'origine du clergé québécois 1775-1840: mythes et réalités", *RHAF*, 37, 3 (décembre 1983): 373-397; Christine Hudon, "Carrières et vie matérielle du clergé du Richelieu-Yamaska (1790-1840)", *RHAF*, 45, 4 (printemps 1991): 573-594. Un colloque tenu dans le cadre

cerner ce groupe qui gagna en nombre et en influence au cours du XIX^e siècle. Un intérêt particulier sera porté à la formation spirituelle, morale et intellectuelle des prêtres. L'étude aidera à situer socialement le clergé paroissial, à comprendre l'idéal qui nourrissait sa spiritualité, guidait son ministère et influençait ses rapports avec l'évêque et avec ses paroissiens.

Une dernière partie abordera la pastorale et la vie religieuse des fidèles. Le chapitre sept traitera pour l'essentiel de l'enseignement catéchistique, de la prédication et des confréries de dévotion, alors que le chapitre suivant sera consacré à l'administration et à la fréquentation des sacrements de baptême, de mariage et de l'extrême-onction, ainsi qu'à la confession et à la communion. Une attention particulière sera portée aux mutations touchant la transmission et l'expression de la foi.

Les années 1820 et 1875 délimitent le cadre chronologique de la présente étude. Au besoin, des regards en amont et en aval de ces deux dates seront jetés, afin de mieux éclairer certaines évolutions. En plus d'être suffisamment longue pour observer la mise en place et les effets de la "révolution ultramontaine", cette période va permettre de suivre le resserrement du maillage paroissial et de l'encadrement clérical. La décennie 1820 marque en effet le début des créations diocésaines qui découpèrent progressivement le territoire québécois. L'année 1821 constitue une étape importante vers la formation du diocèse de Montréal qui comprenait, à ses débuts, la majeure partie du territoire du futur diocèse de Saint-Hyacinthe¹⁹. C'est en effet à cette date que Jean-Jacques Lartigue s'installa sur l'île de Montréal²⁰. Pendant plusieurs années, il eut maille à partir avec des membres de son clergé,

du congrès annuel de l'ACFAS, en 1992, a été entièrement consacré au clergé. Les actes de ce colloque devraient paraître sous peu.

¹⁹ Quelques cantons du district de Saint-François, situés dans la partie sud-est du diocèse, furent retranchés du diocèse de Québec.

²⁰ Voir Gilles Chaussé, *Jean-Jacques Lartigue, premier évêque de Montréal*. Montréal. Fides, 1980, 275 p.

en particulier les sulpiciens, et éprouva des difficultés à s'imposer comme le chef spirituel du district de Montréal: du district et non du diocèse, puisqu'il n'était encore que l'auxiliaire de l'évêque de Québec. Jusqu'en 1836, année de l'érection d'un siège épiscopal à Montréal, il dut travailler en étroite collaboration avec les évêques de Québec: Joseph-Octave Plessis (1806-1825)²¹, Bernard-Claude Panet (1825-1833), puis Joseph Signay (1834-1850). À sa mort, en 1840, Jean-Jacques Lartigue fut remplacé par Ignace Bourget, son coadjuteur et héritier spirituel, ultramontain convaincu qui fut au centre de multiples conflits doctrinaux²². Bourget avait sous sa tutelle un territoire vaste d'où fut retranché, en 1852, le diocèse de Saint-Hyacinthe. Depuis quelques années déjà, des ecclésiastiques de la région du Richelieu-Yamaska, notamment Édouard Crevier, curé de Saint-Hyacinthe, demandaient le démembrement du diocèse de Montréal, alléguant que cette mesure faciliterait les tournées pastorales, l'administration du sacrement de confirmation, la colonisation des Cantons de l'Est, de même que les relations entre les prêtres et leur évêque²³.

De 1852 à 1875, trois évêques dirigèrent le diocèse maskoutain qui englobait une vingtaine de seigneuries et une large partie des Cantons de l'Est. Jean-Charles Prince assuma cette charge jusqu'à sa mort en 1859. Joseph La Rocque, qui lui succéda en 1860, fut à la tête du diocèse jusqu'en 1865. Fatigué et malade, il se retira alors au monastère du Précieux-Sang qu'il avait contribué à fonder. Son cousin, Charles La Rocque fut sacré évêque l'année suivante. Homme intransigeant, il était beaucoup moins porté au compromis

²¹ Une biographie très fouillée lui a été consacrée. James Harold Lambert, *Monseigneur, the Catholic Bishop. Joseph-Octave Plessis, Church, State and Society in Lower Canada: Historiography and Analysis*, Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1981, 1 300 p.

²² En plus des travaux sur l'ultramontanisme mentionnés ci-haut, lire Léon Pouliot, *Monseigneur Bourget et son temps*, Montréal, Beauchemin, Bellarmin, 1955-1977. 6 vol.

²³ ACAM, RLB, 3, 20, Mgr Bourget à Mgr Turgeon, évêque de Québec, 28 mars 1843; ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 76, J.-S. Raymond, professeur au séminaire de Saint-Hyacinthe, à C.-F. Cazeau, secrétaire à l'évêché de Québec, 5 mars 1844; AESH, c.62 (Notre-Dame-du-Rosaire), Édouard Crevier, curé de Saint-Hyacinthe, à J.-C. Prince, chanoine à Montréal, 19 avril 1844; ACAM, 295.103, 851-2 (Diocèse de Saint-Hyacinthe), Procès-verbal d'une assemblée des prêtres de l'archiprêtré de Saint-Hyacinthe, 17 juillet 1851.

que ne l'avait été son prédécesseur. Il dirigea le diocèse jusqu'à son décès en 1875 et réussit notamment à éteindre la dette qui, depuis les années 1850, grevait lourdement les finances diocésaines²⁴. Du point de vue pastoral, son épiscopat marqua aussi la fin d'une époque. Vers 1875, tous les cantons et seigneuries étaient érigés en paroisses et comprenaient une ou plusieurs églises, témoignages éloquents, s'il en est, de la présence accrue des catholiques et de l'Église sur le territoire. Dix-huit paroisses furent soustraites à la juridiction de Saint-Hyacinthe en 1874 et rattachées au nouveau diocèse de Sherbrooke. Avec l'avènement au siège épiscopal de Louis-Zéphirin Moreau (1876-1901), commençait une nouvelle phase de l'histoire diocésaine.

Inspirée des monographies sur les diocèses qui ont si profondément marqué l'historiographie religieuse française²⁵, cette étude n'est pourtant pas, à proprement parler, une histoire diocésaine. Elle ne vise pas à relater la formation de la circonscription ecclésiastique maskoutaine. De plus, certains éléments, tels les communautés religieuses et les structures administratives, souvent traités dans les monographies françaises, ne feront pas l'objet d'un long développement. Ces aspects seront évoqués dans la mesure où ils éclairent la pastorale et la pratique religieuse des fidèles. Aucune section ne sera par ailleurs consacrée spécifiquement aux évêques. Je veillerai plutôt, au fil des pages, à rendre compte des préoccupations et du style de chacun. Le lecteur pourra au besoin se reporter aux biographies, dont certaines très fouillées, qui les concernent²⁶. En raison des sources disponibles, les pratiques obligatoires ont retenu l'attention, alors que les autres formes de

²⁴ Réal Boucher, *Monseigneur Charles LaRocque, évêque de Saint-Hyacinthe (1809-1875)*, Thèse de doctorat (histoire), Université d'Ottawa, 1979, ix-345 p.

²⁵ La liste est longue. Mentionnons l'étude pionnière de Christiane Marcilhacy qui en a inspiré plusieurs autres. *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup, 1849-1878, Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris, Plon, 1962, 592 p.

²⁶ Voir les ouvrages signalés plus haut, de même que les articles du *DBC*.

piété, comme les pèlerinages, n'ont pas été examinées. À défaut d'être exhaustive, l'étude montrera l'évolution des rites et des gestes les plus communément posés par les paroissiens.

Les archives diocésaines, notamment celles de la chancellerie de l'évêché de Saint-Hyacinthe, ont fourni l'essentiel de la documentation. La correspondance entre les évêques et les curés a permis de mieux comprendre l'activité des clercs, leurs conceptions d'eux-mêmes, du travail pastoral et de la piété populaire. Les requêtes des paroissiens, beaucoup moins nombreuses, mais parfois très riches en détails, ont aidé à connaître les aspirations des fidèles²⁷. J'ai en outre utilisé largement les chroniques d'histoire paroissiale de l'abbé Isidore Desnoyers, manuscrits d'inégale longueur rédigés à la fin du XIX^e siècle et consacrés à cinquante-six communautés. Les rapports sur les paroisses, sources sérielles très prisées depuis quelques années par les historiens du fait religieux, ont complété l'information tirée des sources qualitatives et ponctuelles. Matériaux contenant divers chiffres et appréciations sur la population, les pratiques religieuses et l'état matériel du culte, les rapports ne concernent toutefois que les années postérieures à 1840. Pour les décennies qui précédent, il a fallu recourir aux procès-verbaux des visites épiscopales renseignant surtout sur les aspects financiers et sur l'équipement religieux des paroisses. Les registres paroissiaux, dont les copies microfilmées sont conservées aux archives nationales du Québec à Montréal, ont été consultés pour les années 1820, 1850 et 1870. Des sondages dans les actes de baptêmes d'une trentaine de paroisses ont permis de mesurer l'évolution sur plus d'un demi-siècle d'un rite obligatoire pour tous les catholiques et ont fourni une mesure du degré d'adhésion aux prescriptions de l'Église. Ces registres ont également contribué à lever le voile sur la situation religieuse dans certaines paroisses des Cantons de l'Est maintenant rattachées au diocèse de Sherbrooke, sur lesquelles les rapports pastoraux font défaut ou sont

²⁷ Dans la mesure du possible, j'ai été attentive à discerner le rôle des prêtres dans l'élaboration de ces requêtes. Certains curés participaient très activement à leur rédaction.

incomplets²⁸. De nombreux imprimés ont enfin été consultés. Les mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques, les catéchismes et les rituels, les ordonnances et les décisions prises lors des conciles provinciaux sont apparus indispensables à une meilleure compréhension de la discipline ecclésiale, de la spiritualité et de la théologie.

En raison des liens étroits qui subsistèrent longtemps entre les diocèses de Montréal et de Saint-Hyacinthe, il a semblé particulièrement important de porter attention à la réglementation et aux prescriptions émanant, dans la seconde moitié du siècle, de l'évêché montréalais. Parfois, des parallèles avec la situation dans certains diocèses français ou irlandais ont aussi été tracés, afin de replacer dans le contexte plus large de l'histoire du catholicisme, l'évolution de la pastorale et de la pratique religieuse. Le diocèse et la paroisse n'ont donc pas été étudiés comme des circonscriptions évoluant en vase clos, mais comme des unités administratives qui, malgré leurs caractéristiques et leurs particularités, furent aussi touchées par les courants majeurs traversant la catholicité occidentale.

²⁸ La chancellerie de l'évêché de Saint-Hyacinthe conserve quelques rapports sur ces paroisses. Ils furent rédigés avant la division du diocèse. Il n'a pas été possible d'obtenir de rapports dressés à la fin des années 1870, comme ce fut le cas à Saint-Hyacinthe. Selon l'archiviste, le diocèse de Sherbrooke n'en possède aucun se rapportant à la période antérieure à 1890.

PREMIÈRE PARTIE

LE MILIEU PAROISSIAL

CHAPITRE UN

ESPACE, PEUPLEMENT, ÉCONOMIE

L'immense territoire érigé en diocèse en 1852 présente plusieurs traits spécifiques et de nombreux contrastes. La variété du relief frappe d'abord l'observateur. Du nord-ouest au sud-est, on passe de la plaine de Montréal à la topographie accidentée des Cantons de l'Est, ici constituée de montagnes élevées, ailleurs formée de vallées et de collines ondulantes. Moins apparent à première vue, le potentiel agricole est très inégal et peut varier considérablement à l'intérieur d'une même paroisse. Les différences sont aussi de nature sociologique. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, le peuplement a consacré et a accentué les disparités géographiques du territoire. Les deux systèmes fonciers, le régime seigneurial et la tenure en franc et commun socage, ont conduit à des formes différentes d'occupation de l'espace. L'origine ethnique des colons a également façonné deux grandes régions aux traits culturels distincts qui correspondent, en gros, à l'aire seigneuriale et aux Cantons de l'Est. La première a commencé à être colonisée sous le Régime français, la seconde a été plus tardivement défrichée. Pour mieux saisir le ministère des prêtres, la relation pastorale et la religion des fidèles, il faut d'abord esquisser l'évolution des caractéristiques physiques, sociales et économiques du milieu.

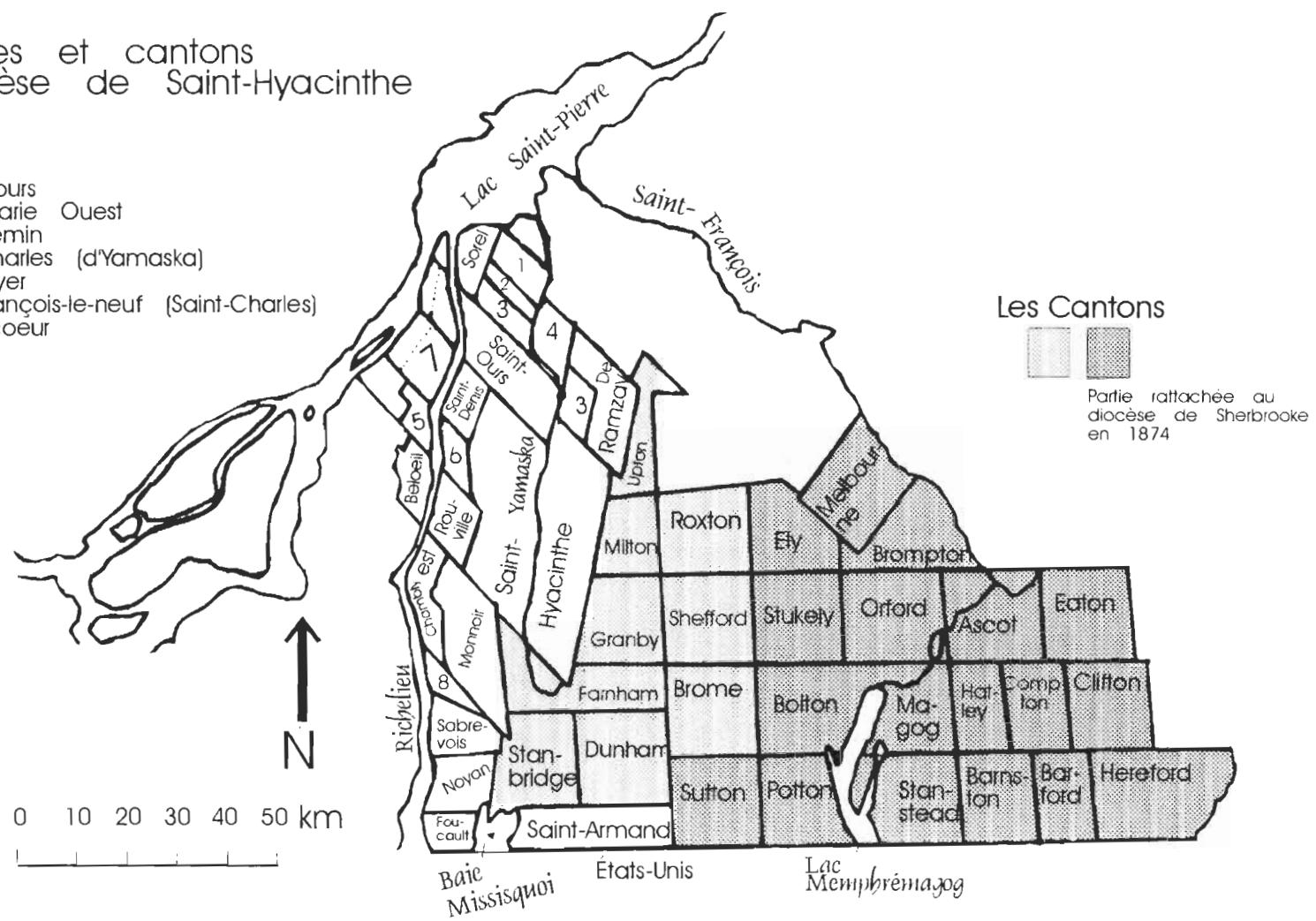
1. Le milieu naturel

Une large part du diocèse de Saint-Hyacinthe s'étend dans la plaine de Montréal, découpée par les seigneuries. Ici, le relief est uni. Seules quelques protubérances, les monts Saint-Hilaire, Saint-Grégoire (Johnson), Yamaska et Rougemont, appartenant à la série des collines montérégienennes, brisent la monotonie du paysage. L'argile, déposée par la mer de Champlain, est l'élément dominant des sols de cette région naturelle¹. Riche en matières

¹ Raoul Blanchard, *L'Ouest du Canada français*, Montréal, Beauchemin, 1953, vol. I, 30-31.

Carte 1.
Seigneuries et cantons
du diocèse de Saint-Hyacinthe

- 1 - Bonsecours
- 2 - Bourg Marie Ouest
- 3 - Bourchemin
- 4 - Saint-Charles (d'Yamaska)
- 5 - Cournoyer
- 6 - Saint-François-le-neuf (Saint-Charles)
- 7 - Contrecoeur
- 8 - Bleury



Source : J. Bouchette
This Topographical Map..., 1831

organiques, elle s'avère très fertile et convient particulièrement aux cultures céréalières. fondement de l'agriculture régionale. Ce sol peu perméable et difficile à travailler nécessite toutefois un bon drainage et l'emploi d'un lourd train de charrue. À l'est du Richelieu, les terres argileuses et sablo-argileuses s'étalent en une large lisière qui inclut la seigneurie de Saint-Hyacinthe. Cette bordure se resserre en aval de Saint-Denis. Près de l'embouchure de la rivière, les dépôts argileux se retrouvent en moins grande quantité. Dans Saint-Ours et Sorel, comme dans les fiefs de Bonsecours, Bourchemin et Bourgmarie, les affleurements sableux abondent à plusieurs endroits. Ils couvrent une partie des sols des paroisses de Saint-Roch, Sainte-Victoire, Saint-Jude et Saint-Barnabé². Sur la rive ouest du Richelieu, l'argile recouvre presque entièrement les seigneuries de Beloeil et de Cournoyer (Saint-Marc), ainsi que la paroisse de Saint-Antoine, dans la seigneurie de Contrecoeur. Ailleurs, on remarque quelques marécages, peu favorables à la culture des céréales. Dans la seigneurie de Saint-Hyacinthe, ils sont surtout localisés dans la paroisse de La Présentation³. Plus au sud, ils s'étendent sur une partie de Bleury, de Sabrevois et de Noyan⁴.

Favorisée par des sols en général très fertiles, la plaine de Montréal bénéficie en outre d'une longue période sans gelée, variant de 130 à 160 jours⁵. Ce sont les terres situées à proximité des grandes nappes d'eau et aux abords des collines qui sont les plus avantageées. L'hydrographie concède aussi à la région des atouts appréciables. Les nombreux cours d'eau offrent un potentiel hydraulique intéressant et la seule voie navigable de la zone seigneuriale, le Richelieu, permit, aux XVIII^e et XIX^e siècles, d'acheminer le bois et les céréales vers les

² Raoul Blanchard, *Le centre du Canada français*, Montréal, Beauchemin, 1947, 42, 70-71.

³ Christian Dessureault, "Crise ou modernisation? La société maskoutaine durant le premier tiers du XIX^e siècle", *RHAF*, 42, 3 (hiver 1989), 364.

⁴ Joseph Bouchette, *Description topographique de la province du Bas-Canada avec des remarques sur le Haut-Canada et sur les relations des deux provinces avec les États-Unis d'Amérique*. Londres, W. Faden, 1815, 187-189.

⁵ Jean-Jacques Boisvert, "Le climat des Cantons de l'Est", dans Jean-Marie-M. Dubois, *Les Cantons de l'Est. Aspects géographiques, politiques, socio-économiques et culturels*, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1989, 62.

États-Unis ou vers Québec et Montréal. C'est donc au cœur d'une région dotée d'avantages naturels multiples que fut fixé, en 1852, le nouveau siège épiscopal.

Initialement, le diocèse de Saint-Hyacinthe comprenait aussi une portion importante des Cantons de l'Est qui se subdivisent en plusieurs régions naturelles. Les cantons bordant la zone seigneuriale – Milton, Granby, Farnham et Stanbridge – appartiennent au piémont appalachien qui a la forme d'un long plan incliné et qui s'étend sur 20 à 40 kilomètres de largeur⁶. Quoique généralement fertiles, les sols y sont de nature variable. Dans Stanbridge et Dunham, on retrouve ainsi de la marne grasse, noire et jaune, et des terres sablo-argileuses, alors que dans Milton, des étendues marécageuses ne se prêtent guère aux cultures⁷. Le paysage de cette région revêt un aspect vallonné qui s'accentue vers la partie sud-est, à mesure que l'on approche des montagnes de Sutton. Celles-ci forment une seconde région où crêtes et dépressions profondes se succèdent. Elle comprend la seigneurie de Saint-Armand, la partie est de Dunham, les cantons de Sutton, Brome, Bolton, Potton, Orford, Ascot, Magog, Stanstead et Hatley. La chaîne de Sutton, prolongement des Montagnes Vertes du Vermont, domine les environs. Les monts Pinnacle (709 m), Sutton (967 m), Owl's Head (754 m) et Orford (876 m) en constituent les sommets culminants. Des collines dessinent aussi le relief. Entre les saillies montagneuses, les cuvettes des lacs Selby et Brome et les versants orientaux des dépressions du lac Memphrémagog offrent les meilleures terres, des sols propices aux pâturages, ainsi qu'aux cultures céréalières et fourragères⁸. Plusieurs espèces d'arbres se retrouvent dans cette région. Comme ailleurs

⁶ Sur le relief des Cantons de l'Est, voir Jean-Marie-M. Dubois, *Caractéristiques naturelles des Cantons de l'Est*, Sherbrooke, Centre de recherches en aménagement régional de l'Université de Sherbrooke, 1972, 93 p. Du même auteur et de Léo Provencher, "Le capital nature des Cantons de l'Est" dans J.-M.-M. Dubois, *Les Cantons de l'Est*, *op. cit.*, 6-18.

⁷ Stanislas Drapeau, *Études sur les développements de la colonisation du Bas-Canada (1851-1861)*, Québec, Brousseau, 1863, 280-282.

⁸ Jean-Pierre Kesteman, *Une bourgeoisie et son espace: industrialisation et développement du capitalisme dans le district de Saint-François (Québec), 1823-1879*, thèse de doctorat (histoire), Université du Québec à Montréal, 1985, 111-112.

dans les cantons, les érablières sont nombreuses. On y trouve également des bouleaux jaunes et blancs, des ormes d'Amérique, des frênes et diverses essences de conifères. Au nord-ouest de la chaîne de Sutton, les cantons de Melbourne et de Brompton présentent un paysage moins fortement accidenté. Rattachées à la région du bas-plateau appalachien, ces terres conviennent surtout aux cultures fourragères et à l'élevage. Enfin, les cantons de Barnston, Barford, Hereford, Compton, Clifton et Eaton font essentiellement partie du haut-plateau appalachien. Ils se composent de secteurs rocheux, peu cultivables, et de zones plus fertiles, notamment comprises dans la vallée de la rivière Eaton. Arrosés par plusieurs cours d'eau, en particulier au sud-est, les cantons inclus dans le diocèse de Saint-Hyacinthe offrent donc une diversité de paysages et des sols de qualités différentes, variant grandement à l'intérieur même de chaque paroisse⁹. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, ces caractéristiques naturelles influencèrent le peuplement humain et le développement économique.

2. Le peuplement et les mouvements migratoires

Les seigneuries furent divisées et distribuées à des gentilshommes aux XVII^e et XVIII^e siècles. Conditionné par la géographie et par les efforts des seigneurs pour les mettre en valeur, leur défrichement s'effectua sur plusieurs décennies. En 1820, la forêt occupait encore de larges zones de l'aire seigneuriale. Les premiers établissements avaient vu le jour autour du fort Richelieu, près de l'embouchure de la rivière, un siècle et demi plus tôt¹⁰. Quelques terres avaient en effet été concédées vers 1700 dans les seigneuries de Sorel et de Saint-Ours¹¹. Le mouvement de peuplement s'intensifia après 1730-1740, avec l'installation de plusieurs colons dans Saint-Denis, Saint-Charles, Beloeil, Rouville, Cournoyer et sur la façade richeloise de la seigneurie de Contrecoeur. En amont, les sols de

⁹ R. Blanchard, *Le centre du Canada français*, op. cit., 235.

¹⁰ Azarie-Étienne Couillard-Després, *Histoire de Sorel de ses origines à nos jours*, Montréal, Imprimerie des Sourds-Muets, 1926, 39-42.

¹¹ AESH, Isidore Desnoyers, *Sorel*, 23; *Saint-Ours*, 14.

Chambly-Est furent occupés par quelques censitaires dès la première décennie du XVIII^e siècle¹². Les pionniers provenaient en majorité de Montréal et des paroisses de la rive sud du Saint-Laurent¹³. Les premiers tenanciers de Saint-Charles étaient ainsi originaires de Chambly et de Verchères. Ceux de Cournoyer étaient venus en grand nombre de Pointe-aux-Trembles, alors que l'île de Montréal et les localités riveraines du Saint-Laurent avaient fourni l'essentiel des premiers censitaires de Beloeil. Dans toutes ces seigneuries, le peuplement suivit une progression similaire. Les terres sises à proximité de l'axe laurentien et du Richelieu furent d'abord défrichées. La colonisation se poursuivit ensuite vers l'arrière-pays.

Aux abords de la rivière Yamaska, le peuplement fut plus tardif. À Saint-Hyacinthe, les premières concessions datent de 1763, mais jusqu'en 1780 environ, le développement de ce secteur demeura limité¹⁴. Par leur proximité des terroirs plus anciens du Saint-Laurent, les seigneuries du Bas-Richelieu¹⁵ attiraient davantage les colons. À mesure que les terres de ces seigneuries se raréfiaient, de jeunes ménages, originaires de Saint-Ours, Saint-Charles et Saint-Denis, gagnèrent les rives maskoutaines. Bonsecours, Saint-Charles, Bourchemin et Bourgmarie, sis à proximité de l'embouchure de la Yamaska, accueillirent leurs premiers censitaires aux environs de 1775-1780. La plupart provenaient de Sorel et de Saint-Michel¹⁶. Dans Ramzay, la colonisation fut plus lente encore. Elle ne prit véritablement son élan qu'après 1820, avec l'établissement du nouveau seigneur Hugues Lemoine de Martigny.

¹² AESH, I. Desnoyers, *Saint-Mathias*, 8.

¹³ Ludger Beauregard, "Le peuplement du Richelieu", *Revue de Géographie de Montréal*, XIX, 1-2 (1965): 43-74; Pierre Lambert, *Les origines de Beloeil*, Montréal, Méridien, 1991, 62. Les listes de censitaires dressées par l'abbé Desnoyers dans ses manuscrits le confirment.

¹⁴ Christian Dessureault, *Les fondements de la hiérarchie sociale au sein de la paysannerie: le cas de Saint-Hyacinthe, 1760-1815*, thèse de doctorat (histoire), Université de Montréal, 1985, 20-28.

¹⁵ Le Bas-Richelieu correspond à la partie nord de la vallée, par opposition au Haut-Richelieu qui désigne sa partie sud.

¹⁶ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Aimé*, 26.

À cette date, les seigneuries du Haut-Richelieu restaient peu exploitées. Des colons d'origine américaine, dont plusieurs *squatters*, s'étaient installés sur les pourtours du lac Champlain, dans Saint-Armand et dans Foucault. Plusieurs autres s'étaient regroupés dans la partie méridionale de Noyan, Sabrevois et Bleury, propriétés du général Gabriel Christie. Aux alentours de 1785, celui-ci avait en effet distribué quelques terres à des censitaires venus des États-Unis¹⁷. On retrouvait en outre d'anciens soldats anglais et des loyalistes au bourg William Henry (Sorel) où des lots en franc et commun socage avaient été concédés. Quelques mercenaires allemands se fixèrent également dans les paroisses du Richelieu à la fin du XVIII^e siècle. Après 1815, de petits groupes d'immigrants britanniques et irlandais s'établirent dans le Haut-Richelieu et dans la seigneurie de Monnoir¹⁸. Des familles canadiennes-françaises affluaient alors des terroirs avoisinants vers la frange nord des seigneuries Christie.

Dans les Cantons de l'Est, les premiers établissements précédèrent l'arpentage et la délimitation des *townships* amorcés en 1792. Dès les années 1780, des colons américains commencèrent à défricher les terres limitrophes de la frontière. Venus de la Nouvelle-Angleterre, ces pionniers ne détenaient aucun titre de propriété. Plusieurs régularisèrent leur situation lorsque les cantons furent officiellement ouverts à la colonisation. À certains endroits, il s'éleva toutefois des difficultés. Des *squatters* établis dans Brome furent ainsi expulsés, sans aucun dédommagement¹⁹. Loin de se tarir, l'immigration américaine se poursuivit dans les premières décennies du XIX^e siècle. En 1844, un habitant sur cinq du district de Saint-François était né aux États-Unis. Environ 40% des familles étaient de

¹⁷ Françoise Noël, "La gestion des seigneuries de Gabriel Christie dans la vallée du Richelieu (1760-1845)", *RHAF*, 40, 4 (printemps 1987), 565.

¹⁸ F. Noël, *loc. cit.*, 571; AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Brigide*, 103.

¹⁹ R. Blanchard, *Le centre du Canada français*, *op. cit.*, 328.

descendance américaine²⁰. Longtemps, les cantons frontaliers, notamment Stanstead, Barnston, Barford, et plus au nord, les cantons de Magog, Hatley, Compton, Eaton, demeurèrent des bastions américains. D'étroits liens culturels et commerciaux les rattachaient à la Nouvelle-Angleterre, tandis que sur le plan politique subsista, jusqu'en 1850 environ, une volonté d'annexion aux États-Unis²¹.

L'immigration britannique dans les Cantons de l'Est fut plus tardive. Elle ne débuta véritablement qu'en 1829, avec l'adoption de mesures concrètes pour encourager et faciliter la colonisation²². Après de multiples refus, les députés du Parti canadien avaient finalement accepté de voter des crédits pour l'ouverture et l'amélioration des voies publiques dans la région. Jusqu'alors, la pénétration des *townships*, via la zone seigneuriale, s'était avérée fort difficile, les routes étant peu nombreuses et souvent impraticables²³. Les habitants des cantons désireux d'acheminer leurs produits vers les marchés de Montréal ou de Trois-Rivières devaient attendre l'hiver et profiter des pistes enneigées²⁴. La construction de routes et de ponts après 1829 ne régla pas tous les problèmes de communication: au milieu du siècle, il était encore difficile de circuler dans plusieurs secteurs quand la pluie et la fonte des neiges détérioraient chemins et sentiers²⁵.

²⁰ J.-P. Kesteman, *op. cit.*, 125.

²¹ John I. Little, *Évolution ethnoculturelle et identité régionale des Cantons de l'Est*, Ottawa, Société historique du Canada, 1989, 16

²² *Ibid.*, 10.

²³ J. Bouchette, *The British Dominions in North America; or a Topographical and Statistical Description of the Provinces of Lower and Upper Canada, New Brunswick, Nova Scotia, the Islands of Newfoundland, Prince Edward and Cape Breton including Considerations on Land-Granting and Emigration to which are annexed, Statistical Tables and Tables of Distances, &*, Londres, Henry Colburn and Richard Bentley, 1831, vol. 1.

²⁴ Catherine Matilda Day, *History of the Eastern Townships, Province of Quebec, Dominion of Canada, Civil and Descriptive; in three Parts*, Montréal, J. Lovell, 1869, 186.

²⁵ "[...] actuellement c'est plutôt un animal bon nageur que bon trotteur qu'il faut pour un semblable voyage", écrivait un missionnaire en 1848. AESH, XVII, c.42, Saint-Jean-Baptiste (Roxton Falls), Édouard LeBlond à Mgr Bourget, 12 août 1848.

À court terme, les efforts des autorités favorisèrent l'établissement de petits groupes d'immigrants dans les cantons de Melbourne, Brompton, Ascot et Orford. Des familles irlandaises s'installèrent aussi dans les cantons de Granby, Shefford, Dunham et Magog. En dépit d'un rythme de croissance rapide au tournant de la décennie 1830, la présence britannique dans les *townships* resta cependant limitée. Les politiques foncières de l'État utilisant les terres domaniales pour garnir ses coffres et récompenser ses officiers, ainsi que les pratiques spéculatives des grands propriétaires et de la *British American Land Company* freinèrent la colonisation²⁶. Seule une minorité des nouveaux arrivants opta pour la région. Beaucoup d'autres préférèrent se fixer sur les basses terres du Haut-Canada.

Les francophones commencèrent pour leur part à s'installer dans les Cantons de l'Est bien avant le mouvement de colonisation lancé en 1848 par l'Association pour l'établissement des Canadiens français dans les Townships du Bas-Canada. Dans les années 1820, quelques familles se fixèrent dans les environs de Sherbrooke, canton d'Ascot, alors que d'autres ménages gagnaient les terres de Granby, Farnham, Stanbridge et Dunham, en marge de la zone seigneuriale²⁷. Leur nombre alla croissant dans les décennies suivantes. En 1844, ils formaient 35% de la population totale des cantons d'Ely, de Roxton, de Milton, de Granby, de Shefford et de Stukely²⁸. Sept ans plus tard, en 1851, leur proportion dans ces mêmes cantons s'élevait à 53%. Plusieurs d'entre eux n'avaient aucun titre de propriété. Ils défrichaient des lots, sans en connaître les propriétaires, espérant que ceux-ci "ne demandent que le prix exigé par la Compagnie des Terres ou par le gouvernement"²⁹. Leurs espérances

²⁶ Voir J.I. Little, *op. cit.*, 10-14.

²⁷ AESH, I. Desnoyers, *Granby*, 13; *Saint-Romuald (Ouest-Farnham)*, 247; *Stanbridge*, 16; *Dunham*, 26. On les retrouve à l'occasion dans les registres des paroisses de Saint-Césaire, de Saint-Pie, de Saint-Athanase et du Saint-Nom-de-Marie.

²⁸ J.I. Little, *op. cit.*, 23.

²⁹ ACAM, 295.103, 849-4, Étienne-Hyppolite Hicks à Mgr Bourget, 20 février 1849.

furent parfois déçues. Après plusieurs mois de labeur, certains durent partir, trop pauvres pour acquitter le prix exigé par les propriétaires qui, entretemps, s'étaient manifestés.

Dans le canton de Roxton, la colonisation progressa grâce à l'action de l'Association de 1848. Née d'une union fragile entre le clergé et les libéraux de l'Institut canadien, elle était parvenue à constituer une petite colonie avant de disparaître prématurément, paralysée par les dissensions internes. À compter de 1850, l'Association pour la colonisation des townships prit le relais et s'efforça de mettre en place les mesures nécessaires à l'établissement de colons dans les cantons³⁰. Quelques prêtres encouragèrent de manières diverses l'installation de Canadiens français dans cette région. Dans les années 1860, Édouard Crevier conseilla à plusieurs paroissiens du Saint-Nom-de-Marie, seigneurie de Monnoir, d'aller défricher les terres de Granby³¹. Le curé avait lui-même fait l'achat d'un lot dans ce canton et y avait établi son neveu F.-X. Carignan. À la même époque, Eusèbe Durocher de Beloeil s'efforçait de promouvoir la colonisation du canton d'Hereford, encore très peu peuplé³². Plus important fut le rôle de Jean-Baptiste Chartier, curé de Saint-Thomas-d'Aquin-de-Compton, puis de Saint-Edmond-de-Coaticook, nommé agent de la colonisation en 1870. Dans une brochure publiée l'année suivante, il exhorte les Canadiens français à aller s'établir dans les comtés de Stanstead et de Compton, aux sols plus fertiles et moins rocheux que les zones d'abord défrichées par les francophones³³. Le curé Chartier présentait la colonisation des Cantons de l'Est comme la solution par excellence à l'émigration aux États-Unis, problème qui préoccupait beaucoup les élites québécoises.

³⁰ Lettre pastorale, 11 mai 1850, *MÉM*, 1, 475.

³¹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Alphonse*, 159.

³² S. Drapeau, *op. cit.*, 187.

³³ L'ouvrage de propagande avait un double objectif. Il cherchait à empêcher que les Canadiens français partent aux États-Unis et visait à ramener au pays ceux qui l'avaient quitté. Émaillé de récits de vie de pionniers prospères, il vantait largement les mérites de son auteur comme promoteur infatigable de la colonisation. J.-B. Chartier, *La colonisation dans les Cantons de l'Est*, Saint-Hyacinthe, Presses du Courrier de Saint-Hyacinthe, 1871, 45.

L'exode n'était pas un phénomène nouveau vers 1870: depuis un demi-siècle, des individus allaient travailler outre-frontière, dans les petites villes et les communautés rurales du Vermont et du Maine ou dans le mid-ouest américain. Ils n'y séjournaient souvent que quelques mois, puis revenaient au pays. À compter des années 1850-60, l'émigration prit une ampleur et une forme nouvelles et fut de plus en plus perçue comme une menace à la survie de la société canadienne-française³⁴. Les départs, plus nombreux, étaient surtout le fait de familles entières, obligées de s'expatrier pour des motifs économiques³⁵. Le lieu de destination privilégié était dorénavant les filatures du sud de la Nouvelle-Angleterre qui nécessitaient une main-d'œuvre croissante. L'exil n'était pas toujours définitif: certains regagnaient leur paroisse d'origine après quelque temps³⁶. En 1853, Joseph-André Provençal, curé de Saint-Césaire, résumait de la façon suivante le phénomène migratoire: "Nous avons un grand nombre de familles qui nous viennent tous les ans des autres paroisses et des États-Unis pour avoir le bois de chauffage à proximité. En revanche beaucoup partent tous les ans aussi pour les États-Unis. La misère est la cause de cette émigration"³⁷.

Les études manquent encore pour connaître les régions québécoises les plus touchées par le mouvement migratoire. Sans pouvoir en préciser l'importance, on sait que le diocèse de Saint-Hyacinthe a fourni son contingent de travailleurs à plusieurs villes de la Nouvelle-Angleterre. Des sondages dans les registres des décès du Rhode Island ont montré l'existence d'un réseau de migration liant le comté de Richelieu et cet État³⁸. Les

³⁴ Yolande Lavoie, "Les mouvements migratoires des Canadiens entre leur pays et les États-Unis au XIX^e et au XX^e siècles: étude quantitative" dans H. Charbonneau, dir., *La population du Québec: études rétrospectives*, Montréal, Boréal Express, 1973, 77.

³⁵ C'est ce qu'a conclu Daniel Maisonneuve en étudiant une paroisse du diocèse de Saint-Hyacinthe. "Structure familiale et exode rural: le cas de Saint-Damase, 1852-1861", *Cahiers québécois de démographie*, 14, 2 (octobre 1985): 231-240. Voir aussi Yves Roby, *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre (1776-1830)*, Sillery (Québec), Septentrion, 1990, 11-60.

³⁶ Bruno Ramirez, *Par monts et par vaux. Migrants canadiens-français et italiens dans l'économie nord-atlantique, 1860-1914*, Montréal, Boréal, 1991, 45; Y. Roby, *op. cit.*, 54-57.

³⁷ AESH, IV. D.4. Rapport sur Saint-Césaire, Saint-Paul et Saint-Ange-Gardien, 1853.

³⁸ B. Ramirez et J. Lamarre, "Du Québec vers les États-Unis: l'étude des lieux d'origine", *RHAF*, 38, 3 (hiver 1985), 416.

compagnies de chemins de fer, les agents recruteurs, mais aussi et surtout les immigrants, attirant auprès d'eux parents et amis, favorisaient les départs massifs vers une même destination. Vers 1865, 250 catholiques de Saint-Hyacinthe, de Saint-Aimé et de Saint-Pie quittèrent ainsi leur paroisse pour aller travailler dans les filatures de la rivière Connecticut³⁹. Bon nombre d'habitants de Saint-Ours et de Sorel s'installèrent à Woonsocket et à Southbridge. À la fin du siècle, la ville de Worcester, au Massachusets, comptait aussi de nombreuses familles originaires des paroisses richeloises et de Saint-Hyacinthe⁴⁰.

Les efforts déployés par les Chartier et consorts, dans les années 1870, pour rapatrier les Canadiens français échouèrent⁴¹. Pareillement, les moyens mis en oeuvre quelques décennies plus tôt pour installer des francophones dans les cantons adjacents à la frontière s'étaient, dans bien des cas, soldés par un échec. En 1861, il ne restait plus, dans le canton de Compton, que huit des quarante-deux propriétaires d'origine française recensés dix ans plus tôt⁴². Cette mobilité n'était pas exclusive à Compton. Plusieurs contemporains ont souligné l'instabilité de la population des cantons. Dans son rapport de 1854, le curé de Saint-Romuald écrivait par exemple: "La population est plus ou moins nomade. En 1853, il est arrivé 28 familles, il en est parti 20. Depuis le 1^{er} janvier, il en est arrivé 18, il n'en est parti que deux"⁴³. Huit ans plus tard, son confrère de la paroisse du Sacré-Coeur tenait des propos semblables: "Pour bien connaître la population de Stanstead, disait-il, il faudrait des années, tant les communications sont difficiles, et la presque totalité de la population nomade et inconstante"⁴⁴.

³⁹AESH, RL, 4, 882, Mgr Joseph La Rocque à George-Étienne Cartier, procureur général, 28 juin 1866.

⁴⁰Y. Roby, *op. cit.*, 53.

⁴¹*Ibid.*, 56.

⁴²J.I. Little, *op. cit.*, 22.

⁴³AESH, IV. D.4. Rapport sur Saint-Romuald (Farnham), 1854.

⁴⁴AESH, IV. D.4. Rapport sur Sacré-Coeur (Stanstead Plain), 1862.

En 1871, les Canadiens français étaient inégalement répartis dans le diocèse de Saint-Hyacinthe. Ils dominaient largement dans les seigneuries, mais leur poids diminuait rapidement à mesure que l'on progressait vers le sud. Dans les Cantons de l'Est, ils étaient surtout nombreux dans le comté de Shefford où ils constituaient 66% de la population, avec une présence plus marquée dans Roxton et dans Milton. Dans ces deux cantons, neuf habitants sur dix étaient Canadiens français⁴⁵. Dans les cantons de Shefford et de Granby, compris dans le même comté, ils ne représentaient que 30% environ de la population. Plus au sud, dans le comté de Missisquoi, 43% des habitants étaient francophones. Ils étaient surtout localisés dans Farnham et demeuraient minoritaires sur les rives de la Baie Missisquoi. Dans cette zone subsistait vraisemblablement une proportion importante de familles d'ascendance américaine que le recensement ne permet pas d'évaluer⁴⁶. Dans les comtés de Brome et de Stanstead, ainsi que dans la partie du comté de Compton comprise dans le diocèse, le poids démographique des Canadiens français s'avérait plutôt faible: ils comptaient respectivement pour 25%, 24% et 31% de la population. Les anglophones nés aux États-Unis, au Royaume-Uni ou au Canada prédominaient donc dans les cantons frontaliers. Ils étaient aussi largement représentés dans le comté de Sherbrooke où les Canadiens français ne formaient que 42% de la population totale. Ceux-ci détenaient cependant une faible majorité dans la ville de Sherbrooke. Enfin, 23% des habitants des cantons de Melbourne et de Brompton étaient francophones.

À l'intérieur même des cantons, la présence canadienne-française était souvent concentrée dans certains rangs ou dans certains secteurs. Dans le canton de Granby, ils habitaient surtout la partie nord du village. Le même phénomène s'observait à Roxton et à

⁴⁵ Un tableau indiquant l'origine ethnique de la population de chaque entité du recensement de 1871 est reproduit dans l'annexe 1.

⁴⁶ En 1871, comme dans les trois dénombrements précédents, on s'est intéressé à l'origine européenne des habitants. Les Américains furent recensés comme Anglais, Irlandais, Allemands, Danois, etc.

Stukely où les francophones s'étaient établis dans la portion septentrionale des deux cantons⁴⁷. Divers facteurs expliquent ces rassemblements: disponibilité des terres, plus grande accessibilité à partir des seigneuries, attraction qu'exerçait un petit noyau de colons, réseaux de parenté et de connaissances, existence d'une chapelle, etc. En plus de permettre le développement d'une sociabilité plus intense, ces regroupements facilitaient la desserte religieuse de la population. Ils n'excluaient cependant pas les contacts avec les anglophones.

3. Présence catholique et diversité confessionnelle

Les abrégés des recensements permettent d'évaluer le poids démographique des catholiques dans les comtés du diocèse et d'en suivre l'évolution. Ici encore, les seigneuries du Haut-Richelieu et les Cantons de l'Est, qui comptaient plusieurs congrégations et chapelles protestantes, se distinguaient du reste du diocèse, massivement catholique.

3.1. Données statistiques et répartition géographique

En 1831, les 52 127 catholiques comptaient pour 61% des 85 478 personnes recensées sur le territoire du futur diocèse. Ils dominaient largement dans les circonscriptions canadiennes-françaises du nord-ouest⁴⁸. Seules les seigneuries les plus au sud – celles comprises dans le comté de Rouville – présentaient un paysage confessionnel diversifié. Un coup d'œil attentif montre toutefois des disparités importantes à l'intérieur même de ce comté. Les catholiques formaient une écrasante majorité dans la frange nord de la circonscription, mais ne représentaient que 13% et 40% des habitants des seigneuries de Foucault et de Noyan.

⁴⁷ M.C. Day, *op. cit.*, 339, 391.

⁴⁸ Des tableaux montrant le poids démographique par comté des différentes confessions religieuses, en 1831 et en 1871, sont reproduits dans l'annexe 2.

Dans les Cantons de l'Est, les catholiques étaient peu présents en 1831. À l'exception d'Upton, les *townships* étaient très majoritairement peuplés de protestants. En nombres absolus, catholiques et protestants étaient très peu nombreux dans plusieurs cantons où le défrichement avait à peine commencé. Dans le comté de Sherbrooke, quatre cantons avaient par exemple moins de 300 habitants. Un seul, Compton, comptait plus de 1 500 personnes.

En 1851, la situation avait évolué. La population catholique avait presque doublé et approchait les 100 000 personnes. Dans les Cantons de l'Est, les catholiques étaient surtout installés en marge de la zone seigneuriale, dans les premiers *townships* peuplés par les Canadiens français. Plus au sud, les protestants dominaient toujours. À maint endroit, il en était d'ailleurs de même en 1871. À cette date, les cantons frontaliers, où prédominaient les méthodistes, les anglicans et les baptistes, comptaient presque tous moins de 30% de catholiques. Ceux-ci étaient par contre très nombreux dans les cantons situés plus au nord. Ainsi, dans le comté de Shefford, ils représentaient globalement 70% de la population, avec une présence plus marquée dans Milton et Roxton. Au total, les 125 159 catholiques constituaient 72% des 173 029 habitants du diocèse. La création d'un siège épiscopal à Sherbrooke, en 1874, retrancha environ 17 200 fidèles du diocèse de Saint-Hyacinthe⁴⁹. Celui-ci regroupait dorénavant quelque 109 000 catholiques.

3.2. Le protestantisme canadien-français

À première vue, la répartition et la croissance des effectifs catholiques coïncidaient avec l'état du peuplement canadien français. En y regardant de plus près, on découvre toutefois qu'il est trompeur d'associer automatiquement l'origine française au catholicisme. Grâce aux recensements nominatifs, il est possible de repérer, dans la plupart des cantons, de petits groupes de Canadiens français qui se déclaraient protestants. Dans le canton de

⁴⁹ Calcul effectué selon les données sur la population du diocèse de Sherbrooke fournies dans *MÉS*, 1, 178.

Stanstead, on en dénombrait par exemple 83 en 1871. Ce nombre atteignait 86 dans Bolton, 105 dans Shefford et 117 dans Sutton où ils formaient près de 14% de la population d'origine française (tableau 1).

Tableau 1. Protestants d'origine française dans quelques cantons, 1871

Localités	Protestants d'origine française	Population d'origine française	Prot. parmi la pop. d'or. française (%)
Shefford	105	1 307	8
Brome	61	694	8,7
Bolton	86	965	8,9
Hatley	77	729	10,5
Stanstead*	83	748	11
Compton	78	687	11,3
Magog	43	332	12,9
Sutton	117	837	13,9

*Inclut le village de Stanstead Plain

Source: Recensement de 1871, bobines c-10072, c-10073, c-10074, c-10089, c-10090

La plupart d'entre eux avaient adopté la religion de la majorité: ils étaient méthodistes, anglicans ou, dans une moindre mesure, baptistes. Un dépouillement exhaustif des recensements antérieurs et un patient couplage des données permettraient d'en apprendre davantage sur ce groupe. On pourrait retrouver des liens de parenté ou, pour certains d'entre eux, l'époque à laquelle la conversion s'est effectuée. L'entreprise est cependant longue et hasardeuse, car les migrations et l'orthographe approximatif des noms français dans les recensements compliquent la tâche. Il s'avère préférable de se tourner vers les témoignages des contemporains, subjectifs, mais combien riches de détails sur la chronologie

des conversions, sur leurs motifs et sur la façon dont ces protestants étaient perçus par le clergé. Plusieurs de ces écrits incitent à penser que des protestants canadiens-français étaient, en 1871, des convertis de longue date ou des enfants de convertis. Retenons par exemple une lettre du missionnaire James Moore adressée à Mgr Bourget en 1838. Au terme d'une tournée dans les Cantons de l'Est en compagnie de l'abbé Louis-David Charland, il constatait que plusieurs catholiques, francophones et anglophones, "are falling away from catholic principles in consequence of the frequent incursions of itinerant preachers, and because they are seldom visited by any others"⁵⁰. Le missionnaire attribuait donc les apostasies au prosélytisme protestant et aux déficiences des ressources pastorales catholiques. Son diagnostic était sans doute juste pour une bonne part. Depuis la fin du XVIII^e siècle, des prédicateurs itinérants, notamment méthodistes, déployaient un zèle apostolique soutenu dans les cantons⁵¹. Des lieux de culte, parfois occupés à tour de rôle par deux ou trois confessions différentes – les *union meeting houses* –, avaient été construits. À compter de 1854, la *Wesleyan Methodist Church* s'efforça par ailleurs de multiplier les conversions des francophones en recrutant des missionnaires canadiens⁵². Cette orientation nouvelle du prosélytisme protestant s'esquissait au moment où les Canadiens français affluaient en plus grand nombre dans les Cantons de l'Est. Le paysage religieux se transformait sensiblement avec la construction de chapelles catholiques et l'arrivée de prêtres résidants. De plus en plus important, le groupe francophone se dotait d'institutions religieuses et scolaires propres à consacrer son établissement comme communauté distincte. L'apostolat protestant s'ajusta à la nouvelle réalité régionale et fut plus attentif au facteur linguistique. Vers 1860, les méthodistes étaient parvenus à installer

⁵⁰ Cité par I. Desnoyers *Saint-François-Xavier (West-Shefford)*, 135 (AESH).

⁵¹ Certains d'entre eux recevaient une aide financière de sociétés missionnaires américaines ou britanniques. Voir Françoise Noël-Smith, *The Establishment of Religious Communities in the Eastern Townships of Lower Canada, 1799 to 1851*, mémoire de maîtrise (histoire), Université McGill, 1976, notamment 36-38, 45-46.

⁵² Dominique Vogt-Raguy, "Le Québec, terre de mission. Le début du prosélytisme protestant francophone (1834-1840)". *Études canadiennes/Canadian Studies*, 21, 1 (1986): 119.

quelques missions francophones dans les *townships*: on les trouvait à Saint-Armand, à Stanstead et à Roxton⁵³.

Des motifs d'ordre social étaient également susceptibles de provoquer des conversions. Chez plusieurs, l'adhésion au protestantisme pouvait s'expliquer par l'attrait exercé par la religion et la langue du groupe dominant. Pour les Canadiens français, parler anglais et fréquenter les offices méthodistes, baptistes ou anglicans étaient des moyens d'insertion dans une société où leur statut de minoritaires les maintenait à l'écart. Adopter la langue et la religion de la majorité, c'était s'ouvrir des possibilités d'emplois, nouer des relations d'affaires, multiplier les occasions de se trouver un conjoint, des opportunités qui rendaient vaines et inutiles bien des admonestations cléricales. Comme l'exprimèrent à regret plusieurs prêtres, la fréquentation des écoles anglaises se poursuivit et les conversions au protestantisme continuèrent à s'opérer, même après l'arrivée de curés résidants et la construction d'écoles françaises⁵⁴. En 1902, un prêtre français, nouvellement installé à Stanstead Plain, dépeignait la situation en ces termes:

Nos catholiques sont mêlés aux protestants et beaucoup d'entre eux gagnent leur pain quotidien en travaillant pour ces protestants. De là une certaine déférence que je pourrai même appeler une espèce de culte pour le protestantisme [...] La paroisse comprend à peu près 180 familles (900 âmes environ) et sur ce nombre 100 familles au moins parlent l'anglais presque exclusivement, quoique les canadiens soient en grande majorité⁵⁵.

Dans les seigneuries, on retrouvait aussi des francophones convertis au protestantisme⁵⁶. Ils étaient affiliés à l'église anglicane de Sabrevois ou à la mission

⁵³ *Ibid.*, 121.

⁵⁴ Notamment AESH, IV. D.4, Rapport sur la paroisse de Saint-François-Xavier, 1861; Rapport sur la paroisse de Saint-Édouard (Knowlton), 1878.

⁵⁵ Stanstead Plain (paroisse du Sacré-Coeur) comptait un curé résidant depuis 1848. Lettre du P. Étienne.-X. Cruveiller à son supérieur en France, 12 novembre 1902. Citée dans Guy Laperrière, "Quelques avenues en histoire culturelle des Cantons de l'Est", *Questions de culture, 5. Les régions culturelles* (1983): 115.

⁵⁶ Voir P. Sylvain, "Aperçu sur le prosélytisme protestant au Canada, de 1760 à 1860", *Mémoires de la Société royale du Canada*, III, 1 (1962): 65-76; D. Vogt-Raguy, *loc. cit.*; R. Hardy, "La rébellion de 1837-

évangélique de la Grande-Ligne. Les missionnaires étaient, dans les deux cas, d'origine suisse. À Sabrevois, l'église fut construite par la veuve du major William P. Christie dans les années 1840. De 1848 à 1855, sa desserte fut assumée par Daniel Gavin, ministre anglican nouvellement ordonné. Dans le cas de la Grande-Ligne, les missionnaires baptistes étaient arrivés au pays en 1834 et en 1835. Ils s'étaient établis de préférence dans les secteurs canadiens et catholiques où ils souhaitaient susciter de nombreuses conversions. Installés d'abord à l'Acadie, à l'ouest du Richelieu, ils ouvrirent des missions à Sainte-Marie-de-Monnoir, à Saint-Pie et à Henryville dans la décennie 1840. On les trouva aussi dans la frange nord des Cantons de l'Est, notamment dans Ely, Stukely et Roxton⁵⁷. Un zèle ardent animait ces missionnaires suisses et leurs disciples canadiens-français, prédicateurs et colporteurs de bibles. Les missionnaires trouvèrent ici et là une oreille sympathique et réussirent à faire des convertis, mais on ignore encore quels furent exactement les résultats de leur apostolat. De temps à autre, le journal de la mission se félicitait de l'accueil favorable reçu dans telle ou telle paroisse, mentionnait une assistance nombreuse à une assemblée de prières ou annonçait quelques baptêmes. En 1860, la mission évangélique de la Grande-Ligne comptait quelque 700 membres⁵⁸, chiffre qui tend à minimiser son influence réelle. L'ostracisme et la violence dont les convertis étaient victimes, de même que les difficultés économiques, les incitaient en effet à quitter le Québec pour les États-Unis ou le Haut-Canada. En avril 1868, le journal de l'Église de la Grande-Ligne écrivait au sujet de la mission d'Henryville: "there has been no addition to the little flock during the year, but on the contrary, it is rather diminished by emigration to the United States, a constant source of

1838 et l'essor du protestantisme canadien-français", *RHAF*, 29, 2 (septembre 1975): 163-189; D.-T. Ruddel, *Le protestantisme français au Québec, 1840-1919: "images" et témoignages*, Ottawa, Musée national de l'homme, 1983, 69 p.

⁵⁷ Voir les rapports de la société évangélique: *The Swiss Mission Register* (1847-1851), *The Grande-Ligne Mission Register* (1851-1854), *The Register of the Evangelical Society of Gospel* (1855-1868), *The Register of the Evangelical Society of la Grande Ligne* (1869-1870). Je remercie René Hardy qui m'a prêté ces documents.

⁵⁸ R. Hardy, *loc. cit.*, 188.

regret to the Evangelical labourer in this country⁵⁹. Deux ans plus tard, un missionnaire faisait une constatation semblable au sujet de la mission de South Ely: "One of the most discouraging features in this station is the spirit of emigration, which was prevailed among my people for some years past"⁶⁰. Plusieurs des protestants qui partirent vers le Haut-Canada s'installèrent à Grand Bend, près du Lac Huron⁶¹. Fortement touchée par les départs, l'Église évangélique perdit également certains de ses néophytes au profit du catholicisme. Ici encore, il demeure difficile de quantifier avec exactitude les retours. Chose certaine, l'effectif de la mission évangélique eut tendance à décliner. Les recensements effectués en 1851 et en 1871 dans la localité de Saint-Pie l'illustrent. En 1851, cette paroisse comptait 92 baptistes. Vingt ans plus tard, on n'en retrouvait plus que 37⁶². La présence de protestants francophones ne laissa ni l'épiscopat ni le clergé paroissial indifférents. Ils furent prompts à dénoncer et à stigmatiser "ces nouveaux Albigeois"⁶³. Pendant tout le XIX^e siècle, le protestantisme canadien-français demeura une réalité fort préoccupante pour les curés. Il donna à l'activité pastorale une coloration et une orientation particulières.

3.3. Les Irlandais

S'il ne faut pas confondre l'origine canadienne-française et l'appartenance au catholicisme, on doit, à plus forte raison, éviter semblable rapprochement avec les Irlandais. Les sondages effectués dans les recensements de différents cantons pour l'année 1871 montrent en effet qu'une minorité d'Irlandais professaient la religion catholique. Comme c'était le cas dans l'ensemble du Canada, la plupart des Irlandais des Cantons de l'Est étaient

⁵⁹ *The Register of the Evangelical Society of Gospel*, april 1868.

⁶⁰ *The Register of the Evangelical Society of la Grande-Ligne*, march 1870.

⁶¹ Robert Black Merrill, "Different Visions: The multiplication of Protestant Missions to French-Canadian Roman Catholics", dans J.S. Moir et C.T. McIntire, ed., *Canadian Protestant and Catholic Missions, 1820s-1960s. Historical Essays in Honour of John Webster Grant*, New York/Paris, Peter Lang, 1988, 67.

⁶² *Recensement du Canada*, 1, 170. Les statistiques religieuses pour l'année 1851 sont données dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Pie*, 85.

⁶³ Lettre de Jean-Charles Prince au père Jandel, dominicain, 10 novembre 1855, citée dans J.-Antonin Plourde, *Dominicains au Canada, livre des documents. I. La fondation maskoutaine (1830-1886)*, Montréal, Lévrier, 1973, 76.

anglicans ou méthodistes⁶⁴. Dans Shefford, par exemple, 38% seulement des 1 133 Irlandais se disaient catholiques. La très grande majorité des protestants étaient affiliés à l'Église d'Angleterre qui regroupait 50% des Irlandais de ce canton (82% du groupe protestant). Dans Bolton, les congrégations anglicanes et méthodistes regroupaient respectivement 36% et 42% des 394 Irlandais. Dans Stanstead, les différentes confessions religieuses se répartissaient de la façon suivante: environ 17% des 675 Irlandais étaient catholiques, 23% se déclaraient méthodistes et 13% anglicans. Les autres étaient congrégationalistes, adventistes, baptistes ou universalistes⁶⁵.

Les Irlandais étaient présents dans tous les cantons et dans plusieurs seigneuries, notamment dans le secteur du Haut-Richelieu. Vers 1820, ils formaient la majeure partie de la population catholique dans la région de Sherbrooke. Beaucoup d'entre eux parlaient l'anglais, certains étaient unilingues gaéliques. Avec l'arrivée des Canadiens français dans le district de Saint-François, leur prédominance numérique s'estompa. Vers 1870, ils ne représentaient plus que 10% des catholiques de Sherbrooke. À la même date, les Irlandais formaient 12% de la communauté catholique de Sainte-Brigide⁶⁶. Groupe minoritaire parmi une population immigrante majoritairement protestante, les Irlandais catholiques constituaient aussi un groupe à part au sein même de leur Église. Pendant tout le XIX^e siècle, leur desserte posa problème au clergé québécois. Le séjour temporaire de plusieurs ouvriers irlandais, employés sur les chantiers ferroviaires du *St. Lawrence and Atlantic*⁶⁷, compliqua la tâche de certains prêtres qui eurent peine à dispenser les services religieux à ce

⁶⁴ En 1871, 60% des Irlandais du Canada étaient protestants. La communauté irlandaise de la ville de Québec était majoritairement catholique, tandis qu'à Montréal, elle était plus diversifiée. Voir Cecil J. Houston et William J. Smyth, *Irish Emigration and Canadian Settlement: Patterns, Links, and Letters*, Toronto/Belfast, University of Toronto Press/Ulster Historical Foundation, 1990, 71, 211-213, 226.

⁶⁵ Ces données sont tirées du recensement de 1871, bobines c-10072, c-10073, c-10074, c-10089.

⁶⁶ Recensement de 1871, bobine c-10070.

⁶⁷ Jean-Pierre Kesteman, "Les travailleurs à la construction du chemin de fer dans la région de Sherbrooke (1851-1853)", *RH4F*, 31, 4 (mars 1978): 525-545.

groupe très marginal, au mode de vie nomade et difficile. En 1859, un prêtre exposait la situation en ces termes:

Il se trouve dans les environs du village de Granby, à peu près soixante-dix travailleurs catholiques irlandais employés sur le chemin de fer. Vingt-cinq ou trente ont femmes et enfans vivant sous de misérables cabanes. Étant habitués à voyager partout où il se fait des chemins à lisses, je les crois ignorants. Un petit nombre vient à la messe du dimanche: les autres allèguent pour raison qu'ils ne sont pas convenablement vêtus⁶⁸.

Établis dans plusieurs paroisses, les Irlandais catholiques requéraient du clergé un effort particulier pour répondre à leurs aspirations religieuses. La diversité des lieux de provenance, des occupations et des modes de vie des Irlandais du diocèse allait compliquer cette tâche.

4. Aspects socio-économiques

Au XIX^e siècle, le territoire couvert par le diocèse de Saint-Hyacinthe demeurait essentiellement rural. Des villages d'importance et des petites villes aux fonctions urbaines multiples avaient émergé, mais encore en 1871, l'agriculture demeurait l'activité principale. Le tableau 2 le démontre, même s'il ne donne qu'une image imparfaite des différents secteurs économiques. Comme l'avaient fait les recenseurs, j'ai regroupé par "classes" les métiers autres que celui de cultivateurs. Les catégories ainsi obtenues peuvent sembler hétéroclites, mais le tableau offre néanmoins une présentation intéressante des fonctions socio-professionnelles et de l'économie de la région.

⁶⁸ Cité par I. Desnoyers dans sa monographie *Sacré-Coeur-de-Marie (Granby)*, 50 (AESH).

Tableau 2. Les occupations professionnelles en 1871

Comtés	Cultivateurs	Classes	Classes	Classes	Professions
		commerciales	domestiques	industrielles	libérales
Verchères*	2 075 (52%)	148 (4%)	443 (11%)	500 (13%)	229 (6%)
Richelieu	2 598 (51%)	621 (12%)	125 (2%)	1 034 (20%)	229 (5%)
St-Hyacinthe	2 887 (58%)	237 (5%)	178 (3%)	760 (15%)	404 (8%)
Bagot	3 053 (65%)	147 (3%)	66 (1%)	448 (9%)	176 (4%)
Rouville	3 203 (66%)	165 (3%)	140 (3%)	480 (19%)	234 (5%)
Iberville	2 412 (61%)	155 (4%)	144 (4%)	378 (10%)	136 (3%)
Missisquoi	2 551 (54%)	182 (4%)	162 (4%)	712 (15%)	216 (5%)
Brome	2 647 (67%)	86 (2%)	94 (2%)	465 (12%)	124 (3%)
Shefford	3 147 (66%)	171 (4%)	107 (2%)	611 (13%)	159 (3%)
Stanstead	2 750 (55%)	175 (4%)	192 (5%)	747 (5%)	198 (5%)
Compton*	2 750 (75%)	97 (3%)	79 (2%)	289 (8%)	109 (3%)
Sherbrooke	642 (23%)	212 (7%)	331 (12%)	918 (33%)	130 (5%)

*Une partie seulement des comtés de Verchères et de Compton est comprise dans le diocèse de Saint-Hyacinthe. Dans le premier cas, il s'agit de Saint-Marc, Saint-Antoine et Beloeil. En ce qui concerne Compton, il s'agit des cantons d'Hereford, Compton et Clifton.

Source: *Recensement du Canada*, vol. 2, 301, 309, 313, 321.

En 1871, la proportion de cultivateurs variait d'un comté à un autre. Ils formaient plus de 50% de la population active dans toutes les circonscriptions, exception faite de Sherbrooke. Dans ce comté, où la ville de Sherbrooke regroupait un peu plus de la moitié de la population, les cultivateurs ne représentaient que 23% des travailleurs recensés, alors que la "classe industrielle", composée d'artisans, d'ouvriers et d'industriels, était particulièrement importante. Dans Richelieu, où les activités commerciales occupaient environ 12% de la population, 51% des habitants se disaient cultivateurs. Dans Compton,

cette proportion atteignait 75%. Dans les autres comtés, les cultivateurs formaient de 54% à 67% de la population active. Ces chiffres ne sont, bien sûr, que des minima, car ils ne comprennent pas les journaliers qui tiraient une partie ou la totalité de leurs revenus du travail agricole. Attardons-nous un peu aux principales caractéristiques de l'agriculture, secteur dominant de l'économie régionale.

4.1. Diversité et transformation du monde agricole

La culture céréalière a largement conditionné le développement du territoire. Le blé, l'avoine et l'orge furent cultivés dès le XVIII^e siècle par les habitants des seigneuries. À plusieurs endroits, les pois, le maïs et le seigle étaient également récoltés. La communauté marchande des villages richeloi, notamment Saint-Denis, Saint-Antoine et Saint-Mathias, profita grandement du commerce céréalier de la région, véritable grenier du Québec. La prospérité liée à la mise en valeur des sols fertiles ne doit toutefois pas faire perdre de vue la diversité des conditions socio-économiques. Ces différences, un curé les illustrait en 1863 par une plainte laconique, mais éloquente. "Ici, disait-il, le mot *habitant à l'aise* équivaut presque au mot pauvre dans les paroisses ordinaires"⁶⁹.

Les disparités sociales découlait de plusieurs facteurs. Elles résultait d'abord des caractéristiques du milieu. Nous l'avons vu, à l'intérieur même de la plaine de Montréal et dans la zone des cantons, on retrouvait des terres moins favorables aux cultures céréalières. Les terres sablonneuses, marécageuses ou pierreuses fournissaient un piètre revenu si elles étaient emblavées. Il s'avérait préférable de les ensemencer de pommes de terre et de pois, d'y planter des arbres fruitiers ou de les convertir en pâturages, solutions plus ou moins rentables qui furent adoptées à plusieurs endroits. Au tournant du XIX^e siècle, les habitants de Sorel cultivaient le tabac, les pommes de terre et les pois sur leurs terrains sableux. À

⁶⁹ AESH, XVII. c.7 (Saint-Ange-Gardien). P.L. Paré, curé, à J. La Rocque, 14 novembre 1863.

Saint-Hilaire, les "montagnards" récoltaient des pommes, tandis que l'élevage ovin et bovin se répandait sur les propriétés américaines des Cantons de l'Est⁷⁰.

Les inégalités tenaient également aux progrès du défrichement. Vers 1820, une partie importante de la région était toujours en friche. La superficie cultivable s'élargit pendant tout le XIX^e siècle, faisant reculer la frontière. "Faire de la terre" était un processus long et pénible⁷¹. Le colon devait d'abord se construire une cabane, habitation primitive et temporaire faite de pièces de bois superposées et enchevêtrées à leurs extrémités. Ensuite, il commençait à arracher et à entasser les arbustes et les arbres de petit diamètre. Quant aux gros arbres, il les coupait, les débitait et laissait pourrir les souches dans le sol. Une partie du bois coupé était conservée pour le chauffage ou vendue; le reste était brûlé. Par temps sec, il arrivait que des brûlis deviennent incontrôlables et ravagent bâtiments, clôtures et cultures. En 1854, un feu allumé dans le canton de Stanbridge brûla pendant plus d'un mois, remplissant l'air d'une fumée étouffante et créant un climat d'anxiété chez les habitants, menacés de tout perdre⁷².

Habituellement, les colons recueillaient la cendre des bois francs et la vendaient. Le "sel à potasse" constituait un revenu d'appoint, souvent essentiel à la survie des pionniers. Il était transporté chez les marchands qui possédaient une potasserie attenante à leur magasin. En retour, les habitants recevaient de l'argent ou des marchandises, vendues à fort prix dans les zones éloignées⁷³. Une maigre récolte, résultat des premières semences effectuées entre

⁷⁰ Allan Greer, *Peasant, Lord, and Merchant. Rural Society in Three Quebec Parishes, 1740-1840*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1987 (1985), 177-178; AESH, I. Desnoyers, *Saint-Hilaire*, 72; R. Blanchard, *Le centre du Canada français*, *op. cit.*, 249.

⁷¹ Le défrichage est décrit dans J.-B. Chartier, *op. cit.*, 28 à 30.

⁷² L'incendie est relaté au jour le jour dans le volume 5 du *Journal* de madame Henri DesRivières, BUMcGill.

⁷³ C. M. Day, *op. cit.*, 190-191, 197. Sur le coût des marchandises, le missionnaire d'Ely écrit en 1855: "La misère est grande dans ce township cette année: les provisions sont très rares et à des prix très élevés". AESH, IV. D.4, Rapport sur Saint-Joseph.

les souches, et un travail exténuant étaient le lot des habitants défricheurs. Le récit de vie suivant témoigne des conditions difficiles sur les fronts pionniers:

Je veux vous faire part du combât que j'ai eu dans le 9e rang de St-Dominique. Voilà 44 ans [en 1834], nous avons pris une terre neuve. Nous sommes arrivés avec un minot de blé et trois livres de lard. C'était au temps des sucres. Mon mari était obligé de bûcher le bois, le faire bruler pour avoir la cendre et faire du sel, et porter cela sur son dos à la paroisse de Saint-Pie, pour avoir de quoi manger; et cela bien des fois en attendant des provisions. On était cinq familles toutes pauvres [...] nous n'avions pas de chevaux. J'ai été obligée de porter le bois sur mon dos bien des fois jusqu'à 8 et 10 arpents [...] J'ai vu un homme faisant de la terre neuve, faire cuire du pesât⁷⁴ et boire du bouillon et manger des fleurs et du trèfle. Je pourrais en dire d'avantage car j'ai été témoin de bien des choses: bien des fois j'ai été dans des places où il n'y avait rien⁷⁵.

Outre la qualité des sols et l'ancienneté des terroirs, la prospérité des exploitations dépendait de leur superficie et de l'équipement agricole. Souvent, ces facteurs se conjugaient aux deux premiers, de façon favorable ou défavorable. Dans la seigneurie de Saint-Hyacinthe, en 1831, la plupart des petites terres se retrouvaient dans les secteurs plus récemment ouverts à la colonisation⁷⁶. Fortement endettés, les habitants de ces propriétés étaient aussi mal outillés et pourvus d'un faible cheptel, ce qui limitait les possibilités de développement⁷⁷. Une partie des terres trop lourdement grevées étaient rachetées par les agriculteurs les plus à l'aise. Plusieurs de leurs anciens propriétaires allaient grossir les rangs des journaliers, main-d'œuvre agricole bon marché ou travailleurs occasionnels dans les secteurs connexes de l'économie rurale. Ce mouvement de regroupement des terres par la classe la mieux nantie, qui s'observe dès les débuts du XIX^e siècle, perdura dans les décennies suivantes⁷⁸.

⁷⁴ La pesat est de la paille de sarrasin.

⁷⁵ Récit de Marie Royer L'Heureux, veuve Aug. Cardinal dans I. Desnoyers, *Saint-Dominique*, a.

⁷⁶ C. Dessureault, *loc. cit.*, 374-377.

⁷⁷ *Ibid.*, 382.

⁷⁸ Laurent Lapointe, *La formation de la banque de Saint-Hyacinthe et le développement économique régional (1850-1875)*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 1976, 62-63.

Avec l'augmentation progressive des cheptels et les débuts de la production laitière, la seconde moitié du XIX^e siècle vit par ailleurs naître d'importantes transformations. Les cultures fourragères occupèrent une part croissante de l'espace cultivable. L'élevage chevalin prit une importance nouvelle grâce au marché américain. Le chemin de fer, qui relia la région au Maine à compter des années 1850, joua ici un rôle prépondérant. Les grains, le boeuf et le porc trouvèrent également des débouchés aux États-Unis⁷⁹. Des comtés du diocèse de Saint-Hyacinthe furent aussi très prompts à adopter l'élevage laitier et à construire beurreries et fromageries. Vers 1850, les Cantons de l'Est produisaient du beurre écoulé sur le marché américain. Peu à peu, la fabrication domestique céda le pas aux fabriques. Plusieurs petites industries de transformation du lait s'ajoutèrent bientôt à la fromagerie de C.H. Hill, érigée en 1865 au village de Dunham⁸⁰. En 1868, le comté de Missisquoi comptait trois fabriques de fromage. Celles-ci étaient suffisamment nombreuses en 1875 pour inciter l'évêque Charles La Rocque à émettre une longue lettre circulaire fustigeant "la prétention à ranger la fabrication de fromage parmi les industries exemptes de suspendre leurs opérations aux jours de dimanche ou de fêtes d'obligation"⁸¹.

4.2. Les centres urbains

Les trois villes du diocèse étaient petites et de taille assez semblable. Avec ses quelque 5 600 habitants, Sorel, sise à l'extrême nord-est du territoire diocésain, était la plus populeuse en 1871. Venaient ensuite Saint-Hyacinthe et Sherbrooke qui comptaient respectivement 4 700 et 4 400 citadins. Ensemble, elles regroupaient 14 602 personnes, soit 8% de la population totale et près de 12% des catholiques⁸². Un prolétariat urbain, oeuvrant

⁷⁹ Voir Jean Hamelin et Yves Roby, *Histoire économique du Québec, 1851-1896*, Montréal, Fides, 1971, 193.

⁸⁰ AESH, I. Desnoyers, Sainte-Croix (Dunham), 13.

⁸¹ Circulaire, 2 février 1875, MÉSH, 4: 418-450.

⁸² Recensement du Canada, vol. 1, 42-51.

principalement dans les secteurs du textile et de la construction, s'y retrouvait. Villes de commerce et de services, centres de fabrication, elles revêtaient des visages fort contrastés et connurent un essor différent.

À Sorel, les sols d'inégale qualité forcèrent très tôt des habitants à adopter d'autres activités que la culture céréalière pour assurer leur subsistance. À la fin du XVIII^e siècle, la communauté fournissait ainsi son contingent annuel d'engagés à la Compagnie du Nord-Ouest. Encore en 1820, plusieurs Sorelois participaient au commerce des fourrures⁸³. La localité comptait en outre des chantiers navals. Établis sous le régime français, puis relancés par des immigrants américains dans les années 1790, ils avaient d'abord fait appel à une main-d'œuvre de l'extérieur⁸⁴. Au XIX^e siècle, ce secteur d'activité avait pris une importance nouvelle. Environ 150 hommes y travaillaient en 1851. Vingt ans plus tard, le recensement faisait état de 97 employés et de plusieurs entreprises, directement liées aux chantiers maritimes⁸⁵. Les deux principales industries, les fonderies Pontbriand et Beauchemin, employaient 103 hommes. Plusieurs navigateurs et propriétaires de bateaux résidaient par ailleurs dans cette ville portuaire. Selon Ronald Rudin, 28% des chefs de famille déclaraient une occupation de marin en 1871⁸⁶. Nombre de ces emplois n'étaient que saisonniers, ce qui signifiait sans doute, pour une partie des travailleurs, des conditions de vie difficiles.

L'assistance publique et l'éducation collégiale s'organisèrent relativement tard à Sorel. Avant l'arrivée des Frères des Écoles chrétiennes, qui ouvrirent une école académique en

⁸³ Les registres paroissiaux en font foi. En 1821, quatre enfants "nés dans les pays d'en haut" sont baptisés par le curé de Sorel. Voir aussi A. Greer, *op. cit.*, en particulier les pages 177-188.

⁸⁴ *Ibid.*, 198.

⁸⁵ Jocelyn Morneau, "Le rôle du fleuve dans l'économie du lac Saint-Pierre au XIX^e siècle" dans S. Courville, J.-C. Robert et N. Séguin, dir., *Le pays laurentien au XIX^e siècle*, Québec/Montréal/Trois-Rivières, Université Laval/UQAM/UQTR, 1992, 49.

⁸⁶ Ronald Rudin, *The Development of Four Quebec Towns, 1840-1914: A Study of Urban and Economic Growth in Quebec*, thèse de doctorat (histoire), York University, 1977, 59.

1849, la ville ne comptait aucune communauté religieuse. En 1850, elle se dota d'un hôpital tenant lieu d'orphelinat et de refuge pour les vieillards. Les Soeurs de la Providence en assurèrent d'abord la direction. À leur départ, en 1858, elles furent relayées par les Soeurs de la Charité. La ville comptait en outre un couvent pour jeunes filles, fondé par les soeurs de la Congrégation de Notre-Dame en 1858. Environ 500 élèves le fréquentaient en 1871⁸⁷.

Le développement de Saint-Hyacinthe fut plus tardif. Au tournant du XIX^e siècle, cette paroisse agricole était subordonnée aux villages du Richelieu pour les ouvrages spécialisés et les services professionnels. Elle ne devint véritablement un centre régional d'importance qu'après 1820. Dans les années 1830, une prison et un palais de justice y furent construits. En 1851, la petite ville de quelque 3 200 habitants devint une station ferroviaire. Le chemin de fer contribua ainsi à consolider la vocation de Saint-Hyacinthe comme pôle régional pour le commerce agricole. Les espoirs de développement industriel suscités par le rail furent cependant déçus⁸⁸. En 1871, la ville comptait quelque 220 entreprises, mais la plupart d'entre elles faisaient appel à une main-d'œuvre peu nombreuse et étaient peu mécanisées. Au total, 659 personnes travaillaient dans ces établissements⁸⁹. L'industrie la plus importante, Côté et Côté, fabricants de chaussures, employait 89 ouvriers.

Plus que par son essor industriel, c'est grâce à ses institutions culturelles et religieuses et à l'intervention de ses citoyens dans les débats idéologiques que Saint-Hyacinthe marqua son époque. Des troubles de 1837 aux luttes électorales des années 1860, de la loi sur les fabriques aux vives polémiques entre le libéral Louis-Antoine Dessaulles et l'abbé Joseph-Sabin Raymond, Saint-Hyacinthe fut au cœur d'événements

⁸⁷ AESH, I. Desnoyers, *Sorel*, 155, 164-165.

⁸⁸ L. Lapointe, *op. cit.*, 78.

⁸⁹ *Ibid.*, 67.

majeurs⁹⁰. Plusieurs membres de la petite-bourgeoisie locale, les Dessaulles et les Papineau, les Pacaud et les Boucher de la Bruère, prirent une part active à ces affrontements. Après 1860, les deux journaux locaux, *Le Courier de Saint-Hyacinthe* et *Le Journal de Saint-Hyacinthe*, participèrent également aux débats, le premier comme défenseur des idées conservatrices, l'autre prônant un libéralisme modéré. L'engagement du clergé local dans les querelles et les discussions politiques et idéologiques fut aussi très grand. Regroupant en son sein quelques figures marquantes de l'Église québécoise, tels les Désaulniers et Raymond, le collège-séminaire, fondé en 1811, joua un rôle de premier plan. Moins importantes au niveau politique, les autres institutions religieuses étaient toutefois nombreuses. Elles accompagnèrent le développement de la ville, contribuèrent à son rayonnement et concoururent à y accroître le poids et la présence de l'Église. Le couvent, fondé en 1816 et dirigé par les Soeurs de la Congrégation de Notre-Dame jusqu'en 1858, puis par les Soeurs de la Présentation de Marie, fut la seconde institution religieuse établie à Saint-Hyacinthe. Deux cent neuf jeunes filles y étaient inscrites en 1871⁹¹. La ville fut dotée d'un hôpital en 1840. l'Hôtel-Dieu était tenu par les Soeurs de la Charité qui dirigeaient aussi une école pour filles, l'académie Prince (École des Saints Anges), et une école pour garçons, succursale de l'académie Girouard, respectivement inaugurées en 1854 et en 1868. À compter de 1864, l'ouvroir Sainte-Geneviève, un atelier de couture régi par les Soeurs de la Charité, employa plusieurs femmes pauvres⁹². Enfin, la ville comptait une communauté de

⁹⁰ Voir notamment Jean-Paul Bernard, "Les fonctions intellectuelles de Saint-Hyacinthe à la veille de la Confédération", *SCHÉC, Sessions d'étude*, 47 (1980): 5-17. et *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971, xv-395 p. Richard Chabot, *Le curé de campagne et la contestation locale au Québec de 1791 aux troubles de 1837-38*, Montréal, Hurtubise HMH, 1975, 242 p. et Philippe Pruvost, *La polémique L.-A. Dessaulles et J.-S. Raymond ou le libéralisme contre l'ultramontanisme*, thèse de doctorat (histoire), UQAM, 1988, 2 vol.

⁹¹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Hyacinthe*, 29.

⁹² *Ibid.*,49.

religieuses contemplatives, les Soeurs adoratrices du Très-Précieux-Sang de Notre Seigneur Jésus Christ, formée en 1861⁹³.

À la différence de la bourgeoisie de Saint-Hyacinthe, l'élite sherbrookoise était majoritairement anglophone et protestante. Le village des Fourches, rebaptisé Sherbrooke en 1818, avait d'abord été peuplé par des colons américains qui y avaient construit quelques moulins au début du XIX^e siècle⁹⁴. Dans les années 1830, la *British American Land Company* y établit ses quartiers généraux. Les investissements de la compagnie foncière et l'arrivée d'une main-d'œuvre spécialisée contribuèrent, après 1840, à l'émergence d'un petit noyau industriel fondé sur le textile, le papier, la mécanique et le bois de sciage⁹⁵. La première usine de cotonnade du Canada, la *Sherbrooke Cotton Factory*, ouvrit ses portes en 1844. En 1856, le moulin de W. Brooks, inauguré dix ans plus tôt, produisait pour 40 000 \$ de papier qui était acheminé à Montréal⁹⁶. Après une période d'essoufflement entre 1854 et 1866, le développement industriel connut un nouvel essor, avec l'établissement de la *Paton*, manufacture de laine. Celle-ci devint, en 1872, la plus importante fabrique de laine du pays. Quelque 450 ouvriers y travaillaient⁹⁷. Les autres industries sherbrookoises étaient de plus petite taille et regroupaient, vers 1870, environ 520 travailleurs⁹⁸. En raison surtout des filatures, la main-d'œuvre féminine et juvénile était nombreuse à Sherbrooke. Pour une bonne part, elle était formée de Canadiens français. Outre cette infrastructure industrielle, la ville possédait une banque fondée en 1855 par l'élite locale. Les institutions religieuses catholiques y étaient beaucoup moins nombreuses qu'à Saint-Hyacinthe. Avant de devenir

⁹³ Aurélie Caouette et ses compagnes vivaient retirées depuis les années 1850. Le monastère fut bénit en 1861. L'existence religieuse de la congrégation fut confirmée en 1866.

⁹⁴ Jean-Pierre Kesteman, "Les débuts du Canton d'Ascot et de la ville de Sherbrooke (1792-1818). Étude critique", *Bulletin de recherche* (Université de Sherbrooke, département d'histoire), 1 (octobre 1984): 25 p.

⁹⁵ Voir R. Rudin, *op. cit.*, 37-39 et surtout J.-P. Kesteman, *Une bourgeoisie..., op. cit.*, 199, 417.

⁹⁶ J. Hamelin et Y. Roby, *op. cit.*, 265.

⁹⁷ J.-P. Kesteman, *Une bourgeoisie..., op. cit.*, 213.

⁹⁸ R. Rudin, *op. cit.*, 41.

siège épiscopal en 1874, Sherbrooke comptait un couvent pour jeunes filles, tenu par les Soeurs de la Congrégation de Notre-Dame, et un collège dirigé par des prêtres séculiers.

Hormis ces trois villes, la région comptait plusieurs villages. Les plus importants longeaient un cours d'eau ou se situaient au carrefour de routes rurales. Ils tenaient lieu de centres de services et d'échange pour la campagne environnante. Au tournant du XIX^e siècle, les villages bas-richeloi profitèrent par exemple du trafic maritime, alors que Stanstead Plain, sis à proximité de la frontière, jouait un rôle majeur dans le commerce entre les Cantons de l'Est et les États-Unis. Certains villages comptaient aussi de petites fabriques. Vers 1830, la chapellerie, la distillerie, la carrosserie et les fourneaux à poterie du bourg Saint-Denis employaient ainsi quelques dizaines de travailleurs⁹⁹. Pendant trois décennies environ, de 1833 jusqu'aux années 1860, les tanneries de Saint-Pie occupèrent quelques familles¹⁰⁰. Des fabriques furent par ailleurs construites à Granby, à Coaticook et à Waterloo dans la seconde moitié du XIX^e siècle¹⁰¹. Centres aux fonctions diverses, les villages comptaient généralement moins de 500 habitants. En 1872, les plus populaires d'entre eux regroupaient moins de 1 500 personnes.

* * *

Le diocèse de Saint-Hyacinthe était une région essentiellement rurale et agricole. Le milieu physique, le mouvement de peuplement et le développement économique lui conférèrent divers traits spécifiques et une diversité certaine. Cette diversité était perceptible d'abord au niveau local, à l'intérieur même des seigneuries et des cantons.

⁹⁹ Jean-Baptiste-Arthur Allaire, *Histoire de la paroisse de Saint-Denis-sur-Richelieu*, Saint-Hyacinthe, Imprimerie du Courrier de Saint-Hyacinthe, 1905, 345-347.

¹⁰⁰ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Pie*, 98.

¹⁰¹ C. M. Day, *op. cit.*; AESH, I. Desnoyers, *Sacré-Cœur-de-Marie (Granby)*, 4.

Toutefois, c'est à l'échelle régionale que les différences étaient les plus marquées. Deux grandes zones, correspondant en gros à l'aire seigneuriale et au secteur des Cantons de l'Est, peuvent être distinguées. Dans les seigneuries, la population était en majorité, voire uniquement canadienne-française, tandis qu'une proportion plus ou moins large des habitants des cantons étaient anglophones. La plupart d'entre eux étaient affiliés aux églises protestantes; une minorité était catholique.

Les vagues migratoires successives donnèrent aux *townships* une originalité indéniable par rapport à la majeure partie du territoire québécois. L'arrivée de Canadiens français accéléra la mise sur pied de nouvelles institutions, notamment des églises et des écoles, et détermina des rapports particuliers entre les anglo-protestants, habitants de longue date, détenteurs du pouvoir économique, et les francophones, plus récemment installés. Malgré leur poids démographique, plusieurs anglophones ressentirent l'arrivée des Canadiens français comme une menace. Dès les années 1850, des cris d'alarme furent lancés¹⁰². La presse locale se répandit en invectives contre les politiques gouvernementales favorables à la colonisation. Elle dénonça le caractère nationaliste du mouvement. En marge du discours clérical exaltant la foi catholique et le patriotisme, plusieurs francophones montrèrent quant à eux de la déférence pour les habitants anglo-protestants et leurs institutions.

Voilà, rapidement brossés, les principaux traits du paysage, du peuplement, de la socio-économie et des rapports ethniques. Ils éclaireront l'activité des prêtres et de la vie religieuse des catholiques du diocèse de Saint-Hyacinthe. Ils permettront en particulier de mieux saisir la mise en place de l'organisation religieuse et le resserrement progressif du maillage paroissial, avec ses enjeux et ses particularités.

¹⁰² John I. Little, "Watching the Frontier Disappear: English-Speaking Reaction to French-Canadian Colonization in the Eastern Townships, 1844-1890", *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 25, 4 (hiver 1980-81): 93-111.

CHAPITRE DEUX

L'EXTENSION DU RÉSEAU PAROISSIAL

Comme bien d'autres aspects de la vie religieuse, la structure paroissiale a été définie par le Concile de Trente. Le canon 13 de *reformatione* imposait de répartir la population catholique en des unités territoriales clairement délimitées et de leur assigner un prêtre pour les desservir. Les pères conciliaires s'étaient efforcés de réglementer une institution apparue vers le IV^e siècle pour assurer un encadrement religieux efficace. Circonscription ecclésiastique où s'exerçait le ministère pastoral, la paroisse tridentine était aussi le cadre de la vie religieuse articulée autour de la pratique sacramentaire et de l'assistance à la messe du dimanche.

Au-delà de cette fonction religieuse, la paroisse a très tôt revêtu une puissante signification sociale. Cadre de référence, lieu d'enracinement et d'affirmation pour les catholiques, elle est devenue la communauté de base de la vie sociale. Dès le XVe siècle, la paroisse française remplissait ainsi des fonctions civiles en servant notamment d'unité administrative pour le prélèvement fiscal. L'église était également un lieu de rassemblement, le clocher, un symbole d'appartenance¹⁰³. Au Québec, l'importance de la structure paroissiale, implantée au XVII^e siècle, s'est accentuée au XIX^e siècle avec les découpages municipaux et scolaires, souvent calqués sur la cellule paroissiale. Historiens et sociologues ont souligné maintes fois le rôle de la paroisse dans la société rurale québécoise. Une récente étude l'a même présentée comme un moyen d'intégration à la ville industrielle¹⁰⁴. Cadre essentiel de la vie communautaire, la paroisse doit retenir l'attention. Dans ce chapitre

¹⁰³ Hervé Martin, "Le legs du Moyen Âge (1450-1520)", dans F. Lebrun, dir., *Histoire des catholiques en France*, Toulouse, Privat, 1985 (1980), 31.

¹⁰⁴ Lucia Ferretti, *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain: Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal, 1992, 262 p.

et dans celui qui suivra, je tenterai d'appréhender la signification et les enjeux sociaux entourant sa création et son administration.

1. Éléments d'historiographie et de sociographie

Dans l'abondante littérature consacrée à la paroisse, les concepts de cohésion et d'autarcie reviennent régulièrement. Pour Jean Hamelin et Nicole Gagnon, la paroisse est une "communauté humaine autonome, jalouse de son autarcie"¹⁰⁵. À d'autres, elle apparaît comme un "groupe local partiellement autonome"¹⁰⁶, un "moule presque fermé"¹⁰⁷, une "communauté étroite et hermétique"¹⁰⁸. Selon Fernand Dumont, la paroisse "de naguère" était "fondée avant tout sur la similitude des conditions: les occupations étaient peu diversifiées, l'éventail même des relations sociales était restreint"¹⁰⁹. Afin d'illustrer cette cohésion, plusieurs ont utilisé la famille comme métaphore de la paroisse. Pour Lucien Lemieux, la paroisse est ainsi le lieu d'application naturel de la "fraternité ecclésiale" où le curé "exerce une paternité socio-religieuse"¹¹⁰. Chez d'autres auteurs, la famille est beaucoup plus qu'une figure allégorique de la paroisse: l'une et l'autre se trouvent intimement liées et constituent les fondements de la société canadienne-française. Présente chez Léon Gérin et chez les tenants du concept de la *folk society*¹¹¹, cette conception transparaît également à travers les écrits des clérico-nationalistes. Famille et paroisse se rejoignent,

¹⁰⁵ Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Le XX^e siècle, tome 1, 1898-1940*, volume III d'*Histoire du catholicisme québécois*, sous la dir. de Nive Voisine, Montréal, Boréal, 1984, 335.

¹⁰⁶ Horace Miner, *Saint-Denis, un village québécois*, Montréal, Hurtubise HMH, 1985 (1939), 103.

¹⁰⁷ Gonzalve Poulin, "L'évolution historico-juridique de l'institution paroissiale au Canada", *Nos Cahiers*, 1 (1936-1937), 172.

¹⁰⁸ C'est ainsi que la décrit Ringuet dans son roman. *Trente arpents*, Paris, Flammarion, 1991 (1938), 37.

¹⁰⁹ Fernand Dumont, "La paroisse, une communauté", *Communauté chrétienne*, 1, 1 (janvier-frévrier 1962), 26.

¹¹⁰ Lucien Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois*, op. cit., 145-146. Cette image n'est pas nouvelle. En 1851, l'abbé Alexis Mailloux comparait lui aussi la paroisse à une famille. *Manuel des parents chrétiens*, Montréal, VLB, 1977 (1851), 296-297.

¹¹¹ Voir Marcel Rioux et Yves Martin, éd., *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971, 404 p. Plusieurs textes discutant de ce concept et de son application pour la société québécoise y sont reproduits.

l'une trouve son prolongement dans l'autre. "Tout, dans la paroisse, est au service de la famille", affirme Gonzalve Poulin¹¹², tandis que le chanoine Groulx écrit:

La paroisse [...] n'est que la famille agrandie. C'est le transport d'une collectivité à l'autre des mêmes cadres, des mêmes éléments, du même esprit. [...]

Et quelle cohésion sociale ne devait pas exister entre ces familles pour qui la charité et la solidarité se transposaient dans l'ordre surnaturel et que la foi faisait se sentir étroitement liées jusqu'à la mort¹¹³.

En s'intéressant aux aspects socio-économiques, Gérard Bouchard a lui aussi souligné l'orientation autarcique des communautés paroissiales. Il décrit la paroisse des milieux de marginalité comme le "siège d'un marché très dynamique" où se déploie un réseau d'entraide: "Les échanges y sont conclus, pense-t-il, selon une comptabilité et des échéances socialement définies, dans le cadre de relations objectivement solidaires"¹¹⁴. Ces relations, à l'échelle paroissiale, d'aucuns les ont par ailleurs définies en termes de rapports de pouvoir. Pour Normand Séguin, la paroisse est:

une unité sociale élargie ayant comme point central le village, le lieu de convergence des rangs, le lieu d'exercice du pouvoir dans la communauté. Et c'est ce pouvoir exercé à partir du village qui fournit à la paroisse son principe unificateur [...] la paroisse au XIX^e siècle se présente [...] comme un micro-système social dominé par une alliance du clergé et de la petite bourgeoisie, et dont les rangs, peuplés par les agriculteurs, forment le sous-système¹¹⁵.

Les descriptions de la communauté paroissiale, en laquelle bien des auteurs ont cru reconnaître un microcosme du Québec rural, sont en somme très nombreuses. En général, la paroisse apparaît fondée sur la cohésion, voire sur l'exclusivisme. Elle se caractérise tantôt par des rapports harmonieux et même idylliques, tantôt par des relations d'échange et

¹¹² G. Poulin, *loc. cit.*, 172.

¹¹³ Lionel Groulx, *Chez nos ancêtres*, Montréal, Granger Frères, 1943 (1920), 57, 76.

¹¹⁴ Gérard Bouchard, "La dynamique communautaire et l'évolution des sociétés rurales québécoises aux 19^e et 20^e siècles. Construction d'un modèle", *RHAF*, 40, 1 (été 1986), 60.

¹¹⁵ Normand Séguin, *La conquête du sol au 19^e siècle*, Québec, Boréal, 1977, 184.

d'entraide guidées par la rationalité ou encore par des rapports sociaux de pouvoir. Souvent, la paroisse est considérée comme une entité intemporelle. Elle est une structure importante, mais semble quasi figée dans le temps, sans histoire, sans évolution. Nombreux à décrire la socio-économie et les traits culturels des communautés paroissiales, les historiens et les sociologues se sont en effet très peu intéressés aux modalités de leurs créations. Aussi les descriptions des paroisses apparaissent-elles souvent comme des instantanés. Des études ont certes décrit la procédure légale qui régissait leur formation, mais on s'est peu interrogé sur les motifs qui guidaient les habitants dans leurs démarches et sur les critères retenus pour tracer le plan de ces circonscriptions. En fait, les hypothèses relatives à la délimitation des paroisses se résument en deux conceptions opposées. Pour Philippe Garigue, la paroisse est avant tout un "mode d'organisation imposé par l'extérieur"¹¹⁶. Elle façonne les rapports sociaux et forge la collectivité "dans cette mosaïque uniforme de lots particuliers"¹¹⁷. Pour d'autres, au contraire, les bornes paroissiales épousent un réseau de relations serrées, préalablement constituées. "La paroisse ne crée pas la communauté de base, affirme ainsi Normand Séguin, elle s'y moule cependant et évolue avec elle"¹¹⁸, idée que reprennent Jean Hamelin et Nicole Gagnon qui considèrent que les "paroisses se bâtissent par le bas, à partir des solidarités locales"¹¹⁹.

Comment décrire les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe au XIX^e siècle? Apparaissent-elles comme des structures imposées, n'ayant aucune prise sur la réalité sociale, ou comme des découpages territoriaux créés à partir des solidarités communautaires? Pour répondre à cette question, il convient d'abord d'examiner le cadre

¹¹⁶ Philippe Garigue, *La vie familiale des Canadiens français*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1962, 20.

¹¹⁷ P. Garigue, "Évolution et continuité dans la société rurale canadienne-française", dans M. Rioux et Y. Martin, *op. cit.*, 141.

¹¹⁸ N. Séguin, *op. cit.*, 184.

¹¹⁹ J. Hamelin et N. Gagnon, *op. cit.*, 335.

légal dans lequel s'effectuaient les créations de paroisses, puis d'observer les facteurs qui présidaient à leur délimitation et à leur formation.

2. Le cadre légal des créations de paroisses

Du point de vue du droit canonique, la paroisse est une entité territoriale érigée dans un diocèse par un acte officiel qui en détermine exactement les limites¹²⁰. Pour parler des circonscriptions religieuses qui ne sont pas érigées canoniquement, on doit utiliser le terme de mission ou celui de succursale. Toutefois, dans le langage courant du XIX^e siècle, le mot "paroisse" désignait souvent des territoires qui n'avaient pas reçu d'érection canonique. Chez les laïcs, cette confusion découlait en partie de la méconnaissance du droit canonique. Pour beaucoup, toute collectivité qui possédait son église et qui était desservie par un curé résidant formait une paroisse. Au début du XIX^e siècle, l'emploi abusif de ce mot résultait également du contexte politique bas-canadien, peu favorable aux érections officielles. Après la Conquête, le statut de l'Église demeurait en effet incertain. Par le Traité de Paris et les constitutions de 1774 et de 1791, la Couronne britannique avait permis le libre exercice de la religion catholique, mais "en tant que le permettent les lois de la Grande-Bretagne". Cette clause, qui pouvait être interprétée de façon plus ou moins restrictive, créa un climat d'incertitude et poussa les évêques à soigner leurs relations avec les autorités gouvernementales¹²¹. En matière de créations de paroisses, le contexte politique retarda la reconnaissance légale des nouvelles circonscriptions et contraignit l'épiscopat à réfléchir sur la nature des entités créées avant 1760.

¹²⁰ "Paroisse" dans Raoul Naz, *Dictionnaire du droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1957, VI, 1234-1238.

¹²¹ La situation précaire de l'Église de l'après-Conquête et les relations diplomatiques entre Québec, Londres et Rome sont longuement présentées dans Lucien Lemieux, *L'établissement...*, *op. cit.*

Sous le régime français, la création des paroisses suivait une procédure sommaire. Hormis les 36 paroisses homologuées en 1721 et dont l'érection avait été sanctionnée l'année suivante par un arrêt du Conseil d'État en France, aucune paroisse n'avait été délimitée officiellement. Vers 1750, Saint-Antoine-de-Padoue, Saint-Denis, Saint-Charles, l'Immaculée-Conception et Saint-Pierre comptaient toutes une église et un prêtre résidant qui tenaient des registres paroissiaux, mais seules Saint-Pierre et l'Immaculée-Conception étaient érigées canoniquement et avaient été reconnues comme telles par l'autorité civile en 1722. Les autres unités pastorales étaient couramment appelées "paroisses", même si aucun document légal ne fixait précisément leurs limites. Dans la plupart des cas, les habitants avaient obtenu la permission de bâtir une chapelle et un presbytère, après qu'un délégué de l'évêque eût visité les lieux. Par la suite, un document épiscopal avait placé l'édifice cultuel sous la protection d'un saint. Les prêtres appelés à résider dans ces communautés et à les desservir étaient qualifiés de curés¹²². Cette procédure fut maintenue sans trop de difficultés pendant les premières décennies du régime anglais. Après 1791, les évêques purent même appuyer leurs initiatives sur une ordonnance contenant les précisions suivantes:

Toute et chaque fois qu'il sera expédié de former des paroisses ou de construire ou réparer des Eglises, Presbiteres ou Cimetières, la même forme et procédure seront suivies, telles qu'elles étaient avant la conquête requises par la Loix et Coutumes en force et en pratique dans ce tems-là; et que l'Evêque ou le Surintendant des Eglises Romaines pour le tems d'alors auront et exercent les droits de l'Evêque du Canada dans ce tems d'alors, pour les objets ci-devant mentionnés, et que tels droits comme ils étoient alors à la Couronne de France et exercés par l'Intendant et le Gouvernement Provincial de ce tems, seront considérés comme appartenans au Gouverneur ou Commandant en Chef pour le tems d'alors¹²³.

¹²² AESH, I. Desnoyers, *Saint-Denis*, 32-35; *Saint-Charles*, 22-23; *Saint-Antoine*, 25-28.

¹²³ "Acte ou Ordonnance qui concerne la construction et la réparation des Églises, Presbiteres et Cimetières" (Statut 31 Georges III, c.6, Québec) cité dans Francis G. Morrisey, "La situation juridique de l'Église paroissiale au Bas-Canada de 1791 à 1840, SCHEC, Sessions d'étude, 39 (1972), 75. Une seule paroisse du district de Montréal, Saint-Marc, fut érigée canoniquement en vertu de cette ordonnance. C'était en 1792.

Le statut de plusieurs paroisses fut remis en question au début du XIX^e siècle, à l'occasion de la cause Lavergne *vs* Bertrand. Le premier, résidant de Saint-Léon-le-Grand, refusait d'offrir le pain bénit à son curé, Laurent-Joseph Bertrand. Condamné en cour inférieure, Lavergne interjeta appel. Le procureur général Jonathan Sewell plaida alors que Saint-Léon, et toutes les paroisses constituées depuis 1722, n'avaient pas d'existence légale. Pour être reconnue officiellement, une paroisse devait avoir été clairement délimitée et son érection devait avoir été entérinée par la Couronne¹²⁴. Ce deuxième procès, tenu en 1805-1806, donna raison à Lavergne, ce qui plaça les évêques dans une situation délicate. Leur pouvoir en matière d'érection de paroisse et la procédure suivie depuis plus de 80 ans étaient remis en cause. Dans l'attente d'une conjoncture plus favorable, Mgr Plessis prit soin de qualifier les nouvelles paroisses de missions. "Insensiblement, confiait-il à Mgr Lartigue en 1821, ces missions deviennent paroisses et le gouvernement s'accoutume à les considérer comme telles, quoique leur existence ne soit pas légale"¹²⁵. L'évêque de Québec s'expliqua davantage sur ses motifs dans une autre lettre: "Ma principale raison de donner le nom de mission aux nouveaux établissements, est que les érections de paroisses faites par mes prédécesseurs ayant été déclarées nulles en Cour, je n'ai pas voulu m'exposer à pareil compliment, espérant toujours qu'il viendrait un moment favorable où les choses pourraient s'accommoder"¹²⁶.

Cette conjoncture favorable survint en 1824, alors que les fonctionnaires se montraient enclins à permettre les érections de paroisses¹²⁷. Pressées d'agir par les évêques, quelques missions profitèrent des bonnes dispositions des autorités pour régulariser leur situation. En avril 1825, les habitants de Saint-Charles signèrent par exemple une requête

¹²⁴ Voir L. Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois*, *op. cit.*, 148-150; Jean-Pierre Wallot, *Un Québec qui bougeait. Trame socio-politique au tournant du XIX^e siècle*, Montréal, Boréal, 1973, 182, 187.

¹²⁵ AAQ, RL, 10, 157, Mgr Plessis à Mgr Lartigue, 11 février 1821.

¹²⁶ AAQ, RL, 11, 377, Mgr Plessis à Mgr Lartigue, 5 décembre 1823.

¹²⁷ AAQ, RL, 12, 114, Mgr Plessis à Mgr Lartigue, 20 octobre 1824.

pour obtenir l'érection canonique de leur paroisse. Le document précisait les limites paroissiales, fournissait une évaluation sommaire du nombre de catholiques habitant sur ce territoire, ainsi qu'une estimation des dîmes payées annuellement au curé. Le 14 juin de la même année, un délégué de l'évêque, l'abbé F.-J. Deguise, visita la paroisse et dressa un procès-verbal confirmant les renseignements contenus dans la requête. Quelques mois plus tard, le 2 novembre 1825, le décret d'érection canonique fut émis¹²⁸. Une procédure semblable, plus ou moins compliquée par les oppositions, allait dorénavant être suivie pour toutes les érections canoniques.

Trois lois votées respectivement en 1830, 1831 et 1839 définirent davantage le statut juridique des paroisses¹²⁹. La loi du 26 mars 1830, intitulée "Acte pour le secours de certaines Congrégations Religieuses y mentionnées", garantissait les titres de propriété pour fins ecclésiastiques et pour les écoles, en plus de confirmer les titres obtenus avant sa passation. La loi de 1831, relative à l'érection civile des paroisses, déterminait quant à elle les modalités selon lesquelles le gouvernement allait sanctionner les découpages territoriaux effectués par les évêques. Trois commissaires civils étaient chargés, dans chacun des districts du Bas-Canada, de reconnaître les paroisses canoniques. En vertu de cet acte, l'État pouvait refuser la reconnaissance civile à une nouvelle paroisse canonique. Il lui était également loisible de donner à la paroisse civile des limites différentes de celles fixées par l'Église. Cette disposition légale créa un certain nombre de problèmes. Le cas de la paroisse Saint-Mathias l'illustre¹³⁰.

¹²⁸ AESH, XVII c.19, Saint-Charles.

¹²⁹ F. G. Morrissey, *loc. cit.*, 77-79.

¹³⁰ Sauf indication contraire, les renseignements à ce sujet ont été tirés des dossiers des paroisses Saint-Mathias (XVII c.53) et Saint-Athanase (XVII c.12) conservés aux AESH, de même que du manuscrit de l'abbé I. Desnoyers sur Saint-Mathias.

Saint-Mathias avait été fondée en 1739. À la demande des autorités cléricales, les habitants entreprirent, en 1830, les démarches pour obtenir son érection canonique. Le décret d'érection, émis le 19 novembre de la même année, mécontenta les habitants du Chemin des Cinquante-Quatre qui avaient été inclus dans Saint-Mathias, malgré leur désir d'être annexés à la paroisse voisine de Saint-Athanase. Ils avaient fait valoir leur point de vue à ce sujet dès 1827, se disant plus rapprochés de l'église de Saint-Athanase. Tout en reconnaissant le bien-fondé de leur revendication, Mgr Panet avait préféré ne pas en tenir compte. Il craignait notamment de trop diminuer les revenus du curé de Saint-Mathias¹³¹. Après l'érection canonique, les paroissiens déçus renouvelèrent leur demande et obtinrent finalement gain de cause en avril 1832. Le 10 juillet 1835, la paroisse de Saint-Mathias fut érigée civilement. Or, les limites inscrites dans la proclamation civile incluaient la partie annexée trois ans plus tôt à Saint-Athanase. Pendant près de dix ans, les bornes canoniques et civiles des paroisses de Saint-Mathias et de Saint-Athanase ne coïncidèrent donc pas. La situation fut compliquée, en 1836, lorsque le rang Saint-Simon fut à son tour détaché de Saint-Mathias et rattaché à la paroisse voisine par un décret épiscopal. Jusqu'à ce qu'une nouvelle proclamation civile reconnaîsse, en septembre 1844, les limites fixées par l'Église, des rapports tendus opposèrent les deux paroisses. En septembre 1836, la fabrique de Saint-Mathias réclama à sa voisine l'argent versé par les habitants du Chemin des Cinquante-Quatre et du rang Saint-Simon. Deux ans plus tard, Michel Tétreau, un tenancier du Chemin des Cinquante-Quatre, fut contraint de remplir les fonctions de marguillier à Saint-Mathias, tandis qu'un autre habitant du même rang était condamné, à l'issue d'un procès en cour civile, à payer ses dîmes au curé de Saint-Mathias. L'incertitude entourant les limites des paroisses retarda par ailleurs la construction de l'église de Saint-Athanase. Le financement de l'édifice posait particulièrement problème. Qui devait participer à la

¹³¹ AAQ, RL, 13, 223, Mgr Panet à Mgr Lartigue, 22 septembre 1827.

répartition? En cas de poursuite civile, quel décret prévaudrait, celui émis par l'évêque ou celui du gouvernement? Les implications de cette querelle de juridiction dépassaient largement le cadre local, puisque les pouvoirs de l'Église étaient remis en question. Désireux d'établir une fois pour toutes la préséance de l'institution ecclésiale, les évêques de Québec et de Montréal affirmèrent que la paroisse était d'abord une entité religieuse et spirituelle. Éloquente à ce sujet est la semonce qu'adressa Mgr Signay au curé de Saint-Mathias, soupçonné d'avoir encouragé les prétentions de ses marguilliers sur une partie des revenus de la fabrique de Saint-Athanase:

Serait-ce à votre instigation qu'un certain protêt, au nom de huit marguilliers de votre paroisse, aurait été présenté, le 1er du courant à Mr le Curé de Saint-Athanase? Dans ce cas, je serais peu édifié de voir un prêtre invoquer, contre l'autorité de l'Évêque, une Proclamation de sa Majesté, qui, au surplus, ne vous est favorable que par une erreur [...] Qu'arrivera-t-il si les huit marguilliers dont il est question veulent donner suite à leur protêt? [...] on aura le spectacle d'une fabrique (...) réclamant devant les tribunaux civils contre un Décret de l'Évêque à qui seul, remarquez-le bien, appartient le droit d'établir des paroisses et d'en fixer les limites; les paroisses n'étant autre chose qu'un certain territoire où le prêtre exerce une juridiction qui ne peut lui être donné que par l'Évêque¹³².

Les difficultés furent réglées à la faveur de la nouvelle loi de 1839 qui définissait de façon plus précise les formalités pour l'érection des paroisses. Pour la reconnaissance civile des découpages paroissiaux, la loi prévoyait notamment la nomination de cinq commissaires nommés par le gouvernement, mais recommandés par l'évêque. Hormis quelques cas isolés, les décrets civils sanctionnèrent dès lors les délimitations religieuses. Ce fut d'ailleurs ce qui se produisit à Saint-Mathias. Par un décret du 3 décembre 1840, l'évêque réitera l'annexion des deux rangs à la paroisse de Saint-Athanase. Sur recommandation des commissaires civils, le gouverneur général confirma la décision épiscopale. En dépit d'une procédure

¹³² AAQ, RL, 17, 357, Mgr Signay à Augustin Tessier, 19 avril 1836. Sans manifester ouvertement son opposition à l'amputation du rang Saint-Simon, le curé Tessier avait dit regretter le démembrement de sa paroisse, "déjà bien morcelée". Cité dans I. Desnoyers, *Saint-Mathias*, 71.

simplifiée, un problème d'interprétation subsistait néanmoins avec la nouvelle loi: les limites devaient convenir "à la majorité des intéressés"¹³³. Dans le cas des démembrements, il restait à savoir si les habitants de la nouvelle paroisse étaient les seuls intéressés ou si tous les paroissiens, autant ceux de la paroisse-mère que ceux de la nouvelle entité, étaient appelés à se prononcer. À quelques occasions, des fidèles invoquèrent la seconde interprétation pour s'opposer à la division de leur paroisse. Ce fut notamment le cas en 1859, lorsqu'il fut question de créer une nouvelle paroisse, Saint-Roch, à même la paroisse centenaire de l'Immaculée-Conception¹³⁴.

Pour les évêques, l'enjeu primordial, dans toute cette question, avait consisté à faire reconnaître le pouvoir de l'Église et à donner aux paroisses une existence légale permettant de régler devant les tribunaux d'éventuelles difficultés financières. Pour les fidèles, l'érection des paroisses revêtait une toute autre signification. Les procédures légales étaient perçues tantôt comme une formalité très coûteuse, tantôt comme un moyen efficace pour faire valoir ses vues, pour empêcher ou du moins retarder une décision qui ne servirait pas ses intérêts. Et combien d'intérêts, souvent divergents, entraient en jeu, lors de la fondation d'une paroisse!

3. Les fondations de paroisses

Le resserrement du maillage paroissial a marqué l'histoire religieuse du XIX^e siècle. En 1820, on comptait, sur le territoire du futur diocèse de Saint-Hyacinthe, treize missions et paroisses¹³⁵, toutes situées à proximité des rivières Richelieu et Yamaska (carte 2).

¹³³ L. Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois*, *op. cit.*, 153.

¹³⁴ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Roch*, 149. L'évêque dut intervenir et faire longuement valoir son point de vue auprès des commissaires civils. Par une lettre pastorale aux habitants de Saint-Ours, il s'efforça par ailleurs d'éliminer toute opposition au projet de démembrement.

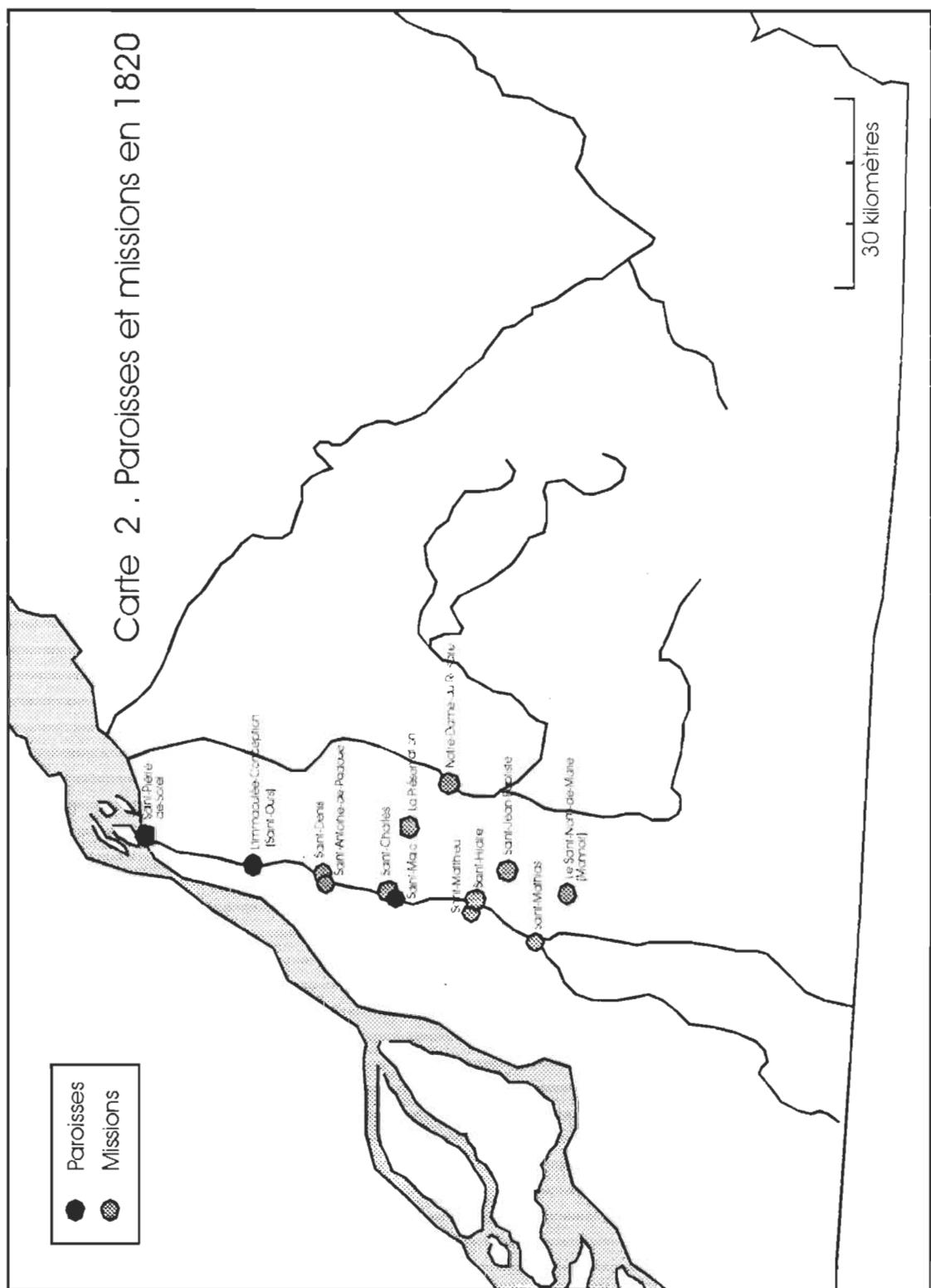
¹³⁵ L'ouverture des registres paroissiaux a servi à déterminer la date de fondation des paroisses. J'ai consulté les index des registres conservés aux ANQ-M: H. Magnan, *Dictionnaire historique et géographique des paroisses, missions et municipalités de la province de Québec*, Arthabaska, Imprimerie d'Arthabaska, 1925.

Chacune d'entre elles était desservie par un prêtre résidant. Leur nombre grimpa considérablement dans les années qui suivirent. Elles étaient 41 à la veille de la création du diocèse, en 1852: 31 étaient érigées canoniquement; 25 avaient de surcroît obtenu leur reconnaissance civile, tandis que les autres n'étaient encore que des missions sans statut officiel (carte 3). La plupart avaient un prêtre résidant. Quatre unités pastorales seulement étaient en effet desservies par un curé voisin. Les fondations se multiplièrent dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Au moment de la division du diocèse, en 1874, 77 paroisses et missions découpaient le territoire (carte 4). À l'exception de dix d'entre elles, toutes étaient pourvues d'un curé.

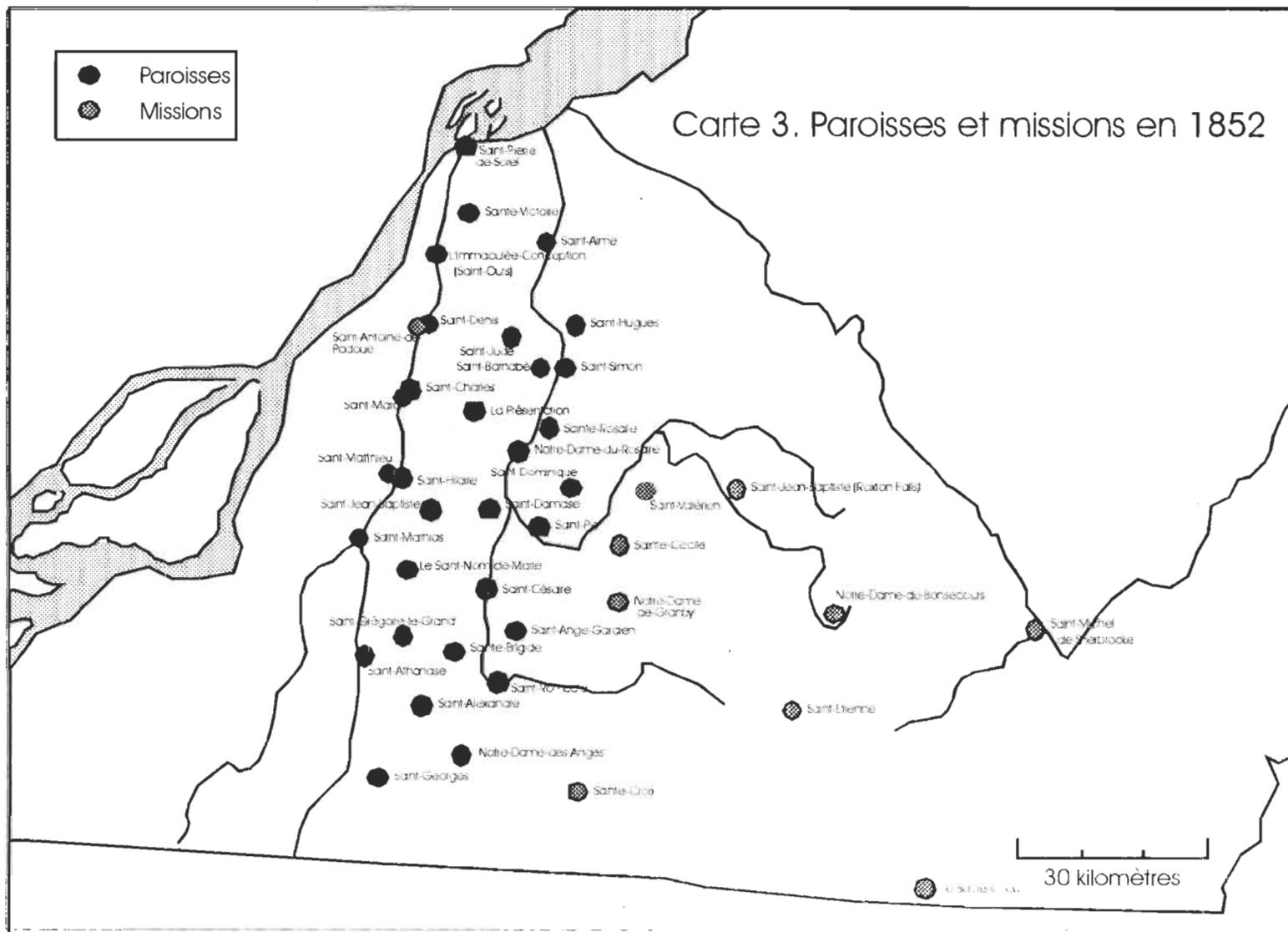
Plus nombreuses, les paroisses et missions devinrent progressivement moins étendues. Les immenses seigneuries-paroisses furent peu à peu divisées pour créer de nouveaux espaces plus faciles à desservir. Ainsi, la seigneurie de Saint-Hyacinthe, vaste territoire d'environ 825 km², comptait, à la fin du XVIII^e siècle, une seule paroisse, Notre-Dame-du-Rosaire¹³⁶. Un premier démembrement fut effectué en 1806 avec la création de La Présentation. La délimitation de Saint-Damase, en 1817, inaugura une période de morcellements successifs, accélérés, à compter de la fin des années 1820, par les effets combinés de l'accroissement démographique, de l'augmentation des ressources pastorales et du nouveau contexte juridique relatif aux érections de paroisses. Saint-Césaire (1822), Saint-Pie (1828), Sainte-Rosalie (1832) et Saint-Dominique (1833) furent alors détachées de la paroisse-mère. Saint-Ange-Gardien et Saint-Paul furent créées au début de la décennie 1850, à partir des paroisses de Saint-Césaire et de Saint-Pie. Quelques lots des cantons de

738 p. et Serge, Courville, dir, *Paroisses et municipalités de la région de Montréal au XIX^e siècle (1825-1861). Répertoire documentaire et cartographique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988, 350 p.

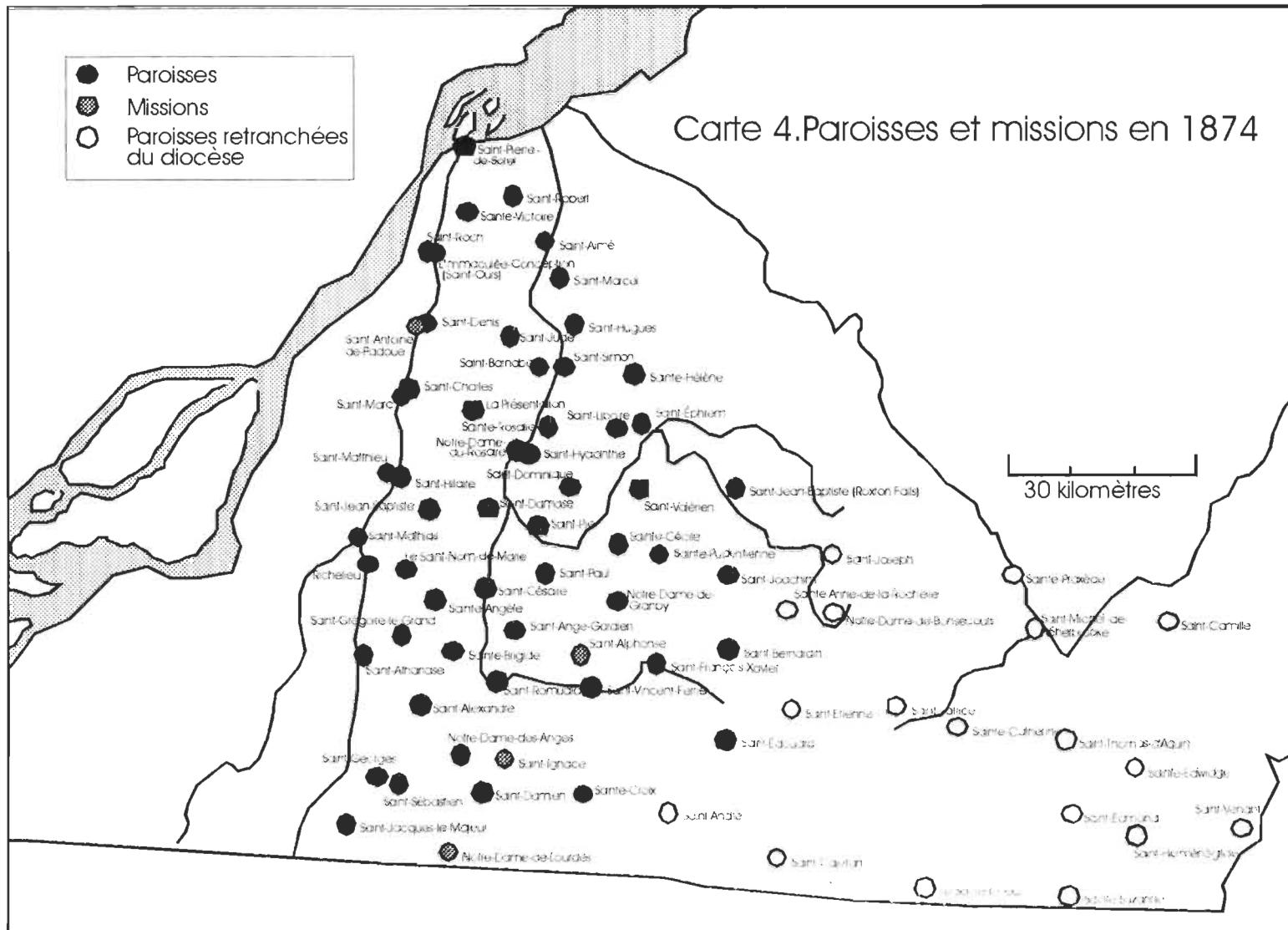
¹³⁶ Jusqu'en 1853, cette paroisse porta en fait le nom de Saint-Hyacinthe. Elle changea de patronyme lorsque le premier évêque érigea une nouvelle paroisse pour établir son siège épiscopal. Il la plaça sous l'invocation de Saint-Hyacinthe-le-Confesseur et donna à la vieille paroisse le nom de Notre-Dame-du-Rosaire. Pour éviter toute confusion, je la désignerai toujours ainsi, même lorsque je me référerai à la période antérieure au changement.



Carte 3. Paroisses et missions en 1852



Carte 4. Paroisses et missions en 1874



Milton et de Granby furent également annexés à Saint-Paul. À cette époque, la création de missions et de paroisses catholiques dans les Cantons de l'Est tendait à s'accélérer, les Canadiens français affluent en plus grand nombre dans la région. Plusieurs édifices cultuels s'ajoutaient à la chapelle de Saint-Michel-de-Sherbrooke, construite en 1826, ainsi qu'à celles du Sacré-Coeur-de-Stanstead et de Notre-Dame-de-Granby, bâties en 1840.

Tableau 3. Population des paroisses et missions en 1831 et en 1875

Population catholique	1831	1875*
Moins de 500	0 (0%)	7 (9%)
500 à 1 000	1 (5%)	19 (25%)
1 001 à 1 500	3 (16%)	20 (26%)
1 501 à 2 000	4 (21%)	17 (22%)
2 001 à 2 500	6 (32%)	5 (6%)
2 501 à 3 000	1 (5%)	2 (3%)
3 001 à 3 500	0 (0%)	2 (3%)
3 501 à 4 000	1 (5%)	1 (1,5%)
4 001 à 4 500	0 (0%)	1 (1,5%)
4 501 à 5 000	1 (5%)	0 (0%)
Plus de 5 000	2 (11%)	2 (3%)
Total	19	76

Les pourcentages ont été arrondis

* Comprend les paroisses rattachées au diocèse de Sherbrooke en 1874.

Sources: Recensement de 1831; manuscrits Desnoyers, Rapports pastoraux, MÉS, 1, 178.

Avec ces nombreux découpages territoriaux, les communautés paroissiales devinrent graduellement moins populeuses (tableau 3). Vers 1831, la majorité des paroisses comptaient plus de 2 000 catholiques. Près d'un demi-siècle plus tard, la plupart d'entre elles (82%) se situaient en deçà de ce seuil. L'évolution de la population du Sainte-Nom-de-Marie, d'où furent successivement retranchées les paroisses de Saint-Grégoire (1836), Sainte-Brigide (1843) et Sainte-Angèle (1864), illustre la réduction de la taille des communautés. Regroupant 4 700 paroissiens en 1831, Saint-Nom-de-Marie n'en comptait plus que 3 900 en 1851 et 2 400 vers 1875. À cette date, les paroisses les plus populeuses étaient situées en milieu urbain: Saint-Pierre-de-Sorel comprenait quelque 8 000 fidèles; Saint-Michel-de-Sherbrooke en avait environ 5 000 et Saint-Hyacinthe-le-Confesseur, plus de 4 000. Les moins populeuses se retrouvaient quant à elles dans les Cantons de l'Est (carte 5). Saint-Édouard, formée d'une partie de Brome et d'une partie de Bolton, deux cantons majoritairement protestants, n'avait ainsi que 250 catholiques.

De façon globale, l'extension du réseau paroissial a accompagné l'expansion du peuplement. Toutefois, il s'est longtemps trouvé, en plusieurs lieux éloignés, des catholiques trop peu nombreux, trop dispersés ou trop pauvres pour former une communauté paroissiale possédant sa chapelle. Leur desserte religieuse se résumait à quelques visites annuelles, plus ou moins fréquentes selon les prêtres disponibles, la situation géographique de la localité et la qualité des routes¹³⁷. Des missionnaires parcoururent les Cantons de l'Est à compter des années 1810¹³⁸, mais il fallut attendre 1834 avant qu'un prêtre ne s'installe à Sherbrooke. On lui confia la desserte de tous les catholiques du district de Saint-François¹³⁹. Vers 1840, son

¹³⁷ On les visite trois ou quatre fois par année, parfois moins souvent, rarement plus.

¹³⁸ À compter de 1815, Jean Raimbault, curé de Nicolet, est chargé de desservir Drummondville et L'Avenir. L'année suivante, on lui confie aussi la desserte de Sherbrooke.

¹³⁹ AAQ, RL, 16, 210, Mgr Signay à Hubert Robson, missionnaire à Drummondville, 17 juin 1834. Voir aussi *Notices sur les missions du diocèse de Québec qui sont secourues par l'association de la propagation de la foi*, janvier 1839, no 1, 68-69.

immense mission d'environ 6 000 km² comptait deux chapelles et regroupait quelque 1 100 catholiques. Plusieurs cantons furent aussi desservis par les curés des paroisses les plus rapprochées. En 1834, Mgr Lartigue exhortait par exemple François-Marie Lamarre de Saint-Césaire de "visiter les townships" qui avaient "un débouché" dans sa paroisse¹⁴⁰. Quelques années plus tard, la desserte des catholiques de Dunham et de Stanbridge fut confiée au curé de Saint-Georges. En 1847, Jean-Joël Prince et Edmond Leblond, missionnaires à Granby, furent quant à eux chargés du service religieux des cantons de Milton, Shefford, Bolton, Stukely et Stanstead. Les deux prêtres "parcouraient successivement et régulièrement toutes et chacune de leurs missions dans l'espace de cinq semaines; puis venaient prendre quelques jours de repos à Granby, logeant, le jour et la nuit, dans la maison Hackett, prenant leurs repas chez Michel Marchessault"¹⁴¹. Dans le but, toujours, d'améliorer la desserte des catholiques des secteurs frontaliers, les évêques québécois et ceux des États-Unis se consultèrent à plusieurs reprises. Ils se nommèrent mutuellement grands vicaires pour les territoires adjacents à leurs diocèses respectifs et prirent diverses ententes sur l'emploi du personnel clérical¹⁴².

Au rythme des créations paroissiales, la desserte des populations des fronts pionniers se fit donc plus régulière. En 1874, tout le territoire diocésain avait été érigé en paroisses canoniques, les unes dotées d'une église et d'un curé, les autres visitées régulièrement par un prêtre du voisinage. Voyons comment ce réseau paroissial se mit en place.

¹⁴⁰ ACAM, RLL, 7, 580, Mgr Lartigue à François-Marie Lamarre, curé de Saint-Césaire, 28 octobre 1834.

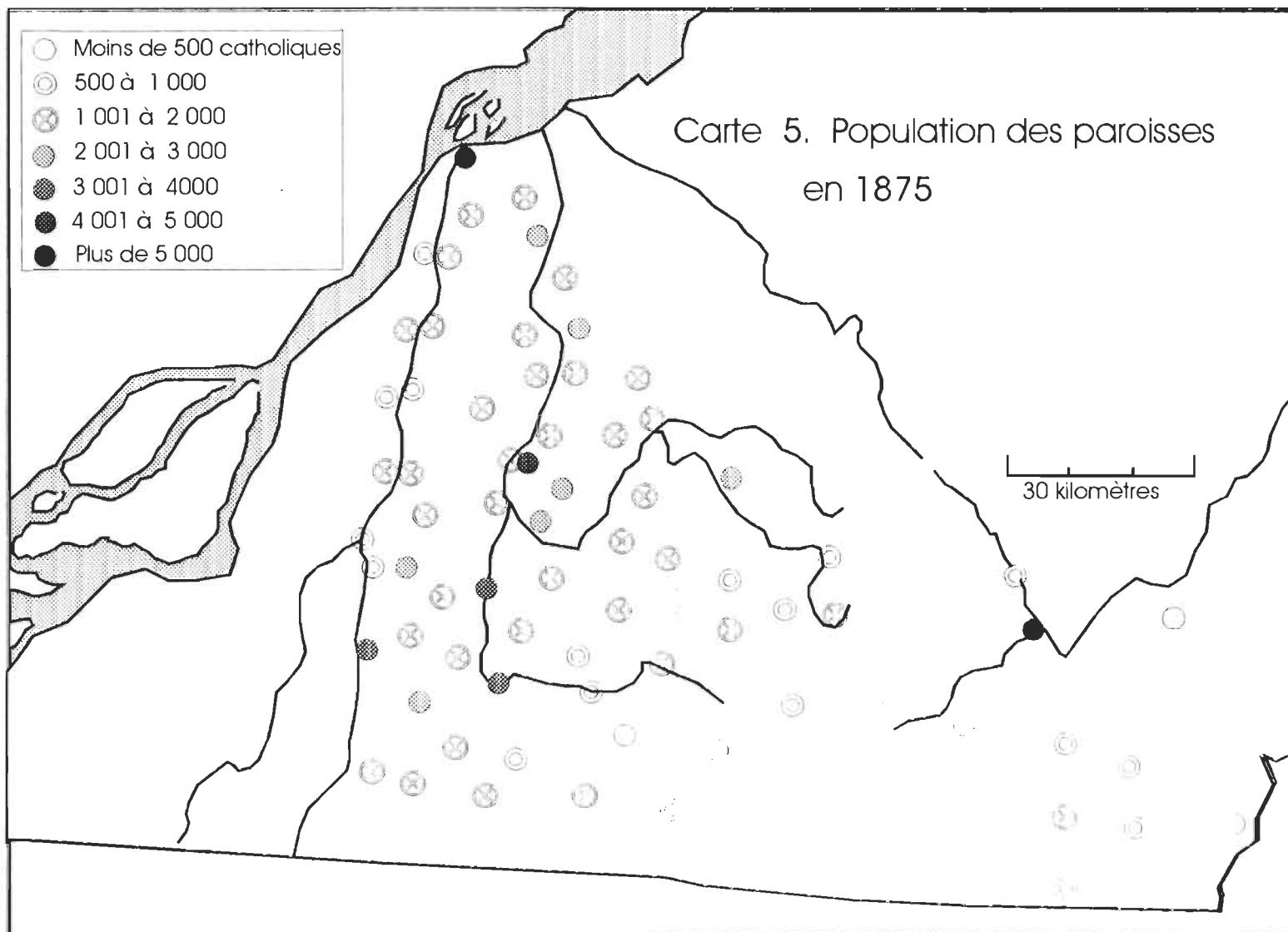
¹⁴¹ AESH, I. Desnoyers, *Sacré-Coeur-de-Marie (Granby)*, 28.

¹⁴² Voir notamment ACAM, RLB, 1, 148, Mgr Bourget à Mgr Signay, évêque de Québec, 21 janvier 1838; ACAM, RLB, 2, 436, Mgr Bourget à Mgr Fenwick, évêque de Boston, 7 décembre 1841; AESH, RL, 2, 452, Mgr Prince à Mgr Goës briand, évêque de Burlington, 27 août 1858; AESH, RL, 6, 356-357, Mgr Charles La Rocque à Mgr Laflèche, évêque de Trois-Rivières, 29 août 1871; AAS, RL, 1, 7, Mgr Racine à Mgr Goës briand, 20 octobre 1874.

- Moins de 500 catholiques
- 500 à 1 000
- 1 001 à 2 000
- 2 001 à 3 000
- 3 001 à 4 000
- 4 001 à 5 000
- Plus de 5 000

Carte 5. Population des paroisses
en 1875

30 kilomètres



3.1. Chronologie

Précisons d'abord la chronologie des fondations paroissiales. Pour ce faire, deux indices peuvent être observés, celui des érections canoniques et civiles et celui de l'ouverture des registres. Le premier présente un intérêt indéniable, mais il doit être utilisé avec prudence. Pour une bonne part, il reflète la situation politique et légale de l'Église bas-canadienne (figure 1). En vain y rechercherait-on une fidèle illustration de l'évolution du nombre des unités pastorales, surtout en ce qui concerne les années antérieures à 1830. Après cette date, l'érection canonique est un meilleur indice. Cependant, on aurait tort de trop s'y fier. Le décret épiscopal sanctionnait la délimitation d'une paroisse, mais ceci n'impliquait pas forcément qu'une chapelle avait été bâtie ou qu'un curé y résidait. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la création juridique de la paroisse anticipait souvent son organisation religieuse. Cette procédure s'appuyait sur un motif strictement matériel, comme l'expliquait l'abbé L.-Z. Moreau en 1869:

il est toujours plus aisé de procéder à la construction des édifices religieux dans une paroisse régulièrement érigée [...] que dans les missions où les propriétés de l'Église appartiennent à la Corporation Épiscopale. Avec une répartition, les opposants et les gens de mauvaise volonté sont obligés de marcher et de contribuer suivant leurs moyens¹⁴³.

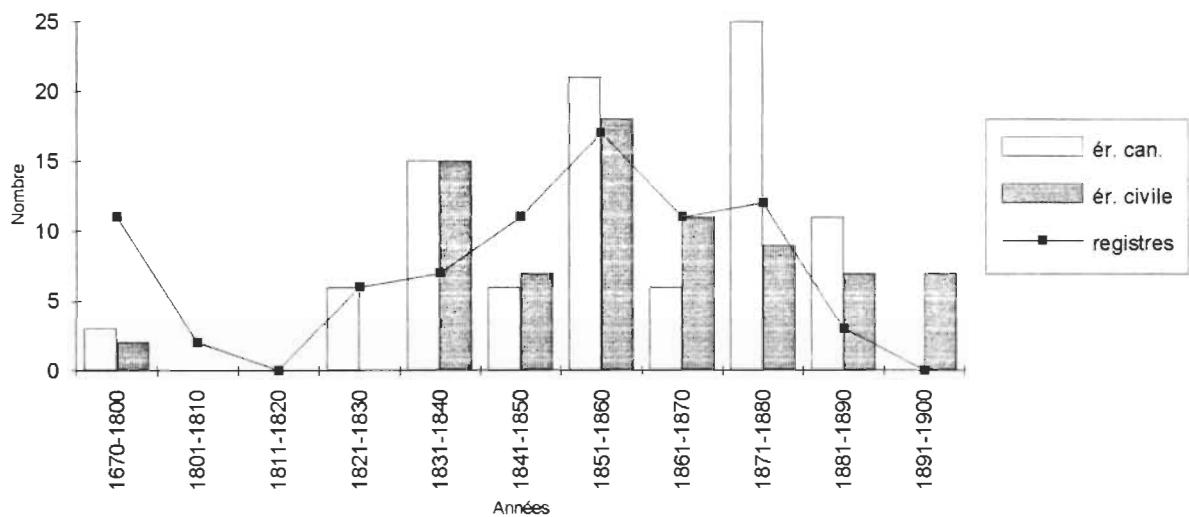
Le clergé incitait donc les habitants à demander une érection canonique, préalable à l'érection civile, la seule à pouvoir fonder juridiquement la répartition¹⁴⁴. Entre la publication du décret épiscopal et le moment où la paroisse devenait le centre d'une vie religieuse encadrée, il y avait parfois un décalage de quelques années. De même s'écoulait-il

¹⁴³ AESH, RL, 6, 74, Mgr Moreau à Salomon Lambert, missionnaire de Saint-Venant, 27 octobre 1869.

¹⁴⁴ Je m'écarte ici de l'interprétation de Frank W. Remiggi. Passant sous silence la nouvelle législation et les intentions des évêques, il explique le rythme soutenu des érections canoniques et civiles, à compter des années 1830, par le fait que "les colons qui se déplaçaient pour fonder de nouveaux établissements étaient beaucoup plus préoccupés de la question du statut paroissial que ne l'étaient les habitants des plus vieilles paroisses dont la renommée n'était plus à faire". Voir "Esquisse géographique du territoire diocésain de Montréal, 1820-1852", dans R. Litalien, *L'Église de Montréal. Aperçus d'hier et d'aujourd'hui, 1836-1986*, Montréal, Fides, 1986, 36-37.

toujours un intervalle plus ou moins long, entre la délimitation ecclésiastique et la reconnaissance civile. Ainsi, la paroisse Saint-Marcel, érigée canoniquement le 10 septembre 1852, fut officiellement reconnue par l'autorité civile le 1^{er} septembre 1853. Ses habitants durent cependant attendre l'année 1855 avant d'avoir un curé résidant. L'église, entreprise en 1854, venait alors d'être terminée¹⁴⁵.

Figure 1. Chronologie des fondations de paroisses selon l'ouverture des registres, l'érection canonique et l'érection civile



Le nombre élevé d'érections canoniques effectuées dans les années 1870 (figure 1) donne par ailleurs une fausse image du paysage religieux. Dix-sept créations canoniques proclamées pendant cette décennie l'avaient été en vertu d'un décret émis le 7 mars 1872 par Mgr Charles La Rocque¹⁴⁶. Loin d'être une réponse aux démarches de fidèles désireux de former des paroisses, elles étaient une solution à un problème pastoral, celui des mariages de

¹⁴⁵ L'annexe 3 précise, pour chaque paroisse, la date de bénédiction de la première église ou chapelle, celles de l'ouverture des registres et de l'installation du premier curé, ainsi que les dates des érections canonique et civile.

¹⁴⁶ "Décret pour l'érection en paroisses canoniques de tous les territoires du diocèse qui n'avaient jamais existé jusqu'alors que sous le titre de mission, 7 mars 1872", dans *MESH*, 4, 77-87.

catholiques devant un officier civil, un ministre protestant ou un prêtre non autorisé. Dans une lettre à l'abbé C. F. Cazeau, l'évêque de Saint-Hyacinthe s'expliquait ainsi: "le principal motif qui m'a porté à publier le Décret par lequel j'ai érigé en paroisses canoniques toutes les parties de mes cantons encore à l'état de pures et simples missions, est le besoin d'enlever tout doute quant à l'effet du Décret Tametsi"¹⁴⁷.

Les nouvelles paroisses créées en 1872 étaient fort différentes les unes des autres. Certaines, telles Saint-Michel-de-Sherbrooke et Sacré-Coeur-de-Stanstead, étaient des missions desservies depuis longtemps par un prêtre résidant. Leur érection canonique ne faisait que reconnaître une existence de fait, déjà vieille de quelques décennies. D'autres n'avaient au contraire ni chapelle ni curé. La population catholique, fort réduite, devait généralement se déplacer pour assister aux offices religieux ou recevoir les sacrements. Tel était le cas de Saint-Jacques-le-Majeur, de Sainte-Catherine et de Saint-Cajetan. En 1875, cette dernière communauté ne comptait pas encore 200 catholiques¹⁴⁸. Il fallut attendre de huit à douze ans avant qu'une église ne soit construite dans ces paroisses et qu'un curé y réside. Enfin, deux paroisses délimitées en 1872 ne se concrétisèrent jamais. Saint-Malachie et Saint-Magloire, érigées par le décret épiscopal, demeurèrent des abstractions administratives. La majorité des 17 paroisses firent l'objet d'un second décret d'érection canonique émis dans les années 1880 et 1890 (figure 1)¹⁴⁹. Par ces nouvelles proclamations, l'évêque de Sherbrooke souhaitait clarifier leur statut et préparer leur érection civile. Celle-ci fut obtenue dans les mois qui suivirent la deuxième érection canonique.

¹⁴⁷ Ce décret du Concile de Trente concerne les mariages clandestins, c'est-à-dire les mariages célébrés sans la forme prescrite par l'Église. Il ne s'appliquait que dans les paroisses où il avait été publié, d'où la décision de l'évêque d'ériger tout son diocèse en paroisses et d'y faire lire le décret. AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 331-332, Mgr C. La Rocque à C.-F. Cazeau, vicaire général à Québec, 10 avril 1872.

¹⁴⁸ MÉS, 1, 178.

¹⁴⁹ La figure 1 est constituée à partir de toutes les paroisses ou missions fondées avant 1880 sur le territoire diocésain de Saint-Hyacinthe. Les indications postérieures à cette date concernent des entités délimitées dans la décennie 1870 qui ne furent reconnues officiellement ou n'ouvrirent leurs registres que plus tard.

L'ouverture des registres paroissiaux, généralement concomitante à l'arrivée d'un curé résidant ou au début d'une desserte régulière, constitue un indice plus fiable pour observer le mouvement de fondation des paroisses. Avec l'ouverture de 17 registres, la décennie 1850 apparaît comme la période la plus dynamique au niveau des créations de paroisses. Environ la moitié des entités alors formées étaient des démembrements de circonscriptions plus anciennes situées dans la zone seigneuriale. Les autres, telles Saint-Étienne (1851), Saint-Valérien (1854) et Sainte-Anne-de-la-Rochelle (1857) étaient des paroisses des Cantons de l'Est. Le mouvement de délimitation des entités religieuses, dans cette partie du diocèse, se poursuivit dans les décennies suivantes. Après 1860, la très grande majorité des nouvelles paroisses étaient situées dans les cantons.

3.2. Vers l'autonomie paroissiale

Entre l'établissement de catholiques sur de nouveaux terroirs et l'arrivée d'un prêtre, plusieurs années, ponctuées de requêtes, de démarches, d'espoirs comblés et d'attentes déçues, s'écoulaient souvent. Empressées, parfois prématurées, naïves ou mensongères, les suppliques des fidèles visaient toujours les mêmes objectifs: toutes réclamaient une meilleure desserte et, à plus ou moins long terme, un curé résidant. Nous voulons notre église, notre curé, disent en substance les centaines de requêtes envoyées aux autorités. Semblable à des dizaines d'autres, la pétition suivante exprime l'aspiration de catholiques de Saint-Hugues à l'autonomie paroissiale:

La requête des Soussignées, Habitants de la partie supérieure de Ramezay, paroisse St-Hugues expose très respectueusement à Votre Grandeur [...] qu'ils sont éloignés de 10 à 12 milles de l'église actuelle, qu'une si grande distance [...], la difficulté des chemins dans cette partie de la paroisse tout nouvellement concédée, la presqu'impossibilité d'envoyer d'aussi loin leurs enfants aux instructions chrétiennes et de s'y rendre eux-mêmes [...] sont les puissants motifs qui leur font sentir le besoin de former une nouvelle paroisse dans cette partie si éloignée de l'Église actuelle de St-Hugues. Que la partie [...] qui pourrait former le nouvelle paroisse, renferme déjà pas moins de 800 âmes et près de 500 communians, dont le nombre va, chaque jour, croissant

par l'affluence de l'immigration [...] qu'en conséquence du défrichement rapide qui s'opère déjà et qui ne pourra qu'être accéléré par l'érection de cette partie en paroisse en y créant un centre d'action et de vie, ces nouveaux colons seront, dans peu d'années, en état de fournir ce qui est nécessaire à l'entretien d'un curé et aux autres dépenses du culte. Qu'ils [...] sentent la volonté et l'espoir de pouvoir faire [...] un commencement d'établissement temporaire décent qui les mettra en mesure de recevoir de temps en temps, au milieu d'eux les secours de la Religion. [...] Ce considéré [...] les Requérants supplient Sa Grandeur de vouloir bien ériger canoniquement en paroisse [...] le territoire désigné¹⁵⁰.

À travers cette requête transparaissent les étapes de la formation d'une paroisse. Une érection canonique ou un autre document épiscopal précisait d'abord ses frontières. Ensuite, une chapelle était construite, afin d'assurer une desserte plus ou moins régulière aux habitants qui espéraient qu'un curé s'installe bientôt parmi eux. Examinons de plus près ces étapes, les orientations pastorales qui guidaient les évêques et les démarches qu'elles nécessitaient de la part des fidèles.

3.2.1. La délimitation

Former une paroisse autonome était un processus long et coûteux. Pour mener à terme un projet de fondation, il fallait des capitaux, une bonne dose d'énergie et beaucoup de détermination. La première étape, celle de la délimitation de la paroisse, n'était guère facile. Des projets différents étaient présentés. Des intérêts opposés nourrissaient les aspirations des habitants et forgeaient les plans suggérés à l'évêque. Avant sa formation, la future paroisse paraissait souvent bien plus divisée que soudée et unanime. Le choix des limites paroissiales était d'autant plus difficile qu'il dépendait aussi des intentions du clergé et du nombre de prêtres disponibles.

À la fin du XVIII^e siècle et dans la première moitié du XIX^e siècle, plusieurs fondations furent retardées en raison de la pénurie de prêtres. Les évêques hésitaient à

¹⁵⁰ AESH, XVII c.34 (Sainte-Hélène), Requête d'érection canonique, 24 janvier 1853.

multiplier les unités pastorales "tandis que les prêtres ne se multipli[ai]ent guère"¹⁵¹. Les limites seigneuriales influençaient également le tracé des paroisses. Avant 1830-1840, les autorités ecclésiastiques s'opposèrent souvent à ce qu'une paroisse chevauche deux seigneuries. Les seigneurs approuvaient cette conduite qui cautionnait leur ascendant sur les censitaires et qui les assurait de recevoir, à l'église paroissiale, les honneurs attachés à leur rang. Pour les fidèles des concessions les plus éloignées du village, ces découpages impliquaient cependant de longs parcours et rendaient parfois difficile l'obéissance aux prescriptions ecclésiales. Malgré ces inconvénients, leurs démarches restaient vaines. Avant d'avoir gain de cause, les habitants de la cinquième concession de Saint-Denis alléguèrent longtemps qu'ils étaient plus rapprochés de La Présentation et qu'ils transigeaient davantage avec les gens de cette paroisse. Il n'y furent annexés qu'en 1849, au terme de vingt années de requêtes¹⁵².

Des impératifs financiers entraient aussi en ligne de compte. Dans le cas des démembrements de paroisses, il s'avérait particulièrement difficile d'arriver à un consensus entre les intéressés, tout en remplissant les conditions posées par l'autorité. Si l'église ou le presbytère de la paroisse-mère étaient grevés d'une hypothèque, il fallait attendre que les bâtiments soient totalement payés avant d'entreprendre la division¹⁵³. Bien des projets furent ainsi retardés ou simplement abandonnés. Une fois les dettes éteintes, plusieurs fidèles se montraient en effet réticents à faire de nouveaux déboursés pour ériger une paroisse. Les

¹⁵¹ AAQ, RL, 2, 236, Mgr Hubert à Hertel de Rouville, 16 novembre 1795. "Est-il possible de gaspiller les pasteurs. de manière à ériger des paroisses pour 700 communians?" interrogeait pour sa part Mgr Lartigue en 1835. Cité dans I. Desnoyers, *Saint-Jude*, 42 (AESH).

¹⁵² Toutes les requêtes sont conservées aux AESH (dossiers c.25 et c.68). La première date de l'année 1827. En décembre 1848, le curé de La Présentation écrivait à Mgr Bourget: "ces habitants ont déjà fait tant de démarches et de dépenses pour requêtes et voyages, qu'ils hésitent à pétitionner de nouveau, de peur d'agir encore inutilement et de s'exposer de nouveau aux moqueries des autres paroissiens". Lettre citée dans I. Desnoyers, *La Présentation*, 80.

¹⁵³ "Si une paroisse a contracté des dettes pour la construction ou la réparation d'une église, d'un presbytère ou d'une sacristie, l'on ne peut la démembrer ou diviser avant que les dettes ne soient payées et acquittées". Joseph Desautels, *Manuel des curés pour le bon gouvernement temporel des paroisses et des fabriques dans le Bas-Canada*, Montréal, John Lovell, 1864, 74.

habitants sécessionnistes devaient en outre être assez nombreux et assez fortunés pour construire une église et entretenir un prêtre résidant. Plusieurs requêtes, jugées irréalisables, furent rejetées. En 1873, l'évêque de Saint-Hyacinthe se moquait ainsi des ambitions autonomistes de paroissiens du canton de Milton:

Je sais même que les braves gens veulent [...] tenter la formation d'une paroisse séparée de celle de St Valérien! Vraiment les chers Fidèles en sont rendus à avoir l'idée que les Curés peuvent vivre de l'air du temps! St Valérien qui donne à peine l'absolument, absolument nécessaire à un curé, vouloir se partager et se diviser pour en avoir deux! Où donc trouver de la prudence et de la sagesse dans une pareille conception!¹⁵⁴

Certains évêques étaient plus sensibles que d'autres aux questions matérielles. Jean-Jacques Lartigue et Charles La Rocque furent particulièrement préoccupés par le problème des revenus cléricaux. Sous leurs épiscopats, les habitants désireux de former une paroisse avaient intérêt à se montrer persuasifs! Quand une requête lui était soumise, Mgr Lartigue enquêtait auprès des curés des environs pour connaître la situation matérielle des habitants et prévoir le développement futur de la communauté. Au terme de cette consultation, il faisait connaître son opinion, souvent défavorable aux revendications des fidèles. À quelques reprises, l'évêque-auxiliaire de Montréal désapprouva les décisions de l'évêché de Québec. Excédé par les démarches répétées des habitants d'une nouvelle paroisse pour avoir un curé, il écrivait par exemple: "je ne me suis jamais engagé à la desserte de ces personnes dans leur Église; et je me rappelle très bien que, dans le temps, toutes les choses se sont faites sans moi. Si Mgr l'Évêque de Québec leur a promis quelque desserte dans l'état actuel, qu'il leur en procure les moyens"¹⁵⁵.

¹⁵⁴ C'est l'évêque qui souligne. AESH, RL, 6, 512-513, Mgr C. La Rocque à T.-O. Beauchemin, écuyer à Saint-Jean-Baptiste (Roxton Falls), 6 mai 1873.

¹⁵⁵ ACAM, RLL, 8, 150, Mgr Lartigue à Édouard Crevier, curé de Notre-Dame-du-Rosaire, 17 mars 1836.

Les questions financières furent également au centre des préoccupations du troisième évêque de Saint-Hyacinthe. Au niveau diocésain, il visait – et réussit – à éteindre l'énorme dette dont l'évêché était chargé depuis sa fondation¹⁵⁶. Il se montra par ailleurs très réticent à diviser les paroisses, craignant de multiplier les problèmes financiers¹⁵⁷.

En plus d'être économiquement viable, le projet de division ne devait pas entraîner une baisse importante des revenus du curé de la paroisse-mère. Le clergé paroissial, souvent considéré par les évêques comme le principal intéressé, entrait ici en jeu. Fondateur et bailleur de fonds du collège-séminaire de Saint-Hyacinthe, le curé Girouard parvint à retarder la création de la paroisse de Saint-Dominique. En 1824, il exposait ses vues à l'évêque, disant craindre que "Saint-Hyacinthe ne fut le plus pauvre des arrondissements d'Yamaska"¹⁵⁸. En des termes semblables, il réitéra ses réserves en 1827 et participa activement au mouvement d'opposition au projet de démembrement¹⁵⁹. La paroisse projetée vit finalement le jour, mais en 1833 seulement, un an après la mort d'Antoine Girouard. Dans la décennie 1860, Édouard Crevier désapprouva lui aussi un projet de démembrement qui devait retrancher de Sainte-Marie un territoire vaste et fertile. À son avis, il était injuste de créer une nouvelle unité pastorale susceptible de devenir, en quelques années, aussi prospère que la vieille paroisse¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Voir Réal Boucher, "L'endettement de l'évêché de Saint-Hyacinthe au XIX^e siècle: le rôle décisif de Charles LaRocque dans l'extinction de cette dette", *RHAF*, 33, 4 (mars 1980): 557-574.

¹⁵⁷ Dans ses chroniques paroissiales, Isidore Desnoyers souligne à plusieurs reprises les hésitations de l'évêque. Par comparaison, son successeur, Mgr Moreau, montrait moins de réticences à multiplier les paroisses. Il faut dire qu'il disposait d'un personnel plus nombreux.

¹⁵⁸ Lettre d'Antoine Girouard à Mgr Plessis, 23 décembre 1824. Citée dans I. Desnoyers, *Saint-Dominique*, 16 (AESh).

¹⁵⁹ AESh, XVII c. 26 (Saint-Dominique), Requête contre le projet de démembrement de Saint-Hyacinthe, 10 février 1827. La pétition alléguait que les revenus du curé baissaient de moitié. Parmi les 108 signataires, on comptait le curé Girouard. Une semblable supplique, concernant cette fois-ci la paroisse de Sainte-Rosalie, fut dressée le 12 mai 1832. AESh, XVII c. 73 (Sainte-Rosalie).

¹⁶⁰ AESh, XVII c.8 (Sainte-Angèle), Édouard Crevier à Joseph La Rocque, 11 mars 1864. Les contemporains désignaient la paroisse du Saint-Nom-de-Marie par le toponyme Sainte-Marie-de-Monnoir.

Pris en considération par le clergé, les facteurs financiers étaient également examinés par les fidèles. Derrière chaque opposition à la division d'une paroisse se profilaient des intérêts pécuniaires. Non seulement les démembrements réduisaient-ils les revenus curiaux, mais ils impliquaient aussi, pour la paroisse-mère, la diminution des recettes de sa fabrique. Aussi se disputait-on parfois les rangs les plus prospères. Lorsqu'il fut question de créer la paroisse de Saint-Grégoire-le-Grand, dans la seigneurie de Monnoir, les habitations du Grand Bois furent par exemple convoitées par les instigateurs du projet. Refusant de contribuer aux frais encourus pour la fondation¹⁶¹, les propriétaires de ces riches lots se gagnèrent des appuis dans la paroisse du Saint-Nom-de-Marie: "Les habitants du Grand Bois ont trouvé des protecteurs dans les marchands et notaires du Village Sainte-Marie & leurs belles récoltes annuelles en est la cause" affirmait le juge Rolland en 1835¹⁶². Finalement, les propriétaires du rang ne furent pas inclus dans la nouvelle paroisse érigée en 1836. Plusieurs d'entre eux demandèrent et obtinrent toutefois leur annexation à Saint-Grégoire-le-Grand en 1844, au moment même où le projet de construire un nouveau presbytère dans la paroisse du Saint-Nom-de-Marie était discuté. Voilà des habitants qui savaient aller là où leurs intérêts étaient le mieux servis! À Saint-Jean-Baptiste-de-Roxton, ce ne furent ni les pâturages ni les champs de blé qu'on s'efforça de conserver, mais plutôt des gisements de cuivre que des prospecteurs promettaient d'exploiter bientôt¹⁶³. La requête signée par le curé et les marguilliers fut rejetée.

Hormis le curé qui se rangeait derrière tel ou tel parti, le seigneur, des notaires, des marchands ou de grands propriétaires fonciers prenaient la plume pour faire valoir la position qu'ils appuyaient. Souvent, ces notables avaient eux-mêmes des intérêts à

¹⁶¹ AESH, XVII c. 57 (Le Saint-Nom-de-Marie), Requête des habitants du Grand Bois, 6 novembre 1831.

¹⁶² AESH, XVII c. 33 (Saint-Grégoire-le-Grand), J.-R. Rolland à Jos.-Edouard Morisset, curé de Saint-Jean, 28 septembre 1835.

¹⁶³ AESH, XVII c. 42 (Saint-Jean-Baptiste-de-Roxton), Requête contre l'annexion à Saint-Joachim d'une partie de la paroisse Saint-Jean-Baptiste, 28 juin 1874.

promouvoir. Leurs propriétés pouvaient par exemple prendre de la valeur si une église était construite à proximité. À la tête de chaque parti se trouvaient habituellement quelques personnages importants. Dans les années 1850, le curé Archambault de Saint-Hugues et le seigneur de Martigny s'opposèrent ainsi. Le pasteur intervint pour faire retarder la division de sa paroisse, car elle était susceptible de favoriser les politiques foncières du seigneur, qu'il jugeait fort condamnables:

Si, à quelqu'un de ces jours, votre Grandeur veut diviser ma vaste paroisse de 40 000 arpents en superficie, je n'y mettrai certainement pas obstacle. Car déjà, je suis fort inquiet du sort spirituel d'une soixantaine de pauvres familles disséminées dans les forêts du haut de la seigneurie, qui doit tout naturellement former par la suite, une paroisse. Sitôt que le seigneur Ramsay aura fini son infâme commerce de la vente des terres non concédées, alors, le premier, si j'ai vie, je ferai de suite les démarches pour avoir une place d'Eglise là fixée, afin d'y bâtir une chapelle [...]. Mais tant que le Seigneur ne se sera pas défait de toutes ses terres, il ne faut pas y songer car ce serait augmenter la valeur des propriétés du Seigneur, au détriment des censitaires. On m'assure qu'une espèce d'Agent du Seigneur [...] achève de [...] vendre toutes les terres non concédées [...] c'est un mal pour un bien. C'est un mal, car tous ces nouveaux colons vont périr [...] D'une autre part, c'est un bien: Les terres prises et sorties des mains du Seigneur tomberont en d'autres mains¹⁶⁴.

Dans le cas de Saint-Hugues, le démembrement se fit assez rapidement. En 1853, la nouvelle paroisse de Sainte-Hélène était érigée canoniquement, à l'instigation même du curé Archambault. À d'autres occasions cependant, les procédures furent plus longues. L'opposition au démembrement d'une paroisse prenait parfois une ampleur inusitée. Requêtes et contre-requêtes étaient remises à l'évêque. Tous les moyens pouvaient être employés pour faire triompher ses vues. Ici, des habitants d'une paroisse voisine signaient

¹⁶⁴ C'est le curé qui souligne. AESH, XVII c.36 (Saint-Hugues), L.-Misaël Archambault, curé, à Mgr Bourget, 11 décembre 1850. L'année précédente, le curé de Saint-Simon, paroisse voisine, avait également dénoncé les pratiques des seigneurs de Ramzay et de Bourchemin. Selon lui, les politiques foncières abusives étaient l'une des causes de l'émigration aux États-Unis. ACAM, 295.103, 849-5. Réponse de P.-A. Sylvestre à une consultation sur l'émigration. Sur les pratiques de seigneurs, voir Fernand Ouellet, *Histoire économique et sociale du Québec, 1760-1850. Structures et conjoncture*, Montréal, Fides, 1971, 275-278.

une requête qui ne les concernaient pas¹⁶⁵. Là, des enfants apposaient leurs marques¹⁶⁶. Ailleurs, l'appui de paroissiens analphabètes était obtenu en dissimulant le but et la teneur véritables du document qu'on leur soumettait¹⁶⁷. Lorsqu'il fut question de diviser la paroisse de Saint-Georges, les opposants revêtirent même des déguisements et suivirent les sécessionnistes dans les maisons en contredisant leurs arguments¹⁶⁸. Dans cette paroisse, on eut aussi recours à l'espionnage, les partisans du démembrement se glissant, à la faveur de l'obscurité, sous les fenêtres du presbytère pour épier leurs adversaires¹⁶⁹. À Saint-Jude, opposants et défenseurs du projet de démembrement en vinrent aux coups. Des bâtiments furent incendiés et on promit un sort semblable à la chapelle et au presbytère, si la division de la paroisse était décrétée¹⁷⁰. Dans certains cas, le litige entre deux paroisses, au sujet de leurs limites respectives, dura plusieurs années. Lors de sa tournée pastorale de 1874, Mgr Charles La Rocque eut l'occasion de constater la profondeur des animosités créées par une contestation de frontières. Au terme de sa visite, il demanda aux fidèles de Saint-Vincent-Ferrier de le conduire dans la paroisse voisine de Saint-Alphonse, comme c'était coutume en pareilles occasions. L'évêque se heurta alors à un refus obstiné de tous les paroissiens et dut attendre que les gens de Saint-Alphonse viennent le chercher¹⁷¹.

La délimitation du nouvel espace paroissial ne mettait pas fin aux oppositions. Il se trouvait fréquemment des habitants, mécontents d'avoir été laissés dans la paroisse-mère ou, plus souvent, fâchés d'avoir été annexés à la jeune paroisse¹⁷². Les démarches pour intégrer

¹⁶⁵ Par exemple, requête du 17 février 1823, AESH, XVIII c.36 (Saint-Hugues).

¹⁶⁶ AESH, XVII c. 46 (Saint-Jude), Jos.-G.-S. Ginguet, curé, à Mgr Lartigue, 13 janvier 1839.

¹⁶⁷ Cette façon de procéder est dénoncée dans une requête de paroissiens du Saint-Nom-de-Marie. AESH, XVIII, c.57, 1^{er} février 1834.

¹⁶⁸ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Sébastien*, 63.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Lettre du curé Amable Brais à Mgr Lartigue, 10 avril 1837. Citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Jude*, 44.

¹⁷¹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Alphonse*, 174.

¹⁷² Par exemple, en 1854, seize familles de la seigneurie de Rougemont menacèrent d'apostasier si on ne les annexait pas à la paroisse de Saint-Romuald. Lettre de H.-T. Clément à Mgr Prince, citée dans I. Desnoyers, *Saint-Romuald (Ouest-Farnham)*, 262.

l'une ou l'autre des communautés repartaient alors de plus belle. Certains avaient gain de cause: afin de satisfaire les doléances de tel ou tel groupe, les frontières de nombreuses paroisses furent modifiées. Pour d'autres cependant, les démarches et les récriminations s'avérèrent inutiles. Les opposants à la création de la paroisse de Saint-Roch, formée de la partie ouest de l'Immaculée-Conception-de-Saint-Ours, protestèrent en vain contre le projet auquel l'évêque avait donné son aval. Saint-Roch fut érigée, mais ses premières années d'existence furent marquées par les conflits et son curé rencontra de multiples embûches. "J'ai à lutter, se plaignait il, non pas contre la majorité du nombre, mais contre la majorité des moyens"¹⁷³. Plusieurs années après le démembrement, des opposants refusaient toujours de recourir aux services du prêtre qu'on leur avait assigné. Ils trouvèrent en Jean-Baptiste Bélanger, curé de l'Immaculée-Conception, un puissant allié qui visita leurs malades, accepta de recevoir leurs enfants à la première communion et entendit leurs confessions¹⁷⁴.

3.2.2. Le terrain de l'église

La construction d'une église ou d'une chapelle temporaire suivait à plus ou moins longue échéance la délimitation des frontières: il n'y avait point de paroisse, en effet, sans église. Le désir d'avoir un accès plus commode et plus rapide au lieu du culte avait justifié les requêtes soumises à l'autorité diocésaine. Les rivières, rapides, marais, bourbiers, forêts, montagnes, qu'il fallait traverser pour se rendre à l'église la plus proche, avaient été évoqués, non parfois sans exagération. On avait expliqué à l'évêque les dangers qu'ils représentaient, surtout pour les femmes et les enfants. Dans maintes suppliques, les fidèles avaient signalé qu'une chapelle rapprochée permettrait une meilleure observance des prescriptions ecclésiastiques, argument qui ne pouvait manquer de toucher le clergé. La plupart du temps, le site de la future église était désigné par le délégué de l'évêque, lors de sa visite pour

¹⁷³ AESH, XVII c. 71 (Saint-Roch) Nazaire Hardy, curé, à Mgr Charles La Rocque, 19 octobre 1869.

¹⁷⁴ C'est le curé de Saint-Roch qui s'en plaignit à l'évêque. Celui-ci fit enquête auprès de paroissiens qui corroborèrent les plaintes. AESH, RL, 5, 402-403, Mgr Charles La Rocque à J.-B. Bélanger, 12 mars 1868.

délimiter la paroisse. Un examen attentif de la situation précédait sa décision, car le site de l'édifice cultuel revêtait une très grande importance.

Le choix du terrain ne laissait jamais les fidèles indifférents. On voulait, bien sûr, un endroit accessible, mais d'autres motivations intervenaient aussi. La construction d'une église modifierait assurément la géographie humaine du territoire paroissial: plusieurs habitants chercheraient à se bâtir sur les lots environnants; des artisans et des commerçants s'installeraient; des professionnels feraient peut-être de même. Comme le disaient les habitants de la future paroisse de Sainte-Hélène, l'église contribuait à former "un centre d'action et de vie"¹⁷⁵. Aussi, de nombreux propriétaires avaient-ils intérêt à ce que le nouvel édifice fût construit à proximité de leurs terrains. Afin d'accélérer le développement de tel ou tel secteur et d'augmenter la valeur de leurs terres, des fidèles offraient des parcelles pour construire l'église. Des protestants faisaient parfois de semblables propositions¹⁷⁶. Au nombre des 95 signataires de la requête du 17 janvier 1846 demandant l'érection d'une chapelle dans le canton de Farnham figuraient par exemple 26 protestants. L'un d'eux, John Freer Whitfield, proposait deux acres de terre pour le bâtiment¹⁷⁷. Il fut imité, en 1865, par George Clayes, un habitant du canton voisin qui promit huit arpents pour l'église de Saint-Damien¹⁷⁸. Tout en étant conscients des ambitions matérielles qui nourrissaient ces offres, les évêques les acceptaient parfois: chaque groupe en présence pouvait, après tout, tirer profit de ce genre d'entente. Le terrain de la fabrique de Saint-Paul fut ainsi acquis de François Chartier, protestant francophone. "Dans l'espoir de le rapprocher de Dieu et de ses

¹⁷⁵ AESH, XVIII c.34 (Sainte-Hélène), Requête d'érection canonique, 24 janvier 1853.

¹⁷⁶ John I. Little note que les propriétaires protestants encourageaient la venue de prêtres, car elle était susceptible d'attirer des colons. Voir "Missionary Priests in Quebec's Eastern Townships: the Years of Hardship and Discontent, 1825-1853", *CCHA, Study Sessions*, 45 (1978), 28. Il arriva toutefois que des protestants s'opposent à la fondation d'une paroisse catholique, comme ce fut le cas dans le canton de Stanbridge. Les pétitionnaires affirmèrent: "The Township of Stanbridge is a protestant Township". AESH, XVII c.58 (Notre-Dame des Anges), requête aux commissaires civils, 16 juin 1846. Une autre pétition semblable, signée par 460 protestants, fut dressée le 22 juillet 1846.

¹⁷⁷ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Romuald (Ouest-Farnham)*, 251.

¹⁷⁸ AESH, XVII c.24 (Saint-Damien), George Clayes à John Gough, 2 août 1865.

ancêtres", un banc lui fut offert dans l'église paroissiale, geste qui ne rapporta pas les fruits escomptés, puisque Chartier et son épouse ne la fréquentèrent pas¹⁷⁹. Au bout d'un certain temps, les marguilliers décidèrent de récupérer le banc afin de le vendre. Froissé par ce geste, son bénéficiaire fit alors valoir ses droits et on dut lui redonner son banc. Les arrangements comme celui-ci, qui privaient la fabrique d'un revenu annuel, étaient cependant rares. Comme on n'aspirait pas à les convertir, les donateurs protestants de langue anglaise n'avaient pas droit à de tels égards. Les évêques souhaitaient tout au plus établir une cohabitation paisible avec ce groupe.

Deux conceptions différentes influençaient les décisions du clergé dans les secteurs où catholiques et protestants se côtoyaient. Une première opinion voulait qu'on construise des chapelles à proximité des églises protestantes, afin de contrebalancer l'influence que celles-ci pouvaient avoir sur les fidèles. Cette conception prévalait notamment quand le temple protestant appartenait à des francophones: le prosélytisme des membres de la secte évangélique de la Grande-Ligne était particulièrement redouté par les clercs. Mais semblable calcul n'avait pas toujours cours. Des ecclésiastiques, qui craignaient qu'une comparaison défavorable aux catholiques ne soit opérée, estimaient qu'il était néfaste de bâtir dans le voisinage des temples protestants. Installés plus récemment dans les Cantons de l'Est, les catholiques étaient souvent plus pauvres et n'avaient pas les moyens de construire, à grands frais, des bâtiments élégants comme ceux des protestants. Certains prêtres appréhendaient aussi que le comportement et les manières de leurs ouailles ne "déshonorent la Religion":

Il ne convient pas, disait l'un d'eux, que l'église catholique soit au village, au milieu de tant de protestants; un grand nombre de catholiques sont pauvres, et ils feront rire d'eux par les protestants; les jours de fêtes quelques catholiques vont acheter dans les magasins des protestants et les scandaliser par là, si l'église était au village, le scandale serait encore plus grand; autre

¹⁷⁹ C'est du moins ce qu'affirme l'abbé P.- A. Saint-Pierre, chroniqueur de la paroisse. ASSH, AFG 41, 1.77. Saint-Paul.

scandale, les protestants verront les catholiques attroupés à la porte de leur église avant la messe [...] pour les enterrements, les catholiques ne peuvent pas se rendre au cimetière avec le même décorum que les protestants¹⁸⁰.

Cette seconde conception semble toutefois avoir été moins répandue. Le clergé cherchait surtout à assurer une desserte et un encadrement réguliers aux fidèles. Dans cette optique, l'argument déterminant pour le choix d'un site était sa commodité, fût-il localisé parmi les protestants. Autant que possible, l'édifice cultuel devait être bâti au centre de la paroisse ou en un lieu facilement accessible à tous. Le délégué de l'évêque opérait un choix parmi les emplacements qui lui étaient proposés en tenant compte de ce critère. La décision ecclésiastique faisait inévitablement des insatisfaits, tels ces paroissiens de Saint-Joachim qui affirmèrent en 1871 que l'église devait être construite là où résidait la majorité. Avec le ton tranchant qui le caractérisait, Mgr Charles La Rocque réfuta longuement ce raisonnement:

Non, la paroisse n'existe pas pour la majorité des paroissiens; mais bien réellement et véritablement pour tous et chacun des paroissiens qui ont tous et chacun un droit égal aux bénéfices de la Communauté appelée la paroisse, aux bénéfices que procure l'église où sont administrés les sacrements, célébré la sainte messe, distribué l'instruction religieuse sous forme de sermon, prône ou catéchisme, où se font les baptêmes et les mariages, où sont transportés les morts pour y recevoir les honneurs de la sépulture ecclésiastique, où l'on vient prendre le Viatique pour le porter aux mourants, et auprès de laquelle le curé est appelé pour aller visiter les malades et leur donner l'Extrême-Onction [...] Dans une question comme celle-ci, où chacun a un droit égal et pareil à raison des charges qu'il a à supporter, il y aurait évidemment injustice à sacrifier les droits de la minorité aux exigences de la majorité. Et jamais un Évêque ne pourra admettre qu'il soit permis de sacrifier au plus fort le droit du plus faible; ou de faire une injustice à cinq parce que dix bénéficieraient de cette injustice¹⁸¹.

Cet extrait est intéressant à plus d'un égard. En plus de bien résumer les fonctions religieuses de la paroisse, il indique l'importance de l'argument financier dans le choix du

¹⁸⁰ Lettre de J. Jodoin, curé de Sainte-Croix (Dunham), à Mgr Charles La Rocque, 1^{er} mai 1872; citée dans I. Desnoyers, *Sainte-Croix-de-Dunham*, 72 (AESh). L'abbé L.-Z. Moreau, futur évêque, émet une opinion semblable dans une lettre du 10 avril 1870 au curé Desorcy de Saint-Alexandre. AESh, RL, 6, 189-190.

¹⁸¹ C'est l'évêque qui souligne. AESh, RL, 6, 369-370, Mgr C. La Rocque au notaire Beauchemin, Saint-Jean-Baptiste-de-Roxton, 28 octobre 1871.

site. Parce qu'ils étaient plus nombreux, parce que leurs intérêts matériels étaient en jeu ou parce qu'ils étaient fortunés, des paroissiens exigeaient que l'église soit construite à proximité de leurs habitations. Parfois, ils bénéficiaient de l'appui de quelque prêtre qui défendait leur position auprès de l'autorité diocésaine. En 1806, les cultivateurs des riches terres du Grand Rang, à La Présentation, trouvèrent un allié important en la personne du curé Girouard. En dépit de son ardeur à les soutenir, celui-ci ne réussit cependant pas à convaincre l'évêque du bien-fondé de leur revendication. À plus d'un demi-siècle d'intervalle, un scénario semblable se répeta à Sainte-Angèle de Monnoir. Le site central, désigné pour construire l'église, mécontentait les gros cultivateurs des rangs de la périphérie, appuyés par Édouard Crevier de la paroisse du Saint-Nom-de-Marie. Mandaté par l'évêque pour enquêter sur le différend, l'abbé Édouard Lecours conclut que les riches pouvaient franchir de plus grandes distances parce qu'ils étaient mieux équipés que leurs coreligionnaires moins aisés. Les pauvres, "partie du troupeau qui mérite le plus l'attention", nécessitaient, quant à eux, "le zèle et la vigilance du pasteur"¹⁸². Derrière un raisonnement apparemment fondé sur la justice sociale se profilait donc le désir de moraliser les pauvres pour que le pasteur puisse "exercer son influence" sur eux et qu'ils deviennent "les meilleurs chrétiens".

Dans leur désir de trouver le site le plus commode, les évêques s'efforçaient de prévoir le développement de la communauté, afin que le futur bâtiment soit réellement placé en son centre. Cette volonté de planification fut notamment perceptible en 1817, lorsqu'il fut question de délimiter des paroisses dans la seigneurie de Saint-Hyacinthe. Dans une lettre au seigneur Debartzch, Mgr Plessis notait au sujet des deux unités pastorales qu'il souhaitait créer: "il est aisé de prévoir qu'[elle]s ne pourront tou[te]s deux bâtir immédiatement. Mais, du moins, chacun verra de quel côté, il doit aller un jour"¹⁸³. Sa

¹⁸² AESH, XVII c.8 (Sainte-Angèle), Rapport d'Édouard Lecours, 1864.

¹⁸³ AAQ, RL, 9, 260. Mgr Plessis à Pierre-Dominique Debartzch, seigneur, 10 novembre 1817.

lettre du même jour, adressée au seigneur Jean Dessaulles, était plus explicite encore: "C'est le seul moyen, disait l'évêque, d'avoir des églises centrales par la suite. On en a trop mis autrefois sur la devanture des seigneuries, et c'est en partie ce qui a retardé leur établissement"¹⁸⁴. On le devine aisément, ce point de vue était rarement partagé par les fidèles. Quand ceux-ci demandaient la permission de construire une chapelle, ils souhaitaient d'abord satisfaire leurs intérêts immédiats. Puisque cette construction leur occasionnait des déboursés importants, ils la voulaient conforme à leurs attentes et se montraient peu préoccupés par les besoins des futurs colons ou par ceux des générations à venir. Ériger un édifice cultuel au milieu d'une forêt était une perspective bien peu séduisante. Aussi maintes décisions cléricales, orientées par une volonté de planification, déplurent-elles aux fidèles. Les contestations, qui en résultèrent, retardèrent l'érection de plusieurs églises¹⁸⁵.

En dépit des efforts pour prévoir le développement des paroisses, il arrivait que, 15 ou 20 ans après leur construction, des églises ne soient plus situées au centre des communautés. À certains endroits, le clergé n'avait pu faire appliquer ses vues et l'église avait été érigée au milieu des premières habitations. Ailleurs, le développement du terroir avait déjoué les prédictions cléricales. Dans les Cantons de l'Est, par exemple, le mouvement de rachat des terres protestantes par les catholiques changea considérablement la configuration de plusieurs paroisses. Lorsque de telles situations se produisaient, les habitants installés loin de l'édifice cultuel ne tardaient jamais à demander réparation de ce qu'ils considéraient comme une grave injustice. Il était cependant difficile de déplacer une église, notamment parce que les paroissiens situés à proximité tenaient à leurs prérogatives. Beaucoup appréciaient de pouvoir assister aisément aux offices et d'être en mesure d'obtenir

¹⁸⁴ AAQ, RL, 9, 260, Mgr Plessis à Jean Dessaulles, seigneur, 10 novembre 1817.

¹⁸⁵ "J'ai essuyé bien des tracasseries, dans ces dernières années, à propos du dit site; des intérêts personnels divisant les gens en deux ou trois parties", écrivait Mgr Joseph LaRocque à propos de la chapelle de Saint-Venant. AESH, RL, 4, 754, lettre à Jean-Baptiste Chapleau, curé de Saint-Michel de Napierville, 16 novembre 1865.

rapidement les services du curé. Il était encore plus ardu de convaincre ceux qui tiraient des bénéfices matériels de leur situation. Dès que l'éventualité d'un changement de site se présentait, les propriétaires et les commerçants établis aux alentours de l'église évoquaient les pertes financières, voire la ruine qui les guettaient¹⁸⁶. Recommençaient alors de vives discussions, alimentées de rumeurs, de déclarations intempestives et de coups d'éclat, telles ces apostasies de paroissiens, mécontents du site choisi pour reconstruire l'église. Vers 1866-1867, plusieurs familles de Saint-Valérien adhérèrent ainsi à l'Église évangélique de la Grande-Ligne pour protester contre le déplacement de leur église. Au grand regret des missionnaires protestants, la majorité revinrent toutefois au catholicisme:

At one time great hopes were entertained of a large movement in this parish when the people resisted the plans of the priest and the bishop concerning the building of a church, but it proved to be more a spirit of opposition to the authority of the priesthood than a love for the truth. Still five families remain attached to the Gospel¹⁸⁷.

De semblables conversions furent également opérées à Saint-Ephrem en 1870 et à Notre-Dame des Anges en 1878¹⁸⁸. Autant que possible, l'autorité cléricale devait rallier un nombre important de paroissiens à ses vues. Entreprendre la construction d'une église sans remplir cette condition était une aventure risquée.

Aussitôt que l'évêque donnait la permission de bâtir, des communautés se mettaient rapidement à la tâche. En l'espace de sept mois, les paroissiens de Sainte-Rosalie construisirent une chapelle, une sacristie de bois, un presbytère de pierre, un hangar et un

¹⁸⁶ AESH, XVII c.46 (Saint-Jude), Jos.-G.-S. Ginguet à Mgr Lartigue, 13 janvier 1839; c. 77 (Saint-Simon), Procès-verbal de L.-Misaël Archambault, 22 septembre 1859.

¹⁸⁷ *The Register of the Evangelical Society of la Grande-Ligne*, march 1870. Un document conservé aux ASSH va dans le même sens: AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.53.

¹⁸⁸ Lettre pastorale aux fidèles de Saint-Ephrem-d'Upton au sujet de l'apostasie de 26 d'entre eux, 28 mai 1870, dans MÉSH, 3, 303-310. À Stanbridge, 18 chefs de famille apostasièrent. À l'exception de trois d'entre eux, tous seraient revenues au catholicisme après quelques mois. AESH, I. Desnoyers, *Notre-Dame-des-Anges*, 90; 99-100.

cimetière¹⁸⁹. Derrière ce zèle empressé se profilait l'espérance d'obtenir un prêtre résidant ou, à tout le moins, une desserte régulière. Combien d'attentes furent toutefois décues! À quelques reprises, l'autorité cléricale, qui avait avalisé le projet, alla même jusqu'à refuser de bénir la nouvelle chapelle. Entre 1821 et 1836, le manque de concertation entre l'évêque de Québec et son auxiliaire de Montréal retarda l'inauguration de quelques bâtiments. Ainsi en fut-il à Sainte-Rosalie. En 1832, les habitants de cette paroisse avaient obtenu de Mgr Panet la permission d'ériger une église. L'année suivante, Mgr Lartigue refusa cependant de bénir l'édifice, n'ayant, disait-il, aucun prêtre disponible pour sa desserte¹⁹⁰. Joseph Signay, successeur de Mgr Panet au siège épiscopal de Québec, intervint alors pour plaider la cause des habitants injustement "trompés dans leur espoir". À force de pressions et d'arguments, il persuada Jean-Jacques Lartigue de bénir la chapelle et de prendre les mesures pour qu'elle soit desservie par le curé de Saint-Hyacinthe, paroisse voisine. Des circonstances tout à fait différentes entourèrent la formation de la paroisse de Saint-Barnabé, démembrée de Saint-Jude en 1837. Depuis deux ans déjà, les habitants de la partie sud de Saint-Jude s'opposaient à ce que la nouvelle église soit construite sur le terrain de la première chapelle. Ils proposaient qu'on bâtisse ailleurs ou qu'on leur permette de constituer une paroisse distincte, deux solutions auxquelles Mgr Lartigue était opposé. Comme il devenait urgent de remplacer la petite chapelle de Saint-Jude, construite en 1822, l'évêque finit par autoriser le démembrement de la paroisse, espérant que cette décision apaiserait les esprits. Son intention première n'était pas de créer une nouvelle paroisse: il comptait plutôt sur la pauvreté ou sur les dissensions internes pour en retarder la formation. La mesure n'eut pas les résultats souhaités. Les paroissiens de Saint-Jude tardèrent à ériger un nouveau bâtiment¹⁹¹, alors que ceux de Saint-Barnabé menèrent rondement les travaux et terminèrent,

¹⁸⁹ Lettre de Donald G. Morison à Mgr Lartigue, 21 octobre 1833. Citée dans I. Desnoyers, *Sainte-Rosalie*, 112-113 (AESh).

¹⁹⁰ Toute la correspondance relative à cette affaire est reproduite dans la monographie d'Isidore Desnoyers sur la paroisse Sainte-Rosalie, aux pages 101 à 115 (AESh).

¹⁹¹ L'église de Saint-Jude fut terminée en 1843. AESh, I. Desnoyers, *Saint-Jude*, 47-73.

au début de l'année 1840, une chapelle aux dimensions respectables. Les autorités cléricales se montrèrent alors bien peu empressées de bénir la chapelle et de lui procurer un desservant, ce qui mécontenta grandement les habitants. Dans une lettre à Mgr Bourget, le curé Ginguet de Saint-Jude rendait compte de l'exaspération des fidèles de Saint-Barnabé:

Voyant qu'on ne bénit pas leur chapelle; les uns sont on ne peut plus montés contre Monseigneur, et en parlent avec très peu de respect, disant que la religion est une chose arbitraire, que vous ne deviez pas leur permettre de bâtir une chapelle si vous ne vouliez pas la bénir ni permettre qu'on y dise la messe. D'autres disent que c'est moi qui vous ai parlé contre eux, et cependant, vous savez le contraire; une grande partie ne viendront plus à la messe ni à confesse tant qu'ils n'auront pas la messe chez eux; il y en a qui disent que puisque leur chapelle ne leur sert à rien, ils vont y mettre le feu; il y en a qui ont proposé d'aller chercher un ministre protestant, puisqu'on ne leur donne pas un prêtre catholique¹⁹².

Et le curé d'ajouter que plusieurs s'étaient réunis au presbytère et à la chapelle pour y boire. Ils considèrent, disait en substance Ginguet, que ces bâties leur appartiennent et qu'ils peuvent les utiliser à leur gré, si on refuse de les bénir. Quelques jours plus tard, le curé de Saint-Jude reçut l'ordre de consacrer l'édifice et de desservir régulièrement les habitants de la nouvelle mission¹⁹³. Ceux-ci durent toutefois patienter dix années encore avant d'accueillir leur premier prêtre résidant.

3.3.3. L'établissement d'un curé

La présence d'un curé facilitait le respect des prescriptions ecclésiastiques et des rites marquant les principales étapes de l'existence humaine. Pour les communautés, sa nomination était l'aboutissement normal des travaux et des sacrifices financiers, un événement capital qui avait une portée sociale tout autant que religieuse. L'église et le curé étaient deux composantes essentielles de la religion des fidèles. Comme l'affirme Louise

¹⁹² AESH, XVII c.13 (Saint-Barnabé), Jos. G. S. Ginguet à Mgr Bourget, 3 février 1840.

¹⁹³ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Jude*, 51.

Une enquête sur la situation de la paroisse précédait habituellement la nomination d'un curé. L'évêque exigeait qu'on y trouve un cimetière, une chapelle "décente", les vases et ornements nécessaires à la célébration des offices, ainsi qu'un logement "convenable" pour accueillir un prêtre. Souvent, il ordonnait aussi la construction d'un four et d'une écurie, d'une grange ou d'une remise¹⁹⁶. Selon Mgr Lartigue, cette façon de procéder était le seul moyen d'éviter bien des difficultés au nouveau curé qui "ne pourrait rien tirer [des paroissiens], quand une fois il y résiderait"¹⁹⁷. La question des revenus curiaux était également très importante. De 1820 à 1870 environ, on exigea généralement une dîme de 400 minots de blé ou une souscription d'au moins 100 £.

Outre les aspects matériels, la décision de l'autorité ecclésiastique était tributaire de l'effectif pastoral. À maintes reprises, les évêques justifièrent par la pénurie de prêtres leur refus de doter telle ou telle paroisse d'un pasteur. Pendant quelque 20 ans, les habitants de Saint-Marc furent ainsi privés d'un curé, même s'ils payaient une dîme fort convenable. Il est vrai que le pasteur de Saint-Charles, chargé de les desservir, s'opposait à une nomination qui lui aurait fait perdre une partie substantielle de ses revenus: "La traverse de la Rivière ne m'inquiète point, et quand je serai infirme, je demanderai du secours, écrivait-il à l'évêque [...] Je suis tranquille; au nom de Dieu! que l'on me laisse dans ma tranquillité en récompense de tous mes travaux"¹⁹⁸.

À vrai dire, la rareté des ecclésiastiques fournissait un argument majeur, souvent utilisé dans la première moitié du XIX^e siècle pour obtenir davantage en faveur d'un curé. L'évêque détenait un bon pouvoir de négociation, car les prêtres étaient en nombre

¹⁹⁶ AAQ, RL, 10, Mgr Plessis à Mgr Lartigue, 24 septembre 1821; ACAM, RLB, 4, 99, Mgr Bourget à Charles-Irénée Lagorce, curé de Saint-Charles, 4 mars 1846; AESH, RL, 2, 48, Mgr Prince à Joseph-André Provençal, curé de Saint-Césaire, 11 mars 1856; I. Desnoyers, *Saint-Georges d'Henryville*, 40-41.

¹⁹⁷ ACAM, RLL, 1, 161, Mgr Lartigue à Antoine Girouard, curé de Notre-Dame-du-Rosaire, 11 décembre 1821.

¹⁹⁸ Lettre de Pierre Robitaille à Mgr Plessis, octobre 1826. Citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Marc*, 70.

insuffisant pour répondre à la demande croissante, créée par les nombreuses fondations de paroisse. Les fidèles se pliaient parfois de bonne grâce aux exigences de l'épiscopat, mais il arrivait aussi que des communautés contestent vigoureusement les conditions fixées par l'autorité en recourant aux menaces et au chantage. Des paroissiens affirmaient par exemple qu'ils ne payeraient pas la dîme au desservant, si un prêtre résidant ne leur était pas assigné. Tel fut l'argument utilisé en 1823 par les habitants de Saint-Damase. Bernard-Benjamin Decoigne, le curé de Saint-Césaire, chargé de les desservir, exposa leur position à Mgr Plessis: "ils disent que puisque le Curé ne réside pas chez eux, ils ne lui payeront pas un seul minot de grains [...]; que leur paroisse n'ayant pas été érigée légalement, on ne peut pas les contraindre à payer ailleurs qu'à Saint-Hyacinthe, et qu'ils sont trop éclairés pour qu'on leur en fasse accroire sur cet article"¹⁹⁹. Au total, la résistance au paiement de la dîme demeura, tout au long du XIX^e siècle, le moyen le plus usité par les paroissiens pour tenter d'obtenir un curé. Les fidèles estimaient sans doute que ce moyen de pression, qui touchait plus que tout autre les intérêts du clergé, était susceptible de convaincre l'évêque. En plusieurs paroisses, on refusa aussi d'assister aux offices ou de faire ses Pâques. "Les habitants de Saint-Hilaire ne se rendront pas à leur devoir pascal, écrivait le curé de Beloeil en 1845. Ils sont à dire: un curé, il nous faut un curé pour nous, quand même il serait blanc ou noir, pourvu que ce soit un curé qui réside"²⁰⁰.

Ces cris pour obtenir un curé exprimaient la déception, le sentiment d'avoir fait en vain des efforts et des sacrifices pour construire une chapelle. Les exigences des autorités ecclésiastiques, leurs hésitations et leurs reculs, quand il s'agissait de pourvoir à la desserte des paroisses, exaspéraient bien des fidèles. Particulièrement sévère et tatillon sur ce point,

¹⁹⁹ Lettre de Bernard-Benjamin Decoigne, curé de Saint-Césaire, à Mgr Plessis, 8 octobre 1823. Citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Damase*, 41.

²⁰⁰ AESH XVII c.54 (Saint-Matthieu), Théophile Durocher à Mgr Bourget, 1^{er} février 1845.

Mgr Lartigue se serait aliéné la confiance de plusieurs laïcs²⁰¹. Surveillé, souvent critiqué ou condamné par ses ouailles, le curé était néanmoins perçu comme un personnage essentiel à la vie paroissiale. On voulait un prêtre, un curé assigné exclusivement à la desserte de sa paroisse, d'où ces requêtes enjoignant l'évêque à décharger son curé de la desserte d'une communauté voisine²⁰². Plus que toute autre démarche, la revendication d'un curé soudait la communauté.

* * *

De nombreux découpages paroissiaux ont été créés au cours du XIX^e siècle. Ils étaient nés d'une aspiration à former une nouvelle unité religieuse et sociale – aspiration guidée par des motifs spirituels et matériels – et se transformaient au fil des ans. Au total, très peu de paroisses conservèrent les mêmes limites.

Pour se réaliser, les revendications des habitants devaient satisfaire aux visées pastorales. La présence de protestants, le nombre de prêtres disponibles, des impératifs financiers et une volonté de planification plus ou moins marquée chez les différents évêques guidaient leurs décisions, façonnaient et modifiaient la carte des circonscriptions paroissiales. Les discussions entourant la délimitation des frontières et le choix du terrain de l'église prenaient parfois l'allure d'une véritable joute entre l'autorité et les laïcs. La fondation de

²⁰¹ Mgr Panet lui écrivait: "c'est se compromettre grièvement que de tromper de la sorte les habitans [...] auxquels vous avez fait espérer aussi bien que moi, qu'ils auraient un Curé résidant parmi eux". En l'entretenant du même sujet, il lui fit remarquer, quelques jours plus tard, qu'on se plaignait de ses "coups d'autorité" ACAM, 295.101(diocèse de Québec) 831-44, Mgr Panet à Mgr Lartigue, 22 septembre 1831; 831-46, Mgr Panet à Mgr Lartigue, 27 septembre 1831.

²⁰² Par exemple, AESH XVII c. 28 (Saint-Ephrem), Requête des paroissiens de Saint-Ephrem, 21 août 1864 demandant à ce que leur curé ne desserve plus la paroisse voisine de Saint-Liboire.

Sainte-Marie-Madeleine illustre ainsi la persistance des fidèles à vouloir créer une paroisse malgré l'opposition des évêques.

En 1806, des habitants de la seigneurie de Saint-Hyacinthe proposèrent qu'une église soit construite parmi eux, au rang des Soixante. Leur demande reçut un accueil défavorable, mais ils la réitérèrent en 1811²⁰³. Une réponse négative fut encore obtenue. Les habitants remisèrent alors leurs revendications. Vers 1850, le projet de constituer une paroisse distincte dans ce secteur refit surface, alimenté par la construction d'une gare ferroviaire et la constitution d'un petit village²⁰⁴. Encore une fois, les habitants essayèrent un refus catégorique: le démembrement de la paroisse de La Présentation aurait créé deux entités trop petites. En 1864, de nouvelles démarches, tout aussi infructueuses, déterminèrent les paroissiens à procéder à la construction d'une chapelle, en dépit du refus de l'évêque. Selon des témoins rencontrés par l'abbé Isidore Desnoyers, on fixa le site de l'édifice cultuel en imitant le cérémonial habituellement suivi en pareilles occasions par le délégué épiscopal²⁰⁵. Une souscription volontaire fut ensuite lancée et on commença à bâtir une église de 60 pieds sur 45 pieds et un presbytère de 24 pieds sur 30 pieds²⁰⁶. Renseigné sur ces agissements, l'évêque se rendit à La Présentation et sermonna violemment les sécessionnistes. Le projet fut ajourné. Les fidèles de ce secteur avaient cependant de la suite dans les idées: une nouvelle requête fut dressée en 1873. À nouveau, l'évêque y apposa un refus. Finalement, en 1876, les partisans du démembrement trouvèrent, en la personne de Mgr Moreau, un évêque disposé à satisfaire leurs revendications. L'église bientôt construite reçut son premier curé à l'automne de la même année. Les tenanciers du rang des Soixante avaient su s'adoindre des habitants des paroisses voisines. La nouvelle communauté fut formée de rangs amputés à La

²⁰³ AESH, XVII, c.68, Louis-Martial Bardy, curé de La Présentation, à Mgr Plessis, 16 octobre 1811.

²⁰⁴ AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Marie-Madeleine*, 140-141.

²⁰⁵ *Ibid.*, 142.

²⁰⁶ AESH XVII c.51 (Sainte-Marie-Madeleine), Joseph Beauregard à Mgr Joseph La Rocque, 14 juillet 1864.

Présentation, à Notre-Dame-du-Rosaire, à Saint-Charles, à Saint-Damase et à Saint-Jean-Baptiste.

Même s'il est plutôt exceptionnel, cet exemple témoigne des difficultés rencontrées par certains fidèles déterminés à constituer leur propre paroisse. Gardons-nous, toutefois, de réduire les démarches entourant la délimitation des frontières à une simple opposition entre le clergé et les laïcs. Au cours du XIX^e siècle, de nombreuses revendications se sont certes heurtées aux visées pastorales et à la volonté de planification des évêques, mais plusieurs d'entre elles furent aussi combattues par des habitants nourrissant des ambitions différentes. La population laïque ne formait pas un groupe monolithique partageant les mêmes aspirations. En fonction de leur localisation géographique, de leurs intérêts économiques ou de leur appartenance sociale, les fidèles embrassaient telle ou telle position qu'ils défendaient avec conviction et, parfois, avec âpreté. L'examen des étapes et des conflits entourant la création des paroisses a montré la diversité des opinions. L'épiscopat opérait habituellement un choix parmi les différents projets qui lui étaient soumis. La décision faisait des mécontents, mais elle convenait, et profitait même, à d'autres habitants.

Structure définie en fonction des liens sociaux et des visées pastorales, la circonscription paroissiale influençait par ailleurs le développement des communautés. Par son importance religieuse et sociale, l'église rehaussait la valeur économique de son milieu environnant et constituait un atout important pour la création d'un village. Les relations étroites entre les sphères profanes et sacrées déterminaient des influences réciproques entre la structure religieuse et le cadre de la vie civile. En ce sens, il me semble vain de ramener le débat autour de la constitution d'une paroisse en une dichotomie présentant, d'une part, cette structure religieuse comme un calque d'un réseau social déjà établi ou la montrant, d'autre part, comme un cadre imposé de l'extérieur entraînant, après coup seulement, la constitution

de la collectivité. La paroisse n'épousait pas davantage les contours d'une communauté statique qu'elle n'était le résultat d'un diktat épiscopal, sans prise aucune sur la réalité.

Un autre aspect, celui d'une nécessaire chronologie, apparaît essentiel à une meilleure compréhension de la paroisse. Toutes les communautés paroissiales n'étaient pas identiques. Celles qui furent créées au XVIII^e siècle ou au début du XIX^e siècle se démarquaient considérablement de celles des décennies subséquentes²⁰⁷. L'état du peuplement, la pénurie de prêtres, les limites seigneuriales ont pendant longtemps imposé des contraintes aux délimitations des paroisses et ont freiné les aspirations des habitants. Plus étendues, les premières paroisses de la zone seigneuriale étaient souvent plus populeuses que les circonscriptions ultérieurement délimitées dans le même espace. On peut penser que les rapports sociaux prenaient, dans les communautés pionnières, une coloration toute différente que dans les anciennes paroisses. Il faut de surcroît souligner le caractère spécifique des communautés paroissiales créées, après 1850 surtout, dans les Cantons de l'Est. Elles étaient loin d'être homogènes sur les plans ethnique et confessionnel et leur population, peu nombreuse, était plus ou moins dispersée. Quelle était la signification de la paroisse dans cette partie du diocèse où les cadres municipaux et scolaires épousaient de tout autres limites que les circonscriptions religieuses? Au total, ces différences et ces évolutions spatio-temporelles invitent à ne pas identifier étroitement la paroisse du XIX^e siècle à un milieu socialement homogène et statique.

²⁰⁷ Louis Lavallée a fait état des découpages successifs réduisant progressivement la taille des paroisses dans *La Prairie en Nouvelle-France, 1647-1760. Étude d'histoire sociale*, Montréal/Kingston, McGill/Queen's University Press, 1992, 123-129.

CHAPITRE TROIS

UNE PAROISSE À ADMINISTRER

L'administration des paroisses recouvre tout autant l'organisation de l'espace religieux que les questions financières entourant la construction des édifices et la gestion des fabriques. Souvent négligée par les historiens, elle renseigne pourtant sur les conditions d'exercice du ministère qui diffèrent d'une région à une autre, permet de mieux saisir les volontés des fidèles et fournit maintes illustrations des mutations touchant la vie religieuse et l'exercice du pouvoir clérical. De ce triple point de vue, l'étude de l'administration paroissiale apporte un éclairage indispensable sur la relation pastorale. Les disputes et les querelles entourant la délimitation des paroisses trouvent souvent leur prolongement dans les discussions et les démarches relatives à la construction des édifices et au choix des marguilliers. Le curé doit mener à terme les projets en s'efforçant de concilier les parties opposées: la réussite de son ministère en est largement tributaire. Les pages qui suivent ont pour objet de mettre en évidence les enjeux pastoraux et sociaux concernant la gestion des paroisses en soulignant les caractéristiques du milieu et les évolutions qu'il a subies au cours du siècle.

1. Le paysage paroissial

Les chroniques d'histoire locale consacrent toujours de longues pages à la construction et à l'aménagement des presbytères et des églises. Caractéristique d'un genre historique prodigue de détails, ces descriptions témoignent aussi de l'importance des édifices religieux pour les communautés paroissiales. Construits pour répondre à des aspirations religieuses et sociales, ces bâtiments faisaient l'objet d'une grande fierté. Des sommes considérables avaient été sacrifiées à leur édification. Beaucoup y avaient travaillé, comme

ouvriers salariés ou de façon bénévole, ajoutant quelques journées de corvée à leur contribution financière. Par sa signification symbolique, par sa taille, par son clocher, par son style architectural contrastant avec les autres constructions de la localité, l'église dominait le village, constituait un point central, un lieu sacré commandant le respect. Entreprise d'envergure, l'aménagement du paysage religieux était également un projet de longue haleine nécessitant la participation de toute la communauté. Une fois les églises et presbytères construits, il fallait voir à leur décoration. Au fil des ans, les bâtiments se transformaient: ils étaient réparés, agrandis, rénovés au goût du jour ou reconstruits à neuf. Parfois, le lieu du culte était fixé en un point plus central de la localité, entraînant bientôt le déplacement du presbytère et du cimetière. Au total, les travaux étaient nombreux. Les moyens adoptés pour mener à terme les projets de construction étaient tout aussi variés que les communautés au milieu desquelles ils voyaient le jour.

1.1. Modestes chapelles et somptueuses églises

Quiconque aurait parcouru le diocèse de Saint-Hyacinthe, au siècle dernier, aurait sans doute observé une grande variété d'édifices cultuels. Ainsi aurait-il croisé de modestes chapelles de bois, des bâtiments massifs de pierre, des constructions rudimentaires et des édifices aux formes plus recherchées. En fonction de leurs moyens, de leur nombre et des matériaux disponibles, les fidèles se donnaient des églises aux dimensions et aux styles divers.

Rares furent les paroisses qui se dotèrent d'une imposante construction de pierre dès leur fondation. Habituellement, le premier édifice cultuel était en bois: 65% des chapelles primitives construites dans le diocèse de Saint-Hyacinthe entre 1800 et 1880 étaient faites de ce matériau²⁰⁸. Les autres étaient bâties en pierre (20%) ou en brique (15%). Celle-ci avait

²⁰⁸ Les renseignements sur les matériaux, les dimensions et le style des églises sont tirés de la correspondance des curés et des procès-verbaux de construction conservés aux archives diocésaines. Les

fait son apparition dans le paysage religieux de la région vers les années 1840. Une église de brique avait été construite à Saint-Jude en 1841, puis, en 1849, Sainte-Brigide et Saint-Romuald avaient à leur tour opté pour ce matériau. Malgré son coût supérieur, la pierre demeurait la matière privilégiée pour une seconde construction. Réputée plus durable²⁰⁹, elle représentait également le matériau noble par excellence, celui qui, croyait-on, convenait le mieux à un édifice religieux, lui conférant grandeur et magnificence. À plusieurs endroits, ce choix posa cependant problème. L'édification de vastes bâtiments de pierre sur des sols argileux avait parfois de graves conséquences. Les paroisses de Saint-Césaire, de Saint-Damase, de La Présentation, de Notre-Dame-du-Rosaire et de Saint-Hugues en connurent notamment les désavantages. Dans cette dernière paroisse, le sol commença bientôt à s'affaisser sous le poids de l'église terminée en 1865. Dès 1867, il fut constaté que "le portail du temple et surtout les deux tours [...] s'enfonçaient dans le sol tout à coup, s'éloignant des longs pans, et produisant des fentes, que l'on craignait devoir être fatales à tout le devant de l'édifice"²¹⁰. Des travaux importants durent alors être faits pour consolider les fondations du bâtiment. À La Présentation, l'utilisation de chaînes permit de stabiliser la construction²¹¹, tandis qu'à Notre-Dame-du-Rosaire, il fallut se résoudre à démolir l'édifice construit en 1840. Une douzaine d'années seulement après son érection, l'église présentait déjà de multiples défauts, fort coûteux à réparer. Des désaccords importants sur la solution à adopter pour mettre fin au problème divisèrent la paroisse jusqu'à ce qu'une partie du bâtiment s'écroule et oblige à reconstruire à neuf au milieu des années 1850²¹². "Oeuvre de

dossiers du fonds E-04 (commissaires civils pour l'érection et les réparations des églises, presbytères et cimetières) des ANQ-M ont également été dépouillés. Les chroniques paroissiales de l'abbé Desnoyers (AESh), ainsi que de nombreuses monographies publiées aux XIX^e et XX^e siècles complètent la documentation.

²⁰⁹ AAQ, RL, 16, 399, Mgr Signay à François-Marie Lamarre, curé de Saint-Césaire, 10 décembre 1834.

²¹⁰ ASSH, AFG 84: Clément Gendron, 1: Notes pour l'histoire de Saint-Hugues, rédigées par Louis-Misaël Archambault, curé, 128.

²¹¹ ANQ-M, E-04/56, Saint-Pie: Requête aux commissaires civils, 26 août 1848.

²¹² AESh, XVII c.62 (Notre-Dame-du-Rosaire), Rapport sur l'église paroissiale, 1854.

peine et de misère, affligée par là même de malfaçon et de faiblesse, cette église [...] est synonyme de caducité dans les annales curiales" écrivit, plus tard, un historien local²¹³.

Comme à Notre-Dame-du-Rosaire, les fidèles de plusieurs paroisses eurent à supporter les frais d'une nouvelle construction, bien peu de temps après l'achèvement d'un édifice. La dégradation prématuée du bâtiment pouvait avoir déterminé les habitants à reconstruire, mais d'autres raisons intervenaient aussi. Souvent, une chapelle rudimentaire précédait la mise en chantier d'un bâtiment imposant et coûteux. Le tiers des paroisses se dotèrent d'abord d'une modeste construction, servant à la fois de presbytère et de chapelle. L'aspect de ces bâtiments variait, mais la plupart, construites "en forme de maison"²¹⁴, comportaient deux planchers. Le logement du curé était tantôt au rez-de-chaussée, tantôt à l'étage, les exigences des supérieurs ecclésiastiques variant sur ce sujet. En 1856, la paroisse de Sainte-Hélène, qui avait aménagé les appartements du curé au second niveau, fut ainsi privée d'un prêtre parce que "tout le bruit de la cuisine et le mouvement continual de tous ceux qui auraient habité au grenier" se seraient produits "au-dessus de l'autel [...] ce qui est contraire aux Stes Règles de l'Église"²¹⁵. Il fallut donc construire une nouvelle église, terminée en 1860. L'opinion du premier évêque de Saint-Hyacinthe au sujet de la disposition des pièces n'était toutefois pas partagée par tout le clergé. Quelques années plus tôt, une chapelle de facture semblable, celle de Saint-Georges, s'était plutôt méritée les louanges d'un curé:

Elle est fort décente et sera chaude. La sacristie qui est de 24'x20' françois est très chaude & servira pour l'hiver de logement au Curé. Elle est divisée en quatre chambres décentes. Il est trop tard pour finir avant l'hiver les appartements destinés au Curé dans le haut de la chapelle. Quand il sera sur les lieux, il pourra les faire faire à son goût [...] Comme il y a un poêle dans

²¹³ Charles-Philippe Choquette, *Histoire de la ville de Saint-Hyacinthe*, Saint-Hyacinthe, Richer et fils, 1930.

²¹⁴ AESH, XVII c.12 (Saint-Athanase), Ordonnance de Mgr Jean-Jacques Lartigue, 14 octobre 1821.

²¹⁵ AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Hélène*, 155.

la chapelle, il pourra administrer les sacremens sans inconvénient. Combien de missionnaires du golphe s'estimeroient heureux s'ils trouvoient dans leur mission tous les avantages qu'aura le Curé de Saint-Georges!²¹⁶

En plus d'abriter le logement du desservant, certaines chapelles comportaient un local servant d'école. À Saint-Jean-Baptiste, canton de Roxton, tout le second niveau de l'édifice de 84 pieds sur 36 pieds accueillait les élèves catholiques du canton. Le curé pouvait compter sur un logement de 24 pieds sur 36 pieds au rez-de-chaussée. Le reste servait de chapelle²¹⁷.

L'intervalle de temps entre la construction de ces presbytères-chapelles et l'érection d'un édifice servant exclusivement au culte était fort variable. Dans certains cas, il ne s'écoula pas dix ans entre les deux chantiers. À Sainte-Angèle, on commença dès 1860 à construire une église de pierre devant remplacer la modeste chapelle de bois terminée quatre ans plus tôt. À Saint-Hugues, huit années séparèrent la fin de la première construction du début d'un nouveau chantier. Dans certaines paroisses, le premier bâtiment connut toutefois une plus grande longévité. Sainte-Cécile conserva sa chapelle pendant 23 ans, tandis qu'à Saint-Liboire, les paroissiens assistèrent, pendant 20 ans, aux offices dans la construction de bois terminée en 1858. Dans ces deux localités, la chapelle avait été réparée dans l'intervalle et un presbytère avait été construit. Loger le curé dans les pièces adjacentes à la chapelle était toujours une solution temporaire. Plusieurs communautés avaient même préféré se dispenser de ce moyen de fortune et avaient bâti, dès le départ, deux édifices distincts. Ainsi en fut-il à Saint-Dominique où les fidèles érigèrent en 1834-35 une chapelle et un presbytère de bois mesurant respectivement 90 pieds sur 46 pieds et 35 pieds sur 35 pieds. Dans quelques paroisses des Cantons de l'Est, des expédients furent utilisés: pour loger le curé, on achetait une maison située à proximité de l'église ou on louait une chambre à quelque

²¹⁶ AESH, XVII, c.32 (Saint-Goerges), Joseph-Édouard Morisset, curé de Saint-Athanase, à Mgr Lartigue, 8 novembre 1832. Le curé Morisset avait lui-même desservi Miramichi, au Nouveau-Brunswick.

²¹⁷ *Rapport de l'association de la propagation de la foi pour le district de Montréal*, janvier 1850, 6-7.

particulier du village, moyen considéré par le clergé comme un pis-aller, car il obligeait les prêtres à vivre "dans le monde"²¹⁸. Des solutions semblables furent parfois utilisées pour l'édifice cultuel. La première chapelle de Saint-Jacques-le-Majeur (Clarenceville) fut par exemple achetée à la congrégation méthodiste de l'endroit qui l'avait précédemment utilisée pour ses offices²¹⁹.

De dimensions variables, la majorité des églises appelées à remplacer les premières chapelles reprenaient les grandes lignes de l'architecture religieuse des XVII^e et XVIII^e siècles. Nombreuses furent les constructions bâties selon le plan jésuite. Ces édifices en croix latine comportaient un chœur en hémicycle et deux chapelles latérales²²⁰. L'église de pierre érigée à Saint-Damase en 1834 suivait notamment ce plan. Elle avait, en tout, dix-sept fenêtres et quatre portes, mesurait 130 pieds sur 50 pieds (mesure française)²²¹, avec des chapelles latérales de 16 pieds sur 20 pieds chacune. Une sacristie de 36 pieds sur 28 pieds jouxtait le rond-point de l'église. Des édifices analogues furent construits à Saint-Mathias (1784-8), à Saint-Marc (1799-1801), à Saint-Jean-Baptiste-de-Rouville (1807-10), à Sainte-Rosalie (1834) et à Saint-Jude (1841-43). Battu en brèche par Mgr Briand à la fin du XVIII^e siècle, le plan récollet redevint également populaire au cours du XIX^e siècle. Les églises bâties selon ce plan ne comptaient pas de transept: elles étaient faites d'un vaisseau rectangulaire se terminant par un chœur plus étroit. Dans plusieurs constructions, on s'efforça par ailleurs d'intégrer de nouveaux éléments architecturaux. L'église érigée à la fin du XVIII^e siècle à Saint-Denis comptait par exemple une façade imposante. François

²¹⁸ Mgr Bourget écrivait ainsi au missionnaire de Stanstead, en 1848: "Obligé de vivre dans une Maison laïque, vous avez tout à craindre de prendre, sans vous en apercevoir, l'esprit du monde". ACAM, RLB, 5, 42. En 1869, Charles LaRocque émettait de semblables réserves dans une lettre à Joseph-Prosper Dupuy, curé de Notre-Dame-de-Bon-Secours (Richelieu). AESH, RL, Série 1, Beloeil, 1, 154, 8 octobre 1869.

²¹⁹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Jacques-le-Majeur*.

²²⁰ Sur les styles architecturaux, voir Luc Noppen, *Les églises du Québec (1600-1850)*, Québec/Montréal, Éditeur officiel du Québec/Fides, 1977, 298 p. et Louise Voyer, *Églises disparues*, Montréal, Libre Expression, 1981, 168 p. On consultera aussi avec profit le beau livre de Jean Simard, *Les arts sacrés au Québec*, Boucherville, Éditions de Mortagne, 1989, 319 p.

²²¹ Le pied français équivaut à 32,4 cm. Le pied anglais vaut quant à lui 30,5 cm.

Cherrier, curé de la paroisse, en avait dessiné le plan. Il fut suivit dans cette voie par plusieurs autres prêtres qui, avec plus ou moins de succès, tracèrent les plans de leur église paroissiale. En 1816, Pierre Robitaille, de Saint-Charles, avait ainsi proposé un édifice de forme octogonale, plan que contestèrent plusieurs paroissiens le jugeant trop coûteux. Au grand regret du curé, une "église ordinaire" fut alors construite²²².

Ce désir de nouveauté se manifesta également par des emprunts à la tradition architecturale classique, baroque ou gothique. Dans la seconde moitié du siècle, le néo-classicisme inspira des façades écran ornementées de frontons ou de clochers circulaires. Pour l'église de Sainte-Brigide, l'architecte Victor Bourgeau dessina une façade monumentale surmontée d'un clocher à double lanterne. À Notre-Dame-du-Rosaire, le même architecte élabora, au cours des années 1850, une église néo-baroque. La façade-écran était constituée d'un double-étagement surmonté d'un fronton triangulaire. De part et d'autre du second étage, deux volutes dissimulaient la base du toit²²³. Cette construction remplaçait l'église d'inspiration gothique bâtie au début de la décennie 1840. L'influence néo-gothique guida aussi l'élaboration du sanctuaire de Saint-Pie, construit vers 1850. Le goût pour les édifices massifs s'inscrivait dans le contexte plus général de la diffusion de l'ultramontanisme. On souhaitait donner aux édifices religieux un caractère imposant, célébrant la "grandeur" et la "splendeur" de la religion catholique.

L'influence romaine se manifesta aussi par l'essor de la statuaire²²⁴. Dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, les décennies 1860 et 1870 furent marquées par l'achat de nombreuses statues de plâtre, de bois ou de papier mâché²²⁵. La plupart d'entre elles furent acquises par

²²² AESH, XVII c.19 (Saint-Charles), Requête des syndics, 28 février 1817.

²²³ Louise Voyer, *Saint-Hyacinthe. De la seigneurie à la ville québécoise*, Montréal, Libre Expression, 1980, 36, 72, 74.

²²⁴ J. Simard, *op. cit.*, 92.

²²⁵ Selon une compilation des données des manuscrits Desnoyers et de diverses monographies paroissiales.

la fabrique ou par les paroissiens se cotisant lors d'un événement spécial. Plusieurs furent aussi offertes par des familles à l'aise ou par le curé. En 1875, sept familles donnèrent par exemple à l'église de Saint-Roch autant de statues valant de 12 à 40 \$. À Saint-Paul, les fidèles d'origine irlandaise achetèrent un saint Patrick en 1874. À Saint-Grégoire-le-Grand, quatre statues – sainte Anne, saint François-Xavier, saint Antoine de Padoue et saint Jean-Baptiste – furent données par les habitants des rangs portant ces toponymes. Les sujets des statues témoignaient des dévotions en vogue. La Vierge sous différents vocables, en particulier sous celui de Notre-Dame de Pitié, fut, de loin, le thème le plus prisé. Saint Joseph, sainte Anne, les saints Anges et le titulaire de la paroisse étaient également très populaires. Plusieurs communautés se dotèrent aussi de statues de saint Jean-Baptiste. Le Sacré Coeur fut particulièrement recherché après 1870, au moment où le culte christique se renouvelait et que Pie IX invitait les chrétiens à consacrer leur vie au cœur de Jésus²²⁶. À Saint-Romuald, en 1870, "un Coeur en or donné par les pères et les mères de famille et renfermant les noms de tous les paroissiens d'alors [fut] placé sur l'autel du Sacré-Coeur. Cette même année, 600 Images représentant le SS. Coeur de Jésus [furent] distribuées dans chaque famille de la paroisse"²²⁷.

Contrairement à la statuaire, qui ne prit son véritable essor qu'après 1850, la peinture servit, dès le XVIII^e siècle, à décorer les églises, à orienter et à nourrir les dévotions. En 1756, la fabrique de Saint-Antoine-de-Padoue déboursait 761 # pour un tableau représentant son saint patron. En 1767, la paroisse Saint-Charles faisait de même, imitée, en 1788, par Saint-Denis et, en 1798, par Saint-Pierre. Les sujets des tableaux étaient assez variés. Après le titulaire de l'église, plusieurs s'offraient des représentations des douze Apôtres, des évangélistes ou de la sainte famille. Différentes scènes de la Passion de Jésus ornaient

²²⁶ Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1880*, Toulouse, Privat, 1985, 171-172.

²²⁷ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Romuald (Ouest-Farnham)*, 285.

également les murs des églises. Ici encore, la Vierge demeura, tout au long du siècle, un thème privilégié. Plusieurs achats effectués après 1850 attestent par ailleurs du renouveau du culte des saints. Quelques toiles représentant les saints des Catacombes firent ainsi leur apparition dans les églises. Sainte Philomène, sans doute la plus populaire d'entre eux, fut commandée par la fabrique de Saint-Césaire en 1864. Les tableaux de sainte Anne et de saint Joseph devinrent aussi plus nombreux après 1850, alors que les autorités s'efforçaient de faire remplacer les œuvres jugées disgracieuses. Lors de sa visite pastorale à Saint-Antoine, en 1848, Mgr Bourget ordonna "que les tableaux actuellement exposés dans l'Église à la vénération des Fidèles et qui sont de mauvais goût, soient au plus tôt remplacés par d'autres plus finis et plus capables d'inspirer du respect pour les Stes Images"²²⁸. L'ordonnance resta sans suite.

Les innovations architecturales, l'essor de la statuaire et la définition de nouveaux canons en matière de décoration des églises transformèrent l'aspect des édifices cultuels. Aussi plusieurs prêtres de la fin du XIX^e siècle jugèrent-ils les constructions des décennies antérieures peu conformes aux modes du jour, peu susceptibles, surtout, d'édifier les fidèles, de les pénétrer de la piété ultramontaine. En 1875, Isidore Desnoyers écrivait au sujet de l'église de Saint-Pierre-de-Sorel, érigée au tournant des années 1830 :

L'intérieur de ce temple se distingue par son apparence sombre et lugubre, cela tient aux idées du temps. Il fut terminé en 1832, année du deuil universel²²⁹; et Mr Kelly voulait, disait-il, que son église revêtît un caractère analogue à cette époque de funèbre mémoire [...] La voûte de ce temple, peu arqué, [est] toute composée de losanges et de rosaces [...] On n'y voit pas d'or²³⁰.

²²⁸ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Antoine*, 36.

²²⁹ Une épidémie de choléra frappa le Bas-Canada en 1832.

²³⁰ AESH, I. Desnoyers, *Sorel*, 107.

Quatre ans plus tard, il faisait un commentaire semblable au sujet de l'église de Saint-Mathieu-de-Beloeil qu'il jugeait "d'un intérieur suranné", "d'un goût antique et vieilli [...] nullement en rapport avec les progrès du siècle en fait de constructions religieuses"²³¹. L'évêque de Saint-Hyacinthe, Mgr Moreau, était du même avis. En visite à Saint-Mathieu, il exigea qu'on fasse promptement des réparations à l'édifice construit en 1818.

Ces travaux de décoration coûtaient cependant très cher. Dans plusieurs paroisses, il s'écoula plusieurs années entre l'édification d'une église et son ornementation. Les habitants de Saint-Alexandre attendirent dix ans avant de parfaire l'intérieur de leur église. À Saint-Marcel, l'ornementation de la voûte ne fut entreprise que sept ans après la bénédiction de l'édifice cultuel. À Saint-Romuald, onze années s'écoulèrent entre la consécration de l'église et sa décoration. Dans le cas des premières chapelles, l'aménagement intérieur demeurait assez rudimentaire. Le caractère provisoire de ces bâtiments et les faibles moyens des habitants expliquent la pauvreté de l'équipement religieux de plusieurs jeunes paroisses. En 1878, le curé de Saint-François-Xavier jugeait inutile le parachèvement du temple paroissial: "L'Église est presque neuve [construite en 1867-8], mais non terminée à l'intérieur, et elle est si peu bonne qu'elle ne vaut pas la peine d'être terminée"²³². Les jeunes paroisses recevaient parfois une aide facilitant l'acquisition des ornements liturgiques, de tableaux ou de statuettes. Des communautés plus anciennes fournissaient des vases, du linge, des ornements ou des peintures, d'une valeur souvent médiocre. Des habitants de paroisses mieux pourvues faisaient parfois bénéficier les églises pauvres de leurs largesses. En 1849, la nouvelle chapelle de Notre-Dame-de-Bonsecours obtint "des ornements, cadeau des dames de la paroisse de Varennes" qui avaient pris la résolution d'aider les missions, lors de

²³¹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Mathieu-de-Beloeil*, 125-126.

²³² AESH, IV. D.4. Rapport sur Saint-François-Xavier, 1878. La même année, le curé de Saint-Édouard (Knowlton) écrit dans son rapport: "La sacristie est des plus pauvres et des plus misérables, c'est un rez-de-chaussée. Les paroissiens sont bien disposés, mais leur pauvreté et le petit nombre de francs-tenanciers sont un grand obstacle au progrès de cette paroisse".

la neuvaine en l'honneur de St-François-Xavier²³³. Quelques années plus tôt, la seigneuresse de Saint-Ours avait offert aux habitants de Saint-Jude différents parements d'autel et des habits sacerdotaux²³⁴. Bien qu'appréciée, cette aide occasionnelle était nettement insuffisante. À maint endroit, le ministère pastoral des missionnaires ou des premiers curés résidants s'exerça donc dans un cadre matériel très dépouillé. Pour plusieurs prêtres, tel ce jeune curé de Saint-Ange-Gardien, "habitué à ne voir que du beau pour le culte"²³⁵, cette situation était difficile et même déprimante.

1.2. Le presbytère

Tout comme les églises, l'aspect des presbytères était fort varié. Dans les paroisses les plus démunies, leur état suscitait souvent les plaintes des ecclésiastiques qui les disaient exigus ou froids et qui réclamaient leur amélioration ou la construction de maisons plus "convenables". De pareilles récriminations concernant les dépendances étaient également prononcées. En 1876, Salomon Lambert réclama 1 046 \$ pour les dépenses qu'il avait faites en vue d'améliorer le presbytère et les dépendances curiales à Saint-Venant, son ancienne paroisse. Mgr Antoine Racine, le nouvel évêque de Sherbrooke, refusa de satisfaire cette demande en s'appuyant sur un jugement de l'évêque de Saint-Hyacinthe. Celui-ci stipulait que Lambert avait "outrepassé les ordres qui lui avaient été donnés par son Ordinaire et construit des édifices beaucoup plus coûteux que ne le comportaient les moyens d'action de ses paroissiens"²³⁶. Il semble que, tout comme Lambert, plusieurs prêtres exerçant leur ministère sur les fronts pionniers aient désiré un presbytère semblable aux résidences curiales

²³³ *Rapport de l'association de la propagation de la foi pour le district de Montréal*, janvier 1850, 10.

²³⁴ AESH, XVII c.46 (Saint-Jude), Jean-François Hébert, curé de l'Immaculée-Conception (Saint-Ours) à Mgr Plessis, 6 octobre 1822.

²³⁵ AESH, XVII c.7 (Saint-Ange Gardien), Pierre-Ludger Paré à L.-Z. Moreau, 27 mars 1862.

²³⁶ AAS, RL, 1, 69, L.S. Lambert, prêtre, à Mgr Racine, 1^{er} décembre 1876; RL, 1, 71, Mgr A. Racine à Mgr Moreau, 7 décembre 1876; RL, 1, 98, Jugement de Mgr Moreau, 1^{er} mars 1877.

des grosses et riches paroisses. En 1871, Mgr Charles La Rocque tenta de modérer les ambitions de l'un d'entre eux:

Prenez garde de ne pas commettre l'erreur que je regarde comme une faute commise par d'autres que par vous, de vouloir faire à Dunham comme on fait dans les vieilles et riches paroisses. Dans les townships, on devrait regarder à l'entour de soi, pour s'apercevoir qu'il faut se résigner à être loger et à vivre comme un pauvre missionnaire et non comme un gros Curé²³⁷.

Vivre au diapason d'une population démunie était rarement l'aspiration ultime des membres du clergé. Le bon état du presbytère et de ses dépendances constituait un atout appréciable, souvent mis en évidence lors des nominations. Combien de missionnaires rêvèrent d'un presbytère à la fois vaste et douillet, capable d'héberger un parent âgé, un frère ou une soeur célibataire, permettant d'accueillir quelques collègues et de recevoir dignement l'évêque, lors de sa visite pastorale? Ces maisons curiales de dimension respectable se retrouvaient dans la plupart des paroisses établies depuis quelques décennies. Visitant la nouvelle résidence du curé de Saint-Georges, en 1854, l'épouse d'un riche bourgeois de Stanbridge l'avait trouvée "so pretty & confortable, very nicely got up"²³⁸.

Certains critères régissaient la construction des presbytères. En ce qui concerne la finition intérieure, Charles La Rocque exigeait une peinture "d'au moins deux couches de bon blanc de plomb"²³⁹. Quant aux dimensions, la partie réservée au curé devait avoir au moins 40 pieds de longueur sur une largeur proportionnelle, habituellement fixée à 30 pieds²⁴⁰. Outre le rez-de-chaussée, la plupart comptait un étage. Dans plusieurs paroisses, le presbytère excédait les proportions minimales exigées par les autorités. Dans la seconde

²³⁷ AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 286, Mgr Charles La Rocque à Joseph Jodoin, curé de Sainte-Croix (Dunham), 25 novembre 1871.

²³⁸ BUMcGill, Mme Henri DesRivières, Journal de madame Henri DesRivières, 5, 1^{er} juillet 1854.

²³⁹ AESH, RL, 5, 504, Mgr Charles La Rocque à Édouard Crevier, curé du Saint-Nom-de-Marie, 28 août 1868.

²⁴⁰ Ces dimensions sont données dans plusieurs lettres, notamment AAQ, RL, 14, 351, Louis-Jacques Casault à Augustin-Magloire Blanchet, 22 février 1831; AAQ, RL, 16, 365, Mgr Signay à François-Xavier Demers, 15 novembre 1834; ACAM, RLB, 6, 177, Mgr Bourget à Nazaire Hardy, 10 octobre 1850.

moitié du XIX^e siècle, Saint-Ange-Gardien, Sainte-Angèle et Saint-Liboire, des paroisses pourtant récentes, se dotèrent ainsi de bâtiments aux dimensions plus généreuses. Une abondante fenestration, des volets, des lucarnes, de jolies portes, d'élégants escaliers ou une grande galerie agrémentaient de nombreux presbytères.

Un changement majeur, la disparition des salles publiques, toucha les presbytères du diocèse de Saint-Hyacinthe au siècle dernier. Depuis le XVIII^e siècle, il était d'usage d'allouer aux paroissiens une pièce servant de lieu de réunion. En plusieurs paroisses, des salles distinctes étaient mises à la disposition des hommes et des femmes. Cette pratique de délimiter une aire publique dans la maison curiale cessa à compter des années 1850. Dorénavant, les salles des habitants allaient être construites dans un bâtiment à part ou seraient aménagées dans la maison du bedeau. L'abbé Louis-Misaël Archambault, délégué à plusieurs reprises par l'évêque pour préparer les procès-verbaux relatifs aux constructions, fut l'un des principaux promoteurs de ce changement. Il explique comment on en vint à cette mesure dans ses *Notes pour l'histoire de Saint-Hugues*, petite monographie rédigée à partir des archives paroissiales et de ses souvenirs personnels:

Ce fut toute une guerre pour en arriver là [...]

En 1854²⁴¹ par ordre de Mgr Prince, j'allai faire une opération canonique pour la construction d'un nouveau presbytère à St-Dominique [...] quand j'eus dit j'assigne que votre presbytère aura 45 pieds sur 35 pieds pour le logement du curé. Alors l'un des premiers citoyens de la paroisse, mon proche parent, me dit, et toute l'assemblée d'applaudir, nous désirons avoir des salles publiques dans le presbytère. Messieurs, leur dis-je [...] Réparez votre vieux presbytère pour le logement de votre bedeau, et réservez en une partie pour une salle publique [...] Ah! s'écrie de suite un habile, croyez-vous M^r que ce ne sera pas pénible pour le bedeau d'avoir dans sa maison le bruit, le tracas de tout le monde!!! Oh! lui répondis-je, vous êtes un bien pauvre avocat. Vous aimez donc plus votre bedeau que votre curé. Mais nos Normands ne furent pas convaincus. L'évêque ordonna de bâtir le presbytère en conformité à mon procès-verbal. Les paroissiens refusèrent d'obéir.

²⁴¹ L'abbé Archambault fait ici une erreur. Il alla à Saint-Dominique en 1855, non pas en 1854. AESH, XVII c.26 (Saint-Dominique), Rapport de L.-M. Archambault, 18 octobre 1855.

L'Évêque leur ota leur curé[...] Enfin [...] ils firent leur soumission. Depuis ce temps il ne fut plus construit de presbytère avec salles publiques en ce diocèse²⁴².

Les procès-verbaux pour la construction des édifices, ainsi que les descriptions de presbytères fournies par l'abbé Isidore Desnoyers confirment les dires du curé de Saint-Hugues: les presbytères bâtis après 1850 dans le diocèse de Saint-Hyacinthe ne comptaient pas de salles publiques. Des pièces réservées aux paroissiens subsistèrent néanmoins dans les maisons curiales plus anciennes. Les tentatives du clergé pour priver les habitants de la jouissance de ces salles furent sans résultat. À Saint-Pie, en 1866, l'évêque proposa ainsi aux paroissiens de mettre la salle des femmes à la disposition de Joseph Crevier²⁴³. Curé de la paroisse depuis 26 ans, l'abbé Crevier, alors âgé de 80 ans, souhaitait prendre possession de cette pièce pour y couler ses vieux jours. Les paroissiens refusèrent obstinément de se plier à cette demande et le vieillard se retira chez son frère, curé de la paroisse du Saint-Nom-de-Marie.

L'aménagement des salles publiques hors des presbytères s'inscrivait dans ce qu'Allan Greer a identifié comme le désir, chez les ecclésiastiques du XIX^e siècle, de circonscrire davantage leur vie privée²⁴⁴. Cette délimitation d'une vie intime passait par le découpage de l'espace²⁴⁵. Le curé aspirait à une certaine tranquillité. Il souhaitait ne plus être importuné dans son presbytère par les bavardages et les cris des paroissiens réunis dans une pièce adjacente. La gravité sacerdotale, thème maintes fois repris dans la littérature cléricale de l'époque, exigeait par ailleurs des prêtres qu'ils prennent une certaine distance avec leurs

²⁴² ASSH, AFG 84: Clément Gendron, 1, Notes pour l'histoire de Saint-Hugues, rédigées par L.M. Archambault, 83-86.

²⁴³ AESH, RL, 5, 32-33, Mgr Charles La Rocque à D. Desautels, marguillier en charge, Saint-Pie, 7 septembre 1866.

²⁴⁴ A. Greer, "L'habitant, la paroisse rurale et la politique au XVIII^e siècle: Quelques cas dans la Vallée du Richelieu", *SCHÉC, Sessions d'étude*, 47 (1980), 25.

²⁴⁵ Plusieurs travaux ont été consacrés à l'émergence de la vie privée et à la délimitation de l'espace. Annik Pardaillé-Galabrun, *La naissance de l'intime. 3 000 foyers parisiens, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1988, 523 p; Philippe Ariès et Georges Duby, dir., *Histoire de la vie privée*, tomes 3 et 4, Paris, Seuil, 1986.

ouailles. Le curé croyait avoir droit à un espace intime qui consacrait sa *dignité*, tout en le protégeant, d'une certaine façon, de *l'esprit du monde*.

Toujours dans le but de départager la vie publique et la vie privée du prêtre, les règlements ecclésiastiques insistèrent sur la délimitation du temps. Cette volonté de doter les curés d'un emploi du temps devait aboutir à préciser les heures accordées aux paroissiens et celles que le curé réservait à ses lectures, ses exercices spirituels et ses loisirs. En 1846, le *Projet de règlement pour qu'il y ait uniformité des cures du Diocèse de Montréal* invitait ainsi les curés à adopter un horaire précis au confessionnal et à le communiquer aux paroissiens²⁴⁶. Tout en rassurant ceux-ci sur la disponibilité de leur curé, cette mesure ménageait au pasteur des moments de méditation ou de repos, notamment ce fameux jeudi, jour de congé si cher au clergé paroissial²⁴⁷. À bien des égards, le curé eut toutefois des difficultés à imposer à ses paroissiens cette séparation entre sa vie publique et son intimité.

1.3. La construction et le financement des édifices: enjeu pastoral, projet paroissial

Presbytères-chapelles, églises monumentales ou vastes résidences curiales: quelle que fut l'apparence des bâtiments, il avait fallu, pour les ériger, que les paroissiens se mobilisent, qu'ils acceptent de contribuer à leur construction et, surtout, qu'ils tiennent jusqu'au bout leurs engagements. Projet de longue haleine, l'édification d'une église nécessitait la participation de toute la paroisse ou, du moins, de la majorité des fidèles. Parfois, elle était jalonnée de difficultés: une vive contestation des plans et des coûts, un refus de contribuer au financement, des tentatives d'intimidation, voire des apostasies pouvaient ainsi survenir. Il y eut certes des églises et des presbytères promptement érigés, mais de nombreux

²⁴⁶ MÉM, 2, 278-293.

²⁴⁷ Dans son journal, le curé de Drummondville parle abondamment du jeudi, jour privilégié pour rencontrer des confrères. J. Roy et C. Hudon, *Le journal de Majorique Marchand, Curé de Drummondville, 1865-1889*, Sillery (Québec), Septentrion, 1994. Voir aussi Nadine-Josette Chaline, René Hardy et Jean Roy, prés., *La Normandie et le Québec vus du presbytère. Correspondance inédite*, Montréal/Rouen, Boréal Express/Publications de l'Université de Rouen, 1987, 215 p.

chantiers traînèrent aussi en longueur, paralysés par les dissensions et les vélléités de sécession²⁴⁸.

La réussite d'un projet de construction dépendait en partie de l'attitude et du charisme du curé. Pour celui-ci, l'enjeu était de taille. Les événements pouvaient influencer à la fois ses rapports avec ses paroissiens et le déroulement futur de sa carrière. Certains prêtres avaient la réputation d'être de grands bâtisseurs, de réussir là où d'autres échouaient. Au besoin, l'évêque les assignait à une paroisse où il fallait ériger une église ou un presbytère. Administrateurs avérés, ces ecclésiastiques s'efforçaient de prouver aux fidèles la viabilité financière du projet. Pour les convaincre, ils réfutaient les arguments des opposants et savaient flatter la vanité paroissiale en évoquant les efforts consentis par les communautés voisines²⁴⁹. Certains étaient aussi d'habiles conciliateurs. Ils parcouraient la paroisse en quête d'appuis et savaient faire quelques compromis. Ils pouvaient également patienter quelques mois pour éviter de brusquer les fidèles. Des procédés expéditifs avaient été, ils le savaient, la cause de bien des échecs. Jean-Baptiste Dupuy était l'un de ses prêtres bâtisseurs. Nommé, à 25 ans, curé de la jeune paroisse de Sainte-Hélène, il avait fait ériger une église de bois en 1860. Quatre ans plus tard, Mgr Joseph La Rocque l'avait assigné à la cure de Saint-Sébastien où il dirigea les travaux de construction, puis de décoration d'une grande église de pierre et d'une sacristie. Enfin, à 44 ans, il fut désigné curé de la riche paroisse de Saint-Antoine. À nouveau, il entreprit de grands travaux, commençant d'abord par réparer la sacristie et l'église. Par la suite, il réussit ce que son prédécesseur – et son oncle – n'avait pu faire: remplacer le presbytère, vieux de 132 ans²⁵⁰.

²⁴⁸ On revient ici aux aspirations à l'autonomie paroissiale dont j'ai fait état dans le chapitre précédent.

²⁴⁹ Les AESH ont par exemple conservé des lettres de l'abbé Millier de Saint-Pierre-de-Sorel exposant à l'évêque ses arguments pour convaincre les fidèles de construire une église succursale (c.66, 1874). Voir aussi Jean Roy et Daniel Robert, "Deux évêques trifluviens en visite: Thomas Cooke, Louis-François Laflèche et la gestion des paroisses (1852-1898)", *SCHÉC, Études d'histoire religieuse*, 57 (1990), 102.

²⁵⁰ AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Hélène*, 185-6.

À l'opposé, d'autres curés rencontraient une résistance indéfectible. Certains s'étaient ouvertement mêlés des querelles paroissiales. Leurs prises de position ou leurs fréquentations déplaisaient à un groupe de fidèles qui refusaient dès lors de se plier à leurs exigences. Dans les années 1860, des tensions importantes secouèrent ainsi la paroisse de Saint-Jean-Baptiste-de-Roxton. En 1862, l'abbé Jacques-Denis Michon avait réussi à convaincre quelque 160 tenanciers de la nécessité de bâtir une nouvelle église et un presbytère²⁵¹. La même année, Philomène Phaneuf, sa nièce qui résidait avec lui, épousa le notaire Théodore Beauchemin, mariage qui valut au curé bien des difficultés²⁵². Beauchemin, que les paroissiens désignaient comme le "neveu du curé", se plut en effet à répéter partout les points de vue politiques de l'abbé Michon qui condamnait le libéral Louis Lesiège, lui aussi notaire²⁵³. Lesiège et ses partisans dénoncèrent alors les agissements du curé, accusé de favoriser sa famille, d'avoir trompé la paroisse et de l'avoir lancé "dans une entreprise folle et ruineuse"²⁵⁴. On lui reprocha également d'avoir tenté d'influencer le vote de ses paroissiens. Ces disputes retardèrent considérablement les travaux, déjà difficilement réalisables en raison de la pauvreté des habitants. L'église ne fut terminée qu'en 1877, quinze ans après les premières démarches. Entretemps, Michon avait été nommé à un autre poste.

L'opposition à un projet de construction pouvait ainsi traduire des tensions entre le curé et ses paroissiens, ou du moins une partie d'entre eux²⁵⁵. Contester les desseins du curé, c'était manifester son mécontentement à l'égard d'une administration jugée mauvaise. Des anciennes querelles, des motifs d'insatisfaction refaisaient surface. Parfois, le refus

²⁵¹ AESH, XVII, c.42 (Saint-Jean-Baptiste – Roxton Falls), Requête des paroissiens, 3 janvier 1862.

²⁵² ASSH, AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.75, Roxton.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ AESH, XVII c.42 (Saint-Jean-Baptiste – Roxton Falls), Requête de 149 paroissiens, juin 1865; N. Trudeau à Mgr Joseph La Rocque, 19 août 1865.

²⁵⁵ En 1834, le curé Crevier de Notre-Dame-du-Rosaire pense que l'opposition au projet de construction a été alimentée par des "mécontents [qui] veulent se venger contre notre église en empêchant ses améliorations et contrister le curé". Un procès oppose alors les notables au curé et à la fabrique. AESH, XVII c.62, É. Crevier à Mgr Signay, 11 décembre 1834.

d'entériner les vues du curé devenait une façon de précipiter son rappel. Mgr Prince en était bien conscient, lui qui demandait en 1852, à l'abbé Lecours "de voir par quel motif, [les paroissiens] tirent si fort en arrière. Il arrive quelquefois, poursuivait l'évêque, que, dans l'espoir de changer de Curé, il se forme un parti assez fort pour gêner toutes les opérations"²⁵⁶. Pour une bonne part, la réussite d'un projet dépendait donc de la popularité de son instigateur, une popularité souvent bien fragile.

Il arrivait que des curés, jusqu'alors estimés de leurs paroissiens, échouent complètement dans leurs tentatives de reconstruire ou de réparer les édifices religieux. Les coûts des bâtiments étaient fréquemment contestés. Beaucoup de zèle avait présidé aux premières démarches pour entreprendre les travaux. Des habitants reculaient toutefois lorsqu'un devis rendait compte des déboursés à faire. Les curés qui ne consultaient pas leurs paroissiens²⁵⁷ ou ceux qui voulaient faire "trop vite et à grands frais"²⁵⁸ s'aliénaient une partie importante de la population. L'opposition était particulièrement virulente quand il s'agissait de reconstruire ou de réparer un presbytère. À cet égard, aucun indice ne permet d'avancer que les protestations furent plus importantes et plus nombreuses après 1850, lorsque les salles publiques furent aménagées à l'extérieur du presbytère. Cette mesure évinçait les paroissiens des maisons curiales, mais elle permettait aussi de construire à moindres coûts, les édifices étant de plus petites dimensions. Il semble en fait que les habitants retardaient à exécuter les travaux parce que l'amélioration du presbytère ne leur apparaissait pas comme une priorité. En comparant leur logement et celui du curé, ils considéraient peut-être que ce dernier était somme toute avantage et qu'il n'avait pas à se

²⁵⁶ AESH, RL, 1, 55, Mgr Prince à Édouard Lecours, curé de Saint-Aimé, 14 décembre 1852.

²⁵⁷ Joseph LaRocque sermonça ainsi un curé: "On vous accuse de vouloir toujours faire ce que vous avez dessein de faire, même quelquefois en dehors de tout procédé légal [...] On ne se gène pas pour dire que la paroisse est fatiguée de vous". AESH, RL, 4, 674-675, J. La Rocque à Pierre-Albert Sylvestre, curé de Saint-Marcel, 4 juillet 1865.

²⁵⁸ Tel est le jugement porté par le grand vicaire Cherrier au sujet du curé Girouard de Notre-Dame-du-Rosaire, désireux de se faire construire un nouveau presbytère. AESH, XVII c.25 (Saint-Denis), François Cherrier à Mgr Plessis, 31 janvier 1808.

plaindre. Plusieurs semblaient penser que le curé devait lui-même contribuer à une partie ou à la totalité des coûts. Les menaces de retirer le pasteur parvenaient parfois à convaincre les habitants à bâtir, mais, en certaines occasions, elles s'avéraient insuffisantes. Privée d'un prêtre résidant, la communauté promettait de mieux loger son curé. Une supplique était adressée à l'évêque pour qu'il redonne à la paroisse son pasteur²⁵⁹. Au retour de celui-ci, l'empressement des paroissiens retombait toutefois; de nouveau, les choses n'avançaient que très lentement.

Afin de faciliter la construction ou la réparation du presbytère, plusieurs curés participèrent au financement des travaux. En 1862, l'abbé Dumontier paya 700 \$ pour parachever la résidence curiale de Saint-Robert²⁶⁰. En 1846, Louis-Misaël Archambault déboursa le tiers des frais de construction de son nouveau presbytère, soit la somme de 300 £²⁶¹. Quant à François-Xavier Soly, sa contribution de 500 \$ (125 £) pour la réfection de la maison curiale fut une condition à sa nomination à la cure de Saint-Jean-Baptiste-de-Rouville²⁶². Enfin, les curés de certaines paroisses assumèrent seuls la totalité des coûts encourus pour leur logement. Dans tous les cas recensés, ils avaient pris cette décision après avoir tenté en vain de convaincre les habitants d'améliorer leur logement. Parmi eux, le curé Bardy de La Présentation entreprit, en 1823, de bâtir le presbytère à ses frais²⁶³. Jacques Odelin de Saint-Hilaire prit un parti semblable en 1835²⁶⁴.

²⁵⁹ Par exemple, AESH, XVII c.26 (Saint-Dominique), Requête du 26 octobre 1857; c.36 (Saint-Hugues), Requête du 15 août 1876.

²⁶⁰ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Robert*.

²⁶¹ ASSH, AFG 84: Clément Gendron, 7. Notes pour l'histoire de Saint-Hugues, 83-84. AESH, I. Desnoyers, *Saint-Hugues*, 65.

²⁶² AESH, RL, 5, 43, Mgr Charles La Rocque à François-Xavier-Isaïe Soly, 13 septembre 1866.

²⁶³ ACAM, RC, 1, Ordonnances pour la visite paroissiale de La Présentation visitée les 21, 22 et 23 mai 1823.

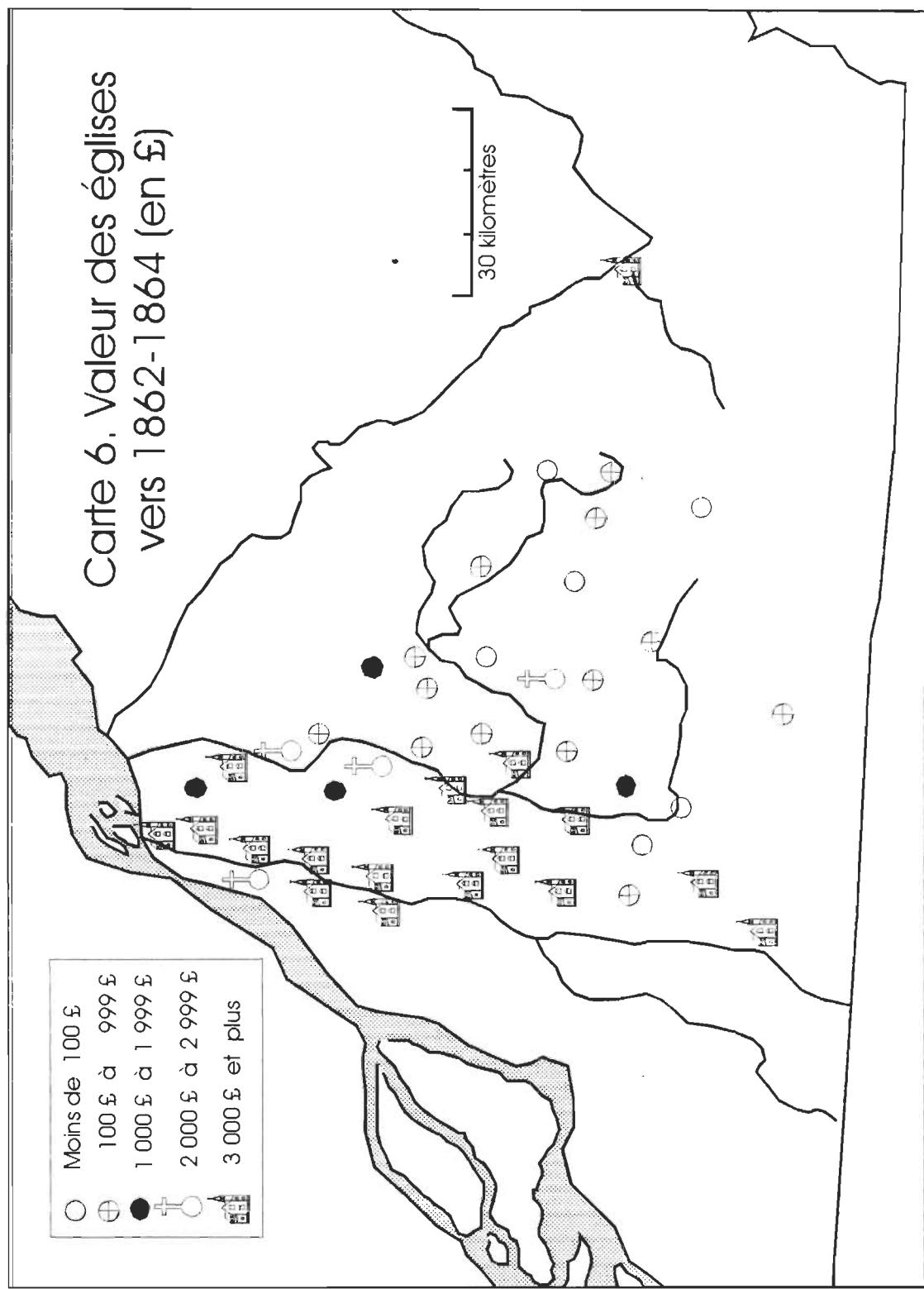
²⁶⁴ AESH, XVII c.35 (Saint-Hilaire) Jacques Odelin, curé, à Mgr Lartigue, 23 février 1835.

Si elles pouvaient constituer un secours important et décider éventuellement les paroissiens à payer leur part des frais, les contributions curiales n'étaient cependant pas le principal moyen de financement des bâtiments, surtout dans le cas des églises. Premiers intéressés dans les constructions, les paroissiens en étaient aussi les principaux bailleurs de fonds. Ils consentaient des efforts financiers importants, quoique variables d'une communauté à l'autre. Au début des années 1860, les églises les plus coûteuses étaient localisées le long du Richelieu et de la Yamaska. Les édifices des paroisses et missions des Cantons de l'Est avaient une valeur beaucoup plus faible (voir carte 6). Deux exemples, l'église de Saint-Pierre-de-Sorel et le presbytère-chapelle de Saint-Liboire peuvent illustrer l'écart. La première, une imposante construction de pierre de 135 pieds sur 70 pieds, jouxtée d'une sacristie de 34 pieds sur 30 pieds, coûta près de 6 000 £ pour son édification et sa décoration réalisées dans les années 1820-1830²⁶⁵. Pour payer le modeste édifice de bois de 46 pieds sur 36 pieds, les paroissiens de Saint-Liboire déboursèrent quant à eux quelque 500 £ en 1859²⁶⁶. Les moyens financiers des deux paroisses étaient fort différents: Saint-Pierre-de-Sorel était ancienne et populeuse, Saint-Liboire était jeune et comptait à peine 1 000 fidèles. L'aménagement intérieur, réduit à sa plus simple expression dans les chapelles primitives comme celle de Saint-Liboire, représentait une partie appréciable des coûts des églises. Défrayée tantôt par la fabrique, tantôt par les paroissiens, la décoration pouvait représenter le quart, le tiers, voire la moitié des sommes totales allouées aux églises. Elle se faisait souvent en plusieurs étapes. Aussi, les fidèles payaient-ils pendant de nombreuses années pour construire et orner leur église, pour bâtir un presbytère et pour régler d'éventuelles réparations. En 27 ans, la cotisation des paroissiens de Notre-Dame-du-Rosaire excéda par exemple 10 000 £²⁶⁷. Divers imprévus, tels un plan déficient, des

²⁶⁵ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Pierre-de-Sorel*, 102-109.

²⁶⁶ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Liboire*, 124.

²⁶⁷ AESH, I. Desnoyers, *Notre-Dame-du-Rosaire*, 108. Quatre répartitions furent dressées entre 1838 et 1865.



Source: AESH, IV, D.4. Rapports sur les paroisses

entrepreneurs incompétents ou un vol, gonflaient parfois les frais des édifices. En 1859, un entrepreneur engagé pour bâtir l'église de Sainte-Rosalie s'enfuit aux États-Unis après avoir dépensé à des fins personnelles les sommes qui lui avaient été versées²⁶⁸. À Saint-Sébastien, en 1868, le notaire, chez qui les syndics avaient déposé quelque 300 \$, escroqua pareillement la paroisse²⁶⁹. Ailleurs, l'émigration obligea les syndics à revoir la répartition, ce qui eut pour effet d'accroître le fardeau fiscal des habitants. Ce fut notamment ce qui se passa à Saint-Ignace où le curé proposa de "continuer [la répartition] deux ou plutôt trois ans pour payer toutes les dettes"²⁷⁰. Les intempéries ou le feu causaient aussi des ravages importants. Ici, le vent abattit un clocher qui, en tombant, écrasa l'église. Là, la foudre ou un incendie causèrent de sérieux dommages. Pour éviter de tout perdre lors des sinistres, plusieurs fabriques commencèrent, vers le milieu du siècle, à souscrire à une police d'assurance. L'Association d'Assurance mutuelle des Fabriques des Diocèses de Montréal et de Saint-Hyacinthe fut créée en 1853²⁷¹. En 1864, 20 paroisses du diocèse maskoutain y avaient adhéré; en 1873, on en comptait 40²⁷².

Les capitaux pour construire les édifices étaient habituellement amassés au moyen d'une répartition légale. La procédure était la suivante. Après s'être assemblés et avoir convenu de la nécessité d'ériger ou de réparer un bâtiment, les paroissiens adressaient une requête à l'évêque. L'autorité diocésaine déléguait alors un prêtre qui dressait un compte rendu des travaux à faire. L'évêque entérinait ensuite ce rapport et les habitants choisissaient quelques syndics, chargés de prendre des engagements avec les entrepreneurs, de voir au

²⁶⁸ AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Rosalie*, 130-136.

²⁶⁹ AESH, XVII c.76 (Saint-Sébastien), Jean-Baptiste Dupuy, curé, à Mgr Charles La Rocque, 26 mars 1868.

²⁷⁰ Lettre de E. Lessard à Mgr Moreau, 22 avril 1879, citée dans AESH. I. Desnoyers, *Saint-Ignace*, 131-132.

²⁷¹ En fait, la première mention d'une assurance prise par une fabrique remonte à l'année 1844. Il s'agit de la paroisse de Beloeil. Saint-Athanase suivit en 1848. I. Desnoyers, *Saint-Matthieu*, 106; *Saint-Athanase*, 63; MÉM, 2, 370, Circulaire, 13 juillet 1853.

²⁷² ASSH, CSE 2: Monographies paroissiales, 2.37, 2.44, Association d'Assurance Mutuelle des Fabriques.

bon déroulement des travaux et de collecter les sommes dues par les paroissiens. Pour que les syndics soient légalement reconnus dans leurs tâches, leur nomination devait être homologuée par les commissaires civils. Il en allait de même de la répartition. Celle-ci comportait deux parties: on détaillait d'abord les travaux à effectuer et leur coût, puis on répartissait les dépenses parmi les habitants, en fonction des avoirs fonciers de chacun. Les paiements s'échelonnaient sur un, deux ou cinq ans, plus rarement sur huit ou dix ans. Au début du siècle, la plupart des répartitions engageaient les paroissiens à fournir des matériaux – de la pierre, du sable, des planches et des madriers – et quelques journées de corvée en sus de leur contribution financière. Cette pratique tomba vers 1835. La répartition dressée à Saint-Césaire en 1837 explique les motifs de ce changement:

Il est difficile de répartir régulièrement les matériaux sur les intéressés. La différence des qualités et dimension des matériaux fournis en nature par différentes personnes et le retardement qu'il y a la plupart du temps à les fournir, l'éloignement d'une partie des intéressés, l'insolvabilité de quelques individus, entraînent nécessairement dans des délais ou les syndics ou entrepreneurs ou conducteurs d'ouvrages souffrent beaucoup et qui entravent l'avancement et la perfection d'un ouvrage²⁷³.

À Saint-Césaire, on convint "d'ajouter le prix des matériaux à la façon des ouvrages et de répartir le tout en argent [...] en proportion de ce que chaque intéressé poss[érait] de terre". Une procédure semblable fut dorénavant suivie partout. Avec le développement des villages, une autre modification intervint. À compter du tournant du XIX^e siècle, quelques actes commencèrent en effet à exiger une contribution des propriétaires d'emplacements. Les détenteurs de terres agricoles n'étaient donc plus les seuls payeurs. Les premières répartitions dressées sur ce mode réglaient que chaque propriétaire devait donner l'équivalent d'un cultivateur possédant une superficie précise, par exemple 60 arpents. On

²⁷³ ANQ-M, E-04/16, Saint-Césaire, Documents relatifs à la construction d'une église et d'un presbytère, 1837.

les dispensait toutefois de fournir des matériaux et des journées de travail²⁷⁴. Peu à peu, les répartitions se raffinèrent. Les emplacements furent classés en plusieurs catégories et imposés en conséquence²⁷⁵. À Saint-Hilaire, en 1836, ce classement fut élargi aux vergers: les pomiculteurs de "première classe" devaient payer le même montant que les détenteurs de terre de 90 arpents, tandis que les vergers de "deuxième" et de "troisième classe" étaient imposés comme les terres de 60 et de 30 arpents²⁷⁶. Autre changement important, on commença, à partir des années 1840, à dresser les répartitions non plus en fonction de l'étendue des terres, mais en fonction de leur valeur²⁷⁷. Par ce procédé, on tenait compte des différences entre la qualité des sols, de même que de la diversité des bâtiments. À travers tous ces ajustements se manifestait une volonté d'adaptation aux réalités socio-économiques, afin que le coût des constructions ne pèse plus seulement sur les agriculteurs, mais que tous les propriétaires paient un montant établi en fonction de la valeur de leurs immeubles²⁷⁸.

Bien que fort répandues, les répartitions n'étaient pas l'unique moyen de financement des églises. Avec l'accord de l'évêque, une partie de l'argent des fabriques s'ajoutait souvent aux sommes collectées parmi les fidèles²⁷⁹. Vers 1840, la fabrique de Sainte-Rosalie fournissait 100 £ pour construire l'église; une trentaine d'années plus tard, celle de Saint-Jean-Baptiste de Roxton payait, pour les mêmes fins, 780 \$ (195 £). Par ailleurs, plusieurs

²⁷⁴ La répartition dressée en 1802 à Saint-Denis, celles établies en 1809 et en 1816 au Saint-Nom-de-Marie, celle de 1814 à La Présentation et celle de Sainte-Rosalie en 1832 étaient notamment constituées de cette façon. ANQ-M, E-04/1, 10, 47.

²⁷⁵ Par exemple, la répartition du 8 septembre 1833 à Saint-Athanase et celle du 9 septembre 1822 au Saint-Nom-de-Marie. ANQ-M, E-04/ 10, 47.

²⁷⁶ ANQ-M, E-04/28, Répartition, 3 mars 1836, Saint-Hilaire. Cette répartition fut contestée par plusieurs pomiculteurs jugeant les sommes demandées trop élevées pour leurs moyens: Procuration par François Boucher et autres à C. Sabrevois de Bleury ou Léon Gosselin, écuyers avocats, 24 mars 1836, ANQ-M, E-04/28.

²⁷⁷ Voici quelques exemples de répartitions dressées sur ce mode: Saint-Georges, 1846; Saint-Pie, 1849, Saint-Grégoire-le Grand, 1849, Saint-Alexandre, 1851. ANQ-M, E-04/5, 26, 27, 56.

²⁷⁸ Les biens immobiliers de la fabrique n'étaient toutefois pas inclus dans les répartitions.

²⁷⁹ Joseph Desautels fait mention de cette pratique dans le *Manuel des curés pour le bon gouvernement temporel des paroisses et des fabriques dans le Bas-Canada*, Montréal, John Lovell, 1864, 64. Les sources cléricales en offrent de nombreux exemples.

communautés préférèrent aux répartitions les souscriptions volontaires par lesquelles les paroissiens s'engageaient à fournir une somme précise. Les syndics et le curé dressaient alors une liste des habitants et indiquaient la contribution promise par chacun. Le temps venu, on parcourait les rangs pour rappeler aux familles leurs engagements et pour ramasser l'argent. Cette façon de faire convenait particulièrement aux missions sans statut officiel. Pour les communautés jeunes et démunies, elle présentait l'avantage d'être moins coûteuse que la répartition, puisqu'elle n'entraînait pas de frais légaux²⁸⁰. Procéder de la sorte n'allait cependant pas sans inconvénient: on ne pouvait poursuivre en justice ceux qui manquaient à leurs promesses. Les syndics restaient sans recours légal contre les mauvais payeurs et devaient éventuellement rembourser eux-mêmes les sommes pour lesquelles ils s'étaient portés garants. Pour forcer les fidèles à tenir leurs engagements, le clergé pouvait, tout au plus, utiliser les pressions morales et religieuses en leur refusant, par exemple, la communion²⁸¹. Mais ces menaces, sans doute utiles pour contraindre quelques récalcitrants à payer, s'avéraient bien vaines là où les fidèles étaient simplement trop pauvres pour tenir les promesses faites sous le coup de l'enthousiasme ou de la pression sociale. La correspondance cléricale offre de nombreux témoignages de missionnaires constatant le zèle, mais aussi les difficultés des fidèles parvenant à peine "à se donner du pain pour eux et pour leurs enfants"²⁸². À propos des habitants de Dunham, l'un d'eux écrivait en 1846: "ces pauvres gens ont toujours leur église dans le coeur, plusieurs même n'osent plus se présenter aux Missions, ils craignent qu'on ne les arrête"²⁸³. Dans ce canton comme dans plusieurs autres, les créanciers, souvent protestants, menaçaient de saisir l'église s'ils n'étaient pas payés.

²⁸⁰ La correspondance et les manuscrits Desnoyers indiquent que ce moyen fut notamment utilisé à Saint-Valérien en 1850, à Saint-Patrice-de-Magog en 1861, à Saint-François-Xavier en 1867 et à Saint-Vincent-Ferrier en 1874.

²⁸¹ AAQ, RL, 3, 16-17, Mgr Lartigue à Michel Quintal, 30 mars 1824.

²⁸² AESH, XVII c.62 (Notre-Dame-du-Rosaire), É.-J. Crevier, curé, à Mgr Bourget, 11 septembre 1850.

²⁸³ AESH, XVII, c.58 (Notre-Dame-des-Anges), Bénoni-Joseph Leclaire, curé, à Mgr Bourget, 25 avril 1846.

Les recours aux emprunts étaient devenus courants dans les communautés aux moyens pécuniaires réduits. Peu prisés de l'épiscopat du premier tiers du XIX^e siècle, ils s'étaient multipliés vers le milieu du siècle. Ces prêts émanaient de sources diverses. Certains étaient consentis par des particuliers, curés de paroisses à l'aise, notables locaux ou étrangers; d'autres étaient émis par des fabriques prospères ou encore par des banques. Quelques paroisses devaient ainsi des montants appréciables, eu égard à leurs faibles moyens. En 1867, Saint-Michel-de-Sherbrooke était endettée de 5 500 \$²⁸⁴. En 1869, Saint-Bernardin-de-Waterloo – localité pauvre comptant beaucoup de journaliers – devait quant à elle 2 800 \$: 1 500 \$ étaient payables à la *Trust and Loan Company of Upper Canada*, avec un intérêt annuel de 8%; le reste, 1 300 \$, était dû à Asa B. Foster, avec un intérêt de 7%²⁸⁵. Encore faut-il spécifier qu'à la demande du curé, Foster avait consenti à réduire sa réclamation de quelque 800 \$. Initialement, la paroisse lui devait plus de 2 100 \$. Pour rembourser les sommes empruntées, les fidèles et le clergé durent trouver des solutions de remplacement aux contributions volontaires et aux répartitions légales. À compter des années 1840, la Propagation de la foi vint au secours de plusieurs missions des Cantons de l'Est, incapables de pourvoir, par leurs propres moyens, à l'érection d'un édifice cultuel. La paroisse du Sacré-Coeur, canton de Stanstead, profita grandement des fonds récoltés par cette association volontaire, établie dans les diocèses de Québec et de Montréal à la fin des années 1830²⁸⁶. Vers 1850, une "belle et magnifique église située au centre du village" y fut construite²⁸⁷. Cet édifice bâti sur un site enviable fut chèrement payé. À lui seul, le terrain coûta 350 £, montant représentant plus que la moitié de la dette de la mission, évaluée en

²⁸⁴ AESH, R.I., 3, 154 v, Ordonnance de visite de Saint-Michel (Sherbrooke), 18 juillet 1867.

²⁸⁵ AESH, XVII c.15 (Saint-Bernardin), Louis-Alphonse Phaneuf, curé, à Mgr Charles La Rocque, 21 avril 1869.

²⁸⁶ Je reviendrai sur cette association dans la troisième partie.

²⁸⁷ Stanislas Drapeau, *Études sur les développements...*, *op. cit.*

1852 à 2 600 \$ (650 £)²⁸⁸. De 1851 à 1864, la Propagation de la foi alloua annuellement à Stanstead une aide financière moyenne de 94 £ permettant de payer le terrain et de rembourser les emprunts contractés pour construire l'église²⁸⁹. Dans quelques communautés, des loteries furent par ailleurs lancées pour financer les édifices. Prêtres et paroissiens organisèrent des bazars²⁹⁰, au cours desquels diverses marchandises étaient vendues au profit de l'église. Des curés et missionnaires parcoururent aussi plusieurs kilomètres pour financer les bâtiments, quêtant ici et là l'argent nécessaire aux constructions. À diverses reprises, les protestants des Cantons de l'Est furent sollicités²⁹¹. On fit aussi des quêtes dans les autres diocèses²⁹² et aux États-Unis²⁹³.

Avec la Propagation de la foi et les souscriptions lancées à l'extérieur de la communauté, la construction d'une église devenait beaucoup plus qu'un projet paroissial d'envergure. Elle mobilisait plusieurs curés, intéressait les catholiques de tout le diocèse et même ceux des diocèses avoisinants. S'inscrivant dans la foulée des efforts déployés pour susciter l'intérêt des fidèles pour les missions, les appels à la générosité alimentaient en quelque sorte l'idéal d'une solidarité catholique s'exprimant par delà la communauté paroissiale. Les missions démunies y trouvaient leur compte, obtenant de l'extérieur un précieux secours pour se tirer d'une situation financière délicate. En offrant quelques sous à la Propagation de la foi, les donateurs des paroisses anciennes gagnaient pour leur part des

²⁸⁸ AESH, RL, 1, 56, Mgr Prince à Mgr Bourget, 15 décembre 1852.

²⁸⁹ Selon les données contenues dans le *Rapport de l'association de la Propagation de la Foi pour le district de Montréal*, 1850 à 1853, et dans les MÉSH qui, à compter de 1853, font un compte rendu annuel des revenus et des dépenses de l'œuvre diocésaine.

²⁹⁰ Ce moyen fut notamment utilisé à Notre-Dame (Granby) vers 1872, à Saint-Romuald 1866, à Notre-Dame-du-Bon-Secours en 1870 et à Saint-Vincent-Ferrier où les femmes vendirent leurs travaux de couture en 1873.

²⁹¹ Ce fut entre autres le cas à Saint-Valérien, à Sainte-Rose-de-Lima, à Saint-Camille (Cookshire). Renseignements tirés de la correspondance.

²⁹² En 1862, le curé de Notre-Dame (Granby) quéta par exemple de l'argent à Montréal pour financer son presbytère. En 1866, la paroisse Saint-Valérien profita aussi "des aumônes généreuses recueillies dans les villes de Montréal et de Québec". AESH, R.I., 3, 67 v, Ordonnance concernant le culte et les offices publics à Saint-Valérien, 25 juin 1866.

²⁹³ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Romuald (Ouest-Farnham)*, 271.

indulgences. Enfin, recourir à la générosité des diocésains pouvait aussi s'avérer un moyen de faire obstacle aux dissensions intérieures, de mener à terme un projet de construction malgré l'opposition d'une partie des paroissiens ou des autorités cléricales, comme ce fut le cas à Notre-Dame-du-Bon-Secours (Richelieu). Après que l'évêque eût refusé de consentir à la division de la paroisse de Saint-Mathias, des habitants construisirent en effet, à l'aide de quêtes et de souscriptions, une église devant servir de "lieu de pèlerinage pour tout le diocèse de Saint-Hyacinthe"²⁹⁴. Avec les années, la communauté de Richelieu s'affranchit toutefois de la paroisse de Saint-Mathias et l'édifice bâti à la fin des années 1850 devint, en 1868, une église paroissiale.

À l'encontre du mouvement vers la multiplication et l'élargissement des sources de financement des églises s'inscrit le cas, plutôt singulier, de la paroisse de Notre-Dame des Anges. En 1845, une église fut érigée dans le canton de Stanbridge, grâce aux contributions et au travail des habitants. La famille DesRivières, propriétaire d'une portion appréciable des terres du *township*, avait également contribué à la construction, en donnant notamment le terrain de l'église²⁹⁵. Celui-ci n'était pas central, mais l'évêque avait finalement accepté de se plier aux doléances de la famille. Un incendie détruisit l'édifice en 1847. Une nouvelle église fut bâtie grâce à l'argent versé par la compagnie d'assurances. Les DesRivières, qui avaient dirigé les travaux, prétendirent bientôt en être les propriétaires et agirent comme tel pendant 24 ans. Ils utilisèrent à leur guise le caveau de l'église, refusèrent aux autres paroissiens le droit de s'en servir et s'opposèrent à la constitution d'un conseil de fabrique²⁹⁶. En fait, François-Guillaume DesRivières, son frère Henri et surtout Angélique Hay, la dévote épouse

²⁹⁴ AESH, XVII c.53 (Saint-Mathias), Résolution d'une assemblée de la partie basse de Saint-Mathias, 17 mars 1862. Aussi, I. Desnoyers, *Notre-Dame-de-Bon-Secours*, 143-160.

²⁹⁵ En 1813, Francis Amable DesRivières, un marchand de Montréal, avait obtenu ces terres en héritage de son beau-père, James McGill. Ce sont ses deux fils, François Guillaume et Henri, qui s'installèrent à Stanbridge dans un manoir construit vers 1833.

²⁹⁶ AESH, XVII c.58 (Notre-Dame des Anges), Document sans date; I. Desnoyers, *Notre-Dame-des-Anges*.

de ce dernier, contrôlaient tout, de la décoration de l'église à la direction de la chorale²⁹⁷. Comme il n'y avait pas de presbytère, le curé logeait chez la famille. En 1871, Mgr Charles La Rocque prit enfin les moyens pour régler la situation. Moyennant divers priviléges, les DesRivières céderent leurs droits sur l'église et le terrain. En 1879, une nouvelle église fut construite sur un site plus central afin d'accommorder la majorité des habitants de la communauté. Il avait fallu, au préalable, vaincre les oppositions de la famille qui avait tenté, une dernière fois, de faire prévaloir ses intérêts sur ceux de toute la paroisse.

1.4. Cimetières et charniers

Autre composante essentielle du paysage religieux, le cimetière fit lui aussi l'objet d'attentions répétées de la part du clergé et des paroissiens. Au-delà des déboursés qu'ils occasionnaient, les travaux exécutés dans les cimetières témoignent de l'attachement témoigné aux morts, en même temps qu'ils révèlent la diffusion de nouvelles préoccupations à leur égard.

À maintes reprises déjà, des historiens et des ethnologues ont souligné le respect, voire le culte dû aux disparus dans les sociétés anciennes²⁹⁸. De même ont-ils mis en évidence la proximité des vivants et des morts, proximité à la fois physique – se manifestant entre autres par les veillées funèbres dans les maisons – et psychologique, si l'on peut désigner en ces termes la solidarité à l'égard des trépassés qui incitait à payer des messes²⁹⁹, ainsi que la présence marquée du thème macabre dans l'iconographie et les sermons. Les multiples règlements concernant les inhumations dans les églises et l'aménagement des cimetières révèlent eux aussi les préoccupations suscitées par la mort. Au XIX^e siècle, deux

²⁹⁷ BUMcGill, Mme Henri DesRivières, *Journal de madame Henri DesRivières*.

²⁹⁸ Pour le Québec, l'étude la plus complète sur le sujet est celle de Serge Gagnon, *Mourir hier et aujourd'hui. De la mort chrétienne dans la campagne québécoise à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Québec, PUL, 1987, 190 p.

²⁹⁹ Voir Marie-Aimé Cliche, *Les Pratiques de dévotion...*, op. cit., Québec, PUL, 1988, 279-288.

attitudes sont perceptibles. D'une part, on veille sur les corps des défunts. D'autre part, on cherche, sous l'effet du courant hygiéniste, à éloigner les cadavres des habitations et de l'église.

Plusieurs décisions prises par le clergé et les fabriques dénotent la volonté de protéger les morts et de leur témoigner respect et considération. On réitère, dans le *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales* de 1859, les règlements publiés dans le *Rituel de Québec* de 1703: l'Église, y lit-on, défend "de labourer les cimetières, d'y planter des arbres, d'y laisser entrer des animaux pour y paître, d'y étendre des toiles, des linges, etc."³⁰⁰. Lors de leur visite pastorale, les évêques sont attentifs à l'état des cimetières et des clôtures qui les entourent. De temps à autre, les paroissiens réparent celles-ci. Au début du siècle, ils se cotisent habituellement pour exécuter ces travaux, puis l'usage de prendre l'argent des fabriques à cette fin se répand rapidement à compter de 1830-40³⁰¹.

Les charniers, utilisés l'hiver comme lieux de séjour transitoire³⁰², apparaissent dans les cimetières de la région à partir des années 1840. En 1878, leur diffusion géographique demeure limitée. Des vingt paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe qui en possèdent un, toutes sont situées dans la zone seigneuriale, notamment en bordure du Richelieu (dix d'entre elles)³⁰³. Le besoin de veiller sur les corps des défunts est invoqué pour expliquer leur construction. Nombre d'étudiants en médecine parcoururent en effet les paroisses à la recherche de macchabées pour leurs travaux de dissection, des vols qui horrifient les populations: nous demandons à construire un charnier, écrivent les marguilliers de Saint-

³⁰⁰ *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales*, Québec, J.T. Brousseau, 1859, 28.

³⁰¹ Selon la correspondance, les requêtes et les manuscrits Desnoyers.

³⁰² Par opposition aux fosses communes, lieu définitif d'enfouissement. Voir S. Gagnon, *op. cit.*, 76-77.

³⁰³ Ce sont Saint-Roch, L'Immaculé-Conception, Saint-Antoine-de-Padoue, Saint-Denis, Saint-Charles, Saint-Marc, Saint-Hilaire, Saint-Mathieu, Saint-Mathias, Saint-Athanase, Saint-Nom-de-Marie, Saint-Simon, Saint-Jude, Saint-Hugues, Saint-Jean-Baptiste, Saint-Pie, Saint-Césaire, Saint-Damase, Notre-Dame-du-Rosaire et Saint-Alexandre. AESH, IV. D.4, Rapports sur les paroisses, 1878.

Antoine en 1847, "afin que ces pauvres cadavres ne soient point enlevés, pendant la nuit, durant la saison de l'automne et de l'hiver, comme cela est arrivé plusieurs fois, ce qui est pénible et douloureux pour les parents"³⁰⁴. Le même motif décide les paroissiens de Saint-Roch à se doter d'un charnier en 1874³⁰⁵, tandis que les fidèles de Saint-Marc en construisent un en 1862 "pour tranquilliser les parents à l'égard des corps de leurs proches, dans la saison de l'hiver [et] pour la conservation de la santé du jeune bedeau"³⁰⁶. Peut-on penser que ces paroisses, relativement proches des écoles de médecine montréalaises³⁰⁷, étaient plus fréquentées par les chercheurs de cadavres que ne l'étaient les communautés des Cantons de l'Est? C'est possible. Peut-être aussi que les charniers représentaient une dépense exorbitante pour les paroisses jeunes et endettées. Constructions de pierre parfois surmontées d'une croix, les édicules avaient nécessité une dépense de 200 \$, et même de 300 \$³⁰⁸. Contrairement aux charniers évoqués par Serge Gagnon³⁰⁹, ces bâtiments semblaient plutôt solides et à l'épreuve des voleurs.

À compter surtout des années 1860 et 1870, la volonté de protéger les morts s'est aussi manifestée par le désir d'organiser et de mieux gérer l'espace dans les cimetières. Les réglementations visaient à éviter que les tombes ne soient involontairement profanées par les fossoyeurs, comme il arrivait quelquefois. Le clergé était en outre soucieux de faire un meilleur usage du terrain disponible et, éventuellement, d'améliorer l'aspect général des lieux³¹⁰. L'enquête pastorale de 1878 interrogeait les curés sur les pratiques en vigueur dans

³⁰⁴ AESH, XVII c.11 (Saint-Antoine), Requête des marguilliers à Mgr Prince, 14 mars 1847.

³⁰⁵ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Roch*, 174.

³⁰⁶ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Marc*, 100.

³⁰⁷ À Montréal, la première école de médecine, fondée en 1823, s'affilia à l'Université McGill en 1829. Une école bilingue fut mise sur pied en 1843. Avant les années 1820, les étudiants faisaient leur apprentissage en pratiquant comme clercs auprès de médecins. Denis Goulet et André Paradis, *Trois siècles d'histoire médicale au Québec. Chronologie des institutions et des pratiques (1639-1939)*, Montréal, VLB, 1992, 391-396.

³⁰⁸ Toutefois, quatre charniers, moins coûteux, sont placés dans la cave de la sacristie.

³⁰⁹ S. Gagnon, *op. cit.*, 77-81.

³¹⁰ Jean Simard, *op. cit.*, 209.

leurs paroisses relativement à la façon d'agencer les tombes³¹¹. Est-ce qu'un ordre quelconque est respecté quand on creuse les fosses, demandait en substance l'évêque de Saint-Hyacinthe. Plusieurs curés firent part de leurs efforts pour utiliser à bon escient l'espace disponible: "L'ordre est observé de manière à faire durer le cimetière", expliquait le pasteur de Sainte-Angèle. "Pour faire durer le cimetière, on prend toutes les précautions exigibles", écrivait le curé d'Acton. Celui de Saint-Louis indiquait pour sa part que les corps étaient "enterrés les uns à la suite des autres"³¹².

D'autres prêtres déplorèrent cependant l'absence de règles dans leur paroisse. "Quoique le cimetière soit vaste, il est à craindre que bientôt on ne puisse plus y enterrer, vu qu'on a enterré sans ordre et que chacun avait droit de choisir sa place", observa le curé du Saint-Nom-de-Marie. Selon Mgr Charles La Rocque, le surpeuplement des cimetières posait alors problème à quelques endroits:

[Des cimetières] se trouvent quelquefois tellement remplis, que l'on ne peut y ouvrir une nouvelle fosse sans briser les cercueils, et tirer du sol les restes de ceux qui avaient été déposés, et que l'on a assez souvent, le pénible spectacle de voir foulés sous les pieds de ceux qui s'approchent de la nouvelle fosse, et tiennent à voir où reposera le parent, ou l'ami que l'on vient de mettre en terre³¹³.

Dans plusieurs paroisses, les efforts du clergé se heurtèrent au désir des fidèles de regrouper les dépouilles des membres de leur famille. Le curé de Saint-Georges expliqua ainsi qu'il était "impossible d'observer aucun ordre", tandis que d'autres affirmèrent qu'on respectait "autant que possible", ou "autant que faire se peut" un "certain ordre". En fait, les règlements visant à remplir systématiquement les cimetières en inhumant les cadavres en rangées, les uns à la suite des autres, s'opposaient à une autre pratique, de plus en plus

³¹¹ AESH, IV D.4, Rapports, 1878.

³¹² Des réponses semblables sont faites par les curés de Saint-Marcel et de Notre-Dame-des-Anges.

³¹³ AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 129, Mgr Charles La Rocque au Dr Lafortune à Québec, 24 janvier 1875.

répandue, celle de vendre des lots du cimetière à des particuliers³¹⁴. Les invitations pressantes de l'épiscopat à enterrer séparément les adultes et les enfants baptisés reçurent également un accueil mitigé. En 1878, le tiers des paroisses réservaient aux enfants baptisés un espace séparé. Ici encore, les curés rencontrèrent l'opposition des fidèles qui souhaitaient inhumer ensemble les leurs, quel que fût leur âge³¹⁵.

Le respect et l'attachement pour les corps des défunt incitaient en somme les fidèles et le clergé à prendre des mesures, parfois contradictoires, pour la gestion des cimetières. À travers les dispositions adoptées se manifestait le désir de faire observer le caractère sacré du cimetière, tout autant que celui de préserver les cadavres d'éventuelles profanations. Mais, on cherchait aussi, au XIX^e siècle, à protéger les vivants d'une proximité trop grande avec les morts. Les efforts pour restreindre les inhumations sous les églises et le déplacement de cimetières hors des villages illustrent cette volonté.

Les sépultures dans les caveaux des sanctuaires ne disparurent pas XIX^e siècle. En plusieurs paroisses, des notables locaux – seigneurs, professionnels, marchands ou autres personnalités marquantes –, leur famille ou des membres du clergé étaient encore inhumés sous l'église à la fin du siècle. De plus en plus, ces enterrements devinrent toutefois des priviléges accordés avec parcimonie. Ici, la fabrique passa un règlement qui réservait ce genre de sépultures aux ecclésiastiques. Là, un tarif prohibitif fut adopté. L'espace restreint disponible sous les églises commandait de telles mesures. Les communautés anciennes semblaient d'ailleurs plus sujettes à adopter des règlements. Mais les dispositions répondaient aussi à d'autres préoccupations. Quand les marguilliers de Saint-Mathias abrogèrent, en 1833, un acte permettant les enterrements sous le temple paroissial, ils

³¹⁴ AESH, IV D.4, Rapports, Sainte-Croix (Dunham), Saint-Barnabé, 1878. En 1877, la fabrique de Saint-Athanase permit à un particulier de se construire un caveau de famille dans le cimetière. AESH, I. Desnoyers, *Saint-Athanase*, 93. Voir aussi S. Gagnon, *op. cit.*, 63-66.

³¹⁵ Le curé de Beloeil donne notamment cette raison. AESH, IV D.4, Rapport, 1878.

invoquèrent ainsi des motifs sanitaires: désormais, ordonnaient-ils, il ne "sera plus inhumé aucune personne laïque dans l'Église de la paroisse [...] vu les exhalaisons qui résulteroient d'une fosse faite dans l'Église comme le cas est arrivé précédemment"³¹⁶.

Les thèses hygiénistes furent aussi avancées par les promoteurs de la localisation des cimetières hors des villages. Serge Gagnon a signalé, à ce sujet, les efforts des autorités de la fin du siècle pour inciter les nouvelles paroisses à établir leur cimetière à l'extérieur de l'agglomération villageoise³¹⁷. Dans les vieilles paroisses, peu de cimetières furent toutefois déplacés. Quiconque parcourrait les paroisses rurales québécoises le constaterait: aujourd'hui encore, plusieurs cimetières villageois reçoivent les restes mortels des paroissiens. En fait, les déplacements semblent surtout avoir touché les villes et les gros bourgs. Il faut donc se garder d'exagérer le mouvement et de lui donner l'ampleur qu'il a pu avoir en France ou ailleurs³¹⁸. Néanmoins, le phénomène mérite attention, ne serait-ce que pour les réactions qu'il a parfois suscitées.

Les sources ont permis de relever, pour les années antérieures à 1880, deux déplacements de cimetières en périphérie³¹⁹. Ils concernent les paroisses de Saint-Hyacinthe et de l'Immaculée-Conception. Dans la première communauté, la translation effectuée à la fin des années 1870 ne semble pas avoir causé problème. Elle était soutenue par le clergé pour des motifs sanitaires et en raison de l'espace réduit encore disponible dans l'ancien cimetière³²⁰. À l'Immaculée-Conception-de-Saint-Ours, le nouveau cimetière, bénit en 1861,

³¹⁶ Cité dans I. Desnoyers, *Saint-Mathias*, 75 (AESH).

³¹⁷ S. Gagnon. *op. cit.*, 58.

³¹⁸ À ce sujet, voir entre autres Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, 153-181.

³¹⁹ Les autres translations ne faisaient que déplacer le cimetière en un endroit plus rapproché de l'église ou sur un terrain plus vaste situé au sein de l'agglomération. À Saint-Pierre-de-Sorel, par exemple, le nouveau cimetière bénit en 1871 n'était séparé de l'ancien (adjacent à l'église) que par la rue Charlotte. Il se trouvait donc toujours au centre de la ville. AESH, I. Desnoyers, *Saint-Pierre-de-Sorel*, 143.

³²⁰ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Hyacinthe-le-Confesseur, 1878. Dans une lettre au Père Charmont, Mgr Charles La Rocque avait précédemment indiqué son opinion quant aux cimetières qui se trouvaient dans les villes. AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 142-143, 16 février 1875.

fut par contre au centre de multiples tensions. Dès 1859, il avait été question d'agrandir le cimetière adjacent à l'église. Au mois de février, 65 habitants du village adressèrent aux autorités municipales une requête exposant que le cimetière de la paroisse mettait en danger "la santé et même la vie des citoyens". Les certificats de trois médecins appuyaient leur propos. Il y avait un grand inconvénient, y lisait-on,

d'avoir [le] cimetière situé au centre du village; que durant l'été surtout à la suite des pluies, l'exhalaison putride des corps enterrés dans le cimetière, se fai[sai]t sentir d'une manière à exposer les citoyens de ce village à contracter des maladies épidémiques³²¹.

Envoyé sur les lieux par l'évêque, l'abbé Louis-Misaël Archambault constata que la grande majorité des paroissiens souhaitaient l'agrandissement du cimetière plutôt que son déplacement. Il proposa néanmoins cette seconde solution. Le 17 février 1859, Mgr Jean-Charles Prince ordonna l'ouverture d'un nouveau cimetière afin de "pourvoir à la santé publique"³²², décision qui mécontenta une partie importante des fidèles. À force de pressions et de requêtes, ceux-ci décidèrent l'autorité diocésaine à désigner un autre terrain. Le 9 novembre 1860, un nouveau cimetière fut délimité sur un coteau³²³. Ce changement n'eut pas l'heure de calmer les esprits. Le désaccord perdura. Aux partisans du déplacement, pour la plupart habitants du village, qui invoquaient les dangers du cimetière pour leur santé, leurs opposants répliquaient que le nouveau terrain était trop loin de l'église. Selon eux, les corps risquaient d'être exposés "aux dépradeurs sacrilèges"³²⁴. Dans un tel climat, l'ouverture du nouveau cimetière se fit avec difficultés. Pendant quelques années, des

³²¹ AESH, XVII c.39 (*l'Immaculée-Conception*), Opposition de la municipalité du village de Saint-Ours à l'agrandissement du cimetière, 7 février 1859.

³²² AESH, I. Desnoyers, *l'Immaculée-Conception (Saint-Ours)*, 124.

³²³ Ibid., 125.

³²⁴ Deux cents personnes signent la pétition. AESH, XVII c.39 (*l'Immaculée-Conception*), Requête du 15 juillet 1861.

habitants refusèrent d'y faire inhumer leurs proches. En 1862, 17 corps furent ainsi enterrés dans la paroisse voisine de Saint-Denis³²⁵.

Une semblable opposition entre le village et les rangs, au sujet du cimetière, intervint à Saint-Athanase. En 1855, la fabrique avait résolu d'agrandir le cimetière paroissial, mesure à laquelle s'opposaient les villageois qui prônaient plutôt un déplacement. Ils jugeaient que le vieux cimetière était "depuis longtemps dans un pitoyable état" et souhaitaient en établir un nouveau "dans un lieu plus convenable"³²⁶. Une souscription fut lancée et 300 \$ furent amassés parmi les paroissiens favorables au déplacement. Les marguilliers, qui étaient tous des habitants des rangs, persistèrent toutefois dans leur refus d'ouvrir un nouveau lieu d'inhumation. Le conseil municipal du village adopta alors une résolution interdisant tout enterrement dans le cimetière. À leur tour, les conseillers de la campagne prirent part au débat en décidant de défendre les citoyens qui avaient enseveli leurs morts dans le cimetière et qui, pour cette raison, étaient poursuivis par la municipalité du village³²⁷. L'affaire prit fin en 1856. Au mois de janvier, les conseillers municipaux du village suspendirent leur règlement, escomptant sans doute un dénouement favorable au procès qu'ils avaient intenté à la fabrique³²⁸. Le verdict prononcé au mois d'octobre 1856 dut les mécontenter, car il donna raison aux marguilliers³²⁹. Quelques travaux furent par la suite effectués dans le cimetière. Les villageois n'avaient pu convaincre les paroissiens des rangs de la coûteuse nécessité d'un déplacement en périphérie qui rompait, de surcroît, avec une tradition vieille de plusieurs décennies. Ce conflit entre le village et le rang se doublait d'une lutte politique entre les Rouges et les conservateurs, les premiers soutenant le déménagement du cimetière, les

³²⁵ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Denis*, 2e partie, 48.

³²⁶ AESH, XVII c.12 (Saint-Athanase), Valfroy Vinclette à Mgr Prince, 25 juillet 1855.

³²⁷ AESH, XVII c.12 (Saint-Athanase), Jean-Baptiste Dupuy, curé, à Mgr Prince, 19 novembre 1855.

³²⁸ AESH, XVII c.12 (Saint-Athanase), Jean-Baptiste Dupuy, curé, à Mgr Prince. 27 janvier 1856.

³²⁹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Athanase*, 66.

seconds appuyant la fabrique. En diverses autres occasions, cette dernière institution fut au centre de conflits entre paroissiens. Il convient donc de l'examiner de plus près.

2. L'administration fabricienne

2.1. Qu'est-ce que la fabrique?

Le rôle de l'institution fabricienne dans la vie paroissiale est relativement connu: constitué du curé et de laïcs, appelés marguilliers, le conseil de fabrique était chargé d'administrer les fonds et les revenus affectés à l'entretien des églises. Avec la permission de l'évêque, il pouvait également allouer des sommes plus ou moins importantes à d'autres fins telles la construction des bâtiments ou l'aménagement du cimetière. Comme l'indique le tableau 4, les recettes des fabriques variaient d'une paroisse à l'autre, en fonction notamment de l'importance numérique de la population et de son profil socio-économique. De façon générale, les fabriques des vieilles paroisses avaient un revenu supérieur à celui des unités pastorales plus récentes. Toutefois, la contribution moyenne par communiant était très élevée dans certaines paroisses jeunes et plutôt pauvres. Avec une contribution moyenne de 1,35 \$ par communiant, les fidèles de Saint-Bernardin consentaient ainsi un effort financier important, largement supérieur à celui de plusieurs paroisses riches et anciennes comme Saint-Antoine ou Saint-Denis. Il se trouvait d'ailleurs maint curé pour critiquer le peu d'empressement de leurs ouailles à verser leur dû à la fabrique. L'un d'eux, pasteur de Saint-Aimé, écrivait en 1859:

En général, j'ai à reprocher à mes paroissiens leur peu de zèle pour les intérêts de la fabrique et pour un certain nombre, il y a non seulement manque de zèle, mais encore mauvaise disposition. Quand une fois ils ont prononcé ces mots ("la fabrique est riche"), ils se croiraient tout permis, même les injustices les plus criantes³³⁰.

³³⁰ AESH, IV D.4, Renseignements touchant la paroisse de Saint-Aimé, 1859.

Vers 1878, les revenus des fabriques provenaient principalement du casuel et de la location des bancs qui, à elle seule, pouvait rapporter plus de 90% de la recette totale³³¹. À quelques endroits, les quêtes apportaient un revenu complémentaire appréciable (tableau 4). Les habitants de Saint-Bernardin donnaient beaucoup afin de "faire un fonds pour bâtir l'église"³³². À l'opposé, certaines fabriques, entre autres celles de Saint-Antoine, Saint-Denis et Saint-Romuald, ne tiraient aucun revenu des quêtes. Il y eut, à ce chapitre, une évolution importante au cours du XIX^e siècle. Les collectes de l'Enfant-Jésus, qui représentaient une partie substantielle des revenus des fabriques à la fin du XVIII^e siècle³³³, furent peu à peu abandonnées par plusieurs paroisses. Effectuée aux mois de décembre et de janvier, la quête de l'Enfant-Jésus procurait divers produits agricoles – des céréales, des légumes, des animaux – que la fabrique revendait à son profit. On la faisait toujours à Saint-Denis en 1841, mais quelque 35 ans plus tard, elle ne figurait plus parmi les sources de revenu de la fabrique³³⁴. En 1865, Mgr Joseph La Rocque notait qu'en dépit de ses recommandations, plusieurs paroisses négligeaient de faire cette collecte³³⁵.

Divers règlements furent adoptés pour faciliter la perception des autres revenus. Les locataires de bancs, qui faisaient souvent montre de bien peu de diligence dans le versement de leurs "rentes", furent contraints de payer comptant, au moment de l'adjudication. La mesure promettait d'être efficace, mais elle n'obtint pas toujours le succès escompté. Des

³³¹ Ces chiffres sont comparables à ceux des paroisses de Champlain, de Saint-Stanislas et de Saint-Tite, diocèse de Trois-Rivières, que donnent Jean Roy et Daniel Robert, *loc. cit.*, 107-110.

³³² AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Bernardin, 1878.

³³³ À Saint-Matthieu (Béloëil), en 1780, elle constituait 58% des revenus, contre 21% pour la rente des bancs. Pierre Lambert, *Les origines...*, *op. cit.*, 127. Voir aussi M.-A. Cliche, *op. cit.*, 109-115; A. Greer a souligné la part grandissante des rentes de bancs dans les revenus des fabriques: *loc. cit.*, 27.

³³⁴ AESH, XVII, c.25 (Saint-Denis), François-Xavier Demers, curé, à Mgr Bourget, 2 janvier 1841; AESH, IV. D.4, Rapport sur saint-Denis, 1878.

³³⁵ AESH, RL, 4, 572, Mgr J. La Rocque à Joseph Crevier, curé de Saint-Pie, 7 janvier 1865.

Tableau 4. Revenu de quelques fabriques vers 1878 (en \$)

Paroisse	fonda tion*	Pop. catholique	Bancs (% du revenu)	Casuel	Quêtes	Revenu total	Revenu/ commu- niant	Dette
Saint-Aimé	1836	2 150	800 (75%)	200	70	1 070	0,76	6 000
Sainte-Angèle	1865	1 183	547 (84%)	100	5	652	0,81	500
Saint-Antoine	1750	1 660	800 (80%)	200	0	1 000	0,86	0
Saint-Bernardin	1865	1 236	900 (86%)	35	112	1 047	1,35	450
Saint-Césaire	1822	3 725	1502 (65%)	796	18	2 316	0,91	0
Sainte-Croix	1850	1 158	350 (92%)	30	0	380	0,61	2 700
Saint-Denis	1740	2 000	1100 (91%)	110	0	1 210	0,80	2 300
Saint-Ephrem	1856	1 500	800 (87%)	75	20	920	0,99	2 000
Saint-Georges	1833	1 955	674 (76%)	157	60	891	0,89	2 500
Saint-Hugues	1827	2 235	925 (74%)	225	27	1 250	0,88	0
Saint-Hyacinthe- le-Confesseur	1854	4 400	2600 (63%)	1 377	100	4 077	1,20	?
Saint-Ignace	1877	565	280 (92%)	12	12	304	0,87	0
Notre-Dame-du- Rosaire	1777	2 000	1050 (70%)	?	?	1 500	1,00	3 700
Sainte- Pudentienne	1873	1 153	302 (86%)	50	0	352	0,52	550
Saint-Robert	1855	2 000	500 (78%)	100	50	650	0,52	0
Saint-Romuald	1850	3 500	1000 (80%)	250	0	1 250	0,52	1 600
Sainte-Rose-de- Lima	1875	430	?	?	?	180	0,78	?

* Selon l'ouverture des registres

Source: AESH, IV D.4, Rapports sur les paroisses, 1878.

dérogations et des difficultés de divers ordres en limitèrent l'effet. À La Présentation, les fidèles qui possédaient le même banc depuis plusieurs années ne furent pas soumis à la nouvelle règle³³⁶. Ailleurs, il fallut attendre longtemps avant que les règlements adoptés ne soient enfin mis à exécution³³⁷. Des résolutions destinées à favoriser la perception du casuel furent également passées. À ce propos, le curé de Saint-Joachim expliquait en 1878: "Le casuel est payé comptant ou on ne reçoit rien"³³⁸. En définitive, les fabriques comptaient de moins en moins sur la générosité spontanée des fidèles. Elles tentaient plutôt de s'assurer des revenus réguliers au moyen de rentes et de tarifs fixes.

Les recettes des fabriques étaient habituellement suffisantes pour couvrir les dépenses courantes effectuées annuellement. Le salaire du sacristain était très modique. Vers 1878, il excédait rarement 100 \$³³⁹. Des sommes comparables étaient allouées à l'ensemble des chantres. Hormis ces déboursés, la fabrique devait payer pour l'entretien du linge d'église. Il fallait également acheter du bois de chauffage, des hosties, du vin de messe, des cierges et divers autres objets nécessaires à la célébration des offices. Les sommes destinées à assurer les édifices variaient par ailleurs d'une année à l'autre. Les paroisses affiliées à l'Association d'assurance mutuelle des fabriques des diocèses de Montréal et de Saint-Hyacinthe n'avaient pas à verser annuellement une prime, mais devaient acquitter un montant déterminé en fonction de leur propre couverture quand un incendie détruisait un bâtiment d'une paroisse associée. En 1873, les 142 fabriques membres de l'association durent par exemple payer des indemnités s'échelonnant de 1,02\$ à 16,28\$ pour le presbytère de Saint-Dominique, complètement rasé par un sinistre³⁴⁰.

³³⁶ AESH, IV D.4, Rapport sur La Présentation, 1878.

³³⁷ Au Saint-Nom-de-Marie, le règlement de 1848 obligeant les adjudicataires à payer comptant les bancs ne fut appliqué qu'à compter de 1878. AESH, IV D.4, Rapport sur Le Saint-Nom-de-Marie (Sainte-Marie de Monnoir), 1878.

³³⁸ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Joachim, 1878.

³³⁹ AESH, IV D.4, Rapports sur les paroisses, 1878.

³⁴⁰ ASSH, CSE 2: Monographies paroissiales, 2.44, 1873.

Les travaux de construction ou de décoration des églises grevaient beaucoup plus lourdement les finances des fabriques que les dépenses courantes. À titre d'exemple, le tableau 4 fait état du passif de quelques fabriques vers 1878. Dans tous les cas, il s'agissait de dettes contractées pour parachever ou réparer les édifices. Les quelque 6 000 \$ dus par la fabrique de Saint-Aimé avaient ainsi servi à payer les travaux de restauration de l'église, alors que Saint-Ephrem avait contracté un emprunt de 2 000 \$ pour couvrir les frais de construction de l'église et du presbytère, terminés deux ans plus tôt.

Une partie des avoirs des fabriques les plus fortunées était parfois affectée à d'autres fins qu'à l'entretien et à la construction des édifices. Dans la décennie 1830, la fabrique de Notre-Dame-du-Rosaire avança de l'argent à des cultivateurs pour leur permettre d'acquérir des grains de semence. Le curé, qui paraissait en désaccord avec ces prêts, affirmait que les notables avaient joué un rôle important dans l'adoption de la mesure, susceptible de leur gagner des appuis dans la lutte de pouvoir qui les opposait au pasteur³⁴¹. Des sommes furent aussi destinées à diverses œuvres religieuses. Dans les années 1860, quelques fabriques offrirent de l'argent au Pape Pie IX³⁴². À certains endroits, des fabriques participèrent aussi à la construction d'établissements d'enseignement. En janvier 1850, la fabrique de Sorel résolut par exemple d'avancer annuellement, pendant six ans, une somme de 100 £ afin d'établir un couvent dans la ville. La décision fut toutefois contestée par des paroissiens de la campagne soreloise. Le curé, qui désirait réparer l'église et acheter de nouveaux ornements, démontra lui-même très peu d'enthousiasme pour cette proposition³⁴³.

³⁴¹ AESH, XVII c.62 (Notre-Dame-du-Rosaire) Édouard Crevier, curé, à Mgr Lartigue, 4 mai 1836.

³⁴² Ce fut notamment le cas à Saint-Pierre (Sorel) et à Saint-Matthieu (Beloeil) où les paroissiens réunis en assemblée générale votèrent respectivement 400 \$ et 500 \$ en 1869. AESH, XVII c.54 (Saint-Matthieu), Jean-Baptiste Dupuy, curé, à Mgr C. La Rocque; AESH, I. Desnoyers, *Saint-Pierre*, 129.

³⁴³ AESH, XVII c.66 (Saint-Pierre), Joseph-Magloire Limoges, curé, à Mgr Bourget, 2 décembre 1849; I. Desnoyers, *Saint-Pierre*, 157-158.

2.2. L'élection des marguilliers

Les marguilliers chargés, avec le curé, d'administrer les avoirs de la fabrique étaient choisis selon diverses règles, prescriptions et coutumes locales. Pour remplir cette fonction, il fallait d'abord répondre à certaines conditions. Le premier critère était d'ordre sexuel: seuls les hommes, de préférence les chefs de famille d'âge mûr, pouvaient faire office de fabriciens³⁴⁴. Les qualités morales étaient également prises en considération. "Pour être marguillier, il faut être de bonnes moeurs et remplir ses devoirs de religion", écrivait l'abbé Roux en 1822, assertion reprise par Joseph Desautels dans son ouvrage publié en 1864³⁴⁵. Le statut socio-économique entrait aussi en ligne de compte, car seuls les propriétaires pouvaient être fabriciens. Selon Desautels, il leur fallait "être assez riches pour n'avoir pas besoin de caution"³⁴⁶. Hormis "les nobles, les magistrats, les militaires des troupes réglées, les officiers de milice en service actif, ou qui, par les circonstances, [pouvai]ent être appelés prochainement, les officiers de police, et autres [ayant] des emplois publics, ou une profession particulière, incompatible avec les devoirs de marguilliers", tous étaient tenus de remplir la charge si on les choisissait³⁴⁷. Cette règle fut toutefois contournée à quelques reprises, les évêques ou les curés n'y accordant pas tous la même importance. En 1834, Mgr Lartigue exempta ainsi de cette responsabilité Isaac Marchessault, un forgeron de Notre-Dame-du-Rosaire³⁴⁸. Quarante ans plus tard, Mgr Charles La Rocque adopta une attitude

³⁴⁴ ASSH, CSE 2: Monographies paroissiales, 2.30, Traité sur les Fabriques par Mr Roux, 1822; J. Desautels, *op. cit.*, 35. Ce livre publié en 1864 était en usage dans les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe. Sur l'âge et le statut marital des marguilliers, voir les propos de certains curés dans *Questions soumises par un comité spécial de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada aux curés du diocèse de Québec relativement aux affaires de fabriques avec les réponses des curés*, Québec, Neilson & Cowan, 1832, iv-393 p.

³⁴⁵ ASSH, CSE 2. Monographies paroissiales, 2.30, Traité sur les Fabriques par Mr Roux 1822; J. Desautels, *op. cit.*, 34. Sans préciser d'où il tire cette information, Lucien Lemieux affirme toutefois qu'un "paroissien qui ne fréquentait pas les sacrements pouvait devenir marguillier, mais jamais un cabaretier". *Histoire du catholicisme québécois*, *op. cit.*, 155.

³⁴⁶ J. Desautels, *op. cit.*, 34.

³⁴⁷ Thomas Maguire, *Recueil de Notes diverses pour le gouvernement d'une paroisse, l'administration des sacrements, etc., adressées à un jeune curé de campagne, par un ancien curé du diocèse de Québec*, Paris, Decourchant, 1830, 136. Voir aussi ASSH, CSE 2, 2.30, Traité sur les fabriques par Mr Roux, 1822.

³⁴⁸ ACAM, RC, 2, f.113. Ordonnance de la visite pour la paroisse de Notre-Dame-du Rosaire, 18 juillet 1834.

plus ferme en défendant qu'on se plie au "caprice" d'un habitant de Saint-Damien, également réticent à devenir marguillier³⁴⁹. Sous l'épiscopat de son prédécesseur, un notable de Saint-Antoine avait été dispensé de la fonction en versant 10 \$ aux pauvres³⁵⁰.

Autant que possible, les marguilliers devaient représenter les différentes parties de la paroisse. Pour ce faire, ils étaient choisis en fonction de leur lieu de résidence, selon la règle tacite de l'alternance, suivie avec plus ou moins de rigueur d'une paroisse à une autre. À La Présentation, un ordre strict fut respecté. Entre 1818 et 1849, les fabriciens furent tour à tour choisis parmi les habitants du rang des Soixante, du rang Salvaille, du Grand Rang et du rang des Étangs³⁵¹. À compter de 1849, l'alternance fut modifiée pour englober le Cinquième Rang, nouvellement annexé à la paroisse. À l'exception de Sainte-Rose et du rang des Étangs, chaque rang avait son représentant élu tous les cinq ans. Les deux autres rangs, pauvres et peu populeux, ne faisaient élire un des leurs qu'à tous les dix ans. Dans les paroisses regroupant des Irlandais et des Canadiens français, une règle parallèle fut suivie: des représentants de chaque groupe ethnique étaient successivement élus. En 1859, l'évêque décida ainsi que "les deux tiers au moins de la congrégation catholique" de Granby étant Canadiens, il devait "y avoir deux Canadiens et un Irlandais simultanément en exercice au banc"³⁵².

La rotation semble avoir été déterminante sur la composition sociale du conseil de fabrique. Elle favorisait les rangs au détriment du village qui ne pouvait, au mieux, faire élire un des siens qu'à tous les quatre ou cinq ans. Les occasions de choisir des cultivateurs, qui

³⁴⁹ AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 124, Mgr C. La Rocque à E. Gravel, curé de Saint-Damien, 31 décembre 1874.

³⁵⁰ Il s'agit d'Antoine-Côme Cartier élu en 1866. AESH, I. Desnoyers, *Saint-Antoine*, 107.

³⁵¹ Selon la liste des marguilliers reproduite dans AESH, I. Desnoyers, *La Présentation*, 118-119.

³⁵² AESH, RL, 3, 168, Mgr Prince à Charles Saint-Georges, curé, 28 décembre 1859. La liste des marguilliers contenue dans le manuscrit de I. Desnoyers (p. 126) atteste de l'application de cette décision (AESH).

formaient l'essentiel de la population des rangs, étaient, de ce fait, beaucoup plus nombreuses. Un coup d'oeil sur les listes des marguilliers confirme d'ailleurs la prépondérance du groupe paysan dans les conseils de fabrique³⁵³. Au XIX^e siècle, quelques marchands remplirent aussi la charge de marguilliers. De 1834 à 1837, Étienne-Benjamin Franchère et Jean-Baptiste Bourque assumèrent respectivement cette fonction dans les paroisses du Saint-Nom-de-Marie et de Saint-Damase. De 1847 à 1850, Léonard Boivin fit de même à Notre-Dame-du-Rosaire, tandis qu'à Saint-Athanase, Pierre Régnier siégea au conseil de fabrique de 1865 à 1868. Des seigneurs ou des membres de leur famille furent également fabriciens. Ainsi en fut-il de Jean Dessaulles de Notre-Dame-du-Rosaire (1802-1806), de Joseph-Toussaint Drolet de Saint-Marc (1829-1832) et de Gaspard-Aimé Massue de Saint-Aimé (1843-1846). Certains de ces notables avaient été élus marguilliers lors de la période trouble des années 1820 et 1830, alors que le processus d'élection des fabriciens faisait l'objet d'un important débat. À la suite de difficultés et de mésententes survenues dans certaines paroisses, le député Louis Bourdages avait proposé, en 1831, que les "notables propriétaires" soient admis aux assemblées de fabrique, qu'ils participent à l'élection des marguilliers et qu'ils assistent à la reddition des comptes. Le projet de loi fut vivement combattu par les évêques qui y voyaient une ingérence intolérable du pouvoir civil dans les affaires religieuses. Ils soulignèrent également l'ambiguïté du terme "notable" qui pouvait tout aussi bien désigner une petite élite que l'ensemble des propriétaires. L'épiscopat sut rallier à ses vues le Conseil législatif, essentiellement composé de représentants protestants et anglophones. Au mois de décembre, le conseil bloqua la loi votée par la majorité des députés.

Richard Chabot et, à sa suite, Lucien Lemieux et Allan Greer ont étudié les événements entourant le projet de loi de 1831. Le premier a vu dans l'épisode les effets des

³⁵³ Ces listes sont reproduites dans les manuscrits Desnoyers (AESh).

mauvaises récoltes poussant les paroissiens à vouloir élire le conseil de fabrique et à se prononcer sur les dépenses³⁵⁴. Selon Chabot, seuls les marguilliers anciens et nouveaux³⁵⁵ avaient auparavant voix au chapitre. Les autres paroissiens étaient invités uniquement quand il fallait construire un édifice ou effectuer des réparations importantes. Lucien Lemieux contredit en partie cette affirmation. Il conçoit le projet de loi de 1831 comme une tentative pour revenir à la vieille procédure d'élection, abandonnée dans une majorité de paroisses vers 1830. Faisant sien le point de vue des évêques, il affirme que Papineau, Bourdages et leurs partisans voulaient soulever le peuple contre l'Église: ils s'étaient donné, écrit-il, "la mission libératrice d'ouvrir les assemblées de fabrique à tous les notables et à tous les tenanciers de chaque paroisse", ce qui "aurait comporté les mêmes inconvénients que lors d'une assemblée de paroisse ou de l'élection d'un député à la Chambre d'assemblée"³⁵⁶. Allan Greer pense également que les paroissiens participaient aux élections et aux délibérations des marguilliers au XVIII^e siècle. Ils auraient même "dominé" l'institution fabricienne. Greer considère le projet de loi comme une réaction défensive à la montée, depuis le tournant du XIX^e siècle, de l'emprise cléricale sur la vie communautaire des paroisses rurales³⁵⁷. En ce sens, "le bill des fabriques visait un retour à un système qui prévalait dans le passé"³⁵⁸. La petite bourgeoisie aurait tenté de récupérer à son profit la résistance et l'esprit d'indépendance des habitants. Qu'advint-il après que le Conseil législatif eût rejeté la loi? Lemieux n'élabore guère sur le sujet. Chabot perçoit la tentative des notables comme un échec complet et Greer souligne que les contestations ont perduré au cours des années 1830,

³⁵⁴ Richard Chabot, *Le curé de campagne...*, *op. cit.*, 75-98.

³⁵⁵ Les "anciens" marguilliers sont ceux qui ont déjà assumé un mandat d'une durée habituellement fixée à trois ans. Pendant une de ces trois années, ils ont été "marguilliers en charge", c'est-à-dire responsables des comptes de la fabrique. Les marguilliers "nouveaux" n'ont pas encore terminé leur mandat de trois ans.

³⁵⁶ L. Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois*, *op. cit.* La première citation est tirée de la page 156, la suivante, de la page 155.

³⁵⁷ A. Greer, *loc. cit.*

³⁵⁸ A. Greer, *loc. cit.*, 32.

sans, cependant, poursuivre son analyse au-delà de l'épisode insurrectionnel³⁵⁹. Pourtant, l'étude de l'institution fabrienne ne perd pas de son intérêt après 1837-1838.

Faisons d'abord un bref retour sur les décennies antérieures. En premier lieu, les archives diocésaines et paroissiales montrent clairement que les paroissiens du XVIII^e siècle ont souvent participé aux assemblées de fabrique. On retrouve plusieurs paroisses de la vallée richeloise où les habitants étaient convoqués³⁶⁰. Néanmoins, il existe aussi quelques exemples contraires. Dans certaines communautés, ce fut seulement au début du XIX^e siècle que le curé décida d'appeler les "paroissiens propriétaires" ou les "notables" aux assemblées de fabrique. À Saint-Charles, seuls les marguilliers anciens et nouveaux furent ainsi invités aux réunions de la fabrique entre 1766 et 1810. De 1811 à 1821, 23 assemblées regroupèrent "plusieurs paroissiens", "la majorité des paroissiens" ou furent tenues selon "la coutume" afin de procéder aux élections, de présenter les comptes ou de régler quelque affaire extraordinaire³⁶¹. Des indications sur la paroisse de Charlesbourg, près de Québec, montrent également que la participation des paroissiens aux assemblées de fabrique n'était pas une règle suivie partout au XVIII^e siècle. Dans son étude sur cette communauté, Bruno Lamour a en effet observé une "ouverture" de la fabrique à compter de 1808, alors que des "anciens" commencèrent à être convoqués aux élections³⁶². Auparavant, les fabriciens de Charlesbourg étaient nommés par cooptation, conformément à une ordonnance émise par Mgr Laval en 1660³⁶³. Le même mode de nomination aurait été appliqué à Rivière-Ouelle

³⁵⁹ Dans *The Patriots and the People. The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 62-68, Allan Greer reprend et précise les éléments d'interprétation sur la fabrique proposés dans son article.

³⁶⁰ C'est notamment le cas à Notre-Dame-du-Rosaire, de 1778 à 1794. En 1795, le mot "notable" apparaît pour la première fois dans les annonces de convocation. AESH, I. Desnoyers, *Notre-Dame-du-Rosaire*, 72-73.

³⁶¹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Charles*, 83.

³⁶² Bruno Lamour, *Une forme de notabilité villageoise: Les marguilliers de Charlesbourg, 1675-1850*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Rennes 2 Haute-Bretagne, 1989, 29-31.

³⁶³ *Ibid.*, 19.

depuis au moins 1751³⁶⁴. Force est donc de souligner la multiplicité des situations. Cette diversité répondait-elle aux voeux de la collectivité locale, comme l'affirme Allan Greer³⁶⁵? C'est possible, mais il faut éviter d'opposer radicalement le XVIII^e et le XIX^e siècles en présentant le premier comme "démocratique" et le second comme "autoritaire". Certes, le clergé s'efforça, par des ordonnances et des mandements, par des condamnations virulentes ou de façon moins tapageuse, de contrôler et d'uniformiser la gestion paroissiale, mais cette entreprise en fut une de longue haleine. Perceptibles dès les débuts de la colonie³⁶⁶, les menées des ecclésiastiques pour affirmer leur emprise sur l'institution fabrienne se poursuivirent au XIX^e siècle, avec d'indéniables succès. Pour une part, ceux-ci peuvent probablement être attribuées à la création des diocèses, permettant aux évêques de surveiller davantage le clergé et les fidèles par des visites plus fréquentes. Toutefois, les paroissiens n'abdiquèrent pas toujours devant le pouvoir clérical. En ce qui concerne les élections de marguilliers, il importe de ne pas sonner trop rapidement le glas de la participation populaire.

En effet, le rejet du projet de loi de 1831 n'a pas entraîné la mise à l'écart définitive des notables ou des francs-tenanciers du processus d'élection des marguilliers. Dans la région du Richelieu-Yamaska, plusieurs curés continuèrent, après cette date, de convoquer les notables ou, plus largement, les propriétaires aux assemblées. Ce fut notamment le cas à Saint-Damase, à Saint-Césaire, au Saint-Nom-de-Marie et à Saint-Pierre-de-Sorel³⁶⁷. Le pasteur de cette dernière paroisse et celui de Saint-Denis avaient d'ailleurs été identifiés

³⁶⁴ *Questions soumises par un comité spécial de la Chambre d'Assemblée..., op. cit.*, 349. Ce document montre la diversité des coutumes, mais il doit être utilisé avec prudence, car les indications sont souvent très fragmentaires et approximatives.

³⁶⁵ A. Greer, *loc. cit.*, 29.

³⁶⁶ André Boucher signale plusieurs ordonnances et directives concernant les fabriques données par les premiers évêques, au XVII^e et XVIII^e siècles. Voir "La fabrique et les marguilliers" dans P. Hurtubise, dir., *Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*, Montréal, Fides, 1972, 149-150.

³⁶⁷ ACAM, RLL, 7, 614, Mgr Lartigue à F.-M. Lamarre, 2 décembre 1834; *Ibid.*, 637, Mgr Lartigue à F.-X. Brunet, 23 décembre 1834; AAQ, RL, 16, 74, Mgr Signay à P. Robitaille, 27 janvier 1834.

comme "favorables aux notables"³⁶⁸. Là où le curé ne fit appel qu'aux anciens et nouveaux marguilliers, des protestations s'élèverent, comme l'a souligné Allan Greer. À Saint-Antoine et à Notre-Dame-du-Rosaire, des procès furent intentés à la fabrique par les notables. Le verdict dans l'affaire de Notre-Dame-du-Rosaire fut rendu en 1843, après neuf ans de procédures. Il donna raison aux plaignants et déclara nulles les élections faites par cooptation parce qu'elles étaient contraires à l'usage local³⁶⁹. Le 15 octobre 1843, quatre nouveaux marguilliers furent élus dans une assemblée publique. La décision du tribunal eut ses effets dans quelques paroisses. À Saint-Dominique, les marguilliers choisis par cooptation en 1841 et en 1842 refusèrent de continuer à siéger. Une assemblée de propriétaires en élut de nouveaux en septembre 1843³⁷⁰. Afin d'éviter la multiplication des contestations et des procès, les évêques décidèrent de clarifier leur position. Le 25 novembre 1843, une circulaire de l'évêché de Québec permit l'admission de tous les *paroissiens propriétaires* aux élections et aux redditions de comptes³⁷¹. Trois jours plus tard, Mgr Bourget signa un document de semblable teneur³⁷². Le 19 mai 1860, une loi du parlement confirma le droit de tous les paroissiens "tenant feu et lieu" à voter lors des élections au conseil de fabrique³⁷³.

Vers 1878, toutes les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe élisaient leurs marguilliers lors d'une assemblée publique. Dans 30 des 56 paroisses, le curé tenait "une assemblée des paroissiens"; dans 25 autres, le droit de vote semblait réservé aux francs-

³⁶⁸ ACAM, 901.021 (carton 5), 831-6, Liste des curés en faveur des notables. Sur cette liste figurent aussi C.-J. Ducharme de Sainte-Thérèse, F.-N. Blanchet des Cèdres, C.-D. Denechaud de Deschambault, C.-J. Primeaux de Saint-François-de-la-Rivière-du-Sud, Antoine Gosselin de Saint-Jean de l'Île d'Orléans, Jacques Lebourdais de Rivière-du-Loup (Louiseville), Alexis Mailloux de Saint-Roch de Québec et Édouard Faucher de Trois-Pistoles.

³⁶⁹ Le jugement fut rendu le 20 avril 1843 et confirmé par le juge en chef le 28 septembre de la même année. AESH, I. Desnoyers, *Notre-Dame-du-Rosaire*, 75-76.

³⁷⁰ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Dominique*, 43.

³⁷¹ Circulaire, 25 novembre 1843, *MÉQ*, 3, 454-455.

³⁷² Circulaire, 28 novembre 1843, *MÉM*, 1, 258-260.

³⁷³ A. Boucher, "La Fabrique et les marguilliers", *loc. cit.*, 159.

tenanciers³⁷⁴. Une seule paroisse, Saint-Sébastien, avait un électoral en apparence plus réduit, les marguilliers n'étant choisis que par les "notables", les anciens et les nouveaux fabriciens³⁷⁵. Une étude exhaustive serait nécessaire pour connaître la participation effective des paroissiens à ces élections. Certains épisodes relatés par les curés montrent qu'elles susciterent, à quelques endroits, un vif intérêt. Ici et là, des querelles de clans et les tensions politiques trouvèrent à s'exprimer lors des élections de marguilliers, chaque groupe soutenant son candidat. À Saint-Athanase, en 1867, deux hommes se disputèrent le poste de marguillier, chacun prétendant avoir été élu. L'un d'eux était supporté par les Rouges, l'autre par les conservateurs et le clergé. Afin de faire taire les premiers, Mgr Charles La Rocque menaça d'interdire l'église paroissiale. Rapidement, il recula toutefois, craignant de provoquer un "schisme": "le remède ne guérirait pas le mal, et ne ferait peut-être que l'empirer" écrivait-il alors³⁷⁶. L'affaire fut conduite devant les tribunaux. La cour condamna Pierre Grisé, candidat des Rouges, à une amende de 50 £³⁷⁷. À Sorel, en 1873, les cultivateurs et les citadins s'opposèrent lors d'une élection. Des dissensions importantes agitaient alors la paroisse au sujet d'un projet de démembrement. Accusé d'être "contre les habitants", le curé dut faire de multiples efforts pour calmer les esprits³⁷⁸.

Le clergé prenait parfois une part active aux disputes. En principe, il devait demeurer neutre et se plier au choix de la majorité. Ces règles furent cependant enfreintes à quelques reprises. En 1853, le curé de Granby refusa de dresser l'acte d'élection d'un

³⁷⁴ On peut s'interroger sur la portée de l'expression "assemblée de paroissiens": tous les habitants étaient-ils réellement admis? Il est possible que la formule ait servi à désigner uniquement les "propriétaires", même si elle avait un sens plus large. Ces statistiques sont tirées des rapports paroissiaux conservés aux AESH, IV D.4, *Rapports sur les paroisses*, 1878.

³⁷⁵ Mais le terme "notable" pouvait aussi servir à qualifier tous les francs-tenanciers, comme l'expliquent quelques curés en 1831. Voir *Questions soumises par un comité spécial de la Chambre d'Assemblée...*, op. cit.

³⁷⁶ AESH, RL, 5, 143-144, Mgr Charles La Rocque à Édouard Crevier, curé du Saint-Nom-de-Marie, 11 mars 1867.

³⁷⁷ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Athanase*, 84-86.

³⁷⁸ AESH, XVII c.66 (Saint-Pierre), Extrait du livre des actes et délibérations de la Fabrique, 12 octobre 1873.

candidat qu'il jugeait indigne³⁷⁹. En 1843, Édouard Crevier, son confrère de Saint-Hyacinthe, déclara un habitant élu, sans avoir au préalable fait compter les votes. Selon l'abbé Joseph La Roque, professeur au séminaire, "la majorité ne se trouvait pas évidemment du côté de Mr Girouard", l'aspirant-marguillier appuyé par Crevier³⁸⁰. Présidents des assemblées, les curés pouvaient exercer, en fait, une très grande influence. Il leur était possible d'orienter le vote et de recourir à la sanction populaire pour destituer un fabricien. Devenu évêque, Joseph La Roque suggéra ainsi à un curé, insatisfait d'un marguillier alcoolique, de convoquer une assemblée des électeurs et de proposer que la paroisse exprime son "dégoût" et lui demande de résigner sa charge³⁸¹.

Malgré leur véhémence, les quelques disputes ne doivent pas masquer l'unanimité entourant un grand nombre d'élections. Dans l'ensemble, le choix des fabriciens ne suscita aucun remous. Là où il n'y avait ni conflit ni enjeu majeur, les risques de tension étaient réduits. Le candidat proposé pour remplir la charge était élu sans opposition. La création des municipalités en 1845 a peut-être diminué l'intérêt de plusieurs pour les élections de fabrique en faisant émerger un nouveau lieu de pouvoir dans les communautés rurales. Pour beaucoup, les conseils municipaux auraient dès lors présenté un plus grand attrait que les conseils de fabrique et auraient été perçus comme les véritables instances de décision. Fiers de se voir accorder quelques priviléges et une certaine reconnaissance sociale, les marguilliers auraient volontiers laissé au curé la tâche de régler les affaires de la fabrique – à tout le moins les affaires courantes comme l'achat d'ornements, de cire, d'huile, d'hosties, de

³⁷⁹ AESH, RL, 1, 328-329, Mgr Prince à Joseph Quinn, curé de Notre-Dame (Granby), 28 décembre 1853; 340, lettre au même, 8 janvier 1854.

³⁸⁰ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 75, Joseph La Rocque, prêtre au sémininaire de Saint-Hyacinthe, à Mgr Bourget, 20 octobre 1843. C'est l'abbé La Rocque qui souligne. Il écrivait aussi: "Mr le Curé s'est montré sensiblement partisan dans l'assemblée, au lieu de se contenter, pour le bien et la paix, de présider l'assemblée, et de laisser les gens faire leur choix d'après leurs propres impulsions".

³⁸¹ AESH, RL, 3, 352, Mgr Joseph La Rocque à Charles Boucher, curé de Saint-François-Xavier, 18 janvier 1861.

vin de messe ou de cierges – et seraient surtout intervenus pour discuter des dépenses extraordinaires.

2.3. La comptabilité fabricienne

Contrairement aux élections, la reddition des comptes avait souvent lieu devant un auditoire restreint vers 1878. Dans 32 paroisses sur 56 (57%), le bilan de l'exercice financier était déposé devant les marguilliers anciens et nouveaux. La reddition des comptes se faisait en présence des "propriétaires" dans 12 paroisses, alors que dans 10 autres, elle avait lieu devant les "paroissiens". Deux localités, Notre-Dame-du-Rosaire et Saint-Vincent-Ferrier, avait adopté une procédure singulière: le marguillier sortant rendait ses comptes à une seule personne, le curé³⁸². Dans ces deux paroisses, l'exercice n'était que pure formalité, puisque le curé tenait les livres de la fabrique. Le marguillier présentait donc à son pasteur un bilan financier que celui-ci avait lui-même dressé. Ces prêtres savaient-ils qu'ils enfreignaient un décret du concile provincial de 1854 leur interdisant d'être les trésoriers de la fabrique³⁸³? Quoi qu'il en soit, ils n'étaient pas les seuls dans cette situation: dans 53 autres paroisses, le curé s'occupait de la comptabilité fabricienne³⁸⁴. Parmi les 9 prêtres qui recevaient une rétribution pour ce travail, 6 étaient payés en argent – un montant variant de 20 à 50 \$ par année – et 3 disposaient d'un banc gratuit dans l'église. Dans 4 autres paroisses, un notaire exécutait cette tâche, moyennant un traitement annuel oscillant entre 40 et 80 \$. Au dire des curés, les comptes étaient rendus chaque année dans la plupart des paroisses, une

³⁸² AESH, IV D.4, Rapports sur les paroisses, 1878.

³⁸³ Jacques Grisé, *Les conciles provinciaux...*, *op. cit.*, 159.

³⁸⁴ Au total, 59 prêtres ont répondu à cette question en 1878. La comptabilité était donc confiée au curé dans 93% des paroisses. En examinant les livres de comptes des fabriques, Allan Greer a fait une constatation semblable pour les décennies précédentes. Voir A. Greer, *loc. cit.*, 27-28. Ces observations vont à l'encontre des propos d'André Boucher qui affirme qu'au XIX^e siècle, les marguilliers tenaient les comptes. C'est possible qu'il en ait été ainsi dans certaines paroisses, à certains moments, mais il ne faut pas généraliser. L'analphabétisme de plusieurs marguilliers devaient d'ailleurs les empêcher d'assumer seuls cette fonction. A. Boucher, "Le rôle...", *loc. cit.*, 166-169.

situation contrastant grandement avec la pratique de la première moitié du XIX^e siècle, où survenaient de nombreux retards³⁸⁵.

Les fonctions et les pouvoirs importants confiés aux curés causèrent des abus. Certains furent accusés de se servir à même les coffres de la fabrique. Parfois, les vérifications de leurs successeurs ou d'un prêtre du voisinage confirmèrent les soupçons des paroissiens³⁸⁶. Après avoir utilisé pour ses besoins personnels l'argent de la fabrique, l'un d'eux s'enfuit aux États-Unis³⁸⁷. En 1877, Mgr Moreau en sermonça un autre qui avait ouvert un compte en banque à son nom et y avait déposé les avoirs de l'institution paroissiale³⁸⁸. Ailleurs, la situation financière de la fabrique était très confuse et aucun reçu ni billet ne permettait de débrouiller les choses. Dans certaines paroisses, des auditeurs de comptes furent nommés pour réviser les livres de la fabrique, pratique que Charles La Rocque critiqua vivement en 1869, la qualifiant de "dangereuse innovation". Ce procédé usurpait, croyait-il, "les droits de l'autorité ecclésiastique", car l'évêque était la seule personne autorisée à revoir et à approuver la comptabilité paroissiale³⁸⁹. À quelques reprises, des tensions opposèrent des curés et leurs paroissiens au sujet du partage des pouvoirs au sein du conseil de fabrique. Des laïcs qui manifestaient des opinions contraires à celles du clergé furent ainsi suspectés de vouloir "prendre la place qui revient au curé"³⁹⁰. À Saint-Hilaire, en 1874, une querelle entre le curé et quelques fabriciens au sujet d'une cloche prit des proportions inusitées. Le marguillier Guillaume Cheval, un marchand, avait fait

³⁸⁵ De nombreux retards sont constatés par Mgr Lartigue, lors de ses visites. Voir ACAM, RC, 1 et 2.

³⁸⁶ Par exemple, AESH, XVII c.25 (Saint-Denis), F.-X. Demers, curé, à Mgr Bourget, 13 décembre 1843, au sujet du curé de Saint-Jude; AESH, XVII c.68 (La Présentation), J. Beauregard, curé, à Mgr Bourget, 5 juin 1845, au sujet de son prédécesseur; AESH, XVII c.3 (Saint-Aimé), É. Lecours, curé, à Mgr Bourget, 13 novembre 1848, au sujet de son prédécesseur.

³⁸⁷ Il s'agit du curé de Saint-Liboire, en 1877. Mgr Moreau y fait référence dans une lettre au curé de Saint-Marcel: AESH, RL, 8, 229, Mgr Moreau à J. Gaboury, 10 septembre 1877.

³⁸⁸ Cette affaire est relatée dans la lettre mentionnée dans la note précédente.

³⁸⁹ Circulaire, 19 mars 1869, MESH, 3, 155.

³⁹⁰ AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 640-641, Mgr Charles LaRocque à Josep-Ephraëm Germain, curé de Notre-Dame-de-Bon-Secours (Richelieu), 24 décembre 1873.

l'acquisition d'une nouvelle cloche et proposé qu'elle soit la seule utilisée dans la paroisse, servant "pour tous, riches ou pauvres, et en toutes fêtes et dimanches"³⁹¹. Il avait l'appui de Moïse Bessette, le maire de la localité. Le curé, supporté par quelques marguilliers, souhaitait plutôt conserver l'ancienne cloche aux côtés de la nouvelle, ce qui permettait d'établir des distinctions de "classes" lors des sépultures et d'augmenter les revenus de la fabrique. Une nuit, la vieille cloche fut subtilisée. Le curé eut tôt fait de se plaindre à l'évêque qui condamna le geste et menaça de l'excommunication ses auteurs et toutes personnes "qui sans y prendre part, en ont eu directement ou indirectement connaissance de fait" et qui négligeraient de se présenter "devant [l'évêque] ou le vicaire général, pour révéler ce qu'elles savent"³⁹². Pour Mgr Charles La Rocque, le vol de la cloche était "empreint d'un caractère de malice spéciale" attribuable "à un mauvais esprit d'insubordination et de révolte". Lue au prône dominical, la lettre de l'évêque provoqua d'abord quelques railleries. Cependant, la quasi totalité des habitants de Saint-Hilaire fit rapidement acte de soumission³⁹³. Les deux instruments placés dans le clocher furent utilisés pendant deux années, le temps que tous admettent qu'ils "ne s'harmonisaient pas parfaitement"³⁹⁴. L'ancienne cloche fut alors vendue à la paroisse de Sainte-Marie-Madeleine. Dans cette affaire en apparence insignifiante, l'évêque avait eu recours à une mesure extrême, l'excommunication, afin de défendre le pouvoir clérical. En d'autres occasions où l'autorité du clergé fut remise en question, Charles La Rocque usa pareillement de sanctions très sévères. Cette conduite, qui rappelle un peu les méthodes utilisées par Mgr Briand dans la

³⁹¹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Hilaire*, 42 (2^e partie).

³⁹² AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 79-80, Décret d'excommunication porté contre les auteurs de l'enlèvement de la cloche de l'Église de Saint-Hilaire par Mgr C. La Rocque, 29 octobre 1874.

³⁹³ Selon I. Desnoyers, 19 seulement refusèrent de signer la supplique. Celle-ci portait 200 marques et signatures. AESH, XVII c. 35 (Saint-Hilaire), Acte de soumission, 2 novembre 1874.

³⁹⁴ C'est du moins ce qu'affirme l'abbé Isidore Desnoyers. AESH. I. Desnoyers, *Saint-Hilaire*, 48 (2^e partie).

seconde moitié du XVIII^e siècle³⁹⁵, est révélatrice de l'état d'esprit d'un clergé imbu du principe de l'autorité cléricale et hypersensible à toute vélléité de contestation³⁹⁶.

2.4. Des communautés sans fabrique

Les efforts du clergé pour contrôler et pour centraliser la gestion des paroisses furent particulièrement manifestes dans les nouvelles communautés. Au XVIII^e siècle, celles-ci se dotaient rapidement d'un corps de marguilliers. Dès sa fondation en 1740, Saint-Charles constitua ainsi sa fabrique³⁹⁷. En 1750, Saint-Antoine-de-Padoue fit de même. Saint-Marc et Saint-Hilaire se choisirent également des marguilliers au moment de leur fondation, en 1793 et en 1799. Cette procédure fut maintenue au début du XIX^e siècle. À Saint-Hugues, les premiers marguilliers furent par exemple élus en 1827, quelques mois avant l'ouverture des registres et l'arrivée du premier curé. À Saint-Georges, le choix des fabriciens précédait ces deux événements de plus d'une année. Au total, la mise sur pied d'un conseil de fabrique coïncidait à peu près avec la bénédiction de la première chapelle. Les choses changèrent toutefois vers le milieu du XIX^e siècle.

Plusieurs communautés des Cantons de l'Est furent en effet privées longtemps d'un corps de marguilliers. Un "conseil d'administration" composé de quelques fidèles remplissait des fonctions semblables à celles des fabriciens. Il s'occupait de gérer les revenus et de pourvoir à l'entretien de l'église, du presbytère et du cimetière. À la différence, cependant, des marguilliers, choisis par leurs pairs, ces administrateurs étaient nommés par l'évêché. Leurs réunions se déroulaient sous la présidence du curé ou du missionnaire. Chaque année, ils présentaient leurs comptes à la corporation épiscopale, propriétaire des bâtiments et du

³⁹⁵ La correspondance de Mgr Briand, premier grand-vicaire de 1763 à 1766, puis évêque de Québec jusqu'en 1784 est résumée dans le *RAPQ*, 1929-1930, 46-136. La sévérité de l'évêque s'y trouve illustrée à plusieurs reprises. Voir aussi André Vachon, "Briand, Joseph-Olivier" dans *DBC*, IV, 103-111.

³⁹⁶ Les menaces de Mgr Charles La Rocque rappellent l'attitude de Mgr Bourget fustigeant tout individu, groupe ou mouvement dont la pensée remettait en question la place et le pouvoir de l'Église.

³⁹⁷ Les données sur la constitution des fabriques sont tirées des manuscrits Desnoyers conservés aux AESH.

terrain de l'église qui avait généralement été acquis par donation. Contrairement aux fabriciens qui n'agissaient qu'une seule année à titre de marguillier en charge, les administrateurs nommés par l'évêque pouvaient remplir leur tâche pendant plusieurs années consécutives. À certains endroits, ce régime perdura après l'érection canonique. Saint-Étienne-de-Bolton, fondée vers 1850 et érigée en 1872, n'élut ses premiers marguilliers qu'en 1878³⁹⁸. À cette date, plusieurs paroisses et missions du nouveau diocèse de Sherbrooke étaient dans une situation analogue³⁹⁹. Avec ces conseils d'administration, l'évêque exerçait en quelque sorte un pouvoir tutélaire sur les communautés pauvres du diocèse.

* * *

Tentons de faire le point sur les caractéristiques du milieu paroissial et sur les enjeux de sa gestion. Au delà des nombreuses anecdotes qui témoignent de la diversité des intérêts et qui révèlent les luttes de pouvoir ou les conflits de personnalité, quatre points doivent être retenus.

Soulignons d'abord la volonté des paroissiens de faire connaître leur opinion quand il était question d'effectuer des dépenses importantes ou de modifier le paysage paroissial. À ce sujet, il n'y a pas eu de discontinuités au XIX^e siècle, du moins pas avant 1880. Comme les catholiques de la fin du XVIII^e siècle étudiés par A. Greer, ceux du XIX^e siècle s'opposaient aux plans qui leur étaient soumis s'ils les jugeaient trop loin de leurs attentes ou

³⁹⁸ ASSH, AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.75, Sherbrooke; AAS, RL, 1, 132, Ordonnance relative aux marguilliers de Saint-Étienne, 5 novembre 1878.

³⁹⁹ Lettre circulaire déterminant les attributions et les devoirs du conseil d'administration pour les paroisses et missions du diocèse de Sherbrooke qui n'ont pas de fabrique, 2 avril 1878, MÉS, 1, 67-69.

contraires à leurs intérêts. Souvent divisés en plusieurs groupes, ils tentaient de rallier à leurs vues le curé, et éventuellement l'évêque, en recourant à divers moyens de pression.

Parallèlement à cette détermination des fidèles à faire entendre leur voix, se dégagent certaines évolutions. Le financement des édifices et l'aménagement de l'espace sacré se sont ainsi adaptés aux nouvelles conditions socio-économiques créées par le développement des villages et la colonisation des Cantons de l'Est. Après 1840, les quêtes diocésaines et extradiocésaines, les loteries et les bazars, ainsi que les allocations de l'oeuvre de la Propagation de la foi se sont ajoutés aux répartitions et aux souscriptions volontaires, moyens les plus courants et les plus anciens de financer les bâtiments. Une nouvelle esthétique d'inspiration romaine a par ailleurs modifié l'allure des édifices cultuels. L'architecture, la statuaire et la peinture ont été mises à contribution par le clergé pour orienter les dévotions. La volonté d'utiliser à meilleur escient l'espace disponible dans les cimetières et la diffusion des thèses hygiénistes ont conduit les autorités cléricales, de concert parfois avec les paroissiens, à émettre divers règlements transformant les lieux d'inhumation.

Ces derniers changements ont inégalement touché le territoire diocésain. Bien souvent, les vieilles paroisses seigneuriales ont été les seules à mettre en application les directives impliquant des déboursés importants. Les communautés jeunes et pauvres des Cantons de l'Est offraient ainsi à leurs desservants un cadre de vie et de travail dépouillé, qui contrastait avec les églises et les presbytères des localités plus anciennes et mieux nanties. Elles se démarquaient, à bien d'autres égards, des paroisses fondées depuis plusieurs décennies: endettées, dépourvues d'un conseil de fabrique, elles étaient tributaires de la générosité des diocésains et soumises à l'autorité centrale qui contrôlait plus étroitement leurs revenus et leurs dépenses.

À travers ces continuités et ces changements, le curé s'est révélé un personnage important. Au delà de ses fonctions proprement religieuses, il remplissait un rôle de premier plan dans l'administration de la paroisse. Il était perçu par les fidèles comme une figure centrale du catholicisme, indispensable à l'administration des sacrements, mais aussi comme un élément essentiel de la société paroissiale. Les grands presbytères consacraient son importance, attestaient de la *dignité* et de la respectabilité du groupe clérical qu'il importe maintenant de mieux connaître.

DEUXIÈME PARTIE
LE CLERGÉ

CHAPITRE QUATRE

LES VOCATIONS SACERDOTALES

Le sacerdoce est élevé au dessus des grandeurs humaines, tout autant que le ciel au-dessus de la terre. Au moment qu'un homme est élevé au sacerdoce, il meurt au monde et va prendre une nouvelle naissance au ciel¹.

Grandeur, gravité, éminente respectabilité du sacerdoce. Sans cesse répété, le thème de la dignité du prêtre, développé par l'École française du XVII^e siècle et diffusé par les sulpiciens, inspire, au XIX^e siècle encore, la spiritualité cléricale. Ambassadeur et instrument de Dieu, médiateur entre la divinité et les hommes, copie du Christ, le prêtre assume une mission sacrée. À l'image de Jésus, il lui faut être vertueux: obéissance, chasteté, humilité, charité, prière et étude doivent guider sa vie². Posées en idéal – l'idéal du *bon prêtre* – ces règles de la vie cléricale guident le recrutement et la sélection des futurs ordinands. Elles influencent la formation des ecclésiastiques, tant au séminaire qu'après l'ordination à la prêtrise. Présentée et rappelée régulièrement aux fidèles, exaltée au moyen du catéchisme, de la prédication et de la littérature édifiante, la dignité cléricale inspire – façonne même – les rapports entre le clergé et les laïcs. Les attributs "surhumains" que confère le sacerdoce donnent le pouvoir d'exercer les fonctions sacrées et d'être un guide spirituel. Séparé du monde, mais néanmoins pasteur des âmes, le prêtre agit dans le siècle en tant que confesseur et conseiller, prédicateur et gardien de la moralité publique, animateur d'oeuvres et administrateur de la paroisse. Rechercher les traits de ce modèle ecclésiastique,

¹ ASSH, AFG 9: I. Desaulniers, 6, Ouverture de la retraite ecclésiastique, s.d. (probablement en 1866) par Isaac Stanislas Desaulniers.

² Voir Rolland Litalien, *Le prêtre québécois à la fin du XIX^e siècle. Style et spiritualité d'après Mgr L.-Z. Moreau*, Montréal, Fides, 1987, 219 p. Résolument hagiographique, cet ouvrage livre néanmoins les thèmes privilégiés de l'idéal sacerdotal, l'idéal du *bon, du saint prêtre*.

en montrer les conséquences sur la carrière et les relations sociales des prêtres, mettre en évidence les évolutions et les effets du contexte diocésain sur la vie du clergé: tels sont les objectifs de cette seconde partie. Voyons d'abord quelles sont les modalités du recrutement clérical.

1. Les ordinations cléricales au Québec: aspects quantitatifs

Depuis l'étude de Louis-Edmond Hamelin, le mouvement des ordinations sacerdotales au Québec est relativement bien connu³. Pendant le Régime français, un encadrement clérical serré fut maintenu grâce à l'élan missionnaire de la métropole. Selon Louis Pelletier, plus de 75% des prêtres qui oeuvrèrent dans la vallée du Saint-Laurent avant 1765 étaient nés outre-mer⁴. Assurée de pouvoir compter sur les prêtres français, l'Église canadienne fit peu d'efforts pour recruter un clergé autochtone⁵. Il n'y avait guère de mesures financières pour venir en aide aux garçons de modeste origine désireux d'opter pour le sacerdoce, ce qui eut sans doute pour effet d'entraver plusieurs vocations. Une large proportion des ordinands canadiens provenaient des classes supérieures⁶. Selon toute apparence, l'absentéisme des évêques du XVIII^e siècle contribua également à maintenir le nombre des ordinations à un faible niveau⁷. Cette stratégie de recrutement misant beaucoup sur l'apport extérieur s'avéra lourde de conséquences après la Conquête, lorsque dix-sept prêtres retournèrent dans l'ancienne mère-patrie et que l'immigration d'ecclésiastiques

³ L.-E. Hamelin, "Évolution...", *loc. cit.*

⁴ Louis Pelletier, *Le clergé en Nouvelle-France. Étude démographique et répertoire biographique*, Montréal, PUM, 1993, 57.

⁵ Louise Dechêne, *Habitants...*, *op. cit.*, 477-478.

⁶ Pierre Hurtubise, "L'origine des vocations canadiennes de la Nouvelle-France", *SCHÉC, Sessions d'étude*, 45 (1978): 41-65. Selon l'auteur, 58% des prêtres provenaient du "peuple", vocable qu'il utilise pour désigner les paysans, ainsi que les artisans et les petits commerçants. En recourant à une méthodologie et à des catégories différentes, Louis Pelletier a obtenu les résultats suivants: 45,5% étaient fils de seigneurs, d'officiers militaires, de marchands et de fonctionnaires; 33,3% d'artisans, de gens de métiers et d'habitants; 1,2% de domestiques, soldats et manœuvres. Pelletier n'a pu retrouver l'origine sociale de 20% des prêtres nés dans la colonie. Voir L. Pelletier, *op. cit.*, 79.

⁷ L. Pelletier, *op. cit.*, 65-67.

français fut interdite⁸. De 1760 à 1830, la charge pastorale par prêtre ne cessa d'augmenter (tableau 5).

Tableau 5. L'encadrement sacerdotal au Québec, 1710-1880

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

Source: L.-É. Hamelin, *loc. cit.*, 238. Les réguliers et les séculiers ont été considérés dans les données.

La situation commença à se rétablir à compter des années 1825-1830. L'augmentation des vocations, déjà perceptible depuis 1811-1816 environ, s'accéléra⁹. L'encadrement sacerdotal se resserra progressivement au cours du siècle, avec des différences d'un diocèse à l'autre. Sur le territoire du futur diocèse de Saint-Hyacinthe, on

⁸ Vingt-six prêtres quittèrent également la colonie pendant la guerre, entre 1755 et 1759. L. Pelletier, *op. cit.*, 51-52.

⁹ Voir l'indice de croissance du nombre des vocations dans Serge Gagnon et Louise Lebel-Gagnon, *loc. cit.*, tableau 1, 376.

comptait un prêtre pour près de 2 300 fidèles en 1831. Le ratio prêtre/fidèles était passé à un pour 1 950 en 1851 et à un pour 1 160 en 1871¹⁰. À titre de comparaison, il y avait, en 1871 dans le diocèse voisin de Trois-Rivières, un prêtre (clergé paroissial seulement) pour 1 367 catholiques¹¹. Le diocèse de Montréal avait un prêtre pour 1 064 fidèles en 1864¹² et celui de Rimouski, un pour 1 092 en 1867¹³.

Les effectifs du clergé continuèrent d'augmenter plus rapidement que la population dans le dernier quart du siècle. La création du diocèse de Sherbrooke, en 1874, déchargea Saint-Hyacinthe de quelque 17 200 catholiques et ramena la charge pastorale moyenne par prêtre aux alentours de 710 fidèles. Vers 1900, elle oscillait autour de 565 catholiques¹⁴.

Quelques chiffres sur la "fécondité sacerdotale" permettent d'avoir une idée plus juste du mouvement des ordinations. Les statistiques publiées par Louis-Edmond Hamelin montrent qu'en termes relatifs, la production cléricale se releva sensiblement dès le début du siècle. De 1800 à 1830, le quotient sacerdotal¹⁵ passa de 14 pour 10 000 à 27 pour 10 000 garçons nés 25 ans plus tôt. Bien qu'appréciable, cette hausse de la "fécondité sacerdotale" n'était pas suffisante pour que le Bas-Canada retrouve un encadrement comparable à celui qui prévalait pendant le Régime français. Le taux s'éleva encore après 1830. Il atteignit 37 pour 10 000 en 1840 et 38 pour 10 000 en 1850. L'accroissement se poursuivit ensuite de façon graduelle et se stabilisa aux environs de 53 pour 10 000 vers 1900.

¹⁰ Selon les données des recensements de 1831, de 1851 et de 1871 et de Jean-Baptiste-A. Allaire, *Dictionnaire biographique du clergé canadien-français*, Montréal et Saint-Hyacinthe, 1910-1934, 6 vol.

¹¹ René Hardy et Jean Roy, "Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie", *Questions de culture*, 5, *Les régions culturelles*, 1983, 65. À Saint-Hyacinthe, on obtiendrait un rapport de 1 472 pour un, en ne considérant que les curés et vicaires. Cependant, plusieurs prêtres retraités assumaient, de façon plus ou moins soutenue, des fonctions pastorales dans les paroisses. Des prêtres des collèges faisaient de même. Il apparaît donc préférable de tous les inclure dans les calculs.

¹² Serge Gagnon, "Le diocèse de Montréal durant les années 1860" dans P. Hurtubise, dir., *Le laïc...*, *op. cit.*, 118.

¹³ Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois...*, *op. cit.*, 266.

¹⁴ R. Litalien, *op. cit.*, 17.

¹⁵ L.-E. Hamelin considère que c'est la "meilleure valeur relative" pour apprécier le mouvement des ordinations. Voir l'article précédemment cité, 205-206 et appendice I, tableau A, 237.

La hausse de la "fécondité sacerdotale", tout au long du XIX^e siècle, et son corollaire, le resserrement de l'encadrement clérical, sont le résultat de plusieurs facteurs. L'extension du réseau scolaire joua sans doute un rôle considérable en faisant reculer l'analphabétisme et en élargissant l'accès aux études. Selon les historiens de l'éducation, le "démarrage" de la scolarisation s'effectua, au Québec, à la fin des années 1820. À cette époque, il y avait vraisemblablement "plus de paroisses sans école et plus de localités pourvues d'une seule, que de lieux équipés de plusieurs établissements"¹⁶. Le nombre d'écoles progressa rapidement à compter de 1829, année où fut promulguée une loi visant à favoriser l'éducation par l'octroi de subventions. En 1828, on comptait à peine, dans tout le Bas-Canada, 325 écoles élémentaires. Il y en avait plus de 1 200 en 1831 et plus de 1 500 en 1836¹⁷. La fréquentation scolaire s'accrut également de façon appréciable. En 1828, quelque 11 000 élèves étaient inscrits aux écoles élémentaires. Trois ans plus tard, en 1831, leur nombre excédait 41 000¹⁸. L'abrogation de la loi-cadre de 1829, en 1836, entraîna la fermeture de plus de 1 700 écoles¹⁹. Le mouvement de scolarisation reprit vigueur dans les années 1840 et connut un essor important dans la décennie suivante, tandis qu'étaient adoptées plusieurs lois destinées à élaborer les structures scolaires et à préciser le mode de financement des écoles²⁰. En 1842, 804 écoles élémentaires subventionnées accueillaient 39 300 élèves. On recensait 1 713 établissements et 68 400 écoliers en 1849. Dix ans plus tard, les 2 877 écoles étaient fréquentées par environ 129 200 enfants²¹. La croissance du

¹⁶ Serge Gagnon, "L'école élémentaire québécoise au XIX^e siècle", dans Pierre Lanthier et Guildo Rousseau, dir., *La culture inventée. Les stratégies culturelles aux 19^e et 20^e siècles*, Québec, IQRC, 1992, 136. Sur les progrès de l'alphabetisation, voir aussi Allan Greer, "The Pattern of Literacy in Quebec, 1745-1899", *Histoire sociale/Social History*, 11, 22 (novembre 1978): 295-335.

¹⁷ S. Gagnon, "L'école élémentaire...", *loc. cit.*, 137; Andrée Dufour, *La scolarisation du Bas-Canada, 1826-1859: Une interaction État-communautés locales*, thèse de doctorat (histoire), UQAM, 1992, 64.

¹⁸ A. Dufour, *op. cit.*, 64.

¹⁹ S. Gagnon, "L'école élémentaire...", *loc. cit.*, 137.

²⁰ Voir Louis-Philippe Audet, *Histoire de l'enseignement au Québec, 1608-1971*, Montréal, Holt, Rinehart et Wilson, 1971, vol. 1; Jean-Pierre Charland, "Le réseau enseignant public bas-canadien, 1841-1867: une institution de l'État libéral", *RHAF*, 40, 4 (printemps 1987): 505-535.

²¹ Chiffres tirés d'A. Dufour, *op. cit.*, 143.

réseau scolaire se poursuivit après 1860: de 3 355 en 1867-1868, le nombre d'écoles élémentaires passa à 4 096 en 1877-1878²². À ces établissements s'ajoutaient quelques centaines d'écoles modèles (cinquième et sixième années) et académiques (septième et huitième années).

Le processus de scolarisation du monde rural permit à un nombre croissant d'élèves de fréquenter les établissements secondaires, eux aussi plus nombreux et mieux distribués sur le territoire québécois. La plupart de ces collèges furent fondés par des curés de paroisses rurales²³. En 1803, une école primaire fut transformée en collège dans la petite localité de Nicolet. Deux ans plus tard, un établissement semblable fut mis sur pied à Saint-Denis, sur les rives de la rivière Richelieu. L'école ne survit pas à son fondateur, mais une autre maison d'enseignement fut établie à Saint-Hyacinthe en 1811. À Sainte-Thérèse et à Chambly, des classes latines, ultérieurement converties en collèges, accueillirent leurs premiers élèves en 1824 et en 1825. Un collège fut aussi établi à Sainte-Anne-de-la-Pocatière à la fin des années 1820. L'inauguration d'un établissement à L'Assomption au début de la décennie suivante mit fin à cette première vague de fondations. Le mouvement reprit en 1846 avec l'ouverture du collège de Joliette. Les localités de Saint-Laurent (1847), Terrebonne, (1847), Sainte-Marie-de-Monnoir (1853), Lévis (1853), Trois-Rivières (1860) et Rimouski (1863) se dotèrent également de collèges classiques. À Montréal, les jésuites ouvrirent leur établissement d'enseignement secondaire en 1848. En parallèle, plusieurs curés dispensèrent des cours de latin à quelques protégés afin de les préparer aux études ecclésiastiques.

Les collèges-séminaires constituaient un milieu propice à l'éveil des vocations. Le sacerdoce y était exalté et une grande attention était portée aux élèves susceptibles d'opter

²² S. Gagnon, "L'école élémentaire...", *loc. cit.*, 150.

²³ Claude Galarneau, *Les collèges classiques au Canada français*, Montréal, Fides, 1978, 18-36.

pour la prêtre. Encore fallait-il que les garçons moins fortunés, mais pieux et studieux puissent y avoir accès. Vers 1820, une année au petit séminaire de Québec coûtait 17 £ 10 s et il fallait débourser encore plus, soit 18 £ 7s 6 d, pour étudier au collège-séminaire de Montréal²⁴. Selon l'abbé Jérôme Demers, supérieur à Québec, très peu d'habitants des campagnes avaient les moyens de payer de telles sommes²⁵. À moins d'obtenir une remise sur la pension ou encore une aide financière d'un bienfaiteur, les fils de cultivateurs ne pouvaient généralement étudier dans les collèges. Peu à peu, des mesures financières furent adoptées en vue d'encourager la fréquentation des établissements collégiaux. En 1821, des notables et des curés du Richelieu constituèrent l'Association pour faciliter les moyens d'éducation dans la Rivière Chambly. En huit ans, trente écoliers reçurent une assistance financière; six d'entre eux devinrent prêtres²⁶. Une société aux visées analogues fut organisée à Varennes en 1822. Les curés qui s'y associaient s'engageaient à payer au moins 3 £ par année pour "secourir dans leurs études les jeunes gens privés de moyens, qui montreront des dispositions pour l'état ecclésiastique"²⁷. Au collège-séminaire de Saint-Hyacinthe, les pensions furent par ailleurs réduites du tiers en 1832, passant de 15 £ 10 à 12 £ 10²⁸. Sise en région rurale, la maison d'enseignement tâchait d'harmoniser ses prix aux ressources et à la capacité de payer de la population des environs.

En établissant des collèges et en s'efforçant de soutenir financièrement les élèves, les membres du clergé se montraient désireux de former une relève cléricale plus nombreuse. Il fallait cependant que ces conditions matérielles soient complétées par un effort de

²⁴ Maurice Fleurent, *L'éducation morale au Petit Séminaire de Québec (1668-1857)*, thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1977, 284, 286.

²⁵ *Ibid.*, 285.

²⁶ ASSH, ASE 3: Administration, 3.1.7, Liste des Écoliers soutenus par les Messieurs de la Rivière Chambly.

²⁷ *But et règlements de la Société pour encourager l'éducation ecclésiastique*, 4 juillet 1822, dans *MEQ*, 3, 163-167.

²⁸ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 63, *Adresse du Directeur de Saint-Hyacinthe aux habitants des comtés de Saint-Hyacinthe, Rouville, Richelieu, Verchères et Chambly*, 1831.

recrutement. Reconnaître les sujets *appelés*, éveiller et cultiver les vocations furent au centre des préoccupations pastorales de plusieurs curés. Voyons quels étaient les critères de sélection des futurs prêtres. Nous examinerons ensuite le rôle du pasteur et de l'entourage dans le cheminement vers la prêtrise.

2. Avoir la *vocation*

Le discours théologique sur la vocation insiste sur l'élection divine: la vocation est présentée comme est un appel mystérieux par lequel Dieu invite une personne à se consacrer à lui. Dans cette optique, les sulpiciens accordaient une très grande importance à l'*attrait*. Les *appelés* se sentaient habités d'une "inclination naturelle, spontanée et constante pour les fonctions ecclésiastiques, c'est-à-dire pour la prière liturgique, les cérémonies du culte et le soin des âmes"²⁹. Des aptitudes et une intention droite s'ajoutaient à cette attirance. On considérait toutefois que l'*attrait* n'était pas indispensable et qu'il pouvait être remplacé par une foi vive et une volonté généreuse.

Conformément à cette doctrine, Mgr Joseph La Rocque considérait que "la satisfaction et le contentement qu'éprouve un jeune homme à être autour des autels, à remplir des fonctions saintes" et à accomplir des gestes de piété étaient des "signes positifs de la vocation"³⁰. Le garçon était attiré par les chants sacrés, les ornements des églises et les vêtements sacerdotaux qui lui donnaient "le goût de la prière et l'horreur du péché". Comme Édouard-Charles Fabre, futur archevêque de Montréal, il pouvait prendre plaisir à "jouer à la messe", commémorait l'anniversaire de sa première communion et portait une attention particulièrement aux fêtes religieuses³¹. La science et la vertu secondaient cette attirance,

²⁹ Voir Louis Sempé, "Vocation", dans A. Vacant, E. Mangenot et É. Aman, dir., *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, 3148-3181.

³⁰ AESH, RL, 4, Mgr J. La Rocque à J.-B. Ponton, directeur du collège de Monnoir, 21 novembre 1864.

³¹ François Alary, "Vocation et vision du monde au XIX^e siècle: le cas de Mgr Édouard-Joseph Fabre (1839-1846)", *SCHÉC, Études d'histoire religieuse*, 59 (1993): 46-47.

comme le rappelait en 1858 un prédicateur s'adressant aux prêtres réunis en retraite ecclésiastique:

Pour entrer au sacerdoce, disait-il, il faut une double vocation. Vocation divine d'abord [...] Les marques de la vocation divine sont un goût prononcé pour les études sérieuses et ecclésiastiques; une forte inclination à faire du bien aux autres; de l'aptitude et du zèle pour le culte; un caractère grave et ennemi des folies et des légèretés mondaines [...] il faut en plus avoir la vocation actuelle [...] la vocation actuelle est une science suffisante, une vertu acquise et affermie, l'appel de son supérieur, le désir unique de procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes³².

Traits distinctifs du *bon prêtre*, l'étude et la piété figuraient donc en bonne place au nombre des aptitudes et des signes dénotant une prédisposition au sacerdoce. Joseph La Rocque croyait qu'un élève ignorant et sans talent se trouverait "exposé au vice", une fois prêtre, puisqu'il n'aurait "rien pour occuper ses loisirs et suppléer au manque de jouissances que comporte le Saint État"³³. Quant aux "sujets sans piété, [ils] ne vaudraient pas, pour la vertu, d'honnêtes laïques"³⁴.

Il était également important de retrouver, chez les candidats au sacerdoce, certains traits de personnalité, susceptibles d'en faire des prêtres dignes et respectables, capables d'exercer les différentes fonctions liées à leur état. L'obéissance était une vertu cardinale, grandement cultivée dans les séminaires. On recherchait aussi des garçons dotés d'un bon jugement et faisant preuve de beaucoup de tact: ces qualités éviteraient bien des tracas dans l'accomplissement des fonctions pastorales³⁵. En revanche, mieux valait se garder des "têtes faibles, [de] ceux qui se [faisaient] remarquer par des démarches irréfléchies": ils n'étaient pas propres à gouverner et se montreraient maladroits. De même, "ceux qui seraient

³² ASSH, AFG 15: Omer Blanchard, 1: Retraite sacerdotale, 1858.

³³ AESH, RL, 4, Mgr J. La Rocque à J.-B. Ponton, directeur du collège de Monnoir, 21 novembre 1864.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. Toutes les citations de ce paragraphe sont extraites de la lettre de Mgr Joseph La Rocque à J.-B. Ponton.

bizarres, sombres, soupçonneux, exaltés deviendraient des fléaux, surtout dans le clergé séculier". Il fallait se méfier des "capricieux, tracassiers, violents à l'excès, des caractères durs ou égoïstes à un haut degré ou mobiles et changeants", auxquels le ministère paroissial ne convenait nullement. La capacité de sublimer les pulsions sexuelles importait aussi. À ce sujet, Mgr La Rocque conseillait de "se défier des tempéraments fortement portés à l'amour charnel", car ils risquaient de manquer à leur voeu de chasteté. Devait en principe être exclu tout candidat "qui a été porté durant ses études, à des actes d'une nature sale ou sodomique". L'évêque jugeait néanmoins qu'une "foi élevée", une "vive piété" et "quelque chose d'élevé dans le caractère" pouvaient racheter ces faiblesses, surtout si elles n'avaient été que passagères.

Des empêchements ou "signes négatifs" de nature physique écartaient aussi du sacerdoce certains sujets³⁶. Les garçons atteints de cécité ou de surdité ne pouvaient, règle générale, être ordonnés. Il en allait de même des bégues et des épileptiques. Toutefois, des "merites exceptionnels" ou des circonstances particulières pouvaient permettre la remise d'une dispense et l'ordination du jeune homme. En 1868, Mgr Charles La Rocque sollicita la permission d'élever au sacerdoce un garçon ayant présenté des symptômes épileptiques:

Il se trouve parmi les clercs qui se préparent à l'ordination un excellent jeune homme de 25 ans, d'une famille respectable et très chrétienne du nom de Alphonse Gatien qu'il y a quatre ans, à la suite de fatigues et de préoccupations extraordinaires, éprouva quelques attaques d'épilepsie. Dans cette pénible occurrence, il eut recours à l'art du médecin. Mais sa piété le porta aussi à avoir recours à l'intercession de sainte Anne, à laquelle il fit son voeu pour obtenir sa guérison. Il s'est bien porté depuis, et les attaques ne se sont pas renouvelées. Néanmoins, pour plus de sûreté, je n'oserais pas l'ordonner sans qu'il ait plu à Sa Sainteté de lui accorder une dispense d'irrégularité³⁷.

³⁶ L. Sempé, *loc. cit.*, 3176.

³⁷ AESH, RL, 5, 497, Mgr C. La Rocque au cardinal Barnabo, préfet de la Propagande à Rome, 19 août 1868.

Rome octroya la dispense et le jeune homme fut ordonné le 20 décembre 1868. En dépit des prévisions et des espérances de l'évêque, il éprouva bientôt des problèmes de santé qui l'empêchèrent d'assumer des fonctions importantes. Il poursuivit une carrière pastorale plutôt terne. En 28 ans de ministère paroissial, il occupa, pendant 24 ans, différents vicariats dans le diocèse de Saint-Hyacinthe et aux États-Unis. Il mourut en 1903, à l'âge de 60 ans. Il est fort probable que les besoins du diocèse incitèrent à plusieurs reprises la hiérarchie cléricale à admettre des candidats à la santé médiocre, comme ce fut manifestement le cas ici.

Des désaccords au sujet de la vocation de certains jeunes hommes s'élevaient parfois. Dans leurs exhortations aux directeurs des séminaires et aux ecclésiastiques, les évêques étaient formels: un prêtre qui n'avait pas la vocation risquait de compromettre les intérêts de l'Église et s'exposait à la damnation éternelle³⁸. Prudence et vigilance étaient donc recommandés à ceux qui étaient chargés d'examiner les aspirants au sacerdoce. Cependant, comme la sélection des futurs prêtres relevait de critères subjectifs, elle créait inévitablement problèmes et conflits. Des professeurs du séminaire portaient quelquefois des jugements discordants sur le même étudiant. Le supérieur de l'institution et l'évêque pouvaient également différer d'opinion³⁹. En 1823, Mgr Plessis confia à Mgr Lartigue s'être opposé sans succès, quelque 15 ans plus tôt, à l'ordination d'un candidat qui "avait commis quelques saletés avec d'autres écoliers". Tout le monde, expliquait l'évêque, "s'intéressoit pour lui, surtout les Directeurs du Séminaire. Je cédai"⁴⁰. Il arrivait aussi que d'autres prêtres prennent part aux discussions. Tel garçon était jugé inapte au sacerdoce. L'oncle ou le curé qui avait décelé, soutenu et encouragé de ses deniers son aspiration à la prêtrise intercédaient

³⁸ Par exemple ACAM, RLB, 2, 383, Mgr Bourget à Capistran, ecclésiastique à Sorel, 8 octobre 1841. En cela, ils suivaient l'opinion des plus éminents théologiens, et celle, notamment, d'Alphonse de Liguori. Voir L. Sempé, *op. cit.*

³⁹ R. Litalien en donne un exemple. Voir *Le prêtre..., op. cit.*, 40 et 41.

⁴⁰ ACAM, 295.101, 823-17 (Diocèse de Québec), Mgr Plessis à Mgr Lartigue, 12 avril 1823.

aussitôt, s'évertuait à le défendre, demandait qu'on fasse preuve d'indulgence. En 1843, deux prêtres intervinrent en faveur d'un ecclésiastique timide et peu talentueux, renvoyé du Séminaire de Québec. L'un d'eux était l'ancien curé de la paroisse natale du jeune homme, l'autre était le nouveau titulaire de la cure. Tous deux soulignèrent les bonnes moeurs et la piété du garçon. Son ancien pasteur évoqua son mérite et la tristesse causée par son renvoi. Les démarches faites à Québec s'étant avérées inutiles, ils s'adressèrent à Mgr Bourget, natif de la même paroisse que l'aspirant déçu. Devant ces instances et les besoins urgents de son nouveau diocèse, l'évêque montréalais accepta de l'accueillir dans son séminaire⁴¹. Il y termina ses études et fut ordonné deux ans plus tard, en 1845. Pour ce jeune homme comme pour beaucoup d'autres, le curé avait en somme joué un rôle primordial dans l'éveil de la vocation, puis dans la poursuite des études. Phénomène théologique, la *vocation* se trouvait conditionnée et confirmée par des réalités pastorales et sociales. La providence bénéficiait parfois de zélés intermédiaires s'assurant que l'appel avait été bien entendu...

3. Cultiver les vocations

La correspondance et les autres documents conservés dans les dépôts d'archives sont généralement avares de commentaires sur le cheminement spirituel des garçons ayant opté pour le sacerdoce et sur le rôle de leur entourage. Au hasard de quelques lettres, des biographies et des mémoires, on découvre tout de même quelques indications à ce sujet. On peut également se reporter aux travaux d'historiens. Grâce à une documentation exceptionnellement riche, certains ont en effet reconstitué le parcours des vocations en mettant en évidence les influences subies par les futurs prêtres, leurs attitudes et leurs comportements. S'intéressant au rôle du curé dans l'éveil de la vocation, Jean-René Chotard

⁴¹ ACAM, 421.062, dossier Jean-Baptiste Drapeau, Michel Masse à Mgr Bourget, 7 mars 1843; C.-E. Poiré à Mgr Bourget, 9 mars 1843.

a ainsi distingué trois formes d'intervention⁴². Son étude porte sur les élèves d'un séminaire breton, mais ses remarques peuvent sans doute s'appliquer au Québec du XIX^e siècle.

Les prêtres, et spécialement les curés avaient la responsabilité de découvrir chez les jeunes garçons d'éventuels candidats au sacerdoce, de leur révéler leur vocation, au besoin de la leur insuffler, puis de l'entretenir et d'en faciliter l'accomplissement. "La recherche et la culture des vocations est un devoir sacré pour tout bon pasteur du troupeau de Jésus-Christ" rappelait Mgr Moreau⁴³.

C'est souvent à un très jeune âge qu'étaient repérés les futurs prêtres. Le catéchisme préparatoire à la première communion était une occasion privilégiée pour reconnaître les garçons doués et pour faire germer en eux l'idée du sacerdoce⁴⁴. Selon Chotard, il y avait des curés recruteurs qui, sans détour, annonçaient aux enfants qu'ils avaient la vocation. À force de pressions, ils réussissaient à persuader les jeunes gens et leurs parents. En poursuivant le même but, d'autres faisaient preuve d'un peu plus de subtilité. Leur discours s'articulait tantôt autour de la beauté et de la supériorité du sacerdoce, tantôt autour de la vilenie du monde, de ses dangers, ses turpitudes et ses chimères. Bientôt, la prêtrise s'imposait au garçon comme la meilleure, voire la seule option possible pour lui. Plus rarement, enfin, des prêtres tentaient de gagner l'amitié et la confiance de quelques enfants, leur confiaient des responsabilités et les amenaient, par étapes, à envisager le sacerdoce, sans toutefois utiliser de pressions directes ni de déclarations péremptoires. Avec le temps, l'affection et l'admiration du jeune garçon pour un homme respecté, influent, charismatique faisaient simplement leur oeuvre. Par leurs loisirs, par leurs lectures pieuses, par la

⁴² Jean-René Chotard, *Séminaristes...une espèce disparue? Histoire et structure d'un petit séminaire. Guérande (1822-1966)*, Sherbrooke, Naaman, 1977, 90-93.

⁴³ R. Litalien, *Le prêtre...*, op. cit., 174.

⁴⁴ "Il est bon de parler aux enfants de leur vocation, le jour de la première communion". ASSH, AFG: Omer Blanchard, 1: sermons, 1831-1871 (s.d.).

fascination qu'exerçait sur eux tout le mystérieux du rituel et de la liturgie, ces garçons en venaient à s'identifier au monde des clercs, se sentaient attirés vers le sacerdoce. Ce prêtre estimé pouvait être le curé de la paroisse, mais il pouvait aussi être un oncle ou un professeur. Joseph-Sabin Raymond du Séminaire de Saint-Hyacinthe joua par exemple un rôle important auprès d'Édouard-Charles Fabre⁴⁵.

Aux formes d'intervention cléricale décrites par Jean-René Chotard, pourrait s'ajouter celle, moins fréquente, de prêtres se substituant à la famille de l'enfant. "Adopté" par son curé, le garçon grandissait au presbytère, fréquentait constamment des clercs, était initié au latin et avait accès à la bibliothèque de son tuteur. La religion et les fonctions sacerdotales faisaient partie de son quotidien. Il était bientôt placé au collège, conscient des attentes qui pesaient sur lui. Si des adolescents trompèrent les espérances de leur protecteur⁴⁶, plusieurs devinrent prêtres, conformément au désir de leur père spirituel. Fils d'un sourd-muet, Pierre Ménard de Saint-Matthieu-de-Beloeil fut ainsi élevé par son curé⁴⁷ et reçut l'ordination en 1833. Vers la même époque, le pasteur de la paroisse de L'Ange-Gardien, près de Québec, remarquait un garçon pieux, Joseph-André Provençal. Nommé curé de Notre-Dame, à Québec, il amena l'adolescent dans sa nouvelle paroisse et lui enseigna les rudiments du latin, avant de l'inscrire au collège-séminaire de Saint-Hyacinthe⁴⁸. Quant à Georges-Joseph Brown, né en Irlande en 1837, il perdit ses parents à l'âge de 10 ans, peu après son arrivée au Québec. Il fut alors pris en charge par un curé, comme plusieurs autres orphelins irlandais recueillis par des prêtres ou des communautés religieuses. En 1850, il fit son entrée au collège-séminaire maskoutain. Il reçut l'ordination en 1860, fut pendant quelques mois

⁴⁵ François Alary, *La vocation sacerdotale au Québec au milieu du XIX^e siècle: le cas de Mgr Édouard-Charles Fabre, premier archevêque de Montréal (1827-1896)*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 1991, 108-110.

⁴⁶ Par exemple l'orphelin pris en charge par le curé de Drummondville au début des années 1880. Voir J. Roy et C. Hudon, prés. *op. cit.*

⁴⁷ Biographie de Pierre Ménard dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Jude*, 110.

⁴⁸ Biographie de Joseph-André Provençal dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Césaire*, 169.

vicaire auprès de Louis-Misaël Archambault, son père adoptif, qu'il remplaça à la cure de Saint-Hugues en 1880⁴⁹.

Le curé qui proposait aux jeunes garçons l'option sacerdotale, qui savait en entretenir l'idée et qui contribuait à sa réalisation en assumant les frais d'études⁵⁰ jouait donc un très grand rôle dans le processus de sélection des futurs prêtres. La tâche des parents était également importante, celle de la mère surtout, à qui était généralement confié le soin de faire la toute première instruction religieuse, d'enseigner le catéchisme, les prières et la manière de faire son examen de conscience⁵¹. Lorsqu'il s'agissait d'encourager les études d'un enfant, c'était souvent à elle que le prêtre s'adressait d'abord. Il lui faisait part des aptitudes de son fils et l'invitait à développer en lui l'idée du sacerdoce. Flattée par cette révélation, elle semblait portée à donner son assentiment, à tenter de convaincre son époux d'acquiescer aux attentes cléricales⁵². Chez plusieurs d'entre elles, la démarche du pasteur confortait d'ailleurs les sentiments et les espérances qu'elles nourrissaient depuis longtemps⁵³. Très tôt, selon un biographe, la mère de Mgr Charles La Rocque aurait ainsi décelé en lui "une nature d'élite" et se serait efforcée de favoriser sa vocation. Lors de sa consécration épiscopale, près d'un demi-siècle plus tard, La Rocque lui rendit cet hommage:

Oh! je l'aime ma mère! Elle m'a tant aimé! Elle a été si bonne pour moi, depuis le jour où elle m'a donné la vie! Elle a pris soin de moi, elle s'est

⁴⁹ Biographie de Georges-Joseph Brown dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Hugues*, 136.

⁵⁰ François-Xavier Demers, curé de Saint-Denis, aurait payé annuellement "en tout ou en partie la pension et l'enseignement de six à sept élèves au séminaire de St-Hyacinthe". ASSH, ASE 6: Administration, Biographie du Révérend Messire Demers, v.g., 1862.

⁵¹ Voir notamment les mandements sur les catéchisme. Consulter aussi Alexis Mailloux, *Manuel...*, *op. cit.*, 328 p.

⁵² J.-R. Chotard, *op. cit.*, 92.

⁵³ Comme madame Rivard, mère de Jean, le défricheur du célèbre roman d'Antoine Gérin-Lajoie. *Jean Rivard, le défricheur. Récit de la vie réelle*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977 (1874), 3. Voir aussi Philippe Boutry, *Prêtres...op. cit.*, 193. Michel Lagrée parle quant à lui d'"hégémonie des mères sur les vocations sacerdotales" dans "Religion populaire et populisme religieux au XIX^e siècle", dans J. Delumeau, dir., *Histoire vécue du peuple chrétien. Tome 2. Vers quel christianisme?*, Toulouse, Privat, 1979, 165.

imposée tous les sacrifices pour me faire heureux et je voudrais exprimer toute la vivacité de ma reconnaissance filiale si je le pouvais⁵⁴.

Dans certains cas, les pressions parentales s'exerçaient indûment sur l'enfant. Un jeune prêtre à la carrière sacerdotale désastreuse – il alla d'un vicariat à l'autre, avant de s'enfuir aux États-Unis avec une femme – avoua "qu'il était hors de sa voie, qu'il avait pris la soutane et qu'il était arrivé à la prêtrise pour faire plaisir à sa mère et qu'il n'était pas heureux"⁵⁵. Chez d'autres, encore, le rôle de la mère aurait été différent, moins direct, moins manifeste, mais néanmoins important. Au sujet d'Édouard-Charles Fabre, fils du libraire montréalais, François Alary écrit:

Fabre est dominé par son père; naturellement il doit être porté vers sa mère dont la personnalité ressort moins et surtout est moins écrasante. La mère devient donc un modèle à suivre. Or celle-ci se caractérise d'abord par la piété: ce qu'on remarque chez cette femme, c'est avant tout sa dévotion, sa grande foi, qu'elle applique à tous les niveaux de son existence, dans sa vie familiale comme dans sa vie publique. Édouard-Charles ne put qu'être marqué par ce trait maternel, et, attiré qu'il était vers elle dans un besoin de sécurité et de réconfort face à un père trop exigeant, on peut penser qu'il partagea instinctivement l'engagement religieux de sa mère⁵⁶.

En somme, la vocation se trouvait conditionnée par certaines *prédispositions* du jeune homme: la piété, les qualités intellectuelles et morales de l'enfant, la fascination qu'exerçaient sur lui les rites de la religion éveillaient le zèle recruteur du clergé. Chez les parents, la foi mêlée de fierté et d'orgueil, peut-être aussi l'ambition sociale, incitaient à encourager l'aspiration au sacerdoce. Mais tous les milieux ne faisaient pas l'objet de la même sollicitude. Tous ne répondaient pas, non plus, avec le même empressement au

⁵⁴ Selon Alexis-Xiste Bernard, sixième évêque de Saint-Hyacinthe, cité dans Réal Boucher, *Monseigneur Charles LaRocque, évêque de Saint-Hyacinthe (1809-1875)*, thèse de doctorat (histoire), Université d'Ottawa, 1979, 13. Louis-François Laflèche, le deuxième évêque de Trois-Rivières, insistait également sur l'influence de sa mère. N. Voisine, *Louis-François Laflèche...*, *op. cit.*, 38.

⁵⁵ ASSH, AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.28.3, Saint-Pie.

⁵⁶ F. Alary, *op. cit.*, 175.

recrutement clérical. Des groupes sociaux, des situations et des atmosphères familiales, des lieux d'études ou de travail étaient plus propices que d'autres à la vocation.

4. Sociologie des vocations

Depuis plusieurs années, les historiens ont sondé les listes des ordinands à la recherche d'indications sur les caractéristiques du personnel ecclésiastique. L'origine du clergé a notamment retenu l'attention⁵⁷. Dans quels milieux recrutait-on les prêtres? Les clercs étaient-ils surtout d'extraction rurale ou d'origine urbaine? Étaient-ils issus des classes aisées ou des milieux populaires? Les motifs d'un tel questionnement sont multiples. La recherche du milieu d'origine des prêtres renseigne sur les stratégies de recrutement du groupe clérical et permet de mieux saisir les motivations qui pouvaient alimenter l'aspiration au sacerdoce ou, au contraire, la décourager. Mais il y a plus encore: connaître le milieu d'origine des prêtres jette un nouvel éclairage sur les rapports sociaux et sur les activités pastorales. À l'aide du *Dictionnaire Allaire*, du *Répertoire Tanguay*⁵⁸, des biographies et des titres clériaux, ces actes de rente rédigés en faveur des ordinands au cours de leurs études théologiques⁵⁹, tentons d'appréhender le milieu d'origine du personnel pastoral qui exerça son ministère dans les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe entre 1820 et 1875.

⁵⁷ Pour le Québec, voir P. Hurtubise, *loc. cit.*; S. Gagnon et L. Lebel-Gagnon, *loc. cit.*; Jean Roy, "Le clergé nicolétain...", *loc. cit.* Sans dresser une liste exhaustive des travaux sur le clergé français qui peuvent servir de points de comparaison, signalons Timothy Tackett, "L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIII^e siècle", *RHMC*, XXVI (avril-juin 1979): 198-204; Marie-Louise Fracart, "Le recrutement du clergé séculier dans la région niortaise au XVIII^e siècle", *RHEF*, 159 (1971): 248-256; Dominique Julia et M. McKee, "Le clergé paroissial dans le diocèse de Reims sous l'épiscopat de Charles-Maurice Le Tellier: origine et carrières", *RHMC*, XXIX (octobre-décembre 1982): 529-583. La plupart des histoires diocésaines consacrent aussi quelques pages au recrutement clérical..

⁵⁸ J.-B.-A. Allaire, *op. cit.*; Cyprien Tanguay, *Répertoire général du clergé canadien par ordre chronologique depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours*, Montréal, Sénéchal, 1893, 526 p.

⁵⁹ S. Gagnon et L. Lebel-Gagnon, *loc. cit.*, 382-384.

4.1. Vers un clergé "autochtone"

Dans les recherches sur l'origine géographique du clergé, les historiens différencient habituellement ville et campagne. Établir cette distinction pose cependant certaines difficultés. Au XIX^e siècle, il est des agglomérations d'importance que tous s'entendent à reconnaître comme villes, mais il y a aussi des centres régionaux de taille plus modeste et des localités dont la population et les fonctions prennent de l'importance au cours du siècle. Doit-on les considérer aussi comme un milieu urbain? Faut-il établir des distinctions dans le temps? Par exemple, le Saint-Hyacinthe des années 1820 doit-il être mis sur le même pied que Québec ou Montréal ou même comme le Saint-Hyacinthe de la décennie 1870? Pour contourner en partie la difficulté, j'ai présenté l'apport respectif de la ville et de la campagne des districts de Trois-Rivières, de Québec et de Montréal et j'ai donné séparément les résultats concernant chacun des centres urbains. À l'intérieur même du district de Montréal, une distinction a été opérée pour mettre en évidence la contribution des paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe. Les statistiques apparaissent en trois tranches chronologiques: avant 1821, de 1821 à 1852 et de 1853 à 1875. La première tranche signale les prêtres ordonnés avant l'installation d'un évêque-auxiliaire dans le district de Montréal; la seconde recoupe la période qui va de l'arrivée de Mgr Lartigue jusqu'à la création du diocèse de Saint-Hyacinthe, tandis que la troisième couvre les trois premiers épiscopats maskoutains. Au total, il a été possible de retrouver l'origine géographique de 295 des 304 prêtres qui exercèrent leur ministère dans les paroisses du diocèse entre 1820 et 1875 (soit 97%).

Tableau 6. Origine géographique des prêtres ayant exercé dans les paroisses
du diocèse de Saint-Hyacinthe entre 1820 et 1875*

Ordina- tion	Campagne					Ville**			Ext. du Québec*	
	Québec	Montréal	St-Hya.	T-Riv.	St-Hya.	Sorel	Québec	Montréal		
Av. 1820	4	5	3	1	0	0	5	4		2
1821-52	17	56	24	15	4	0	4	8		25
1853-75	1	8	86	2	10	1	0	0		10
TOTAL	22	69	113	18	14	1	9	12		37

* Comprend 17 prêtres, la plupart oblats ou dominicains, nés et ordonnés en France, 16 Irlandais, 1 Anglais, 1 Américain et 2 prêtres canadiens. Un seul des prêtres originaires d'Irlande n'a pas été ordonné au Canada.

** En ce qui concerne Saint-Hyacinthe, il faut noter qu'il n'a pas été possible de faire la différence entre la "ville" proprement dite, c'est-à-dire la paroisse Saint-Hyacinthe, et la campagne (paroisse de Notre-Dame-du-Rosaire).

Sources: *Dictionnaire Allaire*, *Répertoire Tanguay*, monographies et biographies du clergé.

Le tableau 6 montre une différence très nette entre le clergé ordonné avant 1853 et celui ordonné à partir de cette date. Avant l'établissement d'un siège épiscopal à Saint-Hyacinthe, les paroisses de cette région dépendaient beaucoup, pour leur desserte, d'un clergé originaire du reste du Québec. Le sixième des prêtres qui exercèrent dans la région avant 1853 y étaient nés. Environ 40% du clergé d'alors provenait des autres paroisses du district de Montréal, devenu diocèse en 1836. La situation changea à partir de 1853. Promu au rang de diocèse, Saint-Hyacinthe devait pourvoir lui-même à la constitution de son clergé. Les ordinations diocésaines allaient dorénavant fournir la majorité du personnel clérical: 82% des prêtres ordonnés après 1853, qui desservirent les paroisses du nouveau diocèse, y avaient vu le jour. La plupart de ces ecclésiastiques (86 soit 73%) étaient originaires des localités rurales. Un seul prêtre né à Sorel oeuvra sur le territoire diocésain (les quatre autres clercs originaires de cette paroisse exercèrent leur ministère dans les

diocèses voisins). Dix prêtres étaient par ailleurs issus de Saint-Hyacinthe-le-Confesseur et de Notre-Dame-du-Rosaire, paroisse où l'élément rural était prédominant. Aucun ne provenait des autres villes québécoises, alors qu'avant 1853, Québec et Montréal avaient fourni ensemble 21 des 177 prêtres de la région (12%). À l'image de la population majoritairement rurale qu'il desservait, le clergé du diocèse de Saint-Hyacinthe était donc surtout originaire des campagnes. Les différentes parties du territoire diocésain étaient cependant inégalement représentées: tous les prêtres provenaient des paroisses seigneuriales situées en bordure du Richelieu et de la Yamaska; aucun n'avait vu le jour ni grandi dans les Cantons de l'Est. Sans doute faut-il voir dans ce phénomène de recrutement différencié une conséquence du mouvement de colonisation catholique: selon la "loi de la fécondité sacerdotale" définie par Louis-Edmond Hamelin, il y avait un "décalage entre le peuplement [d'une région] et le début de la production sacerdotale"⁶⁰. À la troisième génération, une "accélération à retardement" du mouvement des vocations se produisait. Il faudrait donc poursuivre l'étude pour vérifier si c'est ce qui s'est produit dans les Cantons de l'Est. Chose certaine, les conditions socio-économiques des fronts pionniers n'étaient pas propices à la poursuite des études et au recrutement clérical.

4.2. L'origine sociale

La profession du père a pu être retrouvée pour environ 60% des prêtres (182/304). Ce taux se compare avantageusement à celui obtenu par Serge Gagnon et Louise Lebel-Gagnon qui avaient identifié l'origine sociale de 40% des ordinands de la période 1775-1840⁶¹.

⁶⁰ L.-E. Hamelin, *loc. cit.*, 199. Voir aussi, du même auteur, "Contribution aux recherches sociales du Québec par une étude des variations régionales du nombre de vocations sacerdotales", *Cahiers de géographie de Québec* (octobre 1957): 5-27.

⁶¹ *Ibid.*, 386.

Globalement, les prêtres du diocèse de Saint-Hyacinthe se recrutèrent en majorité au sein de la paysannerie. Toutes périodes confondues, les fils de cultivateurs constituèrent 65% du corps clérical. Cette représentation paysanne correspond au poids du monde agricole dans la société du XIX^e siècle et a déjà été mise en évidence par de précédentes études⁶². Au second rang arrivaient les fils d'artisans, représentant 17% du clergé. Pour la plupart d'entre eux, le père oeuvrait dans un métier de la construction (charpentiers, menuisiers, peintres), était forgeron ou encore cordonnier. Quant aux classes les mieux nanties, elles fournirent un nombre restreint de prêtres: deux ecclésiastiques seulement étaient d'ascendance seigneuriale, 7 étaient fils de professionnels (tous des notaires) et 11 avaient un père marchand. Les 12 prêtres classés dans la catégorie "autre" provenaient de milieux très divers. Ils étaient fils de charretier, de voyageur, de navigateur, de bedeau, d'hôtelier, d'instituteur, de juge de paix et de libraire.

Tableau 7. Professions des parents des prêtres ayant exercé dans les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe entre 1820 et 1875

Ordination	Seigneurs	Professions libérales	Marchands	Artisans	Cultivateurs	Autres
Av. 1820	0	2	1	4	3	5
1821-52	2	3	2	10	51	4
1853-75	0	1	8	17	65	3
TOTAL	2 (1%)	7 (4%)	11 (6%)	31 (17%)	119 (65%)	12 (7%)

⁶² *Ibid.*, Jean Roy, *loc. cit.*

Sauf peut-être pour les artisans, les différents groupes socioprofessionnels avaient une représentation similaire à leur poids relatif dans la société. Pourtant, on aurait pu s'attendre à trouver un plus grand nombre de garçons issus de milieux aisés, car, en principe, il leur était plus facile de réunir les sommes afférentes aux études. Pourquoi n'ont-ils pas été plus nombreux à opter pour le sacerdoce? Serge Gagnon et Louise Lebel-Gagnon ont invoqué le laïcisme et les préjugés défavorables à la prêtrise endossés par plusieurs familles bourgeoises⁶³. L'hypothèse mérite d'être retenue, d'autant plus que certains exemples lui donnent du crédit. Ainsi, l'opposition de Joseph Papineau à la vocation de son fils Toussaint-Victor est connue: en 1822, Papineau demandait à Mgr Plessis qu'on lui remette les lettres de cléricature de Toussaint, alors sous-diacre, afin qu'il se livre "à quelque vocation honnête" pouvant "lui procurer sa subsistance"⁶⁴. Il jugeait que son fils avait été "dupe d'une confiance aveugle dans les personnes qui l'ont porté à prendre un engagement qu'il n'aurait jamais dû prendre"⁶⁵. En dépit des objections paternelles, Toussaint-Victor fut ordonné prêtre en septembre 1823⁶⁶. Les réticences du libraire Fabre à l'égard de la vocation d'Édouard-Charles, son fils aîné, ont également été mises en évidence par les historiens⁶⁷. Pour un jeune homme qui persévéra dans ses intentions, combien abdiquèrent devant le refus paternel? Combien perçurent, dès leur jeune âge, la vie ecclésiastique comme une situation peu enviable et évitèrent, en conséquence, de considérer cette voie?

Contrairement aux classes aisées, les cultivateurs et les artisans auraient encouragé les leurs à opter pour le sacerdoce. Avaient-ils, plus que les bourgeois, la fibre religieuse? Étaient-ils moins influencés par le discours libéral et les idées anticléricales? Toute

⁶³ S. Gagnon et L. Lebel-Gagnon, *loc. cit.*, 388-393.

⁶⁴ ACAM, 295.101, 822.43, Joseph Papineau à Mgr Plessis, 16 octobre 1822.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Mgr Lartigue écrivait quelques semaines plus tard: "Mr Papineau père est des plus opposés à mes Droits Épiscopaux depuis que nous avons différé d'opinion à l'égard de son fils Toussaint". ACAM, RLL, 2, 303, lettre à Mgr Plessis, 13 décembre 1823.

⁶⁷ Voir entre autres F. Alary, *op. cit.*

généralisation à cet égard est hasardeuse. Cependant, il faut constater que c'est presque exclusivement en leur sein que se recrutèrent les "familles à prêtres" où deux, trois, voire quatre fils revêtaient la soutane. L'apport de ces familles était parfois considérable: elles donnèrent le tiers et même la moitié des vocations recensées dans une même paroisse. À Saint-Antoine, deux frères, Jean-Marie-Ignace et Louis-Misaël Archambault, fils de cultivateurs, furent ordonnés dans les années 1830. Une trentaine d'années plus tard, leur neveu Pascal-Ubalde Brunel devint prêtre à son tour. Flavien, Théophile et Eusèbe Durocher de la même paroisse furent respectivement ordonnés en 1823, 1828 et 1833. Deux filles de la même famille, Séraphine et Eulalie, choisirent d'ailleurs la vie religieuse, la première enseignant chez les Soeurs de la Congrégation de Notre-Dame, l'autre fondant la communauté des Soeurs des Saints Noms de Jésus et de Marie. Saint-Denis offre aussi quelques exemples de "familles sacerdotales". Quatre frères Leblanc, fils de Sophie Paré et de Louis, un cultivateur, optèrent pour la prêtrise. Ils étaient les neveux de l'abbé Joseph-Octave Paré, originaire lui aussi de Saint-Denis. On remarque une semblable filiation d'oncle à neveux chez les Mignault: Joseph Édouard et Charles Arthur, ordonnés en 1849 et en 1854, suivaient les traces de leur oncle devenu prêtre en 1812. Terminons sur un dernier exemple, celui des trois frères Desnoyers de Saint-Jean-Baptiste, neveux d'un quatrième Desnoyers, l'abbé Isidore. Le rôle de la famille apparaît donc important. Au total, le quart des prêtres originaires du diocèse avaient au moins un frère engagé dans le ministère.

Ainsi, la vocation était aussi une affaire de famille où pouvaient intervenir, à des degrés variables et de façon plus ou moins consciente, diverses motivations. Le prestige du prêtre, ses pouvoirs et son rôle dans la société exerçaient des attractions non négligeables. Peu de carrières ou de professions permettaient aux fils d'agriculteurs et d'artisans de se hisser rapidement dans une position de pouvoir. Il semble également que des familles poussèrent leurs enfants vers le sacerdoce en vue d'obtenir certains avantages matériels. Un grand

presbytère pouvant accueillir les vieux parents, ainsi qu'un revenu assuré, habituellement confortable en regard des avoirs des agriculteurs et des artisans⁶⁸, pouvaient contribuer à rendre le sacerdoce désirable aux yeux de bien des familles. En 1850, le fils d'un charpentier, vicaire à Saint-Hyacinthe depuis deux ans, pressait Mgr Bourget de lui accorder rapidement une cure afin de pouvoir s'occuper de ses père et mère:

Mes parents, disait-il, ont fait pour moi des sacrifices, grands pour leurs faibles moyens [...] et cela dans l'intention, dans l'espérance, qui j'y serais un jour le soutien de leur vieillesse. C'était là leur seul désir, c'était là l'unique souhait qu'ils formassent [...] ils s'attendaient tellement que je leur procurerais les moyens de couler une vie plus heureuse⁶⁹.

Même s'il déplorait ce genre de motifs, le clergé orienta néanmoins son recrutement vers la paysannerie et l'artisanat, désireux qu'il était de former une relève nombreuse. Après tout, l'ambition sociale et l'espoir de tirer des avantages pécuniaires de la carrière cléricale n'excluaient ni la piété ni le zèle dans le ministère. La tâche des curés et des professeurs consistait donc à s'assurer, qu'au delà des visées matérielles et de l'influence de la famille, se trouvaient chez les aspirants au sacerdoce "quelque élévation d'esprit, générosité, dévouement, etc."⁷⁰. Par ailleurs, l'étiquette socioprofessionnelle ne doit pas nous tromper sur l'origine populaire des ordinands: les fils de cultivateurs ou d'artisans devenus prêtres étaient de modeste extraction, mais très peu semblent avoir grandi dans des milieux miséreux. Les sources qui permettraient d'apprécier le niveau de fortune des parents font défaut. La correspondance montre toutefois l'extrême réticence des évêques à permettre que des garçons très pauvres poursuivent des études. À quelques occasions, ils s'employèrent même à décourager les aspirations des plus démunis. Révélatrice à ce sujet est une lettre de Mgr Plessis qui donnait ses instructions à un jeune prêtre projetant de fonder un collège pour assurer une relève cléricale:

⁶⁸ C. Hudon, *loc. cit.*, 583-592.

⁶⁹ AESH, XVII c.62 (Notre-Dame-du-Rosaire), I. Desnoyers à Mgr Bourget, 9 octobre 1850.

⁷⁰ AESH, RL, 4, Mgr J. La Rocque à J.-B. Ponton, directeur du collège de Monnoir, 21 novembre 1864.

Ne me parlez pas d'enfants de journaliers, d'ivrognes, de mendians ou de familles décriées. La poche se sent toujours du hareng. Les enfants valent rarement leurs pères & si les pères sont notoirement vicieux, que peut-on attendre de leur race?⁷¹

Pauvres, ivrognes, vicieux: pour l'évêque, les mots étaient presque synonymes. Mieux valait ne pas encourager les vocations chez les journaliers. Est-ce pour cette raison qu'aucun garçon de cette catégorie sociale ne devint prêtre? D'autres membres du clergé partageaient les sentiments de Mgr Plessis et s'efforcèrent de détourner du sacerdoce les plus démunis. Dans les années 1830, Mgr Signay y alla de ses avis. Il exprima plus d'une fois son regret au sujet de la baisse des tarifs au collège-séminaire de Saint-Hyacinthe. "Tous attendent la prêtrise à bon marché à St-Hyacinthe", écrivit-il en 1834⁷², affirmant dans une lettre subséquente être "déterminé à remercier ses gros épais qui, ayant traîné sur nos bancs, sont toujours les premiers à s'avancer pour l'état ecclésiastique"⁷³. Et l'évêque de déplorer à nouveau, quelques mois plus tard, le "prix extraordinairement bas des pensions", en ajoutant "que les marmitons et les décroteux de souliers ne manqueraient pas de faire des épargnes pour pouvoir aller y étudier"⁷⁴. Un ancien domestique étudiant au séminaire de Saint-Hyacinthe fut averti que les évêques "n'avaient pas [...] coutume de recevoir au Sacrement ceux qui sortaient d'états trop humiliants"⁷⁵. On le renvoya de l'établissement en décembre 1834⁷⁶.

Une certaine idée de la *dignité* sacerdotale était à la source de ces préjugés. Aussi sincères qu'ils fussent dans leurs intentions, les aspirants très pauvres ne pouvaient, croyait-on, être à la hauteur de l'état ecclésiastique et assumer la gravité du sacerdoce. "Cette

⁷¹ AAQ, RL, 11, 154, Mgr Plessis à J.-B. Morin, vicaire à Kamouraska, 25 mars 1823.

⁷² ACAM, 295.101 (Diocèse de Québec), 833-34, Mgr Signay à Mgr Lartigue, 19 avril 1833.

⁷³ ACAM, 295.101 (Diocèse de Québec), 834-54, Mgr Signay à Mgr Lartigue, 22 septembre 1834.

⁷⁴ ACAM, 295.101 (Diocèse de Québec), 834-73, Mgr Signay à Mgr Lartigue, 28 décembre 1834.

⁷⁵ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 64: J.-C. Prince, directeur du séminaire de Saint-Hyacinthe, à Mgr Lartigue, 25 octobre 1832.

⁷⁶ AAQ, RL, 16, 417, C.-F. Cazeau à J.-C. Prince, 17 décembre 1834.

mendicité traîne avec soi je ne sais quel caractère de timidité ou de bassesse" estimait Mgr Plessis qui pensait que les candidats de modeste extraction pouvaient être "génés dans leurs rapports sociaux"⁷⁷. Pire encore: ils risquaient, selon l'évêque, de devenir "insolents", voire arrogants⁷⁸. Pour le clergé, il existait en somme une pauvreté honorable, ou du moins acceptable, et une autre déshonorante, avilissante, qui engendrait le vice. Pourtant loin d'opérer un recrutement élitiste – ses visées pastorales ne lui permettaient guère de le faire –, l'Église répugnait à choisir ses ministres parmi les indigents ou les plus humbles de la société.

*

*

*

L'effort de recrutement du clergé, favorisé par un système scolaire de mieux en mieux structuré et par les aspirations d'ordre spirituel, social ou matériel de nombreux garçons et de leurs parents, permit à l'Église du XIX^e siècle d'ordonner un nombre croissant de prêtres. Comme l'a souligné Jean-René Chotard⁷⁹, les stratégies de recrutement, fondées sur la sollicitation et les pressions directes des clercs et de l'entourage familial, contredisaient la théorie de l'appel divin. Mais l'Église auraient-elle pu se doter d'un clergé si nombreux sans ces méthodes? Le candidat recherché possédait certains traits de personnalité. Il devait être docile, soumis, réservé, studieux, mais surtout pieux et attiré par les rites et la liturgie catholiques. L'aspirant-prêtre idéal était par ailleurs issu d'un milieu "respectable", c'est-à-dire des classes moyennes ou supérieures. Ces dernières fournirent cependant peu de clercs, la plupart des membres du clergé étant fils d'agriculteurs ou d'artisans ruraux. Envoyés dans les collèges-séminaires, les futurs prêtres apprenaient, à un âge souvent précoce, les premières règles de la vie cléricale. Là en effet commençait véritablement la formation ecclésiastique.

⁷⁷ AAQ, RL, 11, 152, Mgr Plessis à J.-B. Morin, vicaire à Kamouraska, 25 mars 1823.

⁷⁸ Ibid.

CHAPITRE CINQ

LA FORMATION CLÉRICALE

La formation cléricale est longue et, en principe, elle doit être perpétuelle, chaque prêtre étant invité à lire et à méditer tous les jours. Le futur prêtre doit intérioriser les attitudes qui marquent son état, le différencient des laïcs, en font un homme de prière, soumis à une morale stricte. Les vertus et la gravité qui fondent l'éminente *dignité* du sacerdoce lui sont inculquées. L'éducation ecclésiastique dispense aussi les connaissances nécessaires à l'exercice du ministère pastoral. Elle procure à l'aspirant-prêtre un bagage doctrinal qu'il devra s'efforcer de compléter et de renouveler, après son ordination, en participant aux conférences ecclésiastiques et aux retraites sacerdotales, en poursuivant, aussi, une vie d'études et de prières quotidiennes. Appréhender les modalités de cette formation cléricale, avec ses permanences et ses changements, c'est donc tenter de saisir une composante essentielle de la culture des clercs, de ce qui constitue leur vision du monde, oriente leur vie en société, leur discours et leur action pastorale.

1. Les études classiques

1.1. Les classes latines

À 11 ou 12 ans, parfois plus tôt, souvent plus tard⁷⁹, les garçons pressentis pour la prêtrise entraient au collège ou commençaient à fréquenter les classes latines, petites écoles paroissiales particulièrement nombreuses dans la première moitié du XIX^e siècle. Le curé,

⁷⁹ J.-R. Chotard, *op. cit.*, 101.

⁸⁰ À Montréal, on recevait des externes de 7 ans et plus. ANQ-M, fonds SSSM, MG-17, Collège de Montréal. Dans son étude sur le collège de Sainte-Anne, Ulric Lévesque a calculé qu'entre 1829 et 1842, l'âge moyen des nouveaux inscrits était d'environ 13 ans. "Les élèves du collège de Sainte-Anne-de-La-Pocatière 1829-1842", *RHAF*, 21, 4 (mars 1968), 782. Le *DBC* offre plusieurs exemples de prêtres qui firent leur entrée au collège-séminaire à un âge tardif. Louis Naud avait par exemple 18 ans lorsqu'il entra au collège de Montréal en 1817. Richard Chabot, "Louis Naud", *DBC*, VII, 696. Voir aussi C. Galarneau, *op. cit.*, 147.

quelquefois aidé d'un vicaire, réunissait dans son presbytère ou dans un local attenant quelques enfants remarqués pour leur piété, leurs talents, leur goût de la lecture. Moyennant une modeste rétribution, quelques laïcs tenaient aussi de semblables écoles. Plusieurs enfants y apprenaient le latin et s'y préparaient aux études ecclésiastiques, sans défrayer de pensions coûteuses ni s'éloigner de la maison familiale. Certaines de ces classes firent long feu: elles disparurent faute d'élèves ou de professeur, celui-ci étant malade, décédé ou nommé à une autre cure. D'autres, au contraire, prirent de l'expansion, furent aménagées dans un vaste édifice et obtinrent finalement le statut de collège.

Originaire de Saint-Vincent-de-Paul de l'île-Jésus, Isidore Desnoyers compléta une partie de ses études dans ces écoles paroissiales. Sa mère et sa soeur lui avaient d'abord appris à lire, lorsqu'il avait une dizaine d'années. En 1834 – il était âgé de 15 ans –, son curé l'incita à se joindre à la classe latine dirigée par l'abbé François-Magloire Turcot de Sainte-Rose. Il y étudia quelques mois, puis déménagea à Terrebonne, avec ses parents, et termina sa syntaxe et sa méthode dans la petite école locale tenue par le notaire François-Xavier Valade. À 18 ans, il fit son entrée au collège-séminaire de Saint-Hyacinthe, où il termina son cours classique à l'âge de 23 ans. Il put alors entreprendre ses études ecclésiastiques qui durèrent quatre années. Étant donné son cheminement particulier, son ordination à la prêtrise fut plutôt tardive: il avait 27 ans et 6 mois lorsqu'on lui conféra le sacerdoce, au mois d'août 1842⁸¹.

Les cursus semblables à celui de l'abbé Desnoyers furent de moins en moins nombreux dans la seconde moitié du XIX^e siècle. À mesure que les collèges-séminaires se multiplièrent, les évêques exprimèrent leurs réticences à l'égard des classes latines qui ne

⁸¹ AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Rosalie*, 2^e partie, 31-32.

pouvaient prétendre à une formation aussi complète que les institutions collégiales⁸². Les élèves qui en sortaient détenaient un bagage intellectuel très variable et n'avaient pas été soumis à la même discipline que les collégiens. D'un point de vue strictement pastoral, ces écoles présentaient aussi des inconvénients, car l'enseignement détournait le curé de ses responsabilités paroissiales. Pour cette raison, Mgr Charles La Rocque – qui avait lui-même fait la classe à quelques garçons à Saint-Jean-d'Iberville⁸³ – pria un prêtre d'abandonner graduellement ses tâches professorales:

je veux que vous soyez informé que je crois qu'il vaudrait mieux vous borner à ceux que vous avez fait commencer à étudier sans en prendre ou en recevoir de nouveaux. Un élève isolé comme avait été autrefois Malhiot, peut se voir tolérer, mais un enseignement régulier, continué d'année en année, sans qu'il y ait de terme fixé ou apparent, me paraît quelque chose d'un peu anormal dans la carrière du curé, surtout aujourd'hui qu'il y a tant de maisons d'éducation dans notre pays [...] Et permettez que j'ajoute qu'il me semble qu'à votre âge, l'on n'est plus fait pour élever des enfants⁸⁴.

De l'avis de Mgr La Rocque, la filière collégiale représentait la voie normale pour accéder au sacerdoce. Le collège-séminaire accueillait sur les mêmes bancs les futurs prêtres et ceux qui se destinaient à la vie laïque. Il visait un objectif ambitieux: "former le coeur, l'esprit et le corps des jeunes gens"⁸⁵.

1.2. Les collèges-séminaires

La terminologie utilisée au XIX^e siècle pour désigner les maisons d'enseignement dispensant le cours classiques est variée, ce qui peut créer une certaine ambiguïté qu'il faut d'abord dissiper. Collèges classiques, petits-séminaires, collèges-séminaires sont employés

⁸² La Commission de la Discipline du concile de Québec de 1854 suggéra que l'on n'exhorter pas trop les curés à instruire les jeunes garçons aux rudiments du latin. Jacques Grisé, *op. cit.*, 157.

⁸³ C. Galarneau, *op. cit.*, 30.

⁸⁴ L'abbé Jean-Baptiste Dupuy avait alors 64 ans. AESH, RL, 5, 441, Mgr C. La Rocque à J.-B. Dupuy, curé de Saint-Antoine, 13 avril 1868.

⁸⁵ *Prospectus de l'Éducation que reçoivent les Jeunes-Gens au Petit Séminaire de Montréal*, 1826, cité dans Yvan Lamonde, "L'enseignement de la philosophie au Collège de Montréal, 1790-1876", *Culture*, 31, 2 (1970), 113.

indistinctement par les contemporains et font référence à la même réalité. Ce sont des institutions dirigées par des prêtres qui accueillent des pensionnaires et, règle générale, un nombre plus ou moins important d'externes. Quelques laïcs y sont parfois employés, mais la majeure partie du personnel enseignant et des surveillants est composée de prêtres et d'ecclésiastiques qui poursuivent en même temps leurs études théologiques. La plupart des élèves n'y séjournent que quelques années, voire quelques mois et très peu font le cursus complet de 7 ou 8 ans. Entre 1805 et 1860, 55% des garçons inscrits au collège de Montréal quittèrent l'établissement dès la première année; près de 70% ne complétèrent pas leur troisième année d'études⁸⁶. Parmi ceux qui persévérent, un nombre élevé optèrent pour les ordres. Selon Claude Galarneau, 40 à 45% des finissants des collèges-séminaires du XIX^e siècle devinrent prêtres ou religieux⁸⁷.

La vie quotidienne dans les collèges-séminaires reposait sur un horaire serré et sur un règlement sévère, variant peu d'un établissement à l'autre. L'année scolaire débutait à la fin septembre ou en octobre et se poursuivait jusqu'à la fin juillet ou au mois d'août. Les congés étaient rares, les élèves disposant habituellement d'une journée de repos à la Toussaint, au jour de l'an et à la fête des Rois. Pendant dix mois, les pensionnaires menaient une vie claustrale, prenaient leurs repas en commun, dormaient dans de vastes dortoirs, souvent encombrés et infestés de poux⁸⁸. L'emploi du temps était partagé entre l'étude et les exercices de piété. Les journées, monotones et austères, commençaient très tôt: le lever, sonné à 5 heures, était suivi de la prière et de l'étude. À 7 heures, élèves et professeurs déjeunaient, puis allaient à la messe. Les classes et l'étude, entrecoupées d'une récréation, de

⁸⁶ C. Galarneau, *op. cit.*, 147-148. Ulric Lévesque arrive à un taux semblable pour le collège de Sainte-Anne-de-La-Pocatière des années 1829 à 1842. U. Lévesque, *loc. cit.*, 783.

⁸⁷ *Ibid.*, 150.

⁸⁸ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques et ASE 3: Relations avec les autorités civiles, lettres et rapports des directeurs et supérieurs; ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, Notes historiques sur le collège de Montréal, par M. Pierre Rousseau, p.s.s., 1^{er} cahier, 71-72.

prières et de lectures pieuses, meublaient le reste de l'avant-midi. Un deuxième repas, servi vers 11 heures 30, se prenait en silence, en écoutant quelque lecture donnée par un étudiant ou par un professeur. Parfois, il fallait rappeler à tel ou tel garçon les principes élémentaires de la bienséance à table: manger sans bruit, ne pas cracher, se servir de ses ustensiles, ne pas remettre dans la corbeille le pain que l'on a touché étaient des règles souvent transgressées à Saint-Hyacinthe⁸⁹. À 13 heures, les élèves retournaient en classe. Après une brève pause vers 16 heures, l'étude reprenait jusqu'au moment du chapelet, à 18 heures. La journée des pensionnaires se terminait par le souper, une récréation et encore quelques minutes d'étude. Aux alentours de 20 heures, il fallait se préparer à aller dormir en faisant sa toilette et en récitant sa prière du soir⁹⁰. Quant aux externes qui prenaient leurs repas et dormaient à l'extérieur, ils devaient généralement assister à la messe du matin. Le dimanche, un horaire différent imposait aux pensionnaires de nombreuses occupations à caractère religieux. L'examen de conscience, la confession et la visite du Saint-Sacrement étaient obligatoires pour tous les écoliers⁹¹.

Les allées et venues des élèves, ainsi que leurs fréquentations étaient strictement contrôlées. Le courrier pouvait être lu par le personnel et il était défendu aux pensionnaires d'avoir recours aux services des externes – ou à ceux des demi-pensionnaires, nourris dans une famille du village – pour faire quelque commission que ce fût. Entre externes et pensionnaires, on souhaitait réduire, autant que possible, les contacts. De l'avis des professeurs et directeurs, les premiers, en rapports constants avec le monde urbain ou villageois, exerçaient une mauvaise influence sur leurs condisciples: ils étaient moins pieux,

⁸⁹ ASSH, ASE 12: Enseignement et vie étudiante.

⁹⁰ ASSH, ASE 6: Administration, 9.5. Notes sur la vie au Séminaire Saint-Hyacinthe; ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, Règlements du collège.

⁹¹ M. Fleurent, *op. cit.*, 352-366; ANQ-M, fonds SSSM, MG 17 de Montréal, Collège, Règlements et procès-verbal de la visite, 16-24 avril 1850.

moins disciplinés et abandonnaient davantage leurs études⁹². De grands efforts étaient donc faits pour préserver les pensionnaires de ce monde "dépravé" et "corrupteur" qu'il fallait craindre et mépriser. En 1844, la direction du collège-séminaire de Saint-Hyacinthe résolut par exemple de ne plus conduire les collégiens à la messe paroissiale du dimanche, car ces sorties distraisaient trop les écoliers, étaient jugées nuisibles à la piété et donnaient l'occasion de rencontrer les couventines, placées juste en face des garçons dans la nef de l'église⁹³.

À l'intérieur des établissements, les rapports entre élèves faisaient l'objet d'une étroite surveillance. À Montréal, peut-être aussi dans d'autres établissements, "grands" et "petits" étaient séparés. Cette ségrégation était d'abord fondée sur de simples raisons pratiques. Le coutumier du petit séminaire mentionnait en effet qu'une "seule récréation de 120 écoliers où 40 ou 50 s'agitent et se remuent perpétuellement, comme le font les petits, est trop tumultueuse"⁹⁴. Mais, plus encore, la séparation des deux groupes d'âge se justifiait par le désir d'éviter les amitiés "particulières": "Les amabilités des petits et leur air d'innocence sont trop souvent funestes aux grands et produisent des amitiés, des caresses, des présents qui ne sanctifient ni les uns ni les autres"⁹⁵. Les liaisons intimes étaient vivement redoutées et le personnel des collèges-séminaires veillait à ce que les garçons ne se touchent pas. Ceux qui semblaient unis d'une affection réciproque étaient séparés ou chaperonnés par un troisième élève, "bien choisi"⁹⁶. Une surveillance constante, omniprésente, s'exerçant jusque dans les latrines – c'était là, disait-on, que le "mal" se faisait⁹⁷ –, imposait le silence, l'isolement, le refoulement des pulsions et des sentiments.

⁹² ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 76 et 81, Joseph La Rocque, directeur, à Mgr Bourget, 30 septembre 1844; Joseph-Sabin Raymond, supérieur, à Mgr Bourget, 27 décembre 1849.

⁹³ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 76, Exposé des motifs qui engagent les prêtres du séminaire à demander l'autorisation de faire les offices du dimanche à leur chapelle, 19 mars 1844.

⁹⁴ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, Coutumier, 1806-1828. En 1850, cette séparation existait toujours et chaque groupe d'âge avait sa salle d'études.

⁹⁵ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, Coutumier, 1806-1828

⁹⁶ ASSH, ASE 12: Enseignement et vie étudiante, 3.2.2, Règlement, 1828-1829.

⁹⁷ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, règlements et procès-verbal de la visite du collège, 16-24 avril 1850.

Le personnel des collèges-séminaires encourageait volontiers la délation afin de mieux traquer toutes les formes d'inconduite, des conversations interdites à l'usage du tabac. Il cherchait à "faire réfléchir" les élèves en leur infligeant des travaux supplémentaires ou en les humiliant⁹⁸. Des garçons passaient ainsi plusieurs heures à genoux ou au coin. Les punitions corporelles étaient également employées, mais il était conseillé d'agir avec modération et discernement. À quelques occasions, des maîtres, prompts à faire usage de la férule, furent dénoncés par des parents qui jugeaient les corrections cruelles et injustifiées. À Saint-Hyacinthe, vers le milieu du siècle, des enfants constamment maltraités par leurs professeurs auraient été retirés du collège⁹⁹. À Montréal, le directeur fut contraint de payer une somme de 5 £ à titre de dédommagement pour les sévices exercés sur un garçon¹⁰⁰. Rigoureux, tatillon, le système disciplinaire des collèges-séminaires visait à instiller l'obéissance et la soumission en cultivant la peur et le sentiment de culpabilité.

Le temps des vacances interrompait ce régime de surveillance étroite et livrait l'élève à la vie extérieure et à ses "dangers". Aussi était-il perçu comme une parenthèse redoutable dont il fallait, à tout prix, minimiser les effets. Pour ce faire, un *règlement pour les vacances* prescrivant de se lever tôt, d'assister quotidiennement, ou du moins très souvent, à la messe, de se confesser et de communier, de faire régulièrement des lectures pieuses et un examen de conscience, était remis à chaque élève. Il était également conseillé d'éviter les danses et les voyages, de s'abstenir de fréquenter les "personnes du sexe" et de ne pas "tant s'informer des nouvelles du pays"¹⁰¹. Les autorités des collèges-séminaires craignaient par dessus tout

⁹⁸ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, procès-verbal de la visite du collège, 16-24 avril 1850; M. Fleurent, *op. cit.*, 243-259.

⁹⁹ ASSH, ASE 7: Personnel du séminaire, 13, Cécile Chabot Têtu à Joseph-Sabin Raymond, supérieur, 21 mars 1853.

¹⁰⁰ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, Procès-verbal de la visite du collège, 16-24 avril 1850.

¹⁰¹ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, Coutumier du petit séminaire. Voir aussi M. Fleurent, *op. cit.*, 219-226.

que les garçons ne prennent des habitudes jugées mauvaises ou qu'ils ne soient détournés de la vocation. Le coutumier du petit séminaire de Montréal leur recommandait donc de demeurer en rapport avec leur directeur de conscience et d'envisager avec "une grande frayeur" le congé estival "où tant d'autres ont fait naufrage"¹⁰². L'élève idéal était celui qui maintenait, tout au long de ses vacances, un mode de vie semblable à celui du pensionnat. Mais cette autodiscipline devait, en bien des cas, être difficile, sinon impossible.

À l'automne, une retraite spirituelle de quelques jours rappelait les règles de l'établissement, proposait des exercices de piété, inspirait le renoncement, la crainte de Dieu et l'obéissance. Puis les classes et les exercices de piété reprenaient, selon un horaire serré, identique ou du moins semblable à celui de l'année précédente. À chaque rentrée, plusieurs garçons étaient absents. Les uns, en dépit des espoirs fondés sur eux, n'avaient manifestement pas la vocation et il semblait vain de payer pour les instruire. Les autres étaient démotivés, peu talentueux, malades ou avaient simplement acquis une formation suffisante pour exercer la profession à laquelle on les destinait, pour être commis, par exemple¹⁰³. Parfois, quelques nouveaux, issus des classes latines ou d'un autre collège, s'ajoutaient aux anciens élèves. D'une année à l'autre, le groupe qui persévérait se faisait toutefois de moins en moins nombreux.

Au terme de leur cursus, les collégiens avaient étudié le français, le latin et la religion, principales matières au programme des collèges-séminaires. Ils avaient également fait des mathématiques et reçu des leçons d'anglais, d'histoire, de géographie et de grec. Dans la plupart des collèges, en particulier dans la seconde moitié du siècle, des cours de

¹⁰² ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, Coutumier du petit séminaire.

¹⁰³ Au collège de Sainte-Anne-de-La-Pocatière, les fils de marchands avaient un taux de persévérence (inscrits qui persévérent jusqu'à la fin du cours classique) largement inférieur à celui des fils de cultivateurs. Les premiers terminèrent leurs études dans une proportion de 25%, les seconds, dans une proportion de 46%. Ulric Lévesque, *loc. cit.*, 784.

physique, de chimie, de musique, de dessin et de gymnastique leur avaient été dispensés¹⁰⁴. Tous avaient été initiés à la philosophie pendant les dernières années de leurs études. Jusqu'aux alentours de 1860, cet enseignement resta marqué par le cartésianisme¹⁰⁵. Au tournant des années 1830, les thèses de La Mennais avaient été professées à Québec et à Saint-Hyacinthe, mais l'innovation fut de courte durée. Au collège maskoutain, là où l'enthousiasme pour la philosophie du "sens commun" était des plus vifs, l'enseignement des idées mennaisiennes fut abandonné à la suite de l'encyclique *Singulari Nos* de 1834 condamnant les *Paroles d'un Croyant*¹⁰⁶. Seul l'ultramontanisme du penseur breton fut retenu. Après 1835, on se tourna peu à peu vers une philosophie "pré-rationaliste" insistant sur le principe de l'autorité et sur la primauté du spirituel¹⁰⁷. Vers 1860, l'abbé Isaac-Stanislas Désaulniers, professeur au séminaire de Saint-Hyacinthe, inaugura un cours – original et exceptionnel dans le Québec de l'époque – sur la pensée de saint Thomas d'Aquin qu'il avait lui-même entrepris de traduire¹⁰⁸. Pour Désaulniers, cette philosophie était "propre à réfuter les erreurs passées, présentes et futures"¹⁰⁹. Elle gagna en popularité avec l'arrivée des dominicains à Saint-Hyacinthe en 1873 qui s'efforcèrent de promouvoir le culte thomiste. Le renouvellement était d'importance, car il transformait considérablement le contenu des cours et marquait l'assujettissement de la philosophie à la théologie et à l'Église. Il allait en outre s'avérer durable: pendant un siècle environ, le néo-thomisme – reconnu

¹⁰⁴ ANQ-M fonds SSSM, MG 17-7-2, série II, v.5, Oeuvres du séminaire, 5 septembre 1838; Marc Lebel, Pierre Savard et Raymond Vézina, *Aspects de l'enseignement au Petit Séminaire de Québec (1765-1945)*, Québec, La Société historique de Québec, 1968, 221 p.; Charles-Philippe Choquette, *Histoire du Séminaire de Saint-Hyacinthe depuis sa fondation jusqu'à nos jours*, Montréal, Imprimerie de l'Institution des Sourds-Muets, 1911-12, 2 vol.

¹⁰⁵ Y. Lamonde, *loc. cit.*

¹⁰⁶ Voir François Beaudin, "L'influence de La Mennais sur Mgr Lartigue, premier évêque de Montréal", *RHAF*, 25, 2 (septembre 1971): 225- 237.

¹⁰⁷ Yvan Lamonde, *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise HMH, 1980, 167.

¹⁰⁸ Lucien Beauregard, "La part de M. Desaulniers à l'introduction du thomisme au Canada français, vers l'époque de la renaissance religieuse, 1840-1855", *SCHÉC, Rapport*, 1941-1942: 77-88. Y. Lamonde, *op. cit.*, 167-186.

¹⁰⁹ Cité dans Y. Lamonde, *op. cit.*, 175.

comme base de la philosophie chrétienne par Léon XIII, en 1879 – demeura le principal, voire l'unique système conceptuel enseigné dans les collèges québécois. L'Église avait trouvé dans cette doctrine un outil pour légitimer son pouvoir et pour condamner la modernité¹¹⁰.

Le bagage intellectuel des finissants, fruit d'une pédagogie fondée sur une utilisation mécanique des manuels¹¹¹ et sur un apprentissage mnémonique, devait, somme toute, être assez superficiel. Néanmoins, il était supérieur, et de loin, à celui de la majorité de leurs contemporains qui commençaient très tôt à travailler. Tout au long de leurs études, les petits séminaristes – dont beaucoup étaient d'origine modeste – avaient baigné dans un univers mental et culturel qui contrastait avec leur milieu familial. Ils en avaient acquis des connaissances, mais, surtout, ils avaient appris un certain nombre de règles de bienséance et avaient quotidiennement prié et accompli des gestes de piété. Par-dessus tout, les collèges-séminaires visaient à former des hommes vertueux et religieux. Pour réaliser ce but, leur personnel s'efforçait d'inculquer la piété, l'obéissance, la modestie et la pudeur à tous les élèves, qu'ils fussent pressentis pour devenir prêtres ou qu'ils dussent opter pour la vie laïque. L'élève avait mené une vie réglée dans ses moindres détails, où l'imprévisible et la fantaisie étaient, sinon absents, du moins combattus. Ce règlement austère a pu en éloigner certains de l'Église. Combien, cependant, furent durablement influencés par ces années passées au collège-séminaire et conservèrent de solides convictions religieuses? Combien devinrent de puissants alliés des prêtres, auprès desquels ils avaient coulé leur jeunesse?

¹¹⁰ Sur le néo-thomisme, lire Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, PUL, 1972.

¹¹¹ Y. Lamonde, *op. cit.*, 77, 140. Chez les sulpiciens français, les professeurs étaient formellement avertis de ne pas s'éloigner ni de critiquer les manuels. Christian Dumoulin, *Un séminaire français au 19^e siècle. Le recrutement, la formation, la vie des clercs à Bourges*, Paris, Téqui, 1977, 224-225.

2. Les études ecclésiastiques

2.1. Le régime d'études

Pour ceux qui s'orientaient vers le sacerdoce, la formation ecclésiastique s'inscrivait dans le prolongement des années précédentes. La majeure partie, souvent même la totalité de leurs études s'effectuait dans la maison où ils avaient fait leur philosophie. Tout en remplissant les fonctions de professeurs ou de surveillants, les jeunes clercs étudiaient les traités de théologie, soit individuellement, soit par petits groupes, dans le cadre de conférences données à intervalles plus ou moins réguliers par un professeur. Les prêtres du diocèse de Saint-Hyacinthe acquièrent ainsi leurs premières notions de théologie dans les collèges-séminaires québécois, en particulier dans les établissements de Saint-Hyacinthe, de Montréal, de Québec, de Nicolet, de Chambly et de Sainte-Marie-de-Monnoir à compter des années 1850, ou de Sorel après 1868. Parallèlement à leurs tâches professorales, certains étudièrent aussi au collège industriel de Sherbrooke, créé en 1855, ou au collège académique d'Iberville fondé en 1864.

Leur règlement de vie s'apparentait à celui des collégiens. La même rigidité, la même crainte obsessionnelle des "amitiés particulières", le même rejet du monde, exprimé en des termes on ne peut plus clairs, s'en dégageaient:

un Ecclésiastique qui a l'esprit de son État [...] doit ignorer ce qui se dit et se fait dans une ville; ou du moins être tout indifférent aux choses qu'il n'ignore pas. On ne blâme pas qu'il Écrive quelquefois à ses parens, ou à des amis, mais on blâme un Commerce de lettres trop assidu, qui ly ferait perdre Beaucoup de temps et ly causerait un grand Dommage [...]

La vie retirée qui convient aux Ecclésiastiques, L'aversion qu'ils Doivent avoir pour le siècle, Les Dangers qu'on y court, L'exemple de J.C. et Des Saints obligent les Ecclésiastiques à éviter autant que possible les Visites soit actives soit passives¹¹².

¹¹² ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, 1806-1828. Le règlement des ecclésiastiques du collège-séminaire de Saint-Hyacinthe va dans le même sens. ASSH, ASE 12: Enseignement et vie étudiante, 3.2.3, 13 septembre 1838.

En dépit de ces similitudes, plusieurs signes montraient bien que la vie des jeunes clercs avait changé, qu'ils avaient acquis un statut intermédiaire dans la maison. Ils étaient mieux logés qu'au temps de leurs études collégiales, car ils avaient droit à une cellule qu'ils partageaient parfois avec un confrère. Bien que réduite, cette chambre offrait plus d'intimité que les dortoirs. Aux repas, ils pouvaient prendre du vin, une demi-portion selon le règlement du collège de Montréal¹¹³. Les vacances se passaient habituellement chez un curé qui veillait au strict respect de la règle et qui, en certains cas, agissait en véritable mentor. De nouvelles pratiques de piété étaient aussi prescrites: l'oraison, puis la lecture du bréviaire trouvaient place dans l'emploi du temps quotidien. Avec insistance, les règlements rappelaient la nécessité de visiter le Saint-Sacrement et de "s'accoutumer par degrés à la communion quotidienne"¹¹⁴. Par l'adoption et la pratique de divers gestes et attitudes, le jeune clerc ressentait l'imminence de son ordination à la prêtrise.

Les tâches à accomplir dans les collèges-séminaires dépendaient des aptitudes de chacun et des besoins du moment. Dans les nouveaux établissements disposant d'un personnel réduit, les fonctions des ecclésiastiques étaient nombreuses et diversifiées, alors que dans les établissements anciens, dotés de plusieurs professeurs agrégés, elles se résumaient souvent à la surveillance ou à l'enseignement dans les "petites classes". Les uns étaient complètement débordés et trouvaient rarement le temps d'ouvrir un manuel de théologie¹¹⁵; les autres, chargés des "menus et désagréables détails" pour lesquels les prêtres

¹¹³ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, Notes historiques sur le collège de Montréal, 2^e cahier, 10.

¹¹⁴ ASSH, ASE 12: Enseignement et vie étudiante, 3.2.3, 13 septembre 1838.

¹¹⁵ AESH, RL, 4, 579, Mgr Joseph La Rocque à Georges-Stanislas Kertson, directeur du Collège Académique d'Iberville, 16 janvier 1865.

rendaient "bien plus difficilement service"¹¹⁶, étaient peut-être moins occupés, mais leur travail paraissait routinier et peu stimulant.

Ce régime de vie alliant études et travail comportait plusieurs désavantages. Les jeunes clercs improvisés professeurs de français, de latin, d'arithmétique ou même de philosophie n'avaient guère la possibilité d'approfondir leur matière¹¹⁷. Aussi lisaient-ils aux élèves des cahiers semblables à ceux que leur avaient autrefois dictés des maîtres placés dans une situation analogue. Ils acquéraient les rudiments de la pédagogie dans les classes, à la lumière de leurs erreurs et de leurs réussites, non sans éprouver, parfois, de réelles difficultés. En 1831, l'un d'eux, professeur à Saint-Hyacinthe, démontrait de "médiocres talents" pour l'enseignement¹¹⁸. En 1849, un autre, oeuvrant dans le même établissement, n'avait, disait-on, aucune autorité sur les élèves et refusait de mettre à profit les conseils qui lui étaient donnés¹¹⁹. Certains faisaient preuve d'une sévérité extrême, et chez beaucoup, la timidité rendait les leçons longues et pénibles¹²⁰.

Ce système d'enseignement réduisait aussi le temps consacré aux études ecclésiastiques. Plusieurs contemporains, notamment les évêques et les supérieurs des collèges-séminaires, le déplorèrent à maintes reprises, sans pour autant y apporter de remèdes efficaces. En 1808, Mgr Plessis notait le peu de progrès faits par les clercs à l'emploi du séminaire de Québec¹²¹. Une vingtaine d'années plus tard, l'abbé Thomas

¹¹⁶ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 79, Joseph La Rocque à Mgr Prince, coadjuteur de l'évêque de Montréal, 12 avril 1847.

¹¹⁷ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Rapport de la Commission des Études du Synode diocésain de Montréal, août 1863.

¹¹⁸ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 63, Notes relatives au Collège de Saint-Hyacinthe, juin 1831.

¹¹⁹ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 81, Joseph-Sabin Raymond, supérieur à Mgr Bourget, 4 août 1849.

¹²⁰ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 63, Notes relatives au Collège de Saint-Hyacinthe, juin 1831.

¹²¹ James Harold Lambert, *Monseigneur, the Catholic Bishop. Joseph-Octave Plessis, Church, State and Society in Lower Canada: Historiography and Analysis*, thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1981, 435.

Maguire, directeur du collège-séminaire de Saint-Hyacinthe, jugeait "les études ecclésiastiques de cette maison [...] fort abrégées & assez minces"¹²². Pendant l'année académique 1830-1831, les clercs de l'établissement n'avaient assisté qu'à 90 conférences de théologie, soit en moyenne 9 par mois, et n'avaient appris "que la moitié, ou tout au plus les deux tiers des conférences de l'année". Selon Maguire, la charge de travail des clercs était telle qu'ils passaient parfois plusieurs semaines sans assister à une leçon de théologie:

Si l'on est surpris de ce petit nombre de leçons de théologie, écrivait-il, il faut se rappeler qu'il n'y a jamais de conférences aux jours des Dimanches, des Fêtes & des congés, ni dans les temps des examens de Noël, de Pâques: non plus que pendant les cinq semaines qui précèdent les vacances, pendant lesquelles les Régents sont tout occupés des préparatifs pour le dernier examen de l'année¹²³.

Pour corriger en partie la situation, le directeur du collège-séminaire de Saint-Hyacinthe proposait que les ecclésiastiques étudient au moins un an dans un grand séminaire avant d'être ordonnés. La solution était sans doute valable, mais son application fut lente et malaisée. Nommé évêque de Saint-Hyacinthe en 1852, Mgr Jean-Charles Prince commença à envoyer plusieurs clercs au grand séminaire de Montréal. À chaque année, les sulpiciens accueillaient des séminaristes originaires de plusieurs diocèses. Sur 52 ecclésiastiques présents en février 1861, 16 seulement appartenaient au diocèse de Montréal; tous les autres provenaient d'une dizaine de circonscriptions diocésaines de l'Amérique du Nord. Quelques-uns parmi eux étaient rattachés au diocèse maskoutain¹²⁴. Environ 12% des prêtres de Saint-Hyacinthe ordonnés entre 1851 et 1860 fréquentèrent Saint-Sulpice. Cette proportion excéda 55% entre 1861 et 1870, puis fut ramenée aux alentours de 40% dans la décennie suivante. Le nombre d'inscriptions était notamment tributaire des besoins diocésains, comme

¹²² ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 63, Thomas Maguire à Mgr Lartigue, 5 juin 1831.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Procès-verbal de la visite canonique du Grand Séminaire par M.D. Granet, supérieur de Saint-Sulpice au Canada, 22 au 28 février 1861.

l'expliquait en 1864, Mgr Joseph La Rocque, dans une lettre au directeur du grand séminaire de Montréal: "La nécessité d'ordonner des prêtres et le besoin des services de quelques ecclésiastiques pour l'enseignement, abrègent un peu la liste de ceux que je suis désireux de confier à vos soins"¹²⁵.

La pratique d'inscrire des ecclésiastiques au grand séminaire de Montréal fut maintenue jusqu'à la fin du siècle, avec des variations d'une année et d'une décennie à l'autre: plus de 85% des prêtres ordonnés entre 1881 et 1890 et 60% de ceux admis au sacerdoce entre 1891 et 1900 avaient fait une partie de leur théologie chez les sulpiciens¹²⁶. La création d'un grand séminaire diocésain fut très tardive à Saint-Hyacinthe: elle ne survint qu'en 1935¹²⁷. Entre-temps, par une circulaire du 7 mars 1899, Mgr Moreau avait manifesté sa volonté d'imposer à tous les ecclésiastiques de son diocèse au moins trois années d'études à Montréal¹²⁸.

Au XIX^e siècle, les effets de ces séjours sur la formation doctrinale des futurs prêtres furent sans doute réduits. Souvent limités à six mois, se prolongeant parfois, mais rarement, au-delà d'une année, ils ne donnaient guère aux séminaristes la possibilité d'approfondir la matière. Le passage au grand séminaire se présentait en quelque sorte comme un *sprint*, pendant lequel les sous-diacres et les diacres s'efforçaient de rattraper le temps perdu en se consacrant exclusivement à leurs études. Durant quelques mois, ils apprenaient mot à mot les traités de théologie et vivaient dans un milieu propice au ressourcement spirituel. Car, de

¹²⁵ AESH, RL, 4, 464, Mgr J. La Rocque à J.-A. Baile, 24 août 1864.

¹²⁶ Selon une compilation des renseignements biographiques contenus dans les manuscrits Desnoyers et dans les *Monographies* conservées aux AESH. Ces derniers documents indiquent, pour chacun des prêtres du diocèse, les lieux d'études, ainsi que les dates de réception des différents ordres ecclésiastiques. Les chiffres donnés ci-haut ne constituent que des approximations, car certaines notices peuvent être incomplètes.

¹²⁷ Circulaire au clergé, 11 mars 1935, MÉSH, 19, 11-14. La lettre pastorale du 18 janvier 1854 n'instituait pas un grand séminaire sur le modèle de ceux de Québec et de Montréal, comme le laisse entendre Yvan Lamonde. Elle élevait plutôt le séminaire de Saint-Hyacinthe au rang de "séminaire diocésain".

Y. Lamonde, *op. cit.*, 126, 143.

¹²⁸ Circulaire au clergé, 7 mars 1899, MÉSH, 12, 97-105.

l'avis des autorités diocésaines, et du clergé en général, ce qui manquait le plus aux ecclésiastiques des collèges-séminaires, c'était le temps pour pratiquer convenablement l'oraison et les autres exercices de piété¹²⁹. À Montréal, ils en avaient le loisir et même l'obligation puisqu'ils étaient soumis à la règle sulpicienne qui exaltait l'idéal du *bon prêtre*, discipliné, pieux, profondément attaché à la Vierge et au Saint-Sacrement¹³⁰. Dans le silence et la retenue, les candidats au sacerdoce apprenaient à soutenir la *gravité* et la *modestie ecclésiastiques*, cultivaient les vertus d'obéissance et de chasteté. Chaque matin, ils s'habillaient promptement, en "éitant toute indécence et [en] ayant horreur de la moindre nudité"¹³¹. On leur avait expliqué à ce sujet qu'il valait mieux "prendre d'abord la soutane, afin de ne point se voir sans cet habit pour lequel il faut avoir une tendre affection". La journée s'écoulait dans la prière et dans l'étude, réglée par "cette horloge vivante qui marque et bat toutes les inspirations en même temps qu'elle sonne tous les exercices"¹³². Après le lever à 5 heures, les ecclésiastiques se conformaient à l'horaire suivant, semblable à celui des grands séminaires français¹³³:

5 h 30 Oraison mentale et prière, suivies d'une messe. Dire les *petites heures* dans la matinée.

8 h Déjeuner en silence au réfectoire.

9 h Classe de chant ou d'Écriture sainte.

10 h 15 Classe de théologie morale.

11 h 45 Examen particulier. Chacun doit lire un chapitre du *Nouveau Testament*.

12 h 00 Dîner.

13 h 45 Chapelet en commun. Récitation des vêpres et complies.

15 h 15 Matines et laudes.

16 h 30 Conférence de théologie dogmatique

¹²⁹ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Rapport de la Commission des Études du Synode diocésain de Montréal, août 1863.

¹³⁰ À cet égard, la vie au grand séminaire de Québec présentait beaucoup de similitudes. Voir M. Fleurent, *op. cit.*, 142-177.

¹³¹ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Règlement général du grand séminaire de Montréal, 1840. Ce règlement fut en vigueur jusqu'en 1880.

¹³² Lettre de Pierre-Henry Bouchy, ecclésiastique à Québec, 12 octobre 1844, citée dans M. Fleurent, *op. cit.*, 142.

¹³³ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Règlement général, 1840. Sur les séminaires français, voir Marcel Launay, *Le bon prêtre. le clergé rural au XIX^e siècle*, Aubier, 1986, 40.

- 18 h 30 Lecture spirituelle
 19 h Souper
 20 h 30 Prière du soir
 20 h 45 On se prépare au coucher
 21 h Coucher. "On fera la visite pour s'assurer que les lumières sont éteintes".

En dépit des règles et des contraintes, le séjour au grand séminaire devait sembler presque reposant à plusieurs ecclésiastiques dont la santé avait été menacée par un travail trop lourd dans les collèges. Ils n'avaient enfin ni cours à préparer ni surveillance à assumer. Au grand déplaisir des professeurs, la dissipation et le relâchement trouvaient même place dans leur vie, surtout lors des promenades hebdomadaires au domaine sulpicien: "À la Montagne, écrivait un maître, peu de lecture spirituelle, plusieurs sont couchés comme des veaux, quelques-uns récitent le petit office en route afin d'avoir plus de temps à jouer au billard"¹³⁴. Pendant ces sorties, les amitiés trouvaient à s'exprimer plus librement. De petits groupes se formaient, en fonction des affinités et de la langue maternelle de chacun: à Montréal, anglophones et francophones se mêlaient peu¹³⁵.

École de vie ecclésiastique, le grand séminaire ne représentait en somme qu'une brève parenthèse dans la formation des clercs, et encore, pour une partie seulement d'entre eux. Longtemps, la durée et le déroulement des études furent tributaires de la pénurie de prêtres. Au moment même où les paroisses se multipliaient et nécessitaient un personnel pastoral abondant, les collèges-séminaires, eux aussi plus nombreux, réclamaient des professeurs et des surveillants. Sollicités sur plusieurs fronts, les évêques préférèrent répondre d'abord aux besoins des paroisses. Ils assignèrent un nombre réduit de prêtres à l'enseignement dans les collèges et veillèrent à ce que les ecclésiastiques accomplissent leur part des tâches professorales, ainsi que la surveillance dans les salles d'études et les dortoirs.

¹³⁴ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Journal de M. Rémi Carof, p.s.s, sur son séjour au Grand séminaire de juin 1846 à juillet 1847.

¹³⁵ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Procès-verbal de la visite canonique du grand séminaire par M.D. Granet, supérieur de Saint-Sulpice au Canada, 22 au 28 février 1861.

Malgré l'accroissement des effectifs cléricaux et l'abaissement de la charge pastorale moyenne par prêtre dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le même régime d'études fut maintenu pendant plusieurs décennies. Vers 1930 encore, des ecclésiastiques enseignaient au collège-séminaire de Saint-Hyacinthe, tout en étudiant la théologie¹³⁶. À elle seule, la pénurie de prêtres ne peut donc expliquer la perpétuation d'un système privant les aspirants au sacerdoce d'un long et profitable séjour au grand séminaire. D'autres raisons, d'ordre financier et pastoral, peuvent être invoquées.

Pour une bonne part, l'emploi des ecclésiastiques dans les collèges fut rendue nécessaire par le coût élevé des pensions dans les Grands Séminaires. Vers le milieu du XIX^e siècle, il fallait débourser annuellement 22 £ 10 (ou 90 \$) pour étudier la théologie et les autres matières ecclésiastiques à Québec ou à Montréal¹³⁷. Or, la majorité ne pouvait défrayer une telle somme et les évêques, qui disposaient de moyens financiers limités, n'étaient pas davantage en mesure de supporter la totalité des frais¹³⁸. Tout au plus ces derniers payaient-ils la pension de quelques clercs soigneusement choisis, tel Rémi Ouellette, plus tard professeur au collège-séminaire de Saint-Hyacinthe, dont les études à Paris, dans les années 1850, furent entièrement défrayées par Mgr Charbonnel, évêque de Toronto¹³⁹. Moins favorisés, les autres ecclésiastiques amassaient un peu d'argent en travaillant dans les maisons d'enseignement. Au collège de Montréal, ils recevaient par exemple 10 £ par

¹³⁶ Pierre Savard, "La vie du clergé québécois au XIX^e siècle", dans *Aspects du catholicisme canadien-français au XIX^e siècle*, Montréal, Fides, 1980.

¹³⁷ AAQ, 16, 213, Mgr Signay à Mgr Fraser, vicaire apostolique de la Nouvelle-Écosse, 1^{er} juillet 1834; Bruno Harel, "Le Grand Séminaire de Montréal de 1840 à 1940: une période d'établissement et de rayonnement", dans R. Litalien, dir., *Le Grand Séminaire de Montréal de 1840 à 1990: 150 ans au service de la formation des prêtres*, Montréal, Éditions du Grand Séminaire, 1990, 71.

¹³⁸ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Rapport de la Commission des Études du Synode diocésain de Montréal, août 1863.

¹³⁹ ASSH, AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.50, Biographie de Rémi Ouellette.

année¹⁴⁰. Ceux qui étudiaient quelques mois au grand séminaire le faisaient souvent à crédit, s'engageant à liquider leur dette dans un délai de deux, quatre ou même six ans¹⁴¹. Toutefois, ces obligations étaient très mal respectées. En 1858, douze ans après son ordination, Joseph-Marie-Melchior Balthazard, curé de la riche paroisse de Saint-Charles, n'avait toujours rien payé de sa dette¹⁴². Au moins trois autres prêtres du diocèse de Saint-Hyacinthe étaient dans une situation semblable en 1865, ce qui incita le grand séminaire de Montréal à ne plus faire crédit aux aspirants-prêtres maskoutains¹⁴³. Mgr Joseph La Rocque réussit à convaincre les sulpiciens de revenir sur leur résolution¹⁴⁴, mais le financement des études demeura un problème épineux. Un séjour de trois ans au grand séminaire nécessitait une dépense de 67 £ 10, somme considérable pour la plupart des candidats au sacerdoce, issus de milieux modestes. Par conséquent, le régime d'études-travail dans les collèges constituait une solution certes imparfaite, mais simple et économique. Ce fut seulement en 1899 qu'un évêque maskoutain, Mgr Moreau, résolut de s'attaquer au problème: il institua à travers tout le diocèse une nouvelle quête annuelle dont les revenus étaient uniquement affectés aux études des séminaristes et décida d'améliorer le système des bourses ecclésiastiques¹⁴⁵.

Hormis ces raisons pécuniaires, l'emploi de jeunes clercs dans les maisons d'éducation présentait au moins deux autres avantages. D'une part, il convenait au clergé enseignant, dispensé d'exécuter les tâches ingrates; d'autre part, il permettait un encadrement clérical

¹⁴⁰ En outre, les régents du collège de Montréal étudiaient gratuitement au grand séminaire. ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège de Montréal, Procès-verbal de la visite du collège, 16-24 avril 1850; Grand séminaire, Procès-verbal de la visite canonique du Grand Séminaire par M.-D. Granet, 25-28 février 1861.

¹⁴¹ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Billets promissoires par lesquels certains étudiants du grand séminaire s'engagent à remettre, après leur cours d'études, tout ce que le Séminaire de Saint-Sulpice leur a fourni gratuitement, 1854-.

¹⁴² ACAM, RLB, 10, 292, Mgr Bourget à J.-M.-M. Balthazard, 12 juillet 1858.

¹⁴³ AESH, RL, 4, 745, Mgr Joseph La Rocque à Joseph Gaboury, curé de Sainte-Cécile, 14 octobre 1865.

¹⁴⁴ AESH, RL, 4, 887, Mgr Joseph La Rocque à J.-A. Baile, supérieur du séminaire de Montréal, 3 juillet 1866.

¹⁴⁵ Cette quête remplaçait la collecte pour la colonisation, qui, aux dires de l'évêque, n'était plus une priorité. Circulaire au clergé, 7 mars 1899, *MESH*, 12, 102-103.

plus serré dans les paroisses. La formation d'un clergé savant était dès lors une préoccupation secondaire en regard du désir de constituer un clergé paroissial nombreux, présent partout, capable de répondre aux aspirations spirituelles de la population, de diffuser les dévotions et de faire respecter les prescriptions de l'Église.

2.2. Les matières d'enseignement et leur contenu doctrinal

Tout au long du XIX^e siècle, les visées pédagogiques des grands séminaires – et, encore plus, celles des collèges-séminaires – furent modestes: aux futurs prêtres, ils cherchaient à enseigner le "gros nécessaire"¹⁴⁶, c'est-à-dire les notions essentielles au ministère paroissial. Dans les collèges, les études ecclésiastiques se résumaient souvent à l'apprentissage de la théologie morale. Un différend avait opposé, à ce sujet, Mgr Plessis et Mgr Lartigue en 1825. Le premier souhaitait qu'une plus grande place soit faite au dogme, alors que le second privilégiait la morale: "je suis bien résolu, écrivit-il, à n'ordonner prêtres que ceux qui auront bien vu les principaux traités de Morale, tandis que je serai plus coulant pour ceux qui seront moins habiles sur le Dogme"¹⁴⁷. La position adoptée par l'évêque-auxiliaire de Montréal fut en quelque sorte réitérée par le premier concile provincial de Québec qui résolut, en 1851, de donner aux futurs prêtres une science aussi pratique que possible, "non pas sèche et aride, spéculative et en abstraction"¹⁴⁸. Longtemps, l'étude de la théologie morale occupa donc la plus grande place, au détriment du dogme et des autres sciences ecclésiastiques¹⁴⁹. La part réservée à l'Écriture sainte, au droit canon et à l'histoire de l'Église était en effet très mince, voire inexistante, dans les collèges-séminaires. À Saint-

¹⁴⁶ Lettre de P.-H. Bouchy du 30 octobre 1842, citée dans M. Fleurent, *op. cit.*, 115.

¹⁴⁷ Cité dans C.-P. Choquette, *Histoire du Séminaire de Saint-Hyacinthe*, *op. cit.*, 1, 76-77.

¹⁴⁸ J. Grisé, *op. cit.*, 92.

¹⁴⁹ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Rapport de la Commission des Études du Synode diocésain de Montréal, août 1863; M. Fleurent, *op. cit.*, 115. En 1899, Mgr Moreau faisait encore ce constat. Circulaire au clergé, 7 mars 1899, *MÉSH*, 12, 98.

Hyacinthe, une attention spéciale était toutefois portée à l'étude de la langue anglaise, matière toute profane, mais nécessaire au travail pastoral en plusieurs paroisses¹⁵⁰.

L'éventail des matières enseignées au grand séminaire était un peu plus large. Le candidat au sacerdoce était initié à l'exercice des cérémonies et à l'art de la prédication. Tous les jours, il assistait à des cours de théologie morale et dogmatique et suivait, chaque semaine, deux classes d'Écriture sainte et trois cours de chant¹⁵¹. Le contenu de ces deux dernières matières évolua peu au XIX^e siècle. L'étude de la Bible visait avant tout à nourrir la spiritualité du futur prêtre et à l'édifier. L'exégèse, encore suspecte aux yeux de l'Église, était sans nul doute ignorée par les professeurs québécois, comme elle l'était par leurs collègues français¹⁵². Quant au chant, il était peu apprécié des ecclésiastiques qui jugeaient tout à fait inutile d'apprendre le plain-chant, une musique vocale répandue dans un nombre limité de paroisses¹⁵³. Les professeurs du séminaire étaient d'ailleurs conscients du bien-fondé de cette critique et décidèrent, au début des années 1860, d'introduire quelques cantiques dans leur enseignement¹⁵⁴. L'innovation dénotait le souci de mieux préparer les futurs prêtres à la célébration des *mois de Marie* et des exercices de piété semblables – alors en plein essor – qui faisaient une large place à l'expression musicale en langue vulgaire. En regard des transformations qui touchèrent l'étude de la théologie, ce changement était toutefois mineur.

¹⁵⁰ AESH, RL, 3, 342, Mgr Joseph La Rocque à J.-A. Baile, supérieur du séminaire de Montréal, 12 décembre 1860.

¹⁵¹ B. Harel, *loc. cit.*, 75.

¹⁵² "On ne peut que déplorer l'insuffisance et l'infériorité des études scripturaires au point de vue scientifique, lacune d'autant plus regrettable que les résultats de la critique protestante et rationaliste commençaient à être divulgués en France". Edgar Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle, tome deuxième, Épanouissement de la théologie 1831-1870*, Bruxelles/Paris, l'Édition universelle/Desclee de Brouwer, 1952, 257.

¹⁵³ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Procès-verbal de la visite canonique du Grand Séminaire de Montréal, par M. D. Granet, supérieur de Saint-Sulpice au Canada, 25-28 février 1861.

¹⁵⁴ *Ibid.*

Deux évolutions importantes, le passage du rigorisme à l'équiprobabilisme et la diffusion d'une ecclésiologie ultramontaine, faisant peu à peu reculer le gallicanisme, marquèrent l'enseignement de la théologie au XIX^e siècle. Elles s'enclenchèrent surtout à compter des années 1840. Les ouvrages auparavant employés dans les séminaires dataient pour la plupart du XVIII^e siècle, étaient nettement gallicans et proposaient le probabilitiorisme, système moral sévère, rigoriste. Le manuel le plus usité, les *Compendiosae Institutiones Theologicae* – la *Théologie* de Poitiers, devenue ensuite *Théologie* de Toulouse – de Mgr Jean-Claude de la Poype, était paru en 1708 et avait connu plusieurs rééditions. Il se retrouvait notamment dans les bibliothèques des séminaires de Québec, de Montréal et de Saint-Hyacinthe¹⁵⁵. Les ecclésiastiques devaient l'étudier et les évêques s'y reportaient fréquemment. Les *Proelectiones Theologicae* d'Honoré Tournely (1725-1729), ouvrage de type dogmatique, ainsi que les *Théologies* de Bailly (1789) et de Collet (1744-45) inspiraient aussi le contenu des cours de théologie et trouvaient place dans plusieurs bibliothèques¹⁵⁶. Enfin, les conférences de Paris et d'Angers, publiées dans la première moitié du XVIII^e siècle, offraient aux séminaristes et aux professeurs un complément utile aux traités de théologie, car plusieurs questions y étaient débattues sous un angle pratique¹⁵⁷. En 1827, le collège-séminaire de Saint-Hyacinthe possédait 26 des 28 volumes des conférences angevines¹⁵⁸.

¹⁵⁵ M. Fleurent, *op. cit.*, 116-120; Louis Rousseau, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830: approche religiologique*, Montréal, Fides, 1976, 57; ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège, Inventaire des effets laissés par M. J.-B. Curatteau à l'usage du Collège, 23 septembre 1789; ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 60.2, Catalogue de la Bibliothèque du Collège de Saint-Hyacinthe, 1827.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ F. Lebrun, "L'enracinement" dans F. Lebrun, *op. cit.*, 172-173.

¹⁵⁸ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 60.2, Catalogue de la Bibliothèque du Collège de Saint-Hyacinthe, 1827. Plusieurs curés du début du siècle possédaient aussi ces conférences. Elles ont été retrouvées dans sept inventaires après décès (sur dix-sept consultés).

Tous ces ouvrages étaient résolument anti-laxistes, héritiers de la réaction au probabilisme, une morale qui s'était rapidement répandue au tournant du XVII^e siècle¹⁵⁹. À la suite de Barthélemy de Médina (décédé en 1580), plusieurs théologiens avaient soutenu qu'il était permis de suivre une opinion probable, même si l'opinion contraire l'était davantage. Était jugée probable toute opinion soutenue par de bons arguments ou par quelques docteurs sérieux. Ce système moral tolérant visait à rassurer pénitents et confesseurs. Toutefois, il donna lieu à des interprétations de plus en plus larges, que plusieurs moralistes du XVII^e siècle jugèrent trop permissives. Comme remède au "relâchement" de la morale, ces auteurs proposèrent une doctrine exigeante qui faisait du délai d'absolution le moyen le plus efficace pour amener les pécheurs à s'amender. Les uns, jansénistes, firent l'objet de plusieurs condamnations au XVII^e et au XVIII^e siècles pour leurs positions dogmatiques sur la grâce. Tout en rejetant la construction théologique janséniste, les autres n'en prônèrent pas moins une morale sévère qui influença durablement la pratique sacramentelle et présenta la religion comme "une économie de miséricorde"¹⁶⁰. Tous les manuels utilisés dans les séminaires québécois au début du XIX^e siècle appartenaient au courant anti-janséniste.

À leurs côtés se retrouvèrent peu à peu, au XIX^e siècle, quelques ouvrages ligouriens prônant une attitude moins pessimiste, plus tolérante et compréhensive. Alphonse-Marie de Liguori, auteur ou inspirateur de ces livres, avait fondé, en 1732, la Congrégation des Rédemptoristes dont le but premier était d'évangéliser les campagnes. En 1761, il était devenu évêque de Sant'Agata de Goti, diocèse du *Mezzorgonio*. La canonisation du prélat, décédé en 1787, fut décidée le 15 mai 1830 et fut officiellement

¹⁵⁹ Pour un survol des différents courants théologiques du XVI^e au XIX^e siècles, voir Jean Delumeau, dir., *Alphonse de Liguori: pasteur et docteur*, Paris, Beauchesne, 1987, 408 p.; Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990, 194 p.

¹⁶⁰ Expression rapportée par Ralph Gibson dans "Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux, XVII^e-XIX^e siècles", *RHEF*, LXXV, 194 (juillet-décembre 1989), 322.

proclamée le 26 mai 1839. L'orthodoxie de sa doctrine théologique fut reconnue par Rome en 1803. Le 7 juillet 1871, Liguori devint officiellement docteur de l'Église. D'abord partisan d'une conduite rigoriste, saint Alphonse avait été amené, par son expérience pastorale, à adopter le probabilisme, avant de mettre au point son propre système moral, l'équiprobabilisme, qu'il disait "ni trop sévère ni trop laxiste". La théologie de Liguori accordait un rôle central à la conscience: "Dieu ne condamne que ceux qui pèchent formellement par malice ou par ignorance coupable, mais non pas ceux qui agissent avec bonne foi et certitude morale de leur agir"¹⁶¹. Elle se voulait avant tout pragmatique, c'est-à-dire capable de résoudre les problèmes auxquels un prêtre était confronté dans l'exercice de son ministère. Saint Alphonse prônait une pratique plus souple de la confession: le pasteur devait user de miséricorde, exhorter ses pénitents à la prière, à la dévotion à la Vierge et à la communion fréquente. C'est toujours avec prudence et douceur qu'il devait utiliser les délais d'absolution. Au-delà des doctrines précises, l'équiprobabilisme apparaissait surtout comme un nouvel état d'esprit.

Le système moral liguorien fut tardivement enseigné et diffusé. Plusieurs auteurs considèrent 1832, année de la parution d'un ouvrage de Thomas Gousset, la *Justification de la "Théologie morale" du B. Alphonse Marie de Ligorio*, comme une date importante, voire la date-clé de son introduction en France¹⁶². Avant la publication du livre, quelques prêtres et des évêques, tels les oblats, les jésuites et Mgr Devie, évêque de Belley, avaient adopté la morale liguorienne et s'étaient efforcés d'en diffuser les principes. Vers le milieu du XIX^e siècle, plusieurs diocèses français s'étaient ralliés aux thèses liguoriennes, dorénavant associées au probabilisme¹⁶³. Le remplacement des manuels et la pénétration des idées

¹⁶¹ A. de Liguori, *Confessore diretto* (1764), cité dans G. De Rosa, "Saint Alphonse et le siècle des Lumières", dans J. Delumeau, dir., *Alphonse...*, *op. cit.*, 32.

¹⁶² Entre autres R. Gibson, *loc. cit.*, 317; P. Boutry, *op. cit.*, 409; C. Langlois, "Permanence, renouveau et affrontements" dans F. Lebrun, *op. cit.*, 375.

¹⁶³ R. Gibson, *loc. cit.*, 315.

alphonsiennes furent accélérés par la mise à l'Index, en 1852, de la *Théologie* de Bailly, ouvrage rigoriste et gallican fort répandu¹⁶⁴.

Au Québec, l'introduction et la diffusion du liguorisme suivit, avec un léger décalage, une chronologie similaire à celle de la France. Au XVIII^e siècle, aucun ouvrage de Liguori ne trouvait place sur les rayons de la bibliothèque du grand séminaire de Québec. La situation changea au siècle suivant: neuf éditions des œuvres de Liguori, datées de 1816 à 1852, furent acquises¹⁶⁵. Dans les années 1830, le collège-séminaire de Saint-Hyacinthe acheta également les écrits de saint Alphonse¹⁶⁶. Les évêques, certains curés et missionnaires connaissaient aussi le théologien italien. Au hasard de la correspondance du clergé se trouvent quelques mentions attestant que Liguori était lu, sinon suivi par plusieurs. En 1840, le missionnaire de Sherbrooke, Jean-Baptiste McMahon, possédait ainsi des ouvrages de Liguori¹⁶⁷. À la même époque, Mgr Signay, évêque de Québec, avait aussi quelques exemplaires des œuvres de saint Alphonse¹⁶⁸. Le principal promoteur québécois de la morale de Liguori fut toutefois Ignace Bourget. Coadjuteur de Mgr Lartigue de 1837 à 1840, il référa plusieurs fois les prêtres qui le consultèrent à la casuistique liguorienne¹⁶⁹. Devenu évêque, il proclama saint Alphonse "théologien et docteur" de son diocèse en 1842¹⁷⁰ et réitéra, à maintes reprises, son désir de voir adopter ce système théologique par

¹⁶⁴ À ce sujet, voir Austin Gough, *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign 1848-1853*, New York, Oxford University Press, 1986, 195-197.

¹⁶⁵ M. Fleurent, *op. cit.*, 122.

¹⁶⁶ ASSH, ASE 7: Personnel du séminaire, 11, Jean Holmes, professeur au séminaire de Québec, à Jean-Charles Prince, directeur du séminaire de Saint-Hyacinthe, 7 mai 1837; ASSH, ASE 7, 13, J. Holmes à Joseph-Sabin Raymond, professeur au séminaire de Saint-Hyacinthe, 6 novembre 1841.

¹⁶⁷ AAQ, RL, 19, 109, Mgr Signay à Jean-Baptiste McMahon, 11 février 1840.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Par exemple ACAM, RLB, 1, 102, Mgr Bourget à François-Marie Lamarre, curé de Saint-Césaire, 11 décembre 1837; 1, 178, Mgr Bourget à Brassard, 23 avril 1838.

¹⁷⁰ Circulaire, 5 janvier 1842, *MÉM*, 1, 183-184.

tous les pasteurs¹⁷¹. Pour Mgr Bourget, les ouvrages de Liguori présentaient l'avantage d'être "vivants par tant de bons exemples"¹⁷².

Dans les séminaires, les étudiants en théologie se familiarisèrent avec les thèses liguoriennes à travers les auteurs français. À compter des années 1840, les professeurs adoptèrent pour manuel de base les *Institutiones theologicae* de Jean-Baptiste Bouvier, évêque du Mans. L'ouvrage paru en 1834 prônait une morale plus souple que celle du XVIII^e siècle¹⁷³. En 1850, deux institutions seulement, les collèges-séminaires de Nicolet et de Sainte-Anne-de-la-Pocatière, conservaient toujours les vieux manuels rigoristes. Elles se rallierent à la nouvelle théologie en septembre 1851. Aux dires de Mgr Turgeon, archevêque de Québec, les traités bouviéristes étaient "plus pratique[s]" et d'une valeur supérieure à la *Théologie* de Poitiers, "devenue tout à fait surannée"¹⁷⁴.

Sans faire l'objet d'un enseignement systématique, d'autres manuels d'inspiration liguoriennes étaient aussi mis à la disposition des ecclésiastiques et du personnel des séminaires. À Québec, plusieurs ouvrages de Thomas Gousset, le *Compendium theologiae moralis* du jésuite Jean-Pierre Gury (1850) et la *Theologia moralis universa ad mentem sancti Alphonsi M. de Ligorio* de Pierre Scavini (1841) furent par exemple achetés vers le milieu du siècle¹⁷⁵. Mgr Bourget, et sans doute plusieurs autres ultramontains, préféraient ces ouvrages à ceux de Bouvier, liguoriens, mais gallicans. Néanmoins, les avis et les plaintes de l'évêque montréalais furent longtemps réfutés ou simplement ignorés. À Québec,

¹⁷¹ Il le fit dans plusieurs lettres privées, dans sa circulaire du 16 février 1843, *MÉM*, 1, 227-244; et dans son "Projet de règlement pour qu'il y ait uniformité dans le Gouvernement des cures", 8 septembre 1846, *MÉM*, 2, 287.

¹⁷² ACAM, RLB, 7, 347, Mgr Bourget au R.P. Poirier, supérieur des rédemptoristes, Monroe, États-Unis, 14 juillet 1852.

¹⁷³ R. Gibson, *loc. cit.*, 335.

¹⁷⁴ AAQ, RL, 24, 141, 192 et 194, Mgr Turgeon à Célestin Gauvreau, supérieur du collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière, 15 juillet 1851; Mgr Turgeon à Charles Dion, supérieur du séminaire de Nicolet, 10 septembre 1851; Mgr Turgeon à C. Gauvreau, 11 septembre 1851.

¹⁷⁵ M. Fleurent, *op. cit.*, 122. Les deux ouvrages eurent une grand succès dans les séminaires catholiques. Le second fut réédité 15 fois jusqu'en 1901.

Gury et Scavini ne furent adoptés comme principaux manuels de théologie qu'au milieu des années 1860¹⁷⁶. Ils remplaçaient Bouvier, qui, en plus d'être gallican, était accusé de soutenir un système moral trop sévère¹⁷⁷. À Montréal, le changement fut encore plus tardif: l'évêque dut user de menaces pour convaincre les sulpiciens, farouchement opposés à l'ecclésiologie romaine, de lui céder et d'admettre les doctrines ultramontaines dans leur enseignement au grand séminaire. Bourget écrivait à ce sujet en 1872:

Ici, j'ai eu toutes les peines du monde à faire enseigner au Grand Séminaire les ouvrages ultramontains; car on tenait en dernier lieu à la *Théologie de Bouvier* et je n'ai pu réussir qu'en menaçant Mr le Supérieur de me plaindre de son opiniâtreté à ne pas se conformer à l'Allocution du St-Père aux Évêques assemblés à Rome, pour la définition du dogme de l'Immaculée Conception, en date du 9 décembre 1854¹⁷⁸.

Ainsi, l'évolution vers un enseignement ultramontain fut beaucoup plus lente et difficile que la diffusion des idées ligouriennes: elle s'échelonna sur un demi-siècle, rencontra des résistances parfois véhémentes, créa un climat de méfiance et d'animosité qui divisa le clergé¹⁷⁹.

À l'origine du changement se trouvait Mgr Lartigue, évêque-auxiliaire de Montréal, qui, dès 1825, fit enseigner les doctrines ultramontaines au séminaire Saint-Jacques, établi dans sa résidence épiscopale¹⁸⁰. Imbu des idées de Joseph de Maistre et de Félicité de La Mennais, Lartigue soutenait la thèse de l'inaffabilité pontificale et de la primauté de l'administration romaine. L'abbé Ignace Bourget, son héritier spirituel, fut directeur de la petite école de théologie qui compta, parmi ses étudiants, Charles La Rocque, troisième

¹⁷⁶ P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 175.

¹⁷⁷ M. Fleurent, *op. cit.*, 123.

¹⁷⁸ ACAM, RLB, Mgr Bourget à Mgr Joseph Desautels, curé de Varennes, 20 mai 1872.

¹⁷⁹ Les luttes entre clercs au sujet de l'ultramontanisme et de la romanisation de la liturgie ont été longuement étudiées par Philippe Sylvain. Voir P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, en particulier la première partie.

¹⁸⁰ Philippe Sylvain, "Quelques aspects de l'ultramontanisme canadien-français", *RHAF*, 25, 2 (septembre 1971), 239. Sur Lartigue, lire Gilles Chaussé, *Jean-Jacques Lartigue...*, *op. cit.*

évêque de Saint-Hyacinthe. Les deux précédents évêques maskoutains furent aussi mis en contact très tôt avec les idées ultramontaines. Le premier, Jean-Charles Prince, fut secrétaire de Lartigue, puis directeur du collège-séminaire de Saint-Hyacinthe de 1831 à 1840, année où il fut nommé coadjuteur d'Ignace Bourget, nouvel évêque de Montréal. Le second, Joseph La Rocque, prit connaissance des thèses mennaisiennes à Saint-Hyacinthe, au tournant des années 1830, et s'en fit l'ardent défenseur, avec son collègue Joseph-Sabin Raymond. En 1852, il devint à son tour coadjuteur de l'évêque ultramontain de Montréal.

Au début de la décennie 1830, le collège-séminaire de Saint-Hyacinthe, dirigé par l'abbé Prince, dispensait un enseignement ultramontain, présentant l'Église comme une institution centralisée, soumise à un pontife infallible. Il se démarquait de la plupart des autres institutions semblables qui professaient encore les conceptions gallicanes et reconnaissaient à chaque évêque un certain degré d'autonomie comme administrateur et juge de la doctrine. En 1832, le contenu de l'enseignement maskoutain était à ce point marqué par l'ultramontanisme que certains ecclésiastiques refusaient d'aller "gallicaniser à St-Sulpice"¹⁸¹. Avec les années, un nombre croissant de prêtres rejetèrent les idées gallicanes. De l'évêché montréalais et de Saint-Hyacinthe, l'ecclésiologie romaine se répandit, imprégnant de plus en plus les contenus des cours de théologie. Vers 1875, peu après le Concile Vatican I, qui avait promulgué le dogme de l'infalibilité pontificale, les thèses ultramontaines étaient professées partout. Prenant chez les uns la forme d'un intégrisme religieux, s'affichant, chez les autres, sous un jour plus modéré, l'ultramontanisme eut pour effet de former un clergé combatif, désireux de défendre les prérogatives et l'autorité des prêtres dans la société. Ses plus ardents défenseurs multiplièrent les recours à Rome, s'efforcèrent d'uniformiser la liturgie catholique en prenant pour modèle le cérémonial

¹⁸¹ ASSH, ASE 7: Personnel du séminaire, 11, Jean-Charles Prince, directeur du séminaire, à Joseph-Sabin Raymond, 24 avril 1832.

romain, firent la promotion des auteurs chrétiens dans les collèges et militèrent pour la suppression de tout enseignement "prien". Un nouveau style clérical voyait le jour.

2.3. Les ordinations

En dépit des évolutions touchant le contenu doctrinal de l'enseignement, l'apprentissage de la *gravité* cléricale et de la science ecclésiastique continua à s'opérer selon les mêmes modalités, toujours jalonné par la réception de la tonsure, des ordres mineurs et majeurs. La tonsure, rite de l'ordre des sacramentaux, marquait l'entrée du jeune homme dans le monde des clercs, en même temps que son incardination, c'est-à-dire son intégration au diocèse. Puis les ordinations aux ordres mineurs, au sous-diaconat et au diaconat lui conféraient progressivement les pouvoirs ecclésiastiques, attestant du progrès de ses études et rendaient de plus en plus imminente sa consécration à la prêtrise. Ce cheminement obéissait à diverses règles relatives à l'âge des ordinands, au temps, au lieu et au déroulement des ordinations, ainsi qu'aux intervalles entre la réception des ordres, les interstices¹⁸².

Précédée d'une retraite de trois à sept jours consacrée à la prière, à la méditation et aux lectures de piété¹⁸³, la tonsure coïncidait avec la prise de la soutane – le "signe matériel et spirituel de la surhumanité du prêtre"¹⁸⁴ – ou la suivait de peu. Elle était conférée aux clercs au début de leurs études théologiques: la très grande majorité (75%) furent tonsurés au mois d'août, en septembre, en octobre ou en novembre. Isidore Desnoyers la reçut par exemple le 28 août 1842, un mois et huit jours après la fin de ses études classiques¹⁸⁵. Habituellement, cette première étape vers le sacerdoce survenait entre l'âge de 20 et de 22 ans, mais elle se faisait parfois à un âge plus avancé: certains garçons qui avaient commencé

¹⁸² Dans un article, Jean Roy s'est intéressé aux étapes et à la durée de la formation cléricale en étudiant le cursus de 76 ecclésiastiques ordonnés prêtres entre 1885 et 1904. Voir "Le clergé...", *loc. cit.*, 384-387.

¹⁸³ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Collège, Coutumier; Notes historiques sur le Collège de Montréal par M. Pierre Rousseau, 2^e cahier, 15.

¹⁸⁴ P. Boutry, *op. cit.*, 212.

¹⁸⁵ AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Rosalie*, 2^e partie, 31-32.

tardivement leurs études ou les avaient momentanément interrompues furent tonsurés à 25 ou 30 ans (tableau 8). D'autres, au contraire, reçurent le premier degré de la cléricature à un âge plus précoce. Joseph-Sabin Raymond, tonsuré à 16 ans et 6 mois, représente le cas extrême parmi les 16 ecclésiastiques (sur les 237 pour lesquels ce renseignement est connu), tonsurés avant leurs 19 ans révolus.

Une année complète, et souvent plus, s'écoulait généralement entre la tonsure et la réception des quatre ordres mineurs: l'ostiarat, le lectorat, l'exorcistat et l'acolytat. Comme la tonsure, cette cérémonie était précédée d'une retraite spirituelle. Au préalable, l'aspirant-prêtre avait subi une épreuve sur un traité de théologie. Au grand séminaire de Montréal, l'examen était fait par un professeur qui interrogeait l'ordinand pendant une quinzaine de minutes¹⁸⁶. La conduite et la piété des ecclésiastiques étaient aussi évaluées.

Le sous-diaconat, premier ordre majeur, représentait une étape très importante vers la prêtrise, car il marquait l'entrée définitive dans la vie cléricale. Il comportait la promesse solennelle du célibat, imposait la récitation du breviaire et conférait au clerc le pouvoir d'accomplir certaines fonctions liturgiques. En raison de ces obligations, l'examen des candidats était plus poussé et portait sur plusieurs traités de théologie. Chez les sulpiciens, il durait une demi-heure et se faisait devant tous les directeurs¹⁸⁷. La retraite qui précédait cette cérémonie était aussi plus longue: règle générale, sept ou huit jours de récollection étaient de mise.

¹⁸⁶ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire, Coutumier, 1857-1870.

¹⁸⁷ Ibid.

Tableau 8. Âge à la tonsure et à la prêtrise (selon l'année de l'ordination au presbytérat)

Âge	Tonsure			Prêtrise		
	Av. 1821	1821-80	Tous	Av. 1821	1821-80	Tous
16		1	1			
17		1	1			
18	1	13	14			
19	1	23	24			
20	5	37	42			
21	5	40	45			
22	5	31	36	2	32	34
23		21	21	6	50	56
24		17	17	4	52	56
25		8	8	5	50	55
26	1	8	9	2	33	35
27	2	7	9	1	25	26
28		2	2	1	10	11
29		2	2		16	16
30 et +		7	7	3	26	29
Total	20	218	238	24	294	318

Le tableau 8 a été constitué à partir des dossiers sur les prêtres ayant exercé leur ministère dans les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe entre 1821 et 1880.

Une exigence financière, le titre clérical, s'ajoutait à la préparation intellectuelle et spirituelle. Il devait en principe assurer au jeune homme un revenu annuel minimal pour toute la durée de sa vie. On ignore si, dans les faits, il était régulièrement versé. La très

grande majorité des titres cléricaux reposaient sur un patrimoine foncier: un parent de l'ordinand ou un bienfaiteur s'engageait par acte notarié à lui payer une rente annuelle, garantie par un immeuble. Les clercs incapables de trouver un titreur devaient prêter le serment de mission par lequel ils promettaient de travailler aussi longtemps que possible, "dans le diocèse ou le vicariat apostolique fixé par la Sacrée Congrégation de la Propagande, sous l'autorité de l'Ordinaire local"¹⁸⁸. Ils devaient aussi s'engager à ne pas entrer dans un institut religieux sans la permission du Saint-Siège. Le serment pouvait s'avérer lourd de conséquences pour le jureur, complètement soumis à la volonté de la hiérarchie et dépendant de celle-ci pour sa subsistance. Mais, à vrai dire, sa portée était plutôt limitée: au XIX^e siècle, le prêtre ordonné à titre de mission était traité de la même manière que les autres clercs, titulaires d'un titre patrimonial. Dans une lettre à l'archevêque de Québec, en 1876, Mgr Moreau affirmait d'ailleurs qu'avec les "caisses ecclésiastiques, aucun ne tombe dans la nécessité, pas plus celui qui est ordonné à titre de mission que celui qui l'est à titre de patrimoine"¹⁸⁹. Il semble qu'à cette époque, les titres d'ordination aient davantage été perçus comme de simples formalités, les caisses de secours mutuels pouvant verser des allocations aux prêtres qui en avaient besoin.

Une autre règle, celle de l'âge, fixé à 21 ans accomplis, régissait la réception du sous-diaconat¹⁹⁰. Elle fut exactement respectée par les autorités diocésaines entre 1821 et 1880¹⁹¹. Il en fut cependant tout autrement des interstices. Le canon prescrivait un intervalle d'au moins un an entre l'ostiariat et la prêtrise, un délai de trois mois entre le sous-diaconat et le diaconat et un autre, d'une même durée, entre le diaconat et la prêtrise¹⁹². En

¹⁸⁸ *Ibid.*, col. 1288. Dans le diocèse de Montréal, les premiers clercs à accepter une consécration aux missions, dans les années 1830, étaient d'origine irlandaise. ACAM, RC, 2.

¹⁸⁹ AESH, RL, 7, 446-447, Mgr Moreau à Mgr Taschereau, archevêque de Québec, 22 novembre 1876.

¹⁹⁰ "Sous-diaconat", dans R. Naz, *op. cit.*, VII, col. 1076.

¹⁹¹ Les cursus des ordinands du diocèse de Saint-Hyacinthe ont été reconstitués jusqu'en 1880 afin de disposer d'une série comparable aux séries décennales précédentes.

¹⁹² "Interstices", dans R. Naz, *op. cit.* VI, col. 7.

pratique, l'écart entre la réception des ordres mineurs et l'ordination au sous-diaconat fut assez variable: des ecclésiastiques furent faits sous-diacres un ou deux mois seulement – parfois quelques jours – après avoir reçu les ordres mineurs, tandis que d'autres ne furent admis au sous-diaconat que deux ans après avoir été minorés. De façon générale, au moins six à douze mois s'écoulaient entre les deux cérémonies. Souvent, le premier ordre majeur n'était conféré aux ecclésiastiques qu'un court moment avant la prêtrise. Mgr Lartigue jugeait cette pratique abusive¹⁹³, mais cet usage se poursuivit sous son épiscopat, et longtemps après lui: 48% des prêtres maskoutains ordonnés entre 1821 et 1880 reçurent la prêtrise dans les six mois qui suivirent leur ordination au sous-diaconat. Ainsi, les trois ordres majeurs étaient conférés dans un intervalle de temps restreint; le diaconat apparaissait davantage comme une étape de transition vers la prêtrise, qui le suivait de près: 7% seulement des diacres patientèrent plus d'une année avant d'être ordonnés prêtres; pour 64% d'entre eux, la prêtrise survint dans les trois mois qui suivirent le diaconat. Les exemples suivants illustrent le cursus des ordinations. Joseph Gaboury, tonsuré le 25 mai 1850, à l'âge de 27 ans, reçut les ordres mineurs le 20 septembre 1851, fut ordonné au sous-diaconat le 29 août 1852, au diaconat, deux jours plus tard, le 31 août 1852, puis à la prêtrise le 2 septembre de la même année. Joseph Jodoin, tonsuré, à 21 ans, le 14 février 1864, reçut les ordres mineurs 27 mois plus tard, en octobre 1861. Le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise lui furent respectivement conférés le 31 janvier, le 7 février et le 14 février 1864. Gaboury mit environ 27 mois pour faire tout le cursus, alors que son collègue en prit 37.

Les ordinations à la prêtrise après seulement 30 ou 35 mois de cléricature n'étaient pas rares au XIX^e siècle. Le droit canonique permettait aux évêques de réduire la durée des interstices "si la nécessité ou l'utilité de l'Église" l'exigeaient¹⁹⁴. Or, l'épiscopat invoqua

¹⁹³ ACAM, RLL, 1, 105, Mgr Lartigue à Mgr Plessis, 20 août 1821.

¹⁹⁴ "Interstices", dans R. Naz, *op. cit.* VI, col. 7.

maintes fois la pénurie de prêtres pour écourter les interstices et pour conférer plus tôt aux ecclésiastiques l'ordre de la prêtrise. De 1821 à 1880, 82 prêtres (28% des 294 prêtres) furent ordonnés avant l'âge canonique de 24 ans: 50 d'entre eux avaient 23 ans; 32 n'avaient que 22 ans (tableau 8). Sur ce plan, le clergé maskoutain n'était pas différent des prêtres des autres diocèses. Entre 1852 et 1904, 20% du clergé de la partie sud du diocèse de Trois-Rivières – le diocèse de Nicolet à partir de 1885 – fut ordonné avant l'âge canonique¹⁹⁵. La pratique de conférer la prêtrise à des ecclésiastiques de 22 ou 23 ans remontait au XVIII^e siècle¹⁹⁶. Elle fut souvent déplorée, dénoncée, sans pourtant disparaître complètement. Conscient de ses mauvais effets sur le ministère des prêtres et sur la vie religieuse, Mgr Plessis se proposa, en 1812, d'y mettre fin. Il ne put cependant réaliser ses vues et fut lui-même contraint de hâter certaines ordinations¹⁹⁷. Le même procédé se répeta plusieurs fois au cours du siècle, chaque décennie ayant son lot d'ordinations précoces. En 1846, Mgr Jean-Charles Prince, coadjuteur de l'évêque de Montréal, avouait avoir récemment ordonné trois jeunes séminaristes "avant leur *trennium* révolu, uniquement pour satisfaire des besoins impérieux"¹⁹⁸. Quinze ans plus tard, Joseph La Rocque, deuxième évêque de Saint-Hyacinthe, écourtait à son tour les études de ses ecclésiastiques:

La mort a fait des ravages, cette année, dans les rangs de mon clergé, qui n'était pas déjà très nombreux. À mon regret, je ne puis donner à quelques-uns des Séminaristes tout le temps que je voudrais bien leur laisser, pour se préparer à la prêtrise¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Renseignement transmis par Jean Roy que je remercie.

¹⁹⁶ J.-P. Wallot, *Un Québec qui bougeait. Trame socio-politique au tournant du XIX^e siècle*, Montréal, Fides, 1973, 191.

¹⁹⁷ L. Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois*, *op. cit.*, 114.

¹⁹⁸ ACAM, RLB, 4, 229, Mgr Prince à Mgr Signay, archevêque de Québec, 10 février 1847.

¹⁹⁹ AESH, RL, 3, 437, Mgr J. La Rocque à Joseph-Alexandre Baile, directeur du grand séminaire de Montréal, 16 août 1861.

Le décès inopiné ou la maladie de plusieurs prêtres, la création de nouvelles unités pastorales, l'existence de paroisses populeuses et la multiplication des collèges-séminaires nécessitaient la formation rapide d'une relève cléricale. Une minorité d'ecclésiastiques seulement étudia plus de quatre années la théologie, l'intervalle moyen entre la tonsure et la prêtrise s'élevant à 40 mois et 21 jours. D'une décennie à l'autre, la durée des études varia toutefois légèrement, se contractant ou s'allongeant au gré des besoins du diocèse, des intentions et des conceptions pastorales de chaque évêque.

Le tableau 9 et la figure 2 rendent compte de ces variations et montrent que la durée des études fut loin de suivre une courbe toujours ascendante. Dans les années 1830, les évêques s'efforcèrent d'améliorer la formation cléricale en augmentant la durée des études: tous les prêtres maskoutains ordonnés pendant cette décennie étudièrent la théologie pendant au moins deux années avant d'être reçus prêtres. Pour le tiers environ d'entre eux, l'intervalle entre la tonsure et la prêtrise fut d'une durée supérieure à quatre ans. La situation fut cependant fort différente dans les années qui suivirent. Les nombreuses créations de paroisses effectuées au milieu du siècle eurent pour effet d'accélérer la formation des prêtres. D'environ 46 mois qu'il était entre 1831 et 1840, l'écart moyen entre la tonsure et la prêtrise s'abaisse à 34 mois dans les années 1840 et se maintint à peu près au même niveau dans la décennie subséquente. Près de 70% des ecclésiastiques qui reçurent la consécration sacerdotale pendant ces deux décennies avaient été tonsurés dans les 36 mois précédents; certains d'entre eux ne firent même pas 24 mois de cléricature. L'intervalle moyen entre la tonsure et la prêtrise était alors plus bref que celui des premières décennies du siècle, pourtant caractérisées par une charge pastorale très élevée. On considérait peut-être que les quelques mois passés au grand séminaire étaient suffisamment bénéfiques pour pouvoir réduire le temps des études, sans nuire à la qualité du clergé. Les prêtres ordonnés entre 1861 et 1880 reçurent une formation plus longue, quoique d'une durée très variable. Au

début de son épiscopat, en 1876, Mgr Moreau hâta en effet l'ordination au presbytérat de plusieurs clercs, ce qui eut pour effet d'abaisser la durée moyenne des cursus de la décennie 1871-1880.

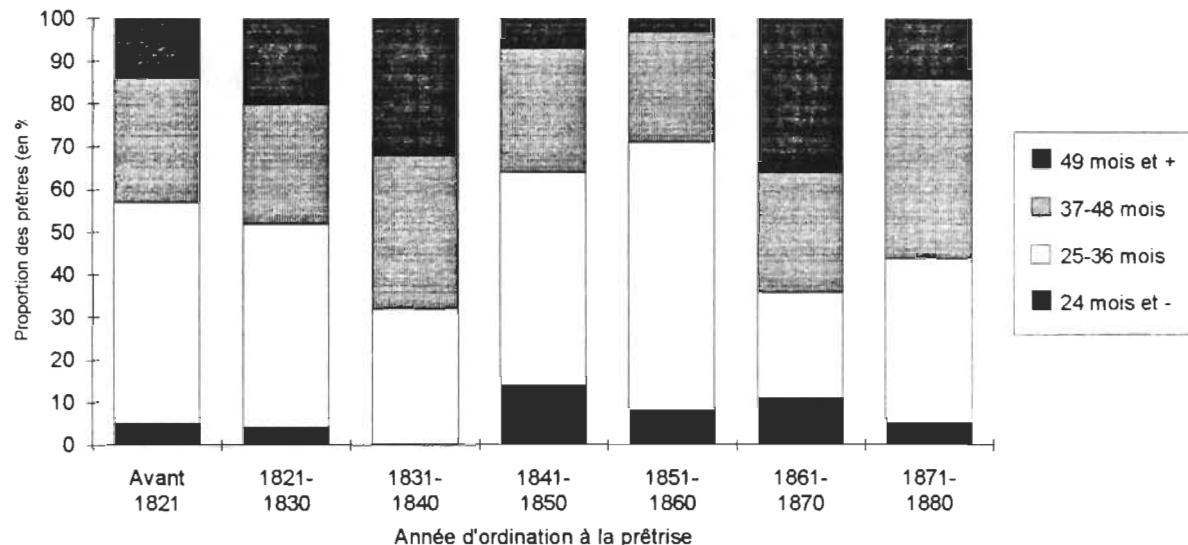
Tableau 9. Durée moyenne d'acquisition des ordres (de la tonsure à la prêtrise)

Année d'ordination	Durée moyenne	Nombre de cursus complets
Avant 1821	38 mois 26 jours	20
1821-1830	42 mois 8 jours	26
1831-1840	45 mois 27 jours	25
1841-1850	34 mois 4 jours	28
1851-1860	35 mois 26 jours	35
1861-1870	47 mois 2 jours	47
1871-1880	39 mois 12 jours	57
TOUS LES PRÊTRES	40 mois 21 jours	238

Ce tableau et la figure suivante concernent tous les prêtres qui ont exercé leur ministère dans les paroisses du diocèse maskoutain entre 1821 et 1880 et dont le cursus d'ordination a pu être complété (238 sur 333, soit 71%)

Sources: Correspondance des évêques et autres pièces dans *RAPQ*, 1927-1928 à 1942-1943; AESH, Monographies 1 à 250 et manuscrits Desnoyers.

Figure 2. Durée d'acquisition des ordres (de la tonsure à la prêtrise)



L'admission à la prêtrise était décidée à la suite d'un examen oral portant sur tous les traités de théologie morale que le séminariste avait eu à étudier²⁰⁰. La piété et le comportement des jeunes clercs étaient aussi scrutés. Après évaluation, l'ordination était parfois remise à plus tard. Un clerc, qui soutenait être appelé à fonder une communauté, fut ainsi confié aux bons soins du directeur du grand séminaire de Montréal, chargé de constater s'il n'y avait pas "quelque faiblesse d'esprit, au fonds de l'affaire"²⁰¹. À quelques reprises, des ecclésiastiques exprimèrent eux-mêmes le souhait de retarder l'ordination. En novembre 1863, Joseph-Octave Leblanc refusa par exemple d'être ordonné après 28 mois de cléricature, comme le souhaitait son évêque. Grâce au soutien financier de son oncle, le chanoine Paré de l'évêché de Montréal, il poursuivit ses études pendant deux autres années et ne fut reçu prêtre qu'en octobre 1865.

²⁰⁰ ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Grand séminaire de Montréal, Coutumier, de 1857 à 1870.

²⁰¹ AESH, RL, 4, 68, Mgr Joseph La Rocque à J.-A. Baile, 9 décembre 1862.

Quelques prêtres précocement ordonnés firent l'objet d'un traitement particulier. Un statut spécial, intermédiaire entre celui de l'ecclésiastique aidant le curé pendant ses vacances estivales et celui du vicaire, leur était conféré. Ils pouvaient, de cette façon, parfaire leurs connaissances théologiques sous la direction d'un prêtre, tout en remplissant certaines fonctions sacerdotales. Voici comment Mgr Joseph La Rocque envisagea de préparer l'un d'eux au ministère paroissial:

Mr Millier [le curé de Saint-Pierre-de-Sorel] s'engagerait à ne lui faire remplir, durant un temps convenable, que des fonctions du ministère qui n'exigent pas toute la science sacrée. Il s'efforcerait de développer lui-même ses connaissances de théologie pratique. Et puis, lorsque, au jugement de son Évêque, il aurait complété ses préparations, il remplirait toutes les fonctions d'un vicaire²⁰².

Un arrangement semblable fut proposé en 1871 pour un jeune clerc, pensionnaire au grand séminaire de Montréal. L'abbé Moreau, administrateur du diocèse en l'absence de Mgr Charles La Rocque, souhaitait qu'il ne fasse "que chanter la Grand' Messe, baptiser et enterrer" et demandait à l'abbé Delavigne, professeur au grand séminaire "de le mettre dans des dispositions d'esprit et de coeur nécessaires [...] et spécialement le revêtir de l'esprit d'obéissance et d'une obéissance aveugle aux décisions de ses directeurs spirituels"²⁰³. Louis-Zéphirin Moreau énonçait ainsi l'un des objectifs primordiaux de la formation ecclésiastique: inculquer les vertus cléricales, notamment la soumission à la hiérarchie. Le reste viendrait ensuite, par l'exercice concret du ministère paroissial, par les examens, les lectures personnelles, les conférences ecclésiastiques, ainsi que les retraites sacerdotales.

²⁰² AESH, RL, 3, 484, Mgr J. La Rocque à Joseph-Octave Paré, chanoine à Montréal, 28 novembre 1861.

²⁰³ AESH, RL, 6, 126, L.-Z. Moreau à J.-C.-M. Delavigne, 15 février 1870.

3. La formation permanente

L'université ne fut guère fréquentée par les prêtres du diocèse de Saint-Hyacinthe avant 1880. Isaac-Stanislas Désaulniers fait figure de précurseur et, aussi, d'exception. Professeur, puis supérieur du collège-séminaire maskoutain, il étudia les sciences et l'anglais à l'université jésuite de Georgetown, dans les années 1830²⁰⁴. Du mois d'août 1852 à la fin du mois de mars 1854, il fit un voyage en Europe et au Proche-Orient, visita collèges et universités, rencontra plusieurs figures marquantes du catholicisme du XIX^e siècle, découvrit et approfondit la philosophie et la théologie thomistes. Une large proportion de prêtres formés dans les séminaires québécois n'eurent pas le même privilège. Pour eux, l'ordination au presbytérat inaugura une carrière consacrée à l'enseignement ou au ministère paroissial, parfois à l'un et à l'autre simultanément ou successivement. L'avènement de diplômés universitaires parmi le clergé maskoutain fut plutôt tardif: les premiers doctorats furent obtenus dans les années 1880. Un de leurs détenteurs, Cyprien-Napoléon Leduc, fut envoyé à Rome peu après son ordination à la prêtrise, en juillet 1881. Il revint en 1885, bardé de diplômes: en plus de ses doctorats en philosophie et en théologie, il était docteur en droit canonique²⁰⁵. Il fut imité par une quinzaine de confrères qui étudièrent dans les universités européennes – et surtout romaines – dans les années 1880 et 1890. L'absence de prêtres diplômés avant 1880 ne signifiait pas forcément l'interruption des études après l'admission à la prêtrise. Au cours du XIX^e siècle, divers mécanismes, permettant un contrôle des connaissances et une formation complémentaire, furent institués, avec des succès variables.

²⁰⁴ Yvan Lamonde, "Lesieur-Désaulniers, Isaac-Stanislas" dans *DBC*, IX (1861-1870), 512.

²⁰⁵ AESH, monographies.

3.1. Examens des jeunes prêtres et lectures personnelles

Vers 1820, les prêtres récemment ordonnés étaient tenus de se présenter annuellement à des examens oraux, au cours desquels le vicaire général ou l'évêque les interrogeait sur un ou plusieurs traités de théologie morale, science essentielle au ministère paroissial et particulièrement à la pratique de la confession auriculaire. Cette obligation cessait généralement dans la troisième ou la quatrième année qui suivait l'ordination: les jeunes prêtres étaient "censés à cette époque avoir pris l'habitude d'étudier dans l'exercice du ministère"²⁰⁶. En pratique, il était cependant difficile de faire strictement respecter l'examen annuel, car plusieurs omettaient de s'y présenter, retardaient indûment leur visite ou étaient rapidement nommés à une cure, ce qui les dispensait d'être examinés²⁰⁷.

La façon d'évaluer les jeunes prêtres fut quelque peu modifiée vers le milieu du siècle. En 1851, les évêques réunis en concile provincial réitérèrent l'obligation de l'examen oral et l'assortirent d'une nouvelle exigence, la préparation, chaque année pendant quatre ans, de deux sermons manuscrits²⁰⁸. Mgr Jean-Charles Prince s'efforça peu après son établissement à Saint-Hyacinthe de faire respecter le décret conciliaire: il indiqua les manuels de théologie qui pouvaient servir à préparer l'examen, en l'occurrence Bouvier et Gousset, et il annonça les sujets des sermons à présenter²⁰⁹. La première année, l'un des prêches encourageait la dévotion à la Vierge Marie, l'autre portait sur l'amour de Jésus-Christ pour les hommes ou sur une strophe de saint Thomas d'Aquin. L'année suivante, les jeunes prêtres devaient expliquer la nature, la nécessité et les conditions de la prière. Il leur fallait ensuite élaborer une instruction catéchistique sur le signe de la croix. La Transfiguration du Christ et le culte des saints constituaient les thèmes à développer au cours de la troisième

²⁰⁶ AAQ, RL, 10, Mgr Plessis à Mgr Lartigue, 15 novembre 1821.

²⁰⁷ Par exemple AAQ, RL, 12, 156, Mgr Plessis à J. Holmes, vicaire à Berthier, 31 décembre 1824.

²⁰⁸ J. Grisé, *op. cit.*, 84-85.

²⁰⁹ Circulaire, 4 avril 1853, MÉSH, 1, 67-69.

année. Enfin, les deux derniers sermons avaient respectivement pour objets la confession et la liturgie catholique. La piété, les dogmes, la pratique sacramentaire et les rites étaient donc successivement abordés par les prêtres qui revoyaient et approfondissaient leurs connaissances, tout en s'initiant à la prédication. Quelques conseils relatifs à la durée et à la forme des instructions leur étaient prodigués: afin de conserver l'attention de l'auditoire, mieux valait ne pas prêcher pendant plus d'une demi-heure. De même était-il recommandé de commencer chaque sermon par l'aspect dogmatique du sujet, puis d'aborder ses applications pratiques et morales.

Annoncé et présenté avec force détails et recommandations, le dixième décret du premier concile provincial semble avoir été assez fidèlement appliqué pendant tout l'épiscopat de Mgr Prince. En février 1858, l'évêque maskoutain félicitait le curé Édouard Crevier du succès obtenu par son vicaire Louis-Éloi Poulin qui avait "subi un bon examen sur tout le premier volume dogmatique de la théologie de Mgr Gousset"²¹⁰. L'enthousiasme pour l'examen et les sermons n'était certes pas débordant et quelques prêtres négligeaient de s'y conformer, mais l'autorité diocésaine demeurait vigilante et s'efforçait de rappeler aux retardataires les exigences de leur état²¹¹. La situation changea dans les années 1860.

Les archives restent aires de renseignements sur la tenue des examens sous l'épiscopat de Joseph La Rocque. À plusieurs reprises, le deuxième évêque maskoutain en rappela l'obligation²¹², mais il ne prit aucune mesure pour la faire respecter. En invitant les prêtres nouvellement ordonnés à se préparer à l'évaluation annuelle et à remettre leurs sermons, Charles La Rocque déplora, en 1866, que la maladie ait empêché son prédécesseur de s'occuper de cette question²¹³. Il annonça du même coup la constitution imminente d'une

²¹⁰ AESH, RL, 2, 340, Mgr Prince à Joseph-Édouard Crevier, curé du Saint-Nom-de-Marie, 15 février 1858.

²¹¹ AESH, RL, 2, 505-506, Mgr Prince à Charles Boucher, vicaire à Saint-Hugues, 5 décembre 1858.

²¹² Circulaires, 5 août 1861, 10 mars 1862, 27 juillet 1863, MÉSH, 2, 72, 103, 169.

²¹³ Circulaire, 19 septembre 1866, MÉSH, 2, 372.

"commission de théologiens", chargée d'examiner les vicaires. Pressé par d'autres besoins, il négligea cependant de donner suite à cette déclaration. En 1873, le comité n'existant toujours pas; aucun examen n'avait eu lieu, non plus. L'évêque revint donc sur le sujet. Dans une lettre circulaire, il rappela les exigences fixées par le concile de 1851, puis décréta que cette règle était dorénavant de "stricte discipline" dans son diocèse²¹⁴. Afin de favoriser une certaine émulation, il décida de donner un caractère plus officiel aux examens en appelant le même jour tous ceux qui étaient tenus de s'y présenter. La décision d'évaluer les jeunes prêtres en mécontenta beaucoup. Astreints à de multiples occupations, plusieurs vicaires n'appréciaient guère devoir étudier et rédiger des sermons, se croyant dispensés, une fois ordonnés, de pareilles obligations. Certains curés, chargés de superviser le travail intellectuel de leurs auxiliaires, accueillirent aussi la nouvelle avec tiédeur. L'un d'eux tenta, mais sans succès, d'exempter de cette formalité ses vicaires, ordonnés trois ans plus tôt²¹⁵. D'autres curés envisagèrent toutefois leur tâche avec beaucoup de sérieux. En 1880, Elphège Gravel, de Saint-Damien, faisait ses observations et les recommandations suivantes au sujet d'un jeune prêtre confié à ses soins:

j'ai remarqué, par les conversations, qu'il a peu de connaissances, et qu'il ignore des choses assez vulgaires. Son cours d'études a dû être assez médiocre. Mais je dirai, à sa louange, qu'il est sans prétentions, et qu'il me paraît aimer l'étude des matières de son saint état. Mais il est de ceux pour qui Schouppe²¹⁶ est trop difficile. Je crois qu'il vaudrait beaucoup mieux lui conseiller d'étudier Mgr Gousset, pour la Théologie Dogmatique et Morale. Pour l'Écriture Ste, je lui passerai les commentaires de Doublet que Mr Roussel me conseille de lui mettre entre les mains [...] J'oubliais de dire à votre Grandeur de lui suggérer de préparer ses instructions dans les prônes de Billot qui sont d'une doctrine assez claire et fort solide²¹⁷.

²¹⁴ Circulaire, 3 décembre 1873, MESH, 4, 320-321. Les sujets des sermons restaient les mêmes que ceux annoncés en 1853 par Mgr Prince.

²¹⁵ AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 146, Mgr C. La Rocque à L.-L. Dupré, curé de Sorel, 23 février 1875.

²¹⁶ Le curé fait probablement référence à l'*Elementa theologiae dogmaticae ex probatis anctoribus collecta et divini verbi ministris accomodata* (1861) du jésuite allemand François-Xavier Schouppe.

²¹⁷ AESH, XVII c.24 (Saint-Damien), E. Gravel, curé, à Mgr Moreau, 10 avril 1860. E. Gravel avait précédemment enseigné au collège-séminaire de Sainte-Marie-de-Monnoir. Il fut élu premier évêque de Nicolet en 1885. Voir Jean Roy, "Gravel, Elphège", DBC, XIII, 443-446.

Il se trouvait ainsi parmi les curés, comme chez les vicaires, des personnalités curieuses, avides de lectures et d'études, et d'autres peu portées vers le travail intellectuel, préférant s'adonner à mille occupations diverses, plutôt que d'ouvrir un livre. Pourtant, la réflexion et l'enrichissement des connaissances étaient hautement conseillés aux clercs et la constitution d'une bonne bibliothèque, encouragée et valorisée. En 1830, Thomas Maguire, ancien directeur du collège-séminaire de Saint-Hyacinthe, exhortait les prêtres, et spécialement les vicaires, à lire et à se procurer certains ouvrages jugés essentiels à leur ministère. L'Écriture sainte, "avec ses traductions et commentaires", ainsi que différents manuels approuvés de théologie devaient "faire le fonds principal de cette collection". Les livres de piété, outils de réflexion et sources d'inspiration pour les instructions, étaient aussi recommandés. La bibliothèque idéale comportait en outre quelques traités de droit canonique et civil, des ouvrages d'histoire, des dictionnaires, des atlas, ainsi que des livres de chimie, de physique et d'histoire naturelle qui permettaient d'occuper utilement les "heures d'amusement" du prêtre. Maguire recommandait également à ses confrères de lire les journaux "rédigés dans un bon esprit"²¹⁸. Enfin, il suggérait "d'étudier scrupuleusement les lois et les convenances, et se former de bonne heure aux usages reçus dans la société respectable", afin de soutenir la *dignité* cléricale et d'assurer le succès de son ministère. La "rudesse des manières ne saurait se racheter par les talents"²¹⁹, assurait ce prêtre, originaire d'une famille aisée de fonctionnaires.

Semblable bibliothèque ne se trouvait pas dans tous les presbytères au XIX^e siècle. Les nombreux ouvrages conseillés par Maguire coûtaient cher: des prêtres pouvaient juger tout à fait excessif d'affecter des sommes importantes à l'acquisition de livres, se considérant assez savants pour administrer une paroisse rurale. Les curés contemporains de Thomas

²¹⁸ T. Maguire, *op. cit.*, 26.

²¹⁹ *Ibid.*, 274.

Maguire²²⁰ n'avaient généralement, pour toute bibliothèque, qu'un bréviaire, des traités de théologie, des sermonnaires, une Bible et quelques livres édifiants, notamment la *Vie des Saints* et l'*Imitation de Jésus-Christ*, un classique du XV^e siècle généralement attribué au mystique allemand Thomas a Kempis²²¹. En revanche, d'autres prêtres, férus de lecture, possédaient une collection appréciable et diversifiée où les œuvres de théologie et de spiritualité côtoyaient les ouvrages de géographie, d'histoire et de médecine, ainsi que certains classiques littéraires. À son décès en 1834, Jean-Baptiste Bédard, curé de Saint-Denis, laissa quelque 340 livres à ses héritiers²²². En plus des ouvrages utiles au ministère, le curé possédait notamment une traduction de l'*Énéide*, les tragédies de Racine et les *Fables* de La Fontaine. La bibliothèque d'un confrère, curé à Saint-Eustache, sur la rive nord de Montréal, était encore plus importante: composée de près de 900 volumes, elle regroupait des traités d'agronomie et de jardinage, de nombreux livres d'histoire, de géographie et d'art, des ouvrages de médecine – dont le *Traité des maladies vénériennes* et l'*Art d'accoucher* – et une riche collection de sermonnaires et de manuels de théologie²²³.

3.2. Les conférences ecclésiastiques

Compter seulement sur les lectures personnelles pour améliorer la formation générale du clergé paraissait insuffisant. D'autres moyens d'éducation étaient nécessaires pour encourager la réflexion spirituelle et doctrinale, pour établir une conduite uniforme au confessionnal et, surtout, pour permettre au groupe clérical de connaître et d'approfondir les prescriptions épiscopales en matière de liturgie et de morale. Les conférences

²²⁰ Selon les inventaires des biens de 17 curés du district de Montréal décédés entre 1820 et 1840. Il n'a pas été possible de continuer l'étude en aval de cette date, car la pratique de dresser des inventaires après décès décline et disparaît rapidement à compter des années 1840. Je remercie Christian Dessureault qui a mis à ma disposition sa collection d'inventaires.

²²¹ L'ouvrage exalte le mépris du monde et l'ascèse. Voir J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1983, 31.

²²² ANQ-M, minute Benjamin Delagrange, no 401, 15 septembre 1834, inventaire après décès de Jean-Baptiste Bédard, curé de Saint-Denis.

²²³ ANQ-M, minute J.-A. Berthelet, no 2040, 2 octobre 1821, inventaire après décès de Jean-Baptiste Gatien, curé de Saint-Eustache.

ecclésiastiques, créations de l'Église de la Contre-Réforme, rétablies et renouvelées au XIX^e siècle, allaient répondre en partie à ces objectifs.

Vincent de Paul (1576-1660) apparaît comme le fondateur des conférences ecclésiastiques. Au début du XVII^e siècle, il institua des réunions hebdomadaires d'études qui servirent de modèle aux conférences créées dans plusieurs diocèses français après 1650²²⁴. Les prêtres, curés et vicaires, d'un district donné – une "conférence" – s'assemblaient plusieurs fois par année pour discuter de points de doctrine ou de problèmes pastoraux préalablement choisis. Abandonnée pendant la période révolutionnaire, et parfois bien avant, l'institution réapparut en France à compter des années 1820²²⁵.

Au Québec, un projet de conférences ecclésiastiques fut soumis au clergé par Mgr de Pontbriand en 1742. L'évêque annonçait son intention de proposer, deux fois l'an, "un certain nombre de difficultés théologiques et morales" que chaque prêtre s'efforcerait de résoudre par écrit²²⁶. Selon toute apparence, la mesure ne se concrétisa pas. Il semble toutefois qu'en l'absence de véritables conférences, certains clercs aient pris l'habitude de se réunir de temps à autre pour discuter, parfois avec fougue et passion, de cas de conscience. En 1762, le curé de Saint-François-de-la-Rivière-du-Sud demanda ainsi à l'évêque de trancher un différend qui l'opposait à son confrère de Montmagny au sujet d'une question de mariage. Le même prêtre sollicita, en d'autres occasions, l'opinion de son supérieur pour mettre au clair divers problèmes, réels ou fictifs, sur lesquels les curés du voisinage étaient partagés²²⁷.

²²⁴ Voir F. Lebrun, "L'enracinement", dans F. Lebrun, *op. cit.*, 172.

²²⁵ M. Launay, *op. cit.*, 59.

²²⁶ Circulaire, 6 décembre 1742, *MÉQ*, 2, 5-8.

²²⁷ Cette correspondance est évoquée dans L.-Philippe Bonneau, *Un curé et son temps. Pierre-Laurent Bédard Saint-François-de-la-Rivière-de-Sud*, La Pocatière, La Société Historique de la Côte-du-Sud, 1984, 60-62, 90-91

Il est possible que de telles réunions aient été tenues à plusieurs endroits à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. Il fallut cependant attendre les années 1840 pour assister à des conférences ecclésiastiques organisées par l'épiscopat. Depuis quelques années déjà, des prêtres manifestaient le désir de mettre en commun des avis et des expériences pastorales. En 1831, Jacques Paquin et Louis-Marie Lefebvre, respectivement curés de Saint-Eustache et de Sainte-Geneviève-de-Berthier, avaient suggéré à Mgr Lartigue de convoquer une assemblée générale du clergé pour régler l'épineuse question des élections de marguilliers. Les deux prêtres faisaient valoir que, dans une telle assemblée, chacun des membres du clergé apporterait "ses idées et ses connaissances sur l'opinion des habitants, des notables et des représentants des différentes localités avec ses plans et ressorts à faire mouvoir pour obtenir un résultat avantageux"²²⁸. Ainsi, l'évêque disposerait d'une "foule de renseignements qui ne pourraient que lui être utiles". Les curés terminaient leur lettre par cette interrogation: "pourquoi le clergé n'aurait-il pas ses comices pour les affaires Ecclésiastiques comme les Laïcs en ont pour la politique?" Manifestement, le projet de Paquin et Lefebvre visait d'abord et avant tout à discuter d'un problème qui les préoccupait grandement. Il devait aussi procurer au clergé paroissial une tribune, un moyen de se faire entendre d'un évêque, souvent perçu comme autoritaire. Dans leur esprit, l'exercice n'avait aucune visée pédagogique.

La suggestion n'eut pas de suites immédiates, Mgr Lartigue redoutant que les assemblées de prêtres ne deviennent "des foyers d'opposition contre l'évêque"²²⁹. L'idée de réunir régulièrement les prêtres refit surface en 1839, à la suggestion de François Bonin, le jeune curé de Sainte-Scholastique. Ignace Bourget, coadjuteur de l'évêque, l'écarta cependant: il n'était pas question, pour le moment, d'instituer des conférences

²²⁸ ACAM, 901.021 331.8 Carton 5, J. Paquin et L.-M. Lefèvre à Mgr Lartigue, 14 septembre 1831.

²²⁹ G. Chaussé, *op. cit.*, 142.

ecclésiastiques. Il invita toutefois le clergé d'un même arrondissement – formé de quatre à huit paroisses et missions placées sous la responsabilité d'un archiprêtre – à se visiter mutuellement, afin de tirer tous les avantages possibles de la "conversation entre bons Prêtres"²³⁰.

C'est Mgr Bourget lui-même qui relança le projet des conférences quelques années après sa consécration au siège épiscopal montréalais. Un règlement prévoyant quatre rencontres annuelles fut élaboré et soumis au clergé en septembre 1843²³¹. Il fut approuvé, avec quelques modifications, deux ans plus tard²³². Le nombre des conférences annuelles avait notamment été réduit à deux. La théologie morale et dogmatique, l'Écriture sainte, le chant et les cérémonies de l'Église devaient fournir les sujets d'étude. Une première réunion précéda l'impression et la diffusion de ce règlement, mais ses résultats furent plutôt mitigés: dans "l'archiprêtré" de Saint-Denis, un seul des cinq curés convoqués par le grand vicaire Demers répondit, par exemple, à l'invitation²³³.

La deuxième conférence n'eut lieu qu'en 1847. Une seule question, relevant de la casuistique, était soumise à la réflexion du clergé. Cette assemblée ne souleva encore qu'un intérêt limité: trois des huit curés tenus de se rendre à Saint-Pierre-de-Sorel ignorèrent le rendez-vous; deux sur six firent de même dans l'arrondissement de Saint-Denis²³⁴. Les conférences suivantes accusèrent généralement une participation supérieure, mais plusieurs ne semblaient y aller qu'à contrecœur, répondant laconiquement aux questions. L'entreprise, commencée sous un jour bien modeste, reçut un nouveau souffle lors du premier concile provincial de Québec.

²³⁰ ACAM, RLB, 2, 27, Mgr Bourget à François Bonin, 7 décembre 1843.

²³¹ Projet de règlement des conférences ecclésiastiques, *MÉM*, 1, 246-248.

²³² Circulaire au clergé, 26 septembre 1845, *MÉM*, 1, 307.

²³³ ACAM, 295.103, 845-1, François Demers, curé de Saint-Denis, à Mgr Bourget, 12 août 1845.

²³⁴ ACAM, 295.103, 847, Conférences ecclésiastiques.

Le dixième décret du concile de 1851, prévoyant la tenue de trois conférences ecclésiastiques annuelles²³⁵, détermina la mise sur pied ou la réorganisation de cette institution dans les diocèses québécois²³⁶. À Saint-Hyacinthe, le premier évêque s'empessa de convoquer son clergé afin de fixer les règles présidant au déroulement des conférences²³⁷. Il fut décidé de réunir chaque année deux, et non pas trois assemblées d'études. Tous les curés et vicaires empêchés de participer à une réunion devaient consigner par écrit leurs réflexions et les soumettre à la conférence, avec un mot justifiant leur absence. Un secrétaire, élu par ses collègues, était chargé de rédiger le procès-verbal de la conférence et de le transmettre à l'évêché, après l'avoir fait approuvé par l'assemblée. Un prêtre de l'évêché résumait les délibérations et les publiait, ce qui devait permettre de diffuser les résultats, de favoriser l'émulation et de faire connaître aux absents les travaux de leurs confrères. Les séances se déroulaient comme suit. Vers 10 heures le matin, les plus jeunes prêtres ouvraient la discussion. Un repas frugal, comme il convenait, disait le règlement, "à la pauvreté cléricale que chacun se fait gloire de pratiquer", était servi vers midi. Il était précédé d'une lecture d'un chapitre de l'Écriture sainte et suivi d'un extrait de l'*Imitation de Jésus-Christ*. La conférence reprenait ensuite. Elle prenait fin quand l'assemblée avait répondu à toutes les questions.

Les réunions tenues dans le diocèse de Saint-Hyacinthe à compter des années 1850 différaient, par leurs buts et la matière à l'étude, des premières conférences convoquées par Mgr Bourget. Alors que celles-ci visaient d'abord à consulter les curés sur diverses questions, tels les cas réservés²³⁸, la reddition des comptes de fabriques²³⁹ et les associations

²³⁵ J. Grisé, *op. cit.*, 85.

²³⁶ Des conférences ecclésiastiques furent organisées à Québec en 1853. J. Grisé, *op. cit.*, 127. À Montréal, Mgr Bourget refit la carte des "archiprêtrés" et décida de présider toutes les conférences de l'année 1853. Il souhaitait "aplanir toutes les difficultés [...] pour arriver au plein succès des conférences". Lettre pastorale, 1^{er} janvier 1853, *MÉM*, 2, 329-330.

²³⁷ Circulaire, 4 avril 1853, *MÉSM*, 1, 52-55.

²³⁸ Conférence de janvier 1847.

²³⁹ Conférence de janvier 1849.

de charité²⁴⁰, les premières poursuivaient surtout des objectifs pédagogiques: il s'agissait de fournir au clergé l'occasion de réfléchir sur certains aspects de son ministère, de lui donner les outils intellectuels pour mieux remplir ses fonctions, d'uniformiser la pastorale, de faire connaître et appliquer les décisions épiscopales. Pour ce faire, trois questions, une sur la théologie morale, une autre sur la liturgie et une troisième sur l'Écriture sainte, étaient habituellement abordées à chacune des deux séances annuelles.

Les sujets de théologie morale et les manuels conseillés pour les résoudre – les ouvrages de Bouvier et surtout ceux de Gousset, de Scavini et de Liguori – sont, en eux-mêmes, très révélateurs des visées des conférences ecclésiastiques. La première séance, tenue en juillet 1853, traita ainsi de la communion fréquente. Selon les procès-verbaux, les curés et vicaires déplorèrent "que la communion ne soit pas plus fréquente dans ce diocèse"; ils émirent le souhait que "chaque prêtre ayant charge d'âmes fasse tous ses efforts pour amener, autant que possible, les fidèles à communier plus souvent"²⁴¹. En juillet de l'année suivante, le clergé fut invité à réfléchir sur sa pratique de la confession: "est-il mieux de considérer toute confession comme devant se terminer par l'absolution" demanda l'évêque aux curés et aux vicaires²⁴². Le même thème fut à nouveau abordé en janvier et en juillet 1856²⁴³. Parmi les autres sujets discutés lors des conférences se trouvaient la pastorale conjugale, les problèmes posés par les migrations outre-frontière²⁴⁴, ainsi que le prêt à intérêt, le commerce, les faillites, les fraudes fiscales et le vol²⁴⁵.

Les réponses transcrites dans les procès-verbaux étaient prodigues de citations: les saintes Écritures, la tradition patristique et les encycliques appuyaient souvent les propos.

²⁴⁰ Conférence de janvier 1850.

²⁴¹ Circulaire, 24 février 1854, *MÉSH*, 1, 135.

²⁴² Ibid., 136. Les comptes rendus des séances d'étude portant sur cette question n'ont pas été retrouvés.

²⁴³ Circulaires, 1^{er} octobre 1855, *MÉSH*, 1, 237.

²⁴⁴ Ce fut notamment le cas à l'hiver 1860, à l'été 1862, à l'été 1868, à l'hiver 1870 et à l'été 1874.

²⁴⁵ Entre autres les conférences de l'été 1860, de l'hiver 1862, de 1868 et de l'hiver 1869.

Les solutions s'inspiraient également des décrets des conciles québécois, des lettres pastorales et des mandements des évêques. Sans doute les prêtres cherchaient-ils à plaire à l'autorité diocésaine, à se montrer fidèles aux prescriptions de l'épiscopat. Mais les comptes rendus traduisaient également la volonté du clergé paroissial de participer au renouvellement de la théologie morale. Ainsi les conférences ecclésiastiques ont-elles contribué à diffuser les idées ligouriennes et à infléchir les orientations pastorales.

Les questions portant sur la liturgie participèrent du même mouvement vers la romanisation. Le concile provincial de 1851 avait prévu la publication d'un cérémonial et d'un nouveau rituel, plus conforme aux usages romains. Le premier ouvrage, une édition remaniée du *Cérémonial selon le rit romain* de Joseph Baldeschi, parut en 1853²⁴⁶. Ignace Bourget et Jean-Charles Prince avaient tous deux participé au travail de révision et s'en trouvaient plutôt satisfaits²⁴⁷. *L'Appendice au compendium du rituel romain*²⁴⁸, publié la même année à Québec, mécontenta cependant les deux évêques, qui commandèrent des rituels romains complets et les firent appliquer dans les paroisses placées sous leur juridiction²⁴⁹. À Saint-Hyacinthe, Mgr Prince ordonna à tous les prêtres d'étudier le cérémonial et de s'y conformer²⁵⁰. Lors des conférences ecclésiastiques, il invita son clergé à se renseigner et à mieux comprendre les changements liturgiques. Les questions, qui recouvriraient divers aspects des cérémonies religieuses, montraient le très grand formalisme d'une religion réglée dans ses moindres détails.

²⁴⁶ Joseph Baldeschi, *Cérémonial selon le rit romain. Première édition faite en Canada par ordre du premier concile provincial de Québec*, Montréal, Louis Perrault, 1853, 552 p.

²⁴⁷ J. Grisé, *op. cit.*, 126-127.

²⁴⁸ *Appendice au compendium du rituel romain à l'usage des diocèses de la province ecclésiastique de Québec*, Montréal, Louis Perrault, 1853, xl-407 p.

²⁴⁹ *Ibid.*, 140.

²⁵⁰ Circulaires, 4 avril 1853, 24 février 1854, MÉSH, 1, 62-67, 137.

Mgr Prince et Mgr Joseph La Rocque parurent généralement contents des travaux des prêtres diocésains. Plusieurs curés manifestaient beaucoup d'enthousiasme pour la liturgie romaine, cherchant à s'y conformer en tous points. L'avènement de Mgr Charles La Rocque au siège épiscopal créa quelques frictions entre les ultramontains convaincus et le nouvel évêque qui endossait des positions plus modérées au sujet des changements liturgiques. Il avait notamment déploré, en mars 1869, les nombreuses modifications opérées par "un zèle plus ardent qu'éclairé" et considérait que très peu de choses étaient "à changer au culte public" pour être "en possession d'un rite vraiment romain"²⁵¹. Afin d'éviter les innovations inutiles, le troisième évêque maskoutain exigea que tout changement liturgique soit dorénavant soumis à son approbation.

La décision épiscopale déplut à plusieurs prêtres. La conférence ecclésiastique de l'été 1872, invitant le clergé à disserter sur la forme du surplis, leur donna l'occasion d'exprimer leur désaccord. Un des procès-verbaux remis à l'évêque prôna ainsi la stricte observance des usages romains:

comme chaque liturgiste a son opinion particulière sur la forme et la longueur du surplis, et que cette opinion particulière, malgré son mérite, n'est pas une autorité, il semble que le meilleur et le plus digne d'entre eux est celui de Rome et les usages et les règles qu'on y suit. Puisque là sont les Congrégations chargées de régler et de faire exécuter de la manière la plus parfaite tout ce qui touche à la liturgie, ce qui s'y fait devrait être sous ce rapport une autorité tellement forte, qu'il semble étrange même qu'on cite d'autres autorités²⁵².

Cette réponse déclencha la colère de Charles La Rocque qui renouvela ses interdictions et s'opposa à l'introduction de la *cotta*, surplis prôné par les innovateurs. Pour l'évêque, l'essentiel n'était pas d'être en tous points pareil à Rome, mais de conserver aux ornements

²⁵¹ Circulaire au clergé, 19 mars 1869, *MÉSH*, 3, 158-169. Voir aussi Philippe Sylvain, "La Rocque, Charles", *DBC*, X, 470.

²⁵² Circulaire au clergé, 4 février 1873, *MÉSH*, 4, 211.

"cette expression toute spéciale de religieuse gravité, de pieux et mystérieux symbolisme qu'elle [l'Église] a cherché à leur imposer en leur donnant dès l'origine des formes qui les distinguent et les séparent de toute espèce de vêtements profanes ou ordinaires"²⁵³. Institution aux vertus pédagogiques, la conférence ecclésiastique était momentanément devenue, avec cet épisode, un lieu de débat.

Les exercices sur l'Écriture sainte ne susciterent pas les mêmes tensions. Leur but, il est vrai, était complètement différent: il s'agissait de fournir au clergé paroissial les moyens de répondre aux critiques que pouvaient faire les protestants, ou même des paroissiens, sur certains points de la doctrine catholique. L'intention apologétique se manifesta clairement à travers plusieurs questions. En 1854, les prêtres furent chargés de commenter le 14^e chapitre de la 1^{re} Épître de saint Paul aux Corinthiens concernant la glossolalie et la prophétie. Ils devaient proposer une solution aux "objections que les protestants tirent de ce même chapitre"²⁵⁴. Le culte des saints, le Purgatoire, la primauté de Pierre, l'Immaculée Conception, la transsubstantiation furent également étudiés²⁵⁵. À deux reprises, les prêtres eurent en outre à répondre à la doctrine de la prédestination²⁵⁶. La démarche suggérée par l'évêque était invariablement la même: le clergé devait trouver dans la Bible quelque autorité permettant d'appuyer les dogmes de l'Église. Toute objection protestante devait être réfutée à l'aide de citations bibliques, au besoin expliquées.

Une nouvelle forme d'exercice fit son apparition sous l'épiscopat de Mgr Joseph La Rocque, dans les années 1860: on demandait au clergé de concilier deux textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament qui se contredisaient²⁵⁷. Les réponses envoyées à

²⁵³ *Ibid.*, 216.

²⁵⁴ Circulaire, 24 février 1854, *MÉSH*, 1, 137.

²⁵⁵ Conférences de l'été 1855, de l'hiver 1856, de l'été 1856, de l'hiver 1859, de l'hiver 1860 et de l'été 1871.

²⁵⁶ Conférences de l'hiver 1862 et de l'été 1868.

²⁵⁷ Par exemple, les deux conférences de 1862, celles de 1863 et celles de 1875.

l'évêque par les différentes conférences résumaient ou copiaient habituellement les commentaires des Pères et des scolastiques. Le texte était lu et compris dans son sens littéral: aucun compte rendu n'osa discuter de la valeur historique de certains livres de l'Ancien Testament; aucun ne fit appel, non plus, aux travaux fondés sur l'utilisation des méthodes philologiques²⁵⁸. Comment, d'ailleurs, aurait-il pu en être autrement? La plupart des prêtres du diocèse n'avaient ni les connaissances ni les outils nécessaires pour exercer une telle critique. Celle-ci était, du reste, très mal vue de l'Église et demeura longtemps entachée d'hétérodoxie. En 1864, le *Syllabus* de Pie IX rejeta en effet les propositions selon lesquelles "les prophéties et les miracles exposés et racontés dans les saintes Écritures sont des fictions poétiques, et les mystères de la foi chrétienne sont le résumé d'investigations philosophiques"²⁵⁹. L'assertion attribuant un contenu mythique aux deux testaments fut aussi réprouvée. Plus virulente et explicite encore, la condamnation du "modernisme", en 1907, freina pendant près d'un demi-siècle la science exégétique chez les catholiques²⁶⁰.

Les objectifs des conférences ecclésiastiques ne pouvaient être atteints que dans la mesure où le clergé acceptait d'y travailler sérieusement. Qu'en fut-il exactement? Les commentaires émaillant les circulaires des évêques permettent de tracer un bilan nuancé des conférences ecclésiastiques. À plusieurs reprises, l'épiscopat adressa des félicitations aux prêtres, les exhortant, du même coup, à persévéérer dans leurs efforts. Mgr Prince écrivit ainsi en 1859:

²⁵⁸ Le résumé des conférences de 1857 témoigne des conceptions cléricales à cet effet: "Toutes les conférences se sont accordées à émettre d'abord en principe qu'il ne peut y avoir de contradictions dans la Sainte Écriture, et que si un texte semble présenter quelque difficulté, le sens en doit être déterminé par les autres passages sacrés sur le même sujet, conçus en termes clairs, positifs et qui ne peuvent laisser matière à aucun doute". Circulaire, 29 septembre 1857, MESH, 1, 307.

²⁵⁹ Résumé des principales erreurs de notre temps qui sont signalées dans les allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques de N.T.S.P. le pape Pie IX, dans le mandement du 3 mars 1865, MESH, 2, 264.

²⁶⁰ L'encyclique *Pascendi* (1907) condamna l'exégèse biblique.

Depuis six ans que les Conférences ecclésiastiques sont établies dans ce diocèse, je n'ai eu qu'à me féliciter du zèle que le clergé y a mis; et j'aime à croire que le résultat pratique, qui nous a été déjà si avantageux, ne pourra que s'accroître par la continuation du travail²⁶¹.

De temps à autre, les louanges faisaient cependant place aux regrets et aux reproches. Certains prêtres préparaient peu ou très mal leurs réponses; d'autres n'assistaient pas aux séances d'études. En 1856, une vingtaine de prêtres, soit le tiers environ du clergé diocésain, n'étaient pas présents à leurs conférences respectives. Seulement sept d'entre eux avaient justifié leur absence et s'étaient donné la peine de répondre aux questions²⁶². Quatre ans plus tard, un blâme fut adressé au curé Resther de Saint-Athanase, qui avait omis de convoquer ses collègues pour l'exercice²⁶³. Dans les années 1860 et 1870, l'assiduité semble avoir été plus grande, mais, toujours, il se trouva quelques prêtres pour négliger les conférences. En 1872, Mgr Charles La Rocque sermonçait encore son clergé, suggérant à chacun de faire son examen de conscience pour savoir s'il attachait "aux Conférences et à l'étude des matières ou sujets qui y sont donnés à traiter, l'intérêt et l'importance qu'il devrait mettre"²⁶⁴.

Entretenir le zèle pour l'étude chez le clergé paroissial n'était donc pas une mince affaire. Malgré le désintérêt apparent d'une frange du personnel pastoral, les conférences ecclésiastiques se tinrent cependant de façon régulière, la perspective de rencontrer des confrères en incitant sans doute plusieurs à se déplacer. Car les conférences répondaient indéniablement au désir d'être ensemble, entre prêtres, afin de discuter des affaires paroissiales et diocésaines, de parler politique, de se sentir compris par des collègues partageant les mêmes valeurs et la même conception du monde. Majorique Marchand, curé

²⁶¹ Circulaire, 18 octobre 1859, *MÉSH*, 1, 371. Aussi, circulaires du 29 septembre 1857, 1^{er} avril 1868, 4 février 1873, *MÉSH*, 1, 302, 3, 27; 4, 210.

²⁶² Circulaire, 25 avril 1856, *MÉSH*, 1, 260.

²⁶³ AESH, RL, 3, 200, Mgr Prince à Ignace-Jean-Zéphirin Resther, 27 février 1860.

²⁶⁴ Circulaire, 15 novembre 1872, *MÉSH*, 4, 177.

du diocèse voisin de Trois-Rivières, exprimait fort bien les avantages que procuraient, selon lui, les séances d'études cléricales:

Quelle belle invention que ces conférences, et à tous les points de vue! On s'instruit d'abord de nos devoirs, en examinant ensemble des questions et des cas de théologie; et ensuite on ranime en nous l'esprit ecclésiastique, assez souvent exposé à s'éteindre un peu à cause de nos rapports si fréquents avec le monde. Et puis [...] c'est toujours un plaisir vrai et nouveau que de se rencontrer plusieurs prêtres ensemble, vu qu'il y a ordinairement entre nous une cordialité qu'on ne peut trouver dans les autres états et conditions. Chaque fois que nous sommes une dizaine d'amis prêtres dans un presbytère, c'est une véritable fête que des prêtres seulement peuvent apprécier²⁶⁵.

Les *bons prêtres* du XIX^e siècle, entretenus depuis leur enfance de l'*éminente dignité* du sacerdoce, formés à la vie collective dans les collèges-séminaires, se regroupaient ainsi périodiquement pour étudier, mais aussi pour prier et se recueillir.

3.3. Les retraites sacerdotales

L'idéal sacerdotal exaltait le recueillement et le ressourcement spirituel. La pratique de la retraite était fortement encouragée. L'évêque de Montréal proposait au clergé paroissial de se réserver une journée, chaque mois, "pour rentrer plus sérieusement en soi-même, examiner la manière dont on a rempli ses devoirs pendant le mois qui vient de s'écouler, renouveler ses bonnes résolutions, et surtout se préparer à la mort"²⁶⁶. À compter de 1839, à Montréal, et de 1841, à Québec²⁶⁷, cette retraite accomplie individuellement se doubla d'une retraite générale, regroupant annuellement les membres du clergé en un même lieu. D'une durée de cinq jours environ, la retraite annuelle était placée sous le patronage de la Vierge et se déroulait dans le silence et la prière. L'emploi du temps quotidien était serré, laissant très peu de place pour la conversation, au demeurant réprouvée par les

²⁶⁵ J. Roy et C. Hudon, prés., *op. cit.*, 17 mai 1883.

²⁶⁶ Pratique de la retraite du mois, à l'usage des prêtres qui sont dans le ministère (s.d.), dans *MÉM*, 8, 26-35.

²⁶⁷ Circulaire, 21 juillet 1839, *MÉM*, 1, 55; circulaire, 9 août 1841, *MÉQ*, 3, 402.

prédictateurs²⁶⁸. La journée, commencée à 5 heures par la visite du Saint-Sacrement, occupée ensuite par les méditations, les sermons, les lectures et la prière, se terminait à 9 heures. Un sulpicien, un jésuite, un prêtre du collège-séminaire de Saint-Hyacinthe ou, à compter de 1874, un dominicain dirigeait les exercices.

Afin de réunir le plus grand nombre possible de clercs, deux retraites étaient tenues chaque année: une première rassemblait la plupart des curés du diocèse à la fin du mois d'août ou au mois de septembre; ensuite étaient convoqués les vicaires et tous les autres prêtres qui n'avaient pu assister aux premiers exercices. L'évêque veillait personnellement à pourvoir chaque paroisse d'un desservant pendant la retraite des curés. Il s'occupait également de communiquer avec ceux qui avaient manqué le rendez-vous annuel pour s'enquérir de leurs motifs et les inviter à assister à la prochaine retraite. En 1842, Mgr Bourget incitait par exemple un curé âgé à être présent en lui permettant de ne suivre qu'une partie des exercices, s'il éprouvait trop de fatigue. "L'essentiel, écrivait l'évêque, est que vous soyez ici"²⁶⁹. Des *souvenirs de retraite* indiquant la date de l'événement, les noms du prédicateur et des retraitants étaient imprimés et distribués au clergé afin de susciter l'émulation. Très peu de prêtres, cinq ou six, parfois moins, manquaient ordinairement à l'appel²⁷⁰.

Le déroulement de la retraite et les sujets de la prédication étaient à peu près semblables d'une année à l'autre. La retraite sacerdotale rappelait aux prêtres la spécificité de leur état, les devoirs qu'il comportait et les dangers d'y manquer. Invariablement, les

²⁶⁸ En 1858, les "Résolutions pour le temps de la retraite sacerdotale" recommandaient par exemple d'observer "rigoureusement le silence même pendant la récréation". ASSH, AFG 15: Omer Blanchard, 1.

²⁶⁹ ACAM, RLB, 2, 570, Mgr Bourget à Pierre Viau, grand vicaire, curé de Saint-Sulpice, 18 août 1842.

²⁷⁰ En 1871, Mgr Charles La Rocque réprimanda un curé qui avait manqué la retraite pour aller s'occuper de son élevage de taureaux "destinés à des fins auxquelles un prêtre doit, pour toute espèce de raisons de convenience, demeurer tout-à-fait étranger". AESH, RL, 6, 342, Mgr C. La Rocque à Joseph Gaboury, curé de Saint-Marcel, 23 septembre 1871.

prédateurs exhortaient les retraitants à pratiquer les vertus de pauvreté, d'humilité, d'obéissance et de chasteté, d'exercer avec zèle leur ministère, de se consacrer à Dieu et aux fidèles, de prier et d'étudier. L'exercice de récollection replongeait le clergé dans le même climat spirituel que celui qui avait prévalu tout au long de leurs années de formation au séminaire. La *gravité* et la *dignité* sacerdotales étaient exaltés, les divers sermons et méditations se présentant comme autant de variations sur le thème de la surhumanité du prêtre. Représentant de la divinité sur Terre, le prêtre devait avoir un comportement irréprochable, éviter les "tentations" mondaines. "Peut-on vivre longtemps au milieu du monde sans se souiller un peu par son luxe, sa sensualité, son oisiveté" demandait un prédicateur au début d'une retraite sacerdotale, prêchée au collège-séminaire de Saint-Hyacinthe²⁷¹. Divers exercices invitaient les participants à comparer l'état sacerdotal à la vie laïque. Isaac-Stanislas Désaulniers proposait ainsi aux retraitants de se souvenir de ce qu'ils étaient avant d'être prêtres et de réfléchir à la grandeur de leur état: "Dieu vous a tirés du monde comme il a tiré l'homme du néant"²⁷². La confession, le péché, la mort et l'enfer composaient en outre une partie appréciable des sermons. Plus que tout autre homme, le prêtre devait redouter la colère et le jugement de Dieu, puisque, par son exemple, il édifiait ou scandalisait les fidèles²⁷³. La *dignité* du prêtre se trouvait en somme assortie d'écrasantes responsabilités.

Il est difficile de connaître l'état d'esprit des retraitants, car très peu de réflexions écrites ont subsisté. Les archives du collège-séminaire de Saint-Hyacinthe conservent un seul témoignage, celui de Rémi Ouellette qui laissa quelques notes de retraite en 1879, 1889

²⁷¹ ASSH, AFG, 9: I. Désaulniers, 6, Ouverture de la retraite ecclésiastique, s.d., par Isaac-S. Désaulniers.

²⁷² ASSH, AFG, 9: I. Désaulniers, 6, 1^{ère} méditation: la foi du prêtre comparée à la foi de l'homme, retraite sacerdotale, s.d.

²⁷³ Selon les programmes et les sermons conservés aux ACAM, 901.042 Mgr Bourget, retraites du clergé et aux AESH, AFG 9: I. Désaulniers, 6-7. La retraite sacerdotale du diocèse de Trois-Rivières relatée par Majorique Marchand dans son journal, en 1883, s'articule également autour des mêmes thèmes.

et 1895. Même s'ils débordent un peu le cadre chronologique de cette étude, certains passages méritent d'être cités, les impressions de ce prêtre ayant sans doute été partagées par plusieurs ecclésiastiques du XIX^e siècle.

Dans ses écrits, l'abbé Ouellette porte un jugement sévère sur lui-même: à plusieurs reprises, il constate ses manquements à l'idéal sacerdotal, sa difficulté à mener une vie d'ascèse et de prière:

Le prédicateur a parlé des exercices de piété, note-t-il en 1889. Il a montré que la vie surnaturelle tient à ces exercices. Il a parlé simplement et je me suis appliqué le tout. C'est très vrai pour moi. La vie sacerdotale a baissé cette année, au lieu de monter parce que les exercices ont été faits moins bien. De là plus d'épanchement des sens, des sentiments naturels, avec les conséquences ordinaires²⁷⁴.

Six ans plus tard, les mêmes sentiments prévalaient toujours:

Je n'ai pas eu de peine à me convaincre de la sainteté que doit avoir le prêtre. J'ai toujours eu du sacerdoce, depuis mon séminaire à Paris [vers 1855-56], une très haute idée [...] Mais quand il s'est agi de descendre en moi-même, je me suis facilement aperçu que je suis loin du saint idéal [...] il me faut absolument me secouer si je ne veux pas tomber dans une tiédeur tout-à-fait prononcée. J'en ai les symptômes surtout la lâcheté dans la pénitence²⁷⁵.

Malgré tout le sérieux qu'il attachait manifestement à la retraite sacerdotale, Ouellette avouait qu'il était souvent distrait et se le reprochait. Les journées étaient longues, les exercices nombreux et notre retraitant éprouvait de la difficulté à maintenir son attention. Ses pensées divaguaient, ses préoccupations et ses soucis quotidiens lui revenaient à l'esprit, le sommeil le gagnait: "Un peu distrait ce matin", écrivait-il, le deuxième jour de sa retraite de 1895. Un commentaire semblable commence son compte rendu du lendemain matin: "plusieurs fois, il m'a fallu saisir mon attention et la ramener de force [...] Méditation

²⁷⁴ ASSH, AFG 14: Rémi Ouellette, 25, Réflexion de retraite, 1889.

²⁷⁵ ASSH, AFG 14: Rémi Ouellette, 25, Réflexion de retraite, 1895.

misérable, rendue pénible par l'assouplissement, tentation de laisser tout là"²⁷⁶. Sans doute inspirés des sermons prononcés par le prédicateur, les critiques et les reproches que l'abbé Ouellette s'adressait étaient accompagnés de résolutions, toutes empreintes de cette spiritualité du renoncement. Plus que tout, le retraitant aspirait à se mortifier et à prier.

En cela, Rémi Ouellette répondait à l'objectif premier des retraites, qui était d'amener les participants à se repentir et à s'amender. Mais la retraite représentait bien plus qu'un ressourcement spirituel: elle cherchait aussi à mieux outiller le clergé pour son ministère quotidien en lui prodiguant conseils et recommandations, notamment en ce qui concerne l'encadrement des dévotions et la pratique sacramentelle. Ainsi complétait-elle les conférences ecclésiastiques, rappelant aux prêtres qu'il était nécessaire d'étudier, parce que les connaissances leur donnaient de l'autorité et faisaient taire les gens "mal disposés à l'égard de la religion ou du clergé"²⁷⁷. Les premières retraites tenues à Montréal au début des années 1840, avant la mise sur pied des conférences, alliaient d'ailleurs la consultation et la discussion de certains problèmes pastoraux aux exercices proprement religieux. En 1843, les prêtres du diocèse de Montréal eurent par exemple à se prononcer sur la question de l'éducation et énumérèrent les pouvoirs qu'il fallait attribuer, à leur avis, au clergé dans ce domaine. On les interrogea également sur un éventuel adoucissement du jeûne et de l'abstinence, de même que sur la lecture du Nouveau Testament par les fidèles. Treize des cinquante prêtres réunis se prononcèrent en faveur de la lecture des Évangiles²⁷⁸. La proximité des protestants, distribuant la Bible dans plusieurs paroisses catholiques, influença sans doute leur réponse.

²⁷⁶ Ibid. Les notes des retraites précédentes témoignent des mêmes difficultés à se concentrer.

²⁷⁷ ASSH, AFG 3: Joseph-Sabin Raymond, 57, boîte 12, sermons prononcés lors d'une retraite sacerdotale, s.d.

²⁷⁸ ACAM, 401.130, 843-8, Procès-verbal du comité général tenu dans la salle d'exercices du petit Séminaire de Montréal, le 23 août 1843.

Malgré leurs lacunes, les conférences et les retraites sacerdotales ont ainsi contribué à faire appliquer les directives épiscopales, notamment les doctrines ligouriennes et la liturgie romaine, à planter de nouvelles dévotions et à soutenir la spiritualité cléricale. Elles favorisèrent également le renforcement de l'esprit de corps en rappelant régulièrement aux prêtres leur devoir de se soumettre à l'évêque et de travailler avec lui à faire valoir et à défendre les intérêts de leur groupe²⁷⁹.

* * *

Au XIX^e siècle, le séminaire, les conférences et les retraites ecclésiastiques renvoient au groupe clérical une très haute image de lui-même et de sa mission. Représentant de Dieu sur terre, le prêtre participe d'une ecclésiologie hiérarchisée où il est soumis à l'évêque, mais supérieur aux laïcs. Son bagage de connaissances sert avant tout à soutenir son magistère. La théologie morale arrive au premier plan des disciplines d'études au séminaire et continue d'occuper par la suite une place privilégiée au nombre des lectures et des travaux intellectuels proposés aux clercs. Rigoriste au début du siècle, elle se fait de plus en plus accueillante à l'égard des thèses ligouriennes prônant une pratique sacramentelle plus fréquente.

La formation cléricale imprime par ailleurs un long conditionnement psychologique où le renoncement, la modestie, l'obéissance, la charité et la chasteté sont exaltés, tandis que leurs contraires sont réprouvés, fortement condamnés. Le *bon prêtre* évolue ainsi dans un univers pavé d'interdits. Sa vision du monde est binaire, manichéenne. La science et la

²⁷⁹ Cet aspect est particulièrement manifeste dans les avis donnés au clergé pendant la retraite de 1842, ACAM, 901.042, 842-3.

spiritualité cléricales mettent avant tout l'accent sur le respect de multiples prescriptions relatives aux gestes à poser ou à proscrire. L'idéal sacerdotal, empreint d'un moralisme étroit, influençait de façons diverses, nous le verrons, la carrière et l'activité pastorale du clergé.

CHAPITRE SIX

LA CARRIÈRE CLÉRICALE

La vie "professionnelle" de la vaste majorité des prêtres du XIX^e siècle était consacrée, en tout ou en partie, au ministère paroissial. Du vicariat à la grosse cure, parfois assortie d'un titre d'archiprêtre ou de grand vicaire, les prêtres poursuivaient une carrière où les besoins du moment, de même que les réussites et les *misères* pastorales influençaient, déterminaient même, les promotions et les démotions. Ici encore les règles de la vie cléricale pesaient grandement sur les cursus, le principe de la *dignité* sacerdotale se révélant au centre des rapports entre, d'une part, l'évêque et son clergé, entre, d'autre part, les prêtres et les paroissiens. Ce sixième chapitre vise à examiner les étapes de la carrière cléricale en étudiant l'influence du contexte diocésain sur les assignations. Il cherche également à situer socialement le clergé, à connaître et à comprendre les rapports entre le pasteur et les fidèles et l'incidence de ces relations sur le cursus des prêtres.

1. La structure des âges du clergé

Un clergé jeune, comptant une forte proportion de prêtres de moins de 40 ans, desservait le territoire diocésain avant 1880 (figures 3, 4 et 5). En 1821, la moitié des clercs présents dans la région avaient de 25 à 39 ans. Ce corps pastoral restreint dispensait une desserte religieuse aux catholiques répartis en treize paroisses et missions. Le nombre de prêtres présents sur le territoire augmenta progressivement avec la formation de plusieurs unités pastorales. Au moment de la création du diocèse de Saint-Hyacinthe, en 1852, le clergé était trois fois plus nombreux et la structure des âges plus uniforme: 66% des prêtres (35 sur 53) n'avaient pas 40 ans. À lui seul, le groupe d'âge des 30-34 ans regroupait 16 individus, soit 30% du clergé. En revanche, très peu de prêtres – 6 au total – avaient plus de

50 ans. Aucun septuagénaire n'exerçait son ministère dans le nouveau diocèse. Quelque 20 ans plus tard, en 1874, les moins de 40 ans formaient toujours la majeure partie du clergé, mais leur prééminence s'était un peu estompée: ils ne comptaient plus, désormais, que pour 55% des effectifs cléricaux (66 prêtres sur 121). Un groupe plus important de prêtres d'âge mûr composait le clergé diocésain qui comptait aussi quelques vieillards. L'évolution de la structure des âges entre 1852 et 1874, conjuguée à la progressive augmentation numérique du personnel pastoral, influença de diverses façons le profil des carrières ecclésiastiques.

Figure 3. Âge du clergé en 1821

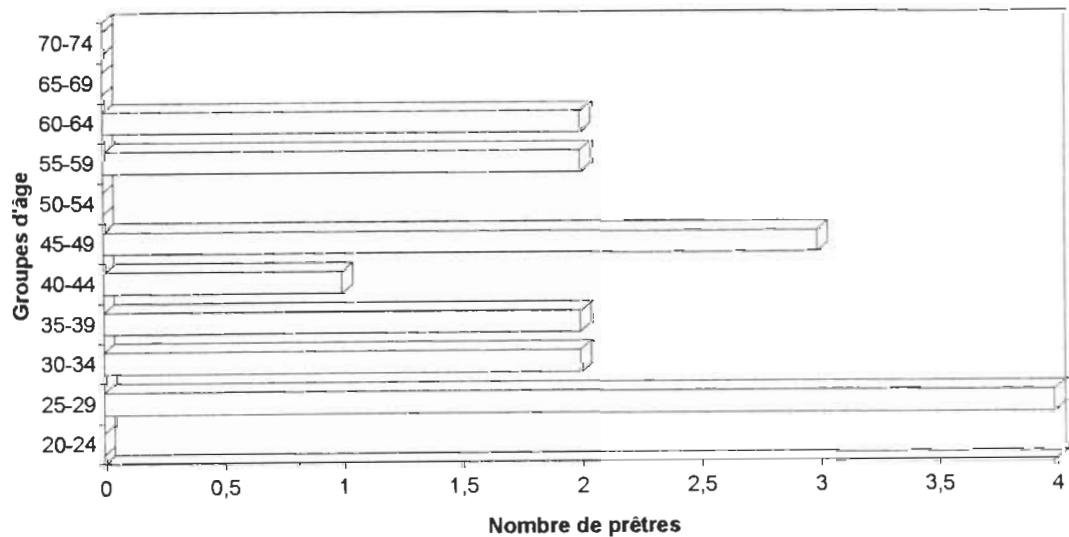
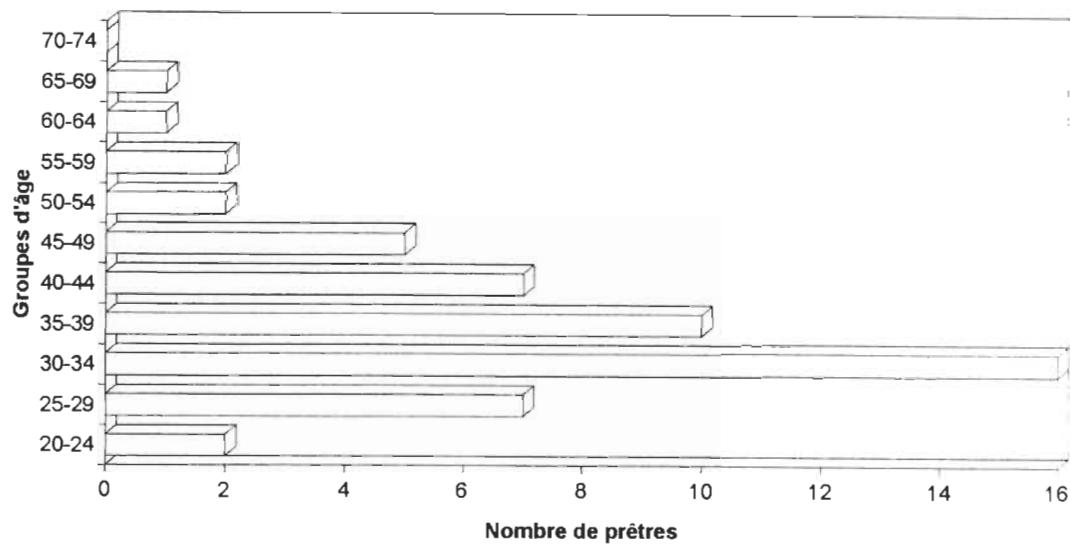
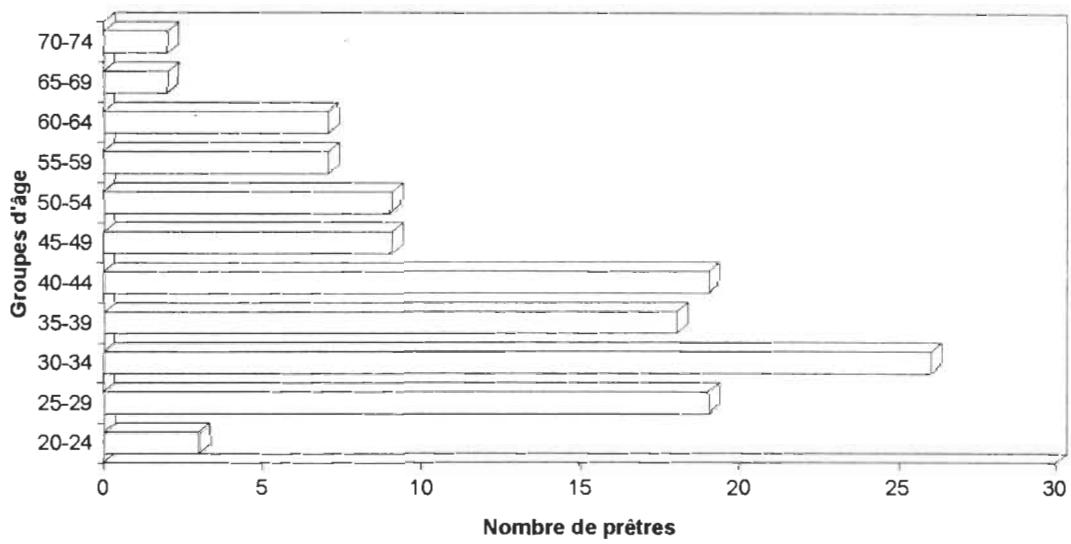


Figure 4. Âge du clergé en 1852**Figure 5. Âge du clergé en 1874**

2. Les vicaires

La nomination à un vicariat inaugurait habituellement la carrière pastorale. Dans l'intervalle qui précéda leur nomination comme curé, la plupart (95%) des prêtres qui desservirent les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe furent en effet vicaires coopérateurs. Parmi eux, 18% se consacrèrent également à l'enseignement, les uns travaillant dans les collèges-séminaires tout en épaulant un curé surchargé, les autres occupant successivement les fonctions pastorales et professorales. Une faible minorité de prêtres (5%) oeuvrèrent uniquement dans le domaine de l'enseignement avant d'être nommés curés. La première assignation comme vicaire permettait aux jeunes prêtres d'acquérir de l'expérience tout en offrant aux curés une aide appréciable, et en bien des cas, indispensable.

Selon le Concile de Trente, les vicaires devaient être choisis par leurs patrons, c'est-à-dire les curés qui ne pouvaient accomplir seuls toutes les fonctions du ministère paroissial²⁸⁰. Le rôle de l'évêque se limitait à approuver ce choix. En plusieurs endroits toutefois, le décret conciliaire ne fut pas intégralement appliqué et la sélection des vicaires releva exclusivement de l'autorité diocésaine. En France et au Québec, les curés étaient tout au plus invités à donner leur avis sur le candidat désigné par l'évêque. C'est également ce dernier qui jugeait des besoins des paroisses et qui décidait si tel ou tel curé aurait ou non un collaborateur. Comme l'épiscopat et les curés différaient souvent d'opinion sur l'appréciation des besoins et sur le choix des vicaires, les nominations suscitaient et alimentaient les tensions entre certains prêtres et leur supérieur.

Avant 1880, un nombre limité de vicaires assistaient les curés du diocèse de Saint-Hyacinthe. En 1825, seules les très grosses cures de Notre-Dame-du-Rosaire (Saint-

²⁸⁰ René Metz, "La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine. Du Concile de Trente à Vatican II. Les nouvelles orientations", *RHÉF*, LX, 165 (1974), 288.

Hyacinthe) et de Saint-Pierre-de-Sorel étaient dotées d'un vicaire. La taille de la paroisse était un critère important pour l'obtention d'un auxiliaire, mais elle n'était pas l'unique facteur en cause. Vers le milieu du siècle, plusieurs paroisses très populeuses étaient à la charge d'un seul prêtre. Ainsi, le curé Jean-Baptiste Bélanger subvenait seul au service religieux de la paroisse de L'Immaculée-Conception-de-Saint-Ours regroupant quelque 3 600 fidèles, dont 2 200 communians. Son collègue Joseph Crevier faisait de même à Saint-Pie, une cure de taille équivalente. À cette époque, les vicaires coopérateurs étaient surtout nommés auprès des curés chargés de desservir une paroisse ou une mission voisine, en plus de leur propre paroisse. En 1845, Jean-Baptiste-Abraham Brouillet, titulaire de la cure de Saint-Georges, disposait ainsi d'un auxiliaire, Thomas Keiran, qui l'aidait à desservir les missions de Dunham et de Stanbridge. En 1855, Alfred-Élie Dufresne, curé de Saint-Michel-de-Sherbrooke, était quant à lui secondé par le jeune Charles-Édouard Fortin qui visitait de temps à autre les cantons environnants.

Le nombre de vicaires s'accrut un peu dans les années 1860, à mesure qu'augmentèrent les effectifs cléricaux. En 1865, 20 des 55 curés du diocèse (36%) étaient épaulés par un ou plusieurs vicaires, comparativement à 8 sur 41 (19%), dix ans plus tôt. Entre 1865 et 1875, la quantité de vicariats demeura à peu près la même. Au moment de la création du diocèse de Sherbrooke, en 1874, 20 des 68 cures (29%) comptaient au moins un vicaire. La majorité des vicaires exerçaient alors leur ministère auprès des curés de la région du Richelieu-Yamaska; très peu de curés des Cantons de l'Est avaient un auxiliaire. Les paroisses dotées d'un vicaire étaient relativement populeuses: deux seulement, Saint-Simon et Notre-Dame-de-Granby, avaient moins de 1 500 paroissiens. En revanche, il se trouvait encore quelques unités pastorales de plus de 2 000 fidèles desservies par un seul prêtre. Tel était notamment le cas de Saint-Alexandre et de Saint-Athanase.

D'une décennie à l'autre, la durée des vicariats demeura à peu près constante, c'est-à-dire brève. Près du quart des vicaires nommés entre 1821 et 1880 ne passèrent pas six mois au même poste. Pour un tiers environ d'entre eux, ce séjour se prolongea de six mois à un an, mais 2% seulement des vicariats excéderent deux années. Ainsi s'opérait régulièrement une rotation des vicaires qui permettait de répondre à tel ou tel besoin urgent.

Pour le tiers du personnel pastoral, le premier vicariat fut bientôt suivi d'une nomination à une cure. Environ 30% des jeunes prêtres des années 1821-1840 n'occupèrent qu'un seul vicariat, comparativement à 45% des prêtres ordonnés entre 1841 et 1850 et 53% de ceux promus au sacerdoce entre 1851 et 1860. Les prêtres ordonnés au milieu du siècle furent donc proportionnellement plus nombreux à n'occuper qu'un seul vicariat avant d'être promus curés. Qui plus est, 8% des clercs ordonnés entre 1841 et 1860 ne firent jamais de stage pastoral comme vicaire et obtinrent leur première cure dans les jours qui suivirent leur ordination. Les besoins du nouveau diocèse étaient alors très importants, car les nouvelles missions et paroisses des fronts pionniers requéraient les services d'un personnel pastoral de plus en plus nombreux. Avec la hausse graduelle des effectifs clériaux dans la seconde moitié du siècle, le nombre de vicariats occupés avant la première cure augmenta. Seulement 11% des prêtres ordonnés entre 1861 et 1870 ne remplirent qu'un seul poste de vicaire, mais 61% d'entre eux en eurent trois ou plus. François-Xavier Bertrand occupa ainsi quatre vicariats entre décembre 1870 et octobre 1875. Quelques jours après son ordination, il fut d'abord nommé vicaire à Saint-Pie. Il demeura 2 ans et 9 mois à ce poste, puis fut envoyé à Sainte-Rosalie, où il exerça son ministère pendant 4 mois. Il travailla ensuite 14 mois à la paroisse de l'Immaculée-Conception-de-Saint-Ours. Enfin, en avril 1875, il fut assigné au vicariat de Saint-Jude, qu'il occupa pendant 5 mois. Il reçut sa première nomination curiale à l'automne 1875, après 57 mois de ministère passés auprès de quatre curés différents.

Vu le nombre limité de vicaires et leurs fréquents déménagements, les démarches infructueuses pour obtenir ou pour garder un collaborateur causaient bien souvent frustrations et rancoeur chez les curés. L'un d'eux, pasteur de Saint-Antoine, adressait à Mgr Charles La Rocque des reproches à peine tempérés par la soumission due à la hiérarchie. Pour bien marquer sa déconvenue, le curé refusait de donner quelques leçons de théologie à un jeune ecclésiastique, comme son supérieur le lui avait demandé :

[...] puisqu'il est impossible de trouver le prêtre qui aurait rempli mon intention, il faut s'y soumettre. Vous dire que je pourrais le trouver sans peine, ce serait m'élever trop haut, je ne vous le dirai donc point. Mais je dois vous dire d'un autre côté qu'il m'est aussi impossible de me charger de la Théologie de Mr Codère [...] C'est du secours que je demande et non un surcroît d'ouvrage et d'embarras. Je croyais pouvoir, à mon âge, avoir une prétention légitime à un secours efficace, comme les autres. Mais puisque la chose est impossible, je n'insisterai point, ce serait inutile. Quant Dieu le veut, il faut obéir. Car cela doit être pour le plus grand bien²⁸¹.

En définitive, les vicaires faisaient défaut dans le diocèse de Saint-Hyacinthe. Il se trouvait, chaque année, plusieurs curés pour se plaindre de ne pas avoir d'auxiliaire. Mais les rares vicaires étaient-ils pour autant bien traités par leur patron?

La relation curé-vicaire reposait sur un rapport inégal. Dans ses différentes fonctions, le second était soumis au premier, son supérieur immédiat²⁸², chargé de parfaire ses connaissances, d'améliorer sa pratique du ministère pastoral et de rendre compte à l'évêque de son comportement et de ses progrès. Les paroles, les gestes, les tics et manies du vicaire, ses allées et venues étaient surveillés, scrutés et le moindre manquement devenait, aux yeux des curés les plus scrupuleux ou simplement tracassiers, des fautes graves, irrémissibles. Le vicaire devait être l'exemple parfait de la *gravité* sacerdotale: obéissant,

²⁸¹ C'est le curé qui souligne. AESH, XVII, c.11 (Saint-Antoine-de-Padoue), Jean-Baptiste Dupuy, curé, à Charles La Rocque, 23 septembre 1867.

²⁸² Le *Dictionnaire de droit canonique* précise à ce sujet que ce coopérateur "est vicaire du curé, non de la paroisse". "Vicaire", dans R. Naz, *op. cit.*, col. 1493.

dévoué et circonspect, il limitait autant que possible ses rapports avec les laïcs, surtout les femmes; il priait, lisait et étudiait. Son succès, lui disait-on, dépendait en bonne partie de son comportement. En 1830, Thomas Maguire prédisait ainsi la compromission et l'échec à tout vicaire qui se livrerait "au monde trop familièrement et facilement"²⁸³.

Les comptes rendus des curés sur la conduite de leur vicaire étaient tantôt élogieux, tantôt nuancés, d'autres fois nettement défavorables. "Il m'a fallu être doté d'une bonne patience pour l'endurer si longtemps", écrivait le curé de Saint-Denis en 1836 au sujet du jeune abbé Lagorce, placé sous ses ordres un an plus tôt²⁸⁴. Formulées de diverses façons, les plaintes des curés reprenaient souvent la même rengaine: le vicaire était inconstant, manquait de sérieux, ne pensait qu'à s'amuser. En certains cas, ces récriminations semblaient fondées. De jeunes prêtres présentaient manifestement un manque de maturité et suscitaient les mêmes commentaires partout où ils allaient. Exclus du "monde" dans les collèges-séminaires, ils sortaient enfin, à 24 ou 25 ans, de leur isolement, redécouvrant sous un nouveau jour la vie paroissiale et assumaient avec difficulté des fonctions qui leur conféraient de l'importance et une certaine notoriété. Mais les vicaires n'étaient pas toujours les grands responsables des relations tendues. Certains curés exigeants et autoritaires n'étaient jamais satisfaits des collaborateurs qui leur étaient assignés. D'autres se reposaient sur leur auxiliaire, lui laissant le soin de visiter les malades, de faire le catéchisme, de célébrer la messe et de prêcher tous les dimanches. Des pasteurs, en apparence peu nombreux, ne faisaient pas confiance au vicaire et lui laissaient peu de choses à accomplir.

²⁸³ T. Maguire, *op. cit.*, 273. Les règlements de vie et plusieurs lettres prodiguent aux vicaires de semblables conseils. "Soyez gentil, discret, sans prétention, ne vous mêlez de rien à tort et sans l'agrément du Curé [...] ne sortez pas dans le village: étudiez", recommande Mgr J. La Rocque à l'un d'eux. On interdisait généralement aux vicaires de posséder un cheval, afin de limiter le plus possible leurs sorties. AESH, RL, 4, 536, lettre à Jean-Baptiste Duhamel, 16 novembre 1864; AESH, XVII c.66 (Saint-Pierre), Mgr Lartigue à François-Xavier Desève, 14 août 1836.

²⁸⁴ AESH, XVII c.25 (Saint-Denis), François-Xavier Demers à Mgr Lartigue, 14 juillet 1838.

En définitive, partager sa maison, son travail et ses loisirs avec un compagnon imposé par l'évêque n'était guère facile.

L'insatisfaction d'un curé ou sa jalousie à l'égard d'un auxiliaire trop populaire provoquait quelquefois des tensions, connues de toute la paroisse qui prenait position, les uns soutenant le vicaire, les autres pétitionnant pour le curé. En 1843, une partie des habitants de Saint-Pierre-de-Sorel se prit ainsi d'affection pour le vicaire promu desservant de la paroisse en l'absence du curé. Constatant à son retour le succès de son remplaçant, le curé l'aurait publiquement invectivé, soulevant parmi les paroissiens un mouvement de sympathie pour le vicaire, bientôt muté à un autre poste afin d'apaiser les esprits²⁸⁵. À Saint-Jude, en 1874, l'antagonisme entre les deux prêtres prit une ampleur encore plus grande. Les plaintes du curé et de plusieurs paroissiens obligèrent l'évêque à tenir une enquête. Le vicaire était accusé de fautes aussi diverses que nombreuses: il possédait un livre défendu, *l'Hygiène du mariage*²⁸⁶, aurait embrassé une femme, se serait "permis des libertés des plus coupables envers une autre femme sage et honnête", aurait fait trop rapidement les prières du mois de Marie et n'aurait lu que très rarement son breviaire. On lui reprochait, de surcroît, d'avoir gravement manqué à la vertu d'obéissance en contredisant son patron en chaire et en fréquentant des paroissiens dont le curé "avait à combattre les mauvaises dispositions"²⁸⁷. Ces charges importantes étaient contredites par une soixantaine de paroissiens qui accusaient le curé de ne jamais dire la messe. Ces contradicteurs jetaient aussi un doute sur les moeurs sexuelles du pasteur de la paroisse, soupçonné de s'être

²⁸⁵ AESH, XVII c.66 (Saint-Pierre), Louis Boué, vicaire, à Hyacinthe Hudon, chanoine et grand vicaire, 29 août 1843; ACAM, RLB, 3, 190, Mgr Bourget à M. Morisson, 4 octobre 1843.

²⁸⁶ Il s'agit sans doute de *L'hygiène et la physiologie du mariage* du médecin français Auguste Debay, un livre paru en 1848 et réédité une centaine de fois. L'auteur se prononçait contre la chasteté des prêtres. Le livre fut prohibé par Mgr Bourget en 1871. Voir Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, PUL, 1993, 42-43.

²⁸⁷ AESH, XVII c.46 (Saint-Jude), Enquête tenue à Saint-Jude le 30 août 1874.

compromis avec une servante²⁸⁸. L'évêché n'accorda aucun crédit aux accusations portées contre le curé. Le vicaire fut quant à lui destitué et partit se faire oublier aux États-Unis.

Pour éviter les mésententes entre vicaires et curés, les évêques préféraient assigner aux jeunes prêtres un patron qui les connaissait déjà. Ces cohabitations provoquaient certains désagréments, mais elles étaient davantage susceptibles de réussir et duraient généralement plus longtemps. Ici, un oncle accueillait son neveu qui le remplaçait ultérieurement à la cure. Ailleurs, deux frères habitaient ensemble. Pendant trois années, Eusèbe et Théophile Durocher exercèrent ainsi leur ministère à Saint-Matthieu-de-Beloeil, le premier comme vicaire, le second comme curé. De 1864 à 1868, les frères Dufresne desservirent conjointement Saint-Michel-de-Sherbrooke. À Saint-Jude, Joseph-Gaspard Ginguet dut héberger son frère Antoine-Joseph, malgré les réticences qu'il avait formulées à ce sujet²⁸⁹. Antoine-Joseph, un prêtre tombé en disgrâce, ne pouvait, il est vrai, aller nulle part ailleurs.

Les prêtres démis de leurs fonctions constituaient en effet un groupe particulier de vicaires, difficiles à placer. Rares étaient les curés qui acceptaient de travailler avec un prêtre aussi âgé, sinon plus vieux qu'eux, qui risquait de scandaliser la paroisse par un comportement fautif et sur lequel l'autorité curiale ne trouvait prise. Si un vicaire "tout neuf, tout plein d'esprit ecclésiastique" était le bienvenu²⁹⁰, surtout quand la tâche pastorale était considérable, un "pauvre prêtre" disgracié était une charge supplémentaire dont on pouvait bien se passer²⁹¹. Ces vicaires de 40 ou 50 ans ne pouvaient donc espérer de stabilité et changeaient régulièrement de poste. Les plus dociles et les plus prompts à s'amender

²⁸⁸ AESH, XVII c.46 (Saint-Jude), Requêtes du 1^{er} et du 22 septembre 1874.

²⁸⁹ AESH, XVII c.46 (Saint-Jude), J.-G. Ginguet à Mgr Bourget, 7 octobre 1844.

²⁹⁰ AESH, XVII c.36 (Saint-Hugues), Louis-Misaël Archambault, curé, à Mgr Bourget, 11 décembre 1850.

²⁹¹ Par exemple, AESH, XVII c.18 (Saint-Césaire), Louis Turcot, curé, à Mgr Bourget, s.d. (1850); AESH, XVII c.3 (Saint-Aimé), Édouard Lecours, curé, à Mgr Prince, 24 décembre 1857.

réintégraient, à plus ou moins long terme, les fonctions curiales; les autres, sujets au découragement, prenaient prématûrément leur retraite.

En dépit de situations souvent difficiles, des vicaires, jeunes ou plus âgés, étaient contents de leur sort et entretenaient de bons rapports avec leur curé. L'un d'eux louangea la générosité de son patron qui lui versait annuellement 25 à 30 £, c'est-à-dire le double, et même plus, du salaire habituel d'un vicaire, fixé à 12 £ 10²⁹². Chose apparemment exceptionnelle, le curé lui avait offert en cadeau "un poêle de fer, une couchette, un baudet et un beau crucifix qui lui coûtait un Louis, le cours d'instructions familiaires en 8 volumes et bien autres choses"²⁹³. Il est vrai que ce prêtre comblé par son supérieur devait assumer un ministère ardu, remplissant le rôle de "bâton de vieillesse" auprès d'un curé malade. Après deux années et demi à ce poste, son unique vicariat, il fut nommé curé de Saint-Hugues, à l'âge de 31 ans. Il n'y demeura qu'une année, puis obtint une cure plus avantageuse. À cet égard, son cheminement fut semblable à celui de plusieurs autres prêtres qui assumèrent, très jeunes, d'importantes fonctions pastorales.

3. De jeunes curés

Comme les vicariats étaient courts et souvent peu nombreux dans la carrière des jeunes prêtres, la première nomination curiale survenait assez rapidement. Environ 58% des prêtres ordonnés entre 1821 et 1880 obtinrent leur première cure²⁹⁴ avant leur quatrième année de prêtrise. Parmi eux, 39% n'avaient pas encore célébré leurs trois ans de sacerdoce.

²⁹² Ces honoraires restent les mêmes pendant toute la période. Il arrive toutefois que la fabrique d'une paroisse très populeuse paie un supplément au vicaire.

²⁹³ AESH, XVII c.36 (Saint-Hugues), Louis-Bathélemy Brien, curé, à Mgr Lartigue, 2 novembre 1834.

²⁹⁴ Toute nomination à la tête d'une unité pastorale, érigée ou non canoniquement, a été considérée comme une assignation à une cure. C'est le statut de "chef spirituel" d'une entité religieuse, et non la nature de cette entité qui importe ici.

Un examen plus attentif des cursus montre, ici encore, le parcours singulier des prêtres ordonnés vers le milieu du siècle.

Le tiers environ des prêtres ordonnés entre 1821 et 1830 obtinrent leur première cure dans les trois ans qui suivirent leur ordination. Cette proportion fut abaissée à 19% dans la décennie 1830. L'accès aux fonctions curiales fut accéléré vers le milieu du siècle, au moment où la création de plusieurs unités pastorales nécessitait un personnel clérical abondant. Près de 75% des ecclésiastiques ordonnées au presbytérat entre 1841 et 1850 furent nommés à la tête d'une paroisse avant leur troisième année de prêtrise. Il en fut de même pour 60% environ des prêtres ordonnés entre 1851 et 1860. Ensuite, l'intervalle entre l'ordination et la première cure s'allongea un peu, le groupe clérical étant de plus en plus nombreux. Seulement 13% des prêtres ordonnés entre 1861 et 1870 et 11% des prêtres ordonnés entre 1871 et 1880 obtinrent une cure avant leur troisième année de prêtrise. La plupart des jeunes prêtres des années 1861-1880 reçurent leur première assignation comme curé après cinq ans de prêtrise.

Plus longtemps vicaires, les prêtres ordonnés entre 1861 et 1880 obtinrent par conséquent leur première cure à un âge plus avancé que leurs aînés (tableau 10). La plupart d'entre eux avaient plus de 30 ans et certains approchaient de la quarantaine, tandis que 70% des clercs promus au sacerdoce vers le milieu du siècle accédèrent aux fonctions curiales avant l'âge de 30 ans. L'âge moyen à la première cure varia ainsi d'une décennie à l'autre, s'abaissant vers les années 1840 et 1850, pour augmenter après 1860. La division du diocèse, en 1874, entraîna, à court terme, une nouvelle hausse de l'âge moyen à la première cure en déchargeant l'administration épiscopale de la desserte de dix-huit paroisses des Cantons de l'Est, habituellement confiées aux jeunes prêtres.

Tableau 10. Âge à la première cure

Âge	Année de l'ordination						
	1821-30	1831-40	1841-50	1851-60	1861-70	1871-75	1876-80
Moins de 25 ans	2 (7%)	0 (0%)	6 (12%)	4 (10%)	1 (2%)	0 (0%)	0 (0%)
25-29 ans	15 (45%)	15 (47%)	33 (65%)	25 (60%)	11 (29%)	8 (36 %)	4 (25%)
30-34 ans	15 (45 %)	14 (44%)	11 (21%)	11 (26%)	17 (45%)	11 (50%)	8 (50%)
35-39 ans	1 (3%)	2 (6%)	0 (0%)	1 (2%)	9 (24%)	3 (14%)	3 (19%)
40 ans et plus	0 (0%)	1 (3%)	1 (2%)	1 (2%)	0 (0%)	0 (0%)	1 (6%)
TOTAL	33 (100%)	32 (100%)	51 (100%)	42 (100%)	38 (100%)	22 (100%)	16 (100%)
ÂGE MOYEN	29,5	30	27,6	28,4	31	31	32

Sources: Dictionnaire Allaire; AESH, lettres de nomination.

La plupart des prêtres qui commençaient leur carrière curiale étaient affectés à la desserte des paroisses des fronts pionniers. En 1848, Jean-Baptiste Champeau devint par exemple, à 26 ans, le premier curé du Sacré-Coeur-de-Stanstead. L'année suivante, un autre jeune clerc, Wenceslas Clément, fut promu curé de Sainte-Croix-de-Dunham. Son ordination à la prêtrise avait été célébrée 22 mois plus tôt et il n'était âgé que de 25 ans. Comme c'était souvent le cas pour les assignations de ce genre, ce premier ministère curial, précédé d'un seul vicariat, fut éprouvant, mais bref. Le jeune Clément résida à Sainte-Croix quatre mois, puis déménagea à Sainte-Cécile où il exerça son ministère pendant neuf mois.

Les prêtres peu expérimentés, tels Jean-Baptiste Champeau et Wenceslas Clément, assumaient les dessertes les plus difficiles du diocèse. Ils encadraient une population pauvre,

mobile et dispersée, d'origines et de langues diverses. Il leur fallait catéchiser de jeunes adultes, réhabiliter des mariages et lutter contre le détachement religieux d'une partie des fidèles, privés, pendant un intervalle de temps plus ou moins long, des services constants d'un prêtre. Ils avaient également à construire ou à parachever l'édifice cultuel et la maison curiale. Parfois, la desserte d'une mission voisine rendait encore plus pénible cette première expérience pastorale, souvent marquée par le découragement, toujours vécue avec l'espoir d'être bientôt nommé à un meilleur poste²⁹⁵. Car, tout comme l'Église, ce monde clérical était inégal, hiérarchisé. Les capacités de chacun, ses relations personnelles et les besoins du moment accéléraient ou retardaient les promotions.

4. La carrière rêvée: espoirs comblés, attentes déçues

Les prêtres engagés dans le ministère paroissial nourrissaient l'espoir d'être nommés à une bonne place. Pour les uns, celle-ci était prospère et populeuse. Centre administratif ou commercial important, elle offrait à son titulaire un champ d'apostolat à la mesure de son ambition et de sa capacité et était assortie d'un titre d'archiprêtre ou, mieux, de grand vicaire²⁹⁶. D'autres rêvaient plus modestement d'une petite paroisse tranquille, facile à desservir. Dotée d'un presbytère coquet et d'une église joliment décorée, cette cure convoitée laissait suffisamment de temps pour les promenades, pour les visites amicales et pour toute autre occupation de nature artistique, littéraire ou agricole. Idéalement, la paroisse était avantageusement située, desservie par de bons chemins terrestres ou par une voie navigable. En 1840, un curé communiquait ainsi ses espoirs à Mgr Bourget:

²⁹⁵ La correspondance fait largement état des espérances des curés. J. I Little a déjà souligné les difficultés des missionnaires des Cantons de l'Est. Voir "Missionary Priests...", *loc. cit.*

²⁹⁶ Ces titres honorifiques comportaient aussi des pouvoirs extraordinaires. Les archiprêtres pouvaient commuer les voeux simples, absoudre des cas réservés et accorder certaines dispenses. En plus de ces pouvoirs, les grands vicaires avaient la faculté de représenter l'évêque et d'accomplir plusieurs de ses fonctions. Ils jouaient aussi un rôle de consultant auprès de ce dernier.

Les changements qui vont avoir lieu [...] me donnent une espèce de tentation, peut-être bonne, peut-être mauvaise, c'est de changer de paroisse, et d'être curé d'une certaine paroisse sur le fleuve, non loin de la cité²⁹⁷.

Quelques années plus tôt, un confrère écrivait quant à lui:

Vû que votre Grandeur doit donner, aussitôt que possible, un Curé à la paroisse de St-Marc, je la supplierais, si elle veut bien m'accorder cette faveur, de me nommer à cette desserte. La position de St-Marc sur la rivière et la bonté de ses eaux contribueraient beaucoup à fortifier ma santé²⁹⁸.

Une autre, enfin, refusait, en 1843, la paroisse de Saint-Simon qu'il jugeait peu attrayante:

Outre la répugnance presqu'insurmontable que j'éprouverais à aller aussi loin de Montréal, aussi loin des rivières, [...] outre la crainte que j'aurais de ne pouvoir sympathiser avec mes voisins, que je ne connais nullement, et d'être obligé de vivre dans le plus grand isolement & abandonné tout à fait à moi-même [...] j'ai oublié de vous dire que j'avois sur moi une infirmité que j'avois contractée à St-Édouard en allant porter le bon Dieu à 3 bonnes lieues sur les terres gelées de l'automne [...] Ainsi Monseigneur, si vous n'avez rien de plus commode à me donner, je vous demanderois en grâce de me laisser plutôt une année à Saint-Charles²⁹⁹.

Chaque année, les évêques procédaient à plusieurs nominations qui permettaient de répondre aux besoins des paroisses, tout en offrant aux curés méritants la possibilité d'améliorer leur sort. Pendant sa vie professionnelle, un prêtre occupait habituellement plusieurs cures: deux, mais plus souvent trois, quatre ou cinq assignations curiales marquaient la carrière cléricale³⁰⁰. Certains prêtres ne séjournaient que quelques années ou

²⁹⁷ A. M. Blanchet à Mgr Bourget, 8 août 1840. Cité dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Charles*, 150.

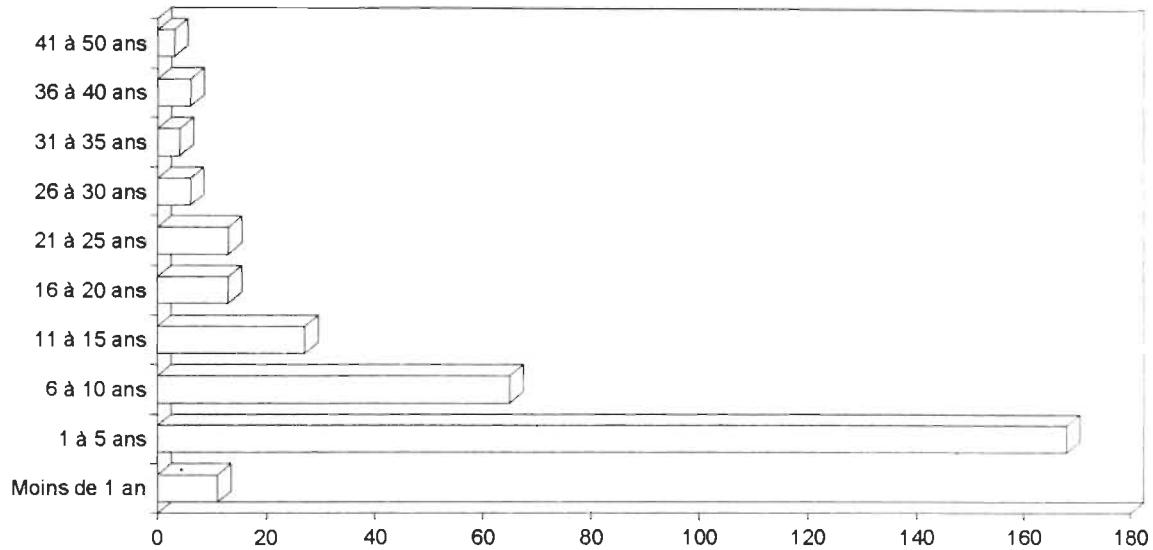
²⁹⁸ AESH, XVII c.23 (Saint-Damase), Michel Quintal, curé, à Mgr Lartigue, 22 novembre 1831. Quintal demeura cependant curé de Saint-Damase.

²⁹⁹ Joseph Moll à Mgr Bourget, 3 septembre 1843. Cité dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Charles*, 132. Le curé obtint la faveur qu'il demandait.

³⁰⁰ Voir Louis Rousseau, "Morphologie des carrières pastorales dans le Sud-Ouest québécois", texte d'une communication présentée au colloque sur le bas-clergé au XIX^e siècle tenu dans le cadre du congrès de l'ACFAS à Montréal (en mai 1992), (à paraître). Sur les carrières, lire aussi C. Hudon, *loc. cit.*; J. Roy, *loc. cit.*

quelques mois dans une paroisse avant d'être envoyés à un autre poste. Une majorité de ministères curiaux ne durèrent que cinq années ou moins (figure 6).

Figure 6. Durée du séjour dans une paroisse à titre de curé, 1821-1875



En revanche, un quart environ des nominations inaugurerent un service pastoral plus long, d'une durée supérieure à dix ans. Parmi ces ministères marqués par la stabilité, quelques dessertes furent assumées pendant 20, 30 ou même 40 ans par le même curé. Joseph-André Provençal surpassa bien d'autres prêtres par sa permanence. De septembre 1850 à son décès, en juin 1889, il desservit la paroisse de Saint-Césaire, située sur les rives de la rivière Yamaska, à proximité des Cantons de l'Est. Auparavant, il avait exercé son ministère curial pendant quatre mois à la paroisse de Sainte-Victoire, avant d'être nommé à la cure de Saint-Jude qu'il occupa pendant deux années et huit mois. Paroisse populeuse aux revenus

appréciables³⁰¹, Saint-Césaire convenait au tempérament entreprenant de ce prêtre qui participa à divers projets pour encourager l'industrie et le commerce de sa localité³⁰².

Ouvertement sollicitée ou secrètement désirée, l'assignation à une "bonne" cure n'était pas uniquement affaire de temps ou d'expérience. De bons rapports avec l'autorité diocésaine pouvaient avantageusement influencer les nominations. Des prêtres se plaignaient d'ailleurs de cette situation, dénonçant leurs confrères qui "avaient le talent de s'insinuer auprès des évêques"³⁰³. Des jalousies, parfois même des attaques personnelles, en résultaient. Mais si de bonnes relations pouvaient être utiles, elles n'étaient pas toujours suffisantes pour obtenir la cure convoitée. Certaines paroisses requéraient les services de prêtres dotés de qualités bien précises. Mgr Signay exigeait du curé de Saint-Pierre-de-Sorel qu'il soit vertueux, poli et distingué, afin de faire bonne impression auprès du Gouverneur qui habitait la petite ville³⁰⁴. Le bilinguisme était aussi un atout pour quiconque aspirait à cette cure importante. Avantage appréciable à certains moments, la maîtrise de plusieurs langues pouvait toutefois influencer défavorablement la carrière des prêtres en les maintenant aux postes peu attrayants des Cantons de l'Est. Les premiers prêtres d'origine irlandaise formés et ordonnés au Québec furent ainsi envoyés pendant plusieurs années dans les *townships*. John McMahon se maintint six ans à Sherbrooke, de 1834 à 1840, malgré ses appels incessants pour être nommé à un autre poste. Accusé d'intempérance, il obtint finalement un *exeat* et sortit du diocèse. En 1852, Isidore Desnoyers dut quant à lui accepter, mais à contrecœur, la cure de Saint-Romuald-de-Farnham:

³⁰¹ En 1853, le revenu annuel du curé s'élevait à 246 £. En 1862, il avoisinait les 285 £, alors que vers 1878, il oscillait entre 1 200 et 1 600 \$ (soit 300 à 400 £). Vingt ans avant la nomination de Provençal à Saint-Césaire, cette nouvelle paroisse était très pauvre et parvenait à peine à faire vivre son curé. Voir C. Hudon, *loc. cit.*, 582. Chiffres tirés des rapports sur les paroisses (AESh, IV D.4).

³⁰² AESh, I. Desnoyers, *Saint-Césaire*, 134-152; AESh, RL, 8, 12-13, Mgr Moreau à J.-A. Provençal, curé de Saint-Césaire, 11 janvier 1877.

³⁰³ Par exemple AESh, XVII c.33 (Saint-Grégoire-le-Grand), Étienne Chartier, curé, à Mgr Prince, 15 octobre 1846; Réponse du coadjuteur à cette lettre: ACAM, RLB, 4, 170, Mgr Prince à É. Chartier, 15 octobre 1846.

³⁰⁴ AAQ, RL, 16, 266, Mgr Signay à Mgr Lartigue, 8 septembre 1834.

Je ne puis me chasser de l'idée l'impression de peine et d'abattement que cette nouvelle inattendue [sa nomination] a jeté dans mon esprit; J'en ai perdu le goût et l'attrait pour tout, même pour le spirituel [...] Je suis porté à croire que Votre Grandeur a été mal informé sur ma science de l'anglais. Je puis le parler passablement, il est vrai, je puis même confesser en cette langue [...] Mais pour prêcher, je me déclare incompétent³⁰⁵.

Et le jeune prêtre d'avouer qu'il avait plutôt espéré être appelé à l'évêché pour travailler auprès de son supérieur.

Desnoyers fit long feu à Saint-Romuald où il n'oeuvra que deux ans avant d'être nommé à la jolie cure de Sainte-Rosalie. Sa personnalité peu amène avait contribué à le sortir des Cantons de l'Est. Prompt, impatient, "guère plus abordable qu'un porc-épic"³⁰⁶, il n'était pas doué pour le ministère pastoral, et encore moins pour le travail missionnaire. Selon un biographe, il lutta toute sa vie "contre son caractère, comme saint François de Sales, mais avec moins de succès"³⁰⁷. Les possibilités de carrière étaient limitées pour lui. Irascible, il était craint ou détesté des paroissiens. Après quatre années de ministère, il fut déchargé de la cure de Sainte-Rosalie. De 1858 à 1866, il travailla comme "assistant" auprès du curé Provençal de Saint-Césaire, puis épaula, pendant deux ans, son neveu à Saint-Pie. Mgr Charles La Rocque le chargea ensuite de rédiger l'histoire des paroisses du diocèse, un travail plutôt solitaire qui lui convenait parfaitement. Son cheminement particulier, voire atypique, fut parfois douloureux. À quelques reprises, il écrivit des lettres, où, pleurant sur son sort, il affirmait que sa vocation était une erreur³⁰⁸. Car, hors du ministère curial ou de l'enseignement, il n'y avait guère d'emploi pour les prêtres d'un diocèse rural au XIX^e siècle.

³⁰⁵ AESH, XVII c.62 (Notre-Dame-du-Rosaire), Isidore Desnoyers à Mgr Prince, 13 octobre 1852.

³⁰⁶ ASSH, AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.51, Biographie d'Isidore Desnoyers-Lajeunesse.

³⁰⁷ Ibid. Le *Dictionnaire Allaire* (tome 3, 4^e supplément, 25) fait aussi état, mais de façon un peu plus subtile, de la personnalité bouillante d'Isidore Desnoyers.

³⁰⁸ Notamment AESH, XVII c.62 (Notre-Dame-du-Rosaire), Isidore Desnoyers à Mgr Prince, 13 octobre 1852; AESH, XVII c.18 (Saint-Césaire), I. Desnoyers à Mgr Prince, 17 juillet 1859.

Tout comme Desnoyers, quelques prêtres n'avaient pas les qualités requises pour réussir dans le ministère pastoral. Tel prêtre, scrupuleux à l'excès, ne confessait qu'avec difficulté³⁰⁹. Il se consacra entièrement à l'enseignement. Timide et extrêmement anxieux, tel autre redevint vicaire, car il ne pouvait prêcher, éprouvant à chaque fois un "étouffement" qui lui coupait "la parole et presque la respiration"³¹⁰. Piètre administrateur, un troisième assumait avec difficulté les charges "temporelles" inhérentes aux fonctions curiales³¹¹. Avec la permission de son supérieur, il entra chez les jésuites, à Montréal, et devint prédicateur de retraites. Ces prêtres déçus de l'engagement pastoral et impatients d'en sortir demeuraient toutefois minoritaires. Pour les autres, l'obtention d'une *bonne* cure était le couronnement de leurs efforts.

5. Bonnes et mauvaises cures

Parmi les critères déterminant l'attrait d'une paroisse et sa place dans la hiérarchie des cures figurait, en premier lieu, le revenu qu'elle accordait à son desservant. Payée en nature ou en argent, la contribution des habitants était tantôt importante, tantôt plus modique, variant selon l'état du développement, la qualité des sols, les cultures qui y étaient pratiquées et la taille de la paroisse. Au cours du XIX^e siècle, les sources de revenu des curés se diversifièrent. Les ajustements susciteront parfois tensions et débats. Mais, toujours, l'épiscopat chercha à faire du revenu curial un signe distinctif de l'état sacerdotal, attestant la *dignité* du prêtre, rappelant et confirmant à tous que le curé occupait une place particulière dans l'Église et dans la société.

³⁰⁹ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 76, François Tétreau à Mgr Bourget, 20 décembre 1844. Il n'était pas seul dans cette situation. Voir Serge Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Québec, PUL, 1990, 106.

³¹⁰ Bernard-Benjamin Decoigne, curé de Saint-Césaire, à Mgr Plessis, 8 octobre 1823. Cité dans I. Desnoyers, *Saint-Damase*.

³¹¹ AESH, XVII c.12 (Saint-Athanase), Ignace-Jean-Zéphirin Resther, curé, à Mgr Joseph La Rocque, 19 avril 1865.

5.1. L'origine des revenus

La dîme, vingt-sixième partie de la récolte, constituait le moyen le plus ancien et le plus courant de rétribuer les curés. Selon un règlement du 23 août 1667, cette redevance était payable sur "ce qui naît du travail des hommes" et sur "ce que la terre produit d'elle-même"³¹². En pratique, la dîme était essentiellement perçue sur les céréales et sur les pois³¹³. Les curés pouvaient accepter la dîme sur les autres produits, tels les pommes de terre, le foin, le chanvre, les fruits ou le bois, mais ils ne pouvaient l'exiger comme en avaient décidé plusieurs jugements rendus au XVIII^e siècle³¹⁴. Il arrivait cependant qu'à la demande de l'évêque, une paroisse s'engage par écrit à payer la dîme sur une production normalement exempte, afin de compléter un revenu curial jugé insuffisant. En 1830, les habitants de Saint-Hilaire promirent par exemple de remettre au curé la vingt-sixième partie de leur récolte de pommes³¹⁵. L'ordonnance de 1662 sur la dîme novale, qui dispensait une terre de toutes redevances pendant les cinq premières années de sa culture, resta sans effet³¹⁶. Au Canada, la dîme devait être versée par tous les cultivateurs catholiques, peu importe l'ancienneté de leur exploitation. Les habitants battaient le grain pendant l'hiver et le livraient au curé dans le temps pascal. La dîme était complétée par le casuel, somme perçue pour la célébration des messes, des baptêmes, des mariages et des sépultures et répartie entre le curé et la fabrique.

³¹² Cité dans AAQ, RL, 1, 184, Mgr Hubert, évêque de Québec, à Pierre-René-Ambroise Martel, curé à William-Henry (Saint-Pierre-de-Sorel), 11 novembre 1790.

³¹³ Sans toutefois disparaître, la dîme de pois fut grandement contestée dans les années 1850: "Certains juges paraissent pencher contre la dîme de pois. L'état d'incertitude suffit déjà pour dire que les prêtres ont volé cette dîme, jusqu'à ce jour". ACAM, RLB, 9, 296-297, Mgr J. La Rocque à Mgr Baillargeon, 13 mars 1856.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ C. Hudon, *loc. cit.*, 583.

³¹⁶ Thomas Maguire, *op. cit.*, 80; AAQ, RL, 1, 120-121, Mgr Hubert à Jean-François Hébert, curé de Sainte-Thérèse, 13 février 1790.

Avec l'extension du territoire peuplé et les changements agricoles, d'autres moyens de rétribution s'ajoutèrent ou se substituèrent graduellement à la dîme, afin de fournir au curé un traitement "convenable". Au moins 400 minots de blé étaient normalement requis par les évêques pour permettre l'installation à demeure d'un prêtre. Cependant, plusieurs nouvelles paroisses créées au XIX^e siècle ne pouvaient offrir une telle dîme. Confronté aux demandes pressantes des fidèles, l'épiscopat exigea de plus en plus un engagement écrit des paroissiens à fournir un montant fixe, égal ou supérieur à 100 £ (ou 400 \$), avant de leur affecter un curé résidant. Pour les inciter à contribuer, l'évêque recommandait aux fidèles d'éviter les dépenses "mondaines et inutiles". Parfois, il invoquait aussi la fierté paroissiale. Aux habitants de Sainte-Pudentienne, petite paroisse des Cantons de l'Est récemment créée, Louis-Zéphirin Moreau déclarait, en 1875:

Votre pasteur qui vous aime, malgré que vous vous soyez rendus coupables envers lui [...] est dans la nécessité [...] de demander à être placé ailleurs et d'affirmer par là à l'autorité diocésaine que la paroisse de Ste-Pudentienne est trop pauvrre ou trop mesquine pour donner à son curé le strict nécessaire et ce dont il a absolument besoin pour vivre. Votre honneur se trouve grandement compromis³¹⁷.

L'appel du futur évêque fut entendu: les paroissiens se cotisèrent pour fournir 500 \$ au curé, une somme importante en regard de leurs faibles moyens. La générosité des habitants de Sainte-Pudentienne fut d'ailleurs servie en exemple aux fidèles des autres paroisses. En décembre 1875, les catholiques de Saint-Paul furent ainsi invités à faire mieux en donnant 600 \$.³¹⁸

³¹⁷ AESH, RI., 4, 48 v, Lettre aux fidèles de Sainte-Pudentienne sur le soutien du curé, 28 août 1875.

³¹⁸ AESH, RL, 7, 153, Louis-Zéphirin Moreau à Joseph-André Provençal, curé de Saint-Césaire, 13 décembre 1875.

Quand la paroisse était desservie par voie de mission, le traitement annuel était plus modeste. Vers 1874, il variait de 100 à 300 \$ pour une desserte hebdomadaire³¹⁹. Pour déterminer exactement le montant à payer, l'évêque prenait en considération la distance que le desservant devait parcourir, l'importance numérique de la population, ainsi que sa situation matérielle. Une règle était cependant suivie partout: même dans les missions les plus pauvres, il fallait exiger une contribution des habitants: "Tâchez seulement de tirer des fidèles de vos diverses dessertes ce qu'ils peuvent donner, afin de ne pas les habituer à la prétention de ne contribuer en rien à défrayer les dépenses d'un Missionnaire", rappelait Mgr Joseph La Rocque à un prêtre, en 1862³²⁰.

Destinée à couvrir les frais d'une desserte plus ou moins régulière ou à rétribuer un curé résidant, la somme promise par les paroissiens était payable en deux, trois ou quatre versements. Le montant donné par chaque famille était tantôt volontaire, tantôt fixé selon divers critères. Dans le premier cas, chaque chef de famille donnait ce que lui dictaient sa conscience, sa générosité, ses moyens ou la pression sociale. L'important était que la paroisse parvienne à recueillir le traitement demandé par l'évêque. Si on optait plutôt pour la seconde possibilité, qui fut, au demeurant, de plus en plus courante dans la seconde moitié du siècle, la contribution était établie en fonction de l'évaluation municipale ou scolaire des propriétés ou, plus rarement, selon l'appartenance socio-professionnelle³²¹. En 1875, le premier évêque de Sherbrooke décidait que ses curés seraient rétribués par une souscription basée sur l'évaluation foncière. Chacun devait payer 1% de la valeur de sa propriété. Les

³¹⁹ AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 26 et 48, Charles La Rocque à Henri Balthazard, curé de Notre-Dame-de-Granby, 19 août 1874; le même à Isidore Bessette, vicaire à Notre-Dame-de-Granby, 21 septembre 1874.

³²⁰ AESH, RL, 4, 62, Joseph La Rocque à Pierre-Édmond Gendreau, missionnaire à Compton, 26 novembre 1862. Quelques années plus tôt, une lettre au missionnaire James Daly affirmait à peu près la même chose. AESH, RL, 2, 162-163, Mgr Prince à J. Daly, 14 octobre 1856.

³²¹ À ma connaissance, le paiement d'un montant fixe par communiant ne fut jamais exigé dans les Cantons de l'Est, car l'épiscopat craignait que les habitants ne retardent la première communion de leurs enfants, comme ce fut parfois le cas dans les Maritimes. AAQ, RL, 19, 359, Mgr Signay à Pierre Harkin, 20 décembre 1840.

locataires et les petits propriétaires étaient tenus de donner au moins 2 \$³²². De cette façon, toutes les familles contribuaient aux revenus curiaux. Il en allait de même pour l'autre mode de taxation, fondé sur l'occupation professionnelle des individus. Voici, par exemple, le tarif proposé en 1865 par le curé de Saint-Bernardin³²³:

Hommes de profession	5,00 \$
corps de métier	3,00 \$
journaliers	2,00 \$
Hommes engagés	1,00 \$
Servantes	0,50 \$
Cultivateurs	dîme

Surtout utilisée dans les Cantons de l'Est, la souscription était considérée, au milieu du siècle, comme un mode de rétribution temporaire, devant peu à peu céder le pas à la dîme. En plusieurs paroisses, elle était complétée par les allocations de l'Oeuvre de la Propagation de la foi établie dans les diocèses québécois en 1838-1839³²⁴. Les montants que cette association recueillait dans les unités pastorales plus anciennes étaient distribués annuellement aux prêtres des fronts pionniers qui en avaient besoin. À partir de 1852, les desservants des nouvelles paroisses purent aussi garder, pour leur propre usage, les sommes payées par les fidèles pour les dispenses de mariage. Les montants variaient d'une paroisse à une autre. En 1872, le curé de Saint-Michel-de-Sherbrooke recueillit de cette façon la jolie somme de 120 \$³²⁵. Tout comme ses confrères, il perdit cependant ce revenu en 1873,

³²² MÉS, 1, 17-23, lettre pastorale concernant l'obligation qui incombe aux Fidèles de pourvoir au soutien de leurs Pasteurs, 2 février 1875.

³²³ AESH, XVII c.15 (Saint-Bernardin), Pierre-Édmond Gendreault à J. La Rocque, 20 novembre 1865.

³²⁴ Auparavant, les caisses ecclésiastiques, normalement destinées à aider les prêtres malades ou retraités, secoururent quelques missionnaires.

³²⁵ AESH, RL, 6, 494, L.-Z. Moreau à Alfred-Élie Dufresne, curé de Saint-Michel-de-Sherbrooke, 5 février 1873; AESH, RL, 4, 152-153, Mention est faite de cette pratique dans plusieurs autres lettres et documents: J. La Rocque à N. Gauthier, North Stukely, 18 avril 1863; AESH, XVII c.31 (Saint-François-Xavier), Charles Boucher à J. La Rocque, 4 décembre 1863; AESH, IV D.4, Rapports sur les paroisses, Saint-Édouard et Saint-Damien, 1878.

lorsque Mgr Charles La Rocque résolut d'utiliser les dispenses pour rembourser une partie de la dette dont le diocèse était grevé³²⁶. La location des bancs, les quêtes dominicales, ainsi que des suppléments plus ou moins importants versés par la fabrique s'ajoutaient parfois aux revenus des prêtres des Cantons de l'Est.

Lorsque les défrichements avaient suffisamment progressé, le clergé tentait de substituer la dîme à la souscription³²⁷. Mais, pour diverses raisons, ce changement produisait rarement les bénéfices escomptés. L'agriculture des *townships*, fondée sur l'élevage, était en premier lieu responsable du manque à gagner, maintes fois déploré par les prêtres de cette région. C'est d'ailleurs ce motif qu'invoqua l'évêque de Sherbrooke, en 1875, pour étendre à tout son diocèse la taxe sur la propriété: "les cultivateurs catholiques laissant la plus grande partie de leurs terres en pâturages pour l'élevage des bestiaux, ne récoltent pas de grains, et ne peuvent par conséquent donner au curé l'entretien convenable auquel il a droit", expliquait-il dans sa lettre pastorale³²⁸. Mais il y avait plus: nombre de cultivateurs établis dans les cantons refusaient simplement de payer la dîme en alléguant ne pas y être tenus légalement. "J'éprouve un grand embarras pour le soutien des prêtres qui desservent les *townships*", écrivait Mgr Prince, en 1853, à l'avocat Louis-Victor Sicotte: "les uns ne paient qu'une partie des dîmes, les autres souscrivent une légère somme et ne l'acquittent pas et plusieurs ne donnent rien", sous prétexte que la loi "n'y assujettit pas les *townships*"³²⁹. L'incertitude juridique quant à la perception de la dîme dans les Cantons de l'Est amena donc le clergé à étendre le système des souscriptions en donnant à ces

³²⁶ Circulaire, 3 décembre 1873, MÉSH, 4, 122-123.

³²⁷ Par exemple à Notre-Dame-de-Granby en 1853. AESH, RL, 1, 246, Mgr Prince à Joseph Quinn, 20 juillet 1853.

³²⁸ Lettre pastorale concernant l'obligation qui incombe aux Fidèles de pourvoir au soutien de leurs Pasteurs, 2 février 1875, MÉS, 1, 20.

³²⁹ AESH, RL, 1, 265, Mgr Prince à L.-V. Sicotte, avocat, 19 septembre 1853. Dans une autre lettre, l'évêque s'exclamait: "Il est temps d'en finir sur cette question du support du clergé dans les *townships*, surtout dans ces *townships* avancés de Granby, de Farnham. AESH, RL, 2, 106-107, Mgr Prince à G.-S. Kertson, 10 août 1856.

documents une teneur officielle et légale. Peut-être la présence de protestants incita-t-elle aussi les habitants à refuser de payer la dîme. À l'exemple de leurs voisins méthodistes ou baptistes, les catholiques auraient préféré que la contribution soit laissée à leur propre discrétion, chacun offrant de l'argent ou des produits agricoles à sa convenance.

Très répandues dans les Cantons de l'Est, les contributions volontaires et les taxes sur la propriété furent adoptées par un nombre croissant de vieilles paroisses des seigneuries, surtout après 1860³³⁰. Les changements agricoles, notamment l'expansion des cultures fourragères et le développement de l'industrie laitière, la diversification des activités économiques et la croissance des villages déterminèrent cette évolution³³¹. Dès les années 1840, des voix se firent entendre pour dénoncer l'injustice de la dîme. En 1843, le pasteur de Notre-du-Rosaire notait que seulement 200 des 700 familles de sa paroisse contribuaient à son revenu³³². Selon l'abbé Crevier, il fallait, au plus tôt, établir une forme de taxation pour compléter la dîme et faire en sorte que chacun paie sa juste part. Cette proposition, supportée par les cultivateurs, fut vivement dénoncée et combattue par les notables locaux qui prétextèrent que les revenus du curé étaient plus que suffisants pour assurer sa subsistance. Aucun changement n'était selon eux nécessaire, ni justifié. Pendant plusieurs années encore, les agriculteurs assumèrent donc seuls la rétribution de leur pasteur. La petite-bourgeoisie, souvent réticente à changer un mode de rétribution qui l'avantageait, ne fut toutefois pas l'unique responsable du maintien de la dîme et du retard à introduire de nouveaux modes de paiement. À quelques reprises, l'épiscopat s'opposa lui aussi aux changements suggérés par certains curés ou par des paroissiens. Quand, par exemple, les habitants du Saint-Nom-de-Marie et des paroisses environnantes proposèrent l'abolition de

³³⁰ Auparavant, des curés des nouvelles paroisses des seigneuries étaient parfois rétribués par souscription, mais cette mesure n'était que temporaire.

³³¹ À ce sujet, voir Jean Roy, "Les revenus des cures du diocèse de Nicolet, 1885-1904", *SCHEC, Sessions d'étude* (1985): 51-67.

³³² ASH, XVII c.62 (Notre-Dame-du-Rosaire), Édouard Crevier, curé, à Mgr Bourget, 10 mai 1843.

la dîme et son remplacement par un traitement fixe³³³, Mgr Bourget jeta les hauts cris. "Je vois se former une tempête qui va nous faire éprouver les secousses qui agitent le monde entier. Que Dieu soit loué! Mais que d'âmes vont se perdre!", écrivait-il à Mgr Turgeon³³⁴. Pourtant, le projet soumis par les représentants du comté de Rouville et soutenu par *l'Avenir*, l'organe de presse des Rouges, garantissait aux curés un revenu confortable: tout prêtre chargé de 1 200 communians aurait gagné 150 £ et celui qui en avait 2 400 aurait eu 300 £³³⁵. De plus, les curés auraient conservé leur casuel, ainsi que les revenus provenant de la terre de la fabrique. Le projet en resta là. À plusieurs endroits, la dîme fut payée jusqu'au milieu du XX^e siècle. S'y ajoutèrent, à compter des années 1860-70, des contributions volontaires en argent ou diverses taxes que le clergé imposa afin d'augmenter ses revenus. Souvent, l'innovation causa bien des remous. À Saint-Hilaire, l'évêque ne parvint à faire appliquer ses vues qu'en privant la communauté d'un prêtre résidant, jusqu'à ce qu'elle accepte de s'engager formellement à donner au moins 800 \$ au curé. Les nouveaux modes de rétribution rencontraient une opposition particulièrement virulente chez les villageois qui trouvaient toujours excessifs les montants demandés par le clergé³³⁶. Les cultivateurs eux-mêmes étaient plutôt partagés sur le sujet. Certains réclamaient des ajustements, mais beaucoup redoutaient une taxe sur la propriété, les uns craignant de payer davantage, les autres considérant qu'il était plus pratique de verser sa contribution en nature. En fait, la plupart des agriculteurs semblaient préférer la dîme, mais souhaitaient qu'un autre mode de rétribution la complète, afin que les autres paroissiens participent, eux aussi, à la subsistance

³³³ AESH, XVII c.57 (Le Saint-Nom-de-Marie), Requête du 18 décembre 1848.

³³⁴ ACAM, RLB.5, 105, Mgr Bourget à Mgr Turgeon, 22 décembre 1848.

³³⁵ AESH, XVII, c.33 (Saint-Grégoire), Étienne Chartier, curé, à Mgr Bourget, 12 janvier 1849. Le programme de *l'Avenir* adopté en 1849 préconisait l'abolition de la dîme. Cette question fut au cœur des débats politico-religieux à l'été 1849. Voir J.-P. Bernard, *Les Rouges...*, *op. cit.*, 53, 77-83.

³³⁶ AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 148-140, Mgr Charles La Rocque à J.-D. Michon, curé de L'Immaculée-Conception-de-Saint-Ours, 3 mars 1876.

du prêtre. Les réponses à une consultation de l'évêque, tenue en 1878, illustrent la diversité des avis, autant chez les paroissiens que chez leurs pasteurs³³⁷.

Cinquante-deux curés consignèrent leurs commentaires sur leur mode de rétribution. Quelques-uns, comme le pasteur de Saint-Pie, déplorèrent la baisse de leurs revenus et réclamèrent un changement. Une majorité (29) estima toutefois qu'il valait mieux ne pas imposer de taxes, car elles susciteraient trop de mécontentement. "Les paroissiens ne veulent pas entendre parler de taxes", disait l'un d'eux³³⁸. "Les paroissiens préfèrent la dîme à la taxe. Ils considèrent la chose comme plus avantageuse pour eux", avançait un autre³³⁹, alors qu'un troisième, plus nuancé dans ses propos, affirmait: "Ceux qui paient bien la dîme préféreraient la taxe sur la propriété; ceux qui paient mal, non; non plus que ceux qui ne paient rien, comme les gens du village"³⁴⁰. Selon un curé, la taxation risquait en outre de frustrer le clergé d'un revenu apprécié, sinon appréciable. Le pasteur de Saint-Bernardin-de-Waterloo écrivait en effet: "Une taxe sur la propriété serait de nature à priver le curé de certains revenus qu'il regretterait. À l'époque de Noël, les paroissiens font toujours un présent, en provision ou en argent". Et le curé d'ajouter que d'autres offrandes lui étaient prodiguées lors des baptêmes, de la visite des malades, de la tournée paroissiale et au moment de la première communion. Ces dons, qui s'élevaient "à une assez jolie somme", complétaient avantageusement la souscription³⁴¹. Au total, le curé de Saint-Bernardin recevait annuellement près de 600 \$. Ce revenu, qu'il jugeait convenable, était pourtant inférieur à celui de nombreux curés.

³³⁷ La même diversité d'opinions a été observée dans le diocèse voisin de Nicolet en 1891. J. Roy, "Les revenus des cures...", *loc. cit.*, 60.

³³⁸ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-François-Xavier-de-Shefford, 1878.

³³⁹ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Georges, 1878.

³⁴⁰ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Jude, 1878.

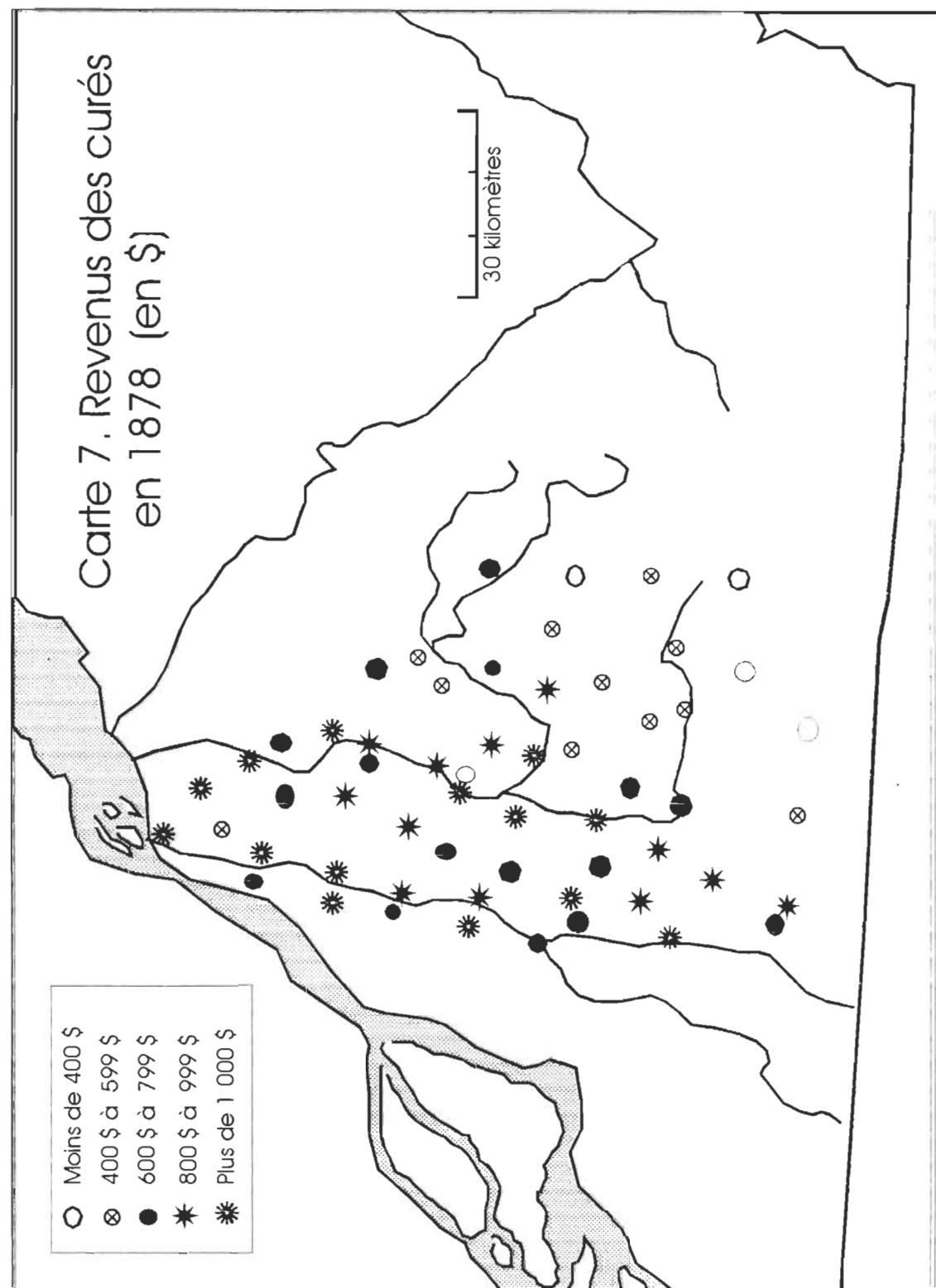
³⁴¹ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Bernardin-de-Waterloo, 1878.

5.2. La taille des revenus curiaux

La diversité et la pluralité des moyens de rétribution du clergé ne permettent pas d'évaluer avec précision les revenus curiaux, car il arrivait que certaines recettes ne soient pas déclarées par les prêtres. Dans les rapports sur les paroisses envoyés à l'évêché, plusieurs curés négligeaient en effet d'indiquer les allocations de l'oeuvre de la Propagation de la foi³⁴², les montants obtenus par souscription ou les dons en nature, autres que la dîme. Les formulaires distribués par l'autorité diocésaine étaient d'ailleurs responsables de ces omissions, puisqu'aucun espace n'était prévu pour inscrire ces revenus. Seuls la dîme et le casuel devaient être indiqués dans les rapports des années 1840, 1850 et 1860. Certains curés ajoutaient les sommes perçues autrement, mais beaucoup ne répondaient pas, jugeant que la question ne s'appliquait pas à leur situation ou craignant peut-être l'impôt diocésain. En 1854-55, les pasteurs de Saint-Valérien et de Saint-Étienne omirent ainsi de donner l'état de leur revenu. D'autres prêtres, notamment les titulaires des cures de Notre-Dame-de-Granby, de Saint-Jean-Baptiste-de-Roxton et de Saint-Joseph-d'Ely, déclarèrent des recettes très modiques (respectivement 30, 47 et 50 £), d'où étaient peut-être exclues les sommes perçues par souscription ou offertes par la Propagation de la foi. Il fallut attendre 1878 pour trouver un formulaire mieux adapté à la réalité qui demandait aux curés d'inscrire tous leurs revenus et d'en spécifier la provenance. Ce rapport, le plus complet et le plus fiable, révèle l'existence d'une hiérarchie des cures, permet de situer géographiquement les paroisses les plus lucratives et renseigne sur la place du clergé dans l'échelle sociale³⁴³. Il sera complété par les résultats des enquêtes précédentes qui demeurent utiles à l'historien, malgré leurs lacunes.

³⁴² On ne dispose pas de séries chiffrées sur les allocations remises aux curés, car les montants indiqués dans les bilans annuels de l'oeuvre ne distinguent pas les sommes données aux prêtres de celles accordées pour la construction et l'entretien des édifices, ou donnent globalement le montant versé à tous les missionnaires. Les rares indications à ce sujet font état de montants variant de 8-10 £ à un maximum de 30 ou 40 £.

³⁴³ Comme l'enquête est postérieure à 1874, on ne dispose malheureusement pas de renseignements sur la rétribution des curés dans les paroisses annexées au diocèse de Sherbrooke.



Les revenus curiaux variaient considérablement d'une paroisse à une autre. Très élevés dans plusieurs communautés de l'aire seigneuriale, ils étaient beaucoup plus faibles dans les unités pastorales des Cantons de l'Est (carte 7). En 1878, l'écart entre le plus gros et le plus faible revenu était considérable: de 1 à 24. Quatre curés (sur 57, soit 7%) déclarèrent un revenu inférieur à 400 \$ (100 £). Parmi eux, les jeunes pasteurs de Sainte-Rose-de-Lima et de Saint-Édouard-de-Knowlton disaient n'avoir respectivement reçu que 100 et 140 £. La majorité des autres unités pastorales (42, soit 72%) offraient cependant 600 \$ ou plus à leur curé. De ce nombre, une importante minorité (14, soit 23%) payaient annuellement un tribut égal ou supérieur à 1 000 \$. Sept cures (l'Immaculée-Conception, Saint-Robert, Saint-Antoine, Saint-Césaire, Saint-Pie, Saint-Damase et le Saint-Nom-de-Marie) rapportaient ainsi 1 400\$ et trois autres donnaient davantage encore: avec des revenus respectifs de 1 650, de 1 800 et de 2 400 \$, Saint-Denis, Saint-Aimé et Saint-Pierre-de-Sorel étaient en effet très lucratives et permettaient à leur titulaire de payer aisément le salaire et l'entretien d'un vicaire. En comparaison, les ouvriers de l'industrie de la carrosserie, du meuble et de la construction de Saint-Hyacinthe gagnaient 200 à 250 \$ par année, selon une enquête réalisée en 1868³⁴⁴.

Bien qu'incomplets et moins précis que les rapports pastoraux de 1878, ceux des décennies précédentes démontrent aussi un écart important, quoique moins accentué (1 à 10 environ) entre les paroisses les plus lucratives des anciens terroirs et les unités pastorales plus pauvres situées sur les fronts pionniers. Entre 1862 et 1864, treize paroisses des *townships* ne donnèrent pas annuellement 100 £ (400 \$) à leur desservant. Quatre d'entre elles furent ultérieurement rattachées au nouveau diocèse de Sherbrooke. Ainsi, la division du diocèse soulagea Saint-Hyacinthe de plusieurs de ses cures les plus pauvres, ces paroisses

³⁴⁴ ASRSH, BSE 3: Administration, dos. 53; BSE 5: Industrie.

d'où les prêtres espéraient sortir rapidement. Nombre de clercs qui partirent aux États-Unis à compter des années 1860, avec l'intention avouée de renflouer leurs finances, se recrutèrent d'ailleurs dans les paroisses de la périphérie³⁴⁵.

Les revenus des nouvelles paroisses tendaient normalement à augmenter avec le temps. Saint-Romuald, Saint-Valérien et Saint-Jean-Baptiste-de-Roxton, qui figuraient parmi les postes les moins rémunérateurs dans les années 1850 et 1860, s'avéraient déjà plus avantageux vers 1878, avec des revenus oscillant entre 650 et 700 \$³⁴⁶. Plus tôt au début du siècle, quelques nouvelles paroisses situées sur les marges de l'aire seigneuriale s'étaient également révélées peu lucratives pour leurs premiers pasteurs. Au tournant des années 1830, Saint-Césaire parvenait à peine à donner le nécessaire à son curé³⁴⁷. Graduellement, la dîme s'accrut cependant, de sorte qu'en 1878, le titulaire de la cure était l'un des prêtres les mieux rétribués du diocèse.

Ces revenus qui permettaient à la plupart des curés de maintenir un bon train de vie étaient commandés, aux dires des évêques, par la *dignité* cléricale et la surhumanité du prêtre. Homme dévoué à ses paroissiens, homme au-dessus de la mêlée, le pasteur méritait un revenu "honnête", comme l'expliquait Louis-Zéphirin Moreau, administrateur du diocèse maskoutain en 1875:

Nous ne vous ferons pas, N.T.C.F., l'injure de penser un instant que vous considérez l'homme providentiel que vous avez au milieu de vous. Nous entendons parler ici du Curé en général, comme un homme ordinaire, qui n'a pas plus de droit à votre considération, à votre estime et à votre amour que tout autre de vos semblables.

³⁴⁵ Par exemple, Pascal-Ubalde Brunel, ancien curé de Saint-Liboire, en 1877; Salomon Lambert, de Saint-Venant, en 1874; Georges-Joseph Brown, de Dunham, en 1867. Les visées matérielles de ces prêtres furent dénoncées en 1869 par L.-Z. Moreau et par le grand-vicaire Truteau de Montréal, l'année suivante. AESH, RL, 6, 83, L.-Z. Moreau à F.-Z. Mondor, curé de Magog, 20 novembre 1869; ACAM, RLB, 18, 424, A.-F. Truteau à Mgr Bourget, 21 janvier 1870.

³⁴⁶ AESH, IV D.4, Rapports sur les paroisses.

³⁴⁷ C. Hudon, *loc.cit.*, 583-587.

Le curé est comme un père pour vous, ajoutait, en substance, le futur évêque. Pour continuer de se consacrer tout entier à sa paroisse, il a besoin d'au moins 600 \$.³⁴⁸ À Saint-Hilaire, l'épiscopat exigea plutôt 800 \$. C'est un "traitement plus que modéré pour un Curé, qui par sa position sociale et le rang qu'il doit tenir au milieu de ses paroissiens a droit à une existence du moins honnête et respectable"³⁴⁹.

5.3. Les curés, les fidèles et l'argent

Les revenus de la plupart des curés étaient donc confortables et, dans certains cas, très élevés. Quelques-uns utilisèrent leur argent pour se lancer en affaires, avec des succès très variables. L'échec le plus cuisant fut sans doute celui de Jean-Baptiste Chartier, curé, propriétaire de moulins et entrepreneur immobilier à Coaticook, qui après avoir engagé ses avoirs et ceux de la paroisse, fit faillite en 1877. L'église et le presbytère, saisis par les créanciers, furent acquis par le *Crédit-Foncier du Bas-Canada*, alors que le couvent devint la propriété de la *Trust and Loan Company*. Les deux premiers édifices furent rachetés dès l'année suivante par la Corporation épiscopale, mais le couvent ne fut récupéré qu'en 1883, grâce au legs d'un prêtre et aux efforts financiers des paroissiens qui multiplièrent les quêtes et les bazars³⁵⁰. Le curé ruiné put quant à lui se refaire une santé financière, puisqu'en 1878, il fut nommé à la cure de Sainte-Marie-Madeleine qui rapportait annuellement près de 700 \$.

D'autres curés utilisaient une partie de leurs revenus pour financer un établissement d'enseignement ou un hôpital. Tel fut le cas de Joseph-André Provençal de Saint-Césaire qui mit sur pied un couvent pour jeunes filles dans les années 1850, avant d'entreprendre la construction d'un collège commercial inauguré en 1869. Quelques années auparavant, son

³⁴⁸ AESH, RI, 4, 50v-51r, Lettre aux fidèles de Saint-Paul d'Abbotsford concernant le soutien de leur curé, 13 décembre 1875.

³⁴⁹ AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 625-628, Mgr Charles La Rocque aux fidèles de Saint-Hilaire, 9 décembre 1873.

³⁵⁰ Albert Gravel, *Histoire de Coaticook*, Sherbrooke, La Tribune, 1925, 89-106.

confrère de Saint-Aimé avait également contribué à la mise sur pied de semblables institutions dans sa paroisse. Il fut grandement aidé, dans cette oeuvre, par la bourgeoisie locale, notamment par le seigneur Massue, et par les habitants qui fournirent de l'argent, des matériaux et de nombreuses heures de travail³⁵¹. Les projets des curés ne pouvaient en effet se réaliser sans l'appui pécuniaire et le labeur des paroissiens.

La majorité des curés étaient moins entreprenants que les Chartier, Provençal et Lecours. Leurs interventions dans les activités économiques des paroisses étaient plus limitées et leur participation aux bonnes oeuvres, généralement moins active. Grâce à leurs revenus importants, la plupart faisaient néanmoins quelques dons charitables. À leur décès, ils léguait une partie ou la totalité de leurs avoirs aux établissements religieux, comme leurs supérieurs les incitaient d'ailleurs à le faire. Après 1840, la nécessité de faire un *bon testament* et de céder ses biens à l'Église fut en effet rappelée régulièrement aux prêtres, au moment des retraites pastorales et des visites effectuées par l'évêque³⁵². Des montants importants étaient ainsi donnés, par testament, aux institutions religieuses. À sa mort, en 1881, Joseph-Élie Levesque, curé de Saint-Marc, laissait par exemple 11 070 \$ au collège-séminaire de Saint-Hyacinthe³⁵³. Grâce à ces legs, le "patrimoine du crucifix" ne tombait pas "entre les mains des Laïcs"³⁵⁴, mais permettait plutôt d'étendre le prestige et le pouvoir de l'Église. En effet, les bonnes oeuvres servaient grandement l'institution ecclésiale et le clergé, comme l'écrivait Mgr Bourget:

³⁵¹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Aimé*, 87-89.

³⁵² On ne retrouvait pas la même insistance au début du siècle et les legs aux parents laïcs furent nombreux. À compter de 1840, les prêtres soupçonnés d'avoir fait un "mauvais testament" furent expressément invités à faire un codicille. Ce fut le cas de l'abbé Cusson en 1860. Un autre prêtre, approché à cet effet, répliqua: "je ne prends pas d'engagement. C'est si beau la liberté". Voir C. Hudon, *loc. cit.*, 591. ACAM, 901.051, *Rapports de visites paroissiales*, 842 (1842). AESH, RL, 3, 273-274, L.-Z. Moreau à J.-B. Dupuy, 19 juillet 1860; AESH, XVII c.49 (Saint-Marc), Eusèbe Durocher à Mgr C. La Rocque, 17 mai 1870.

³⁵³ ASSH, ASE 13: fondation 13: Administration financière du séminaire, 3.1.1, Fondations au séminaire sollicitées par M. Desaulniers, s.d.

³⁵⁴ ACAM, 901.042, Mgr Bourget, *Retraites du clergé, Avis donnés au R.P. Chazelle par Mgr Bourget pour recommandations aux retraitants*, 1842.

Pour réussir dans les vastes jalons que nous avons formés, vous de bâtir un beau séminaire, et moi de faire ériger une belle cathédrale et un bel évêché, nous avons grand besoin du secours d'en haut, et pour cela il nous faut faire la cour aux pauvres. À cette fin, je crois devoir vous conseiller de faire le plus tôt possible l'arrangement projeté par le Séminaire et l'Hôtel-Dieu (...) Personne comme le pauvre pour faire prospérer le riche³⁵⁵.

En somme, les initiatives des curés pour construire ou pour financer collèges, académies, couvents et hôpitaux étaient bien vues de l'épiscopat. Nécessaires à l'Église pour étendre et asseoir son influence, les bonnes œuvres l'étaient aussi pour les curés qui souhaitaient conserver l'estime des fidèles et maintenir leur autorité dans les paroisses. Car les aumônes, les dons et les legs charitables, sans doute motivés chez plusieurs par de pieuses intentions, participaient aussi d'un "contrat" tacite entre les curés et leurs ouailles, ces derniers s'attendant à ce qu'une partie des revenus du pasteur revienne à la paroisse. Plusieurs habitants espéraient une remise de leurs dîmes, ou du moins un délai pour les payer³⁵⁶. Les prêtres jugés avares, "durs envers les pauvres" étaient dénoncés à l'autorité diocésaine³⁵⁷, tout comme ceux qui mettaient trop d'insistance à faire payer la dîme.

Les curés avaient à leur disposition divers moyens pour contraindre les fidèles à payer leur dû. Légalement, il leur était permis de poursuivre les habitants qui négligeaient de verser la dîme. Cependant, les recours semblaient plutôt rares³⁵⁸. Là où la paroisse n'avait

³⁵⁵ ACAM, RLB, 7, 41-42, Mgr Bourget à J.-S. Raymond, 5 novembre 1851.

³⁵⁶ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Denis, 1878. Voir aussi J. Roy et C. Hudon, *op. cit.*

³⁵⁷ À la suite de plaintes, un curé dut ainsi se justifier et énuméra ses bonnes œuvres à l'évêque. ACAM, RLB, 4, 253, Mgr Prince à L. Turcot, 9 avril 1847; AESH, XVII c.18 (Saint-Césaire), L. Turcot à Mgr Bourget, 19 avril 1847. Un autre fut privé pendant quelques temps de ses fonctions curiales parce que l'évêque le trouvait trop attaché à ses "intérêts temporels". AESH, RL, 5, 129, Mgr C. La Rocque à J.-M.-M. Balthazard, 10 février 1867.

³⁵⁸ René Hardy pense que les relations entre le clergé et les laïcs se sont "judiciarisées" au XIX^e siècle. Dans le district de Trois-Rivières, plusieurs procès furent intentés par des curés. Un petit nombre d'entre eux visaient à recouvrer une dîme non versée. Voir "Le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles au 19^e siècle", texte présenté aux colloques sur le bas-clergé au XIX^e siècle tenu dans le cadre du congrès de l'ACFAS à Montréal en mai 1992 (à paraître). Sans en préciser le nombre, Louise Dechêne signale avoir relevé, pour le XVIII^e siècle, quelques procès intentés à des habitants qui n'avaient pas payer la dîme: *Le partage des subsistances au Canada sous le Régime français*, Montréal, Boréal, 1994, 214, note 27.

pas encore été officiellement érigée, cette solution ne pouvait s'appliquer, car le curé risquait d'être débouté. Le vide juridique relatif au paiement des souscriptions en argent ou de toutes redevances autres que la dîme posait un problème semblable. En outre, les évêques déconseillaient de plaider, craignant des retombées négatives sur la réputation et sur l'ascendant du clergé. Plusieurs prêtres partageaient d'ailleurs ce point de vue et préféraient appliquer d'autres solutions. Beaucoup fermaient simplement les yeux sur les créances des habitants les plus pauvres ou prenaient des arrangements³⁵⁹. Mais pour quiconque espérait accroître son revenu, cette façon de faire, qui ne créait pas de remous, ne rapportait pas non plus un très grand bénéfice. Les pressions et les sanctions morales et religieuses paraissaient, de loin, préférables à tous les autres procédés visant à faire payer la redevance. Des curés intervenaient en chaire et sermonnaient les négligents³⁶⁰. Ainsi, l'obligation de payer la dîme ou la souscription était fréquemment rappelée aux fidèles. Dès leur enfance, ceux-ci avaient appris que tout catholique qui manquait à ce devoir enfreignait le septième commandement de l'Église et commettait un péché mortel³⁶¹. Selon le catéchisme de 1777, il manquait aussi au dixième commandement de Dieu, puisqu'il retenait le bien d'autrui³⁶². Le curé qui souhaitait inciter ses paroissiens à se montrer plus diligents disposait donc d'un argument majeur: au confessionnal, il pouvait entretenir les retardataires de leur obligation, leur refuser l'absolution et, partant, la communion pascale. Tout au long du siècle, cette solution fut à plusieurs reprises suggérée par les évêques, désireux de soutenir les prêtres

³⁵⁹ Certains déchargeaient les pauvres de leurs dettes par leur testament. C'est ce qui arriva en 1807, à la mort de Pierre Picard, curé de Saint-Hyacinthe. Les inventaires après décès indiquent parfois l'existence de billets signés par des paroissiens qui reconnaissent leurs arrérages.

³⁶⁰ Lire Normand Séguin, *La Conquête..., op. cit.*, 194. Aussi, Serge Gagnon et René Hardy, dir., *L'Église et le village au Québec, 1850-1930. L'enseignement des Cahiers de prônes*, Montréal, Leméac, 1979, 41-49; 123-124; 148-149.

³⁶¹ *Le petit catéchisme de Québec publié avec l'approbation et par l'ordre du premier concile provincial de Québec*, Montréal, C.O. Beauchemin & fils, 1853, 71.

³⁶² *Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec imprimé par l'ordre de Mgr J.O. Briand*, Québec, Nouvelle imprimerie, 1798 (1777), 122.

dans leurs efforts pour venir à bout des récalcitrants³⁶³. Lorsque les menaces et les semences paraissaient vaines, que la majeure partie des fidèles ne voulaient ou ne pouvaient offrir un revenu "suffisant" au pasteur, l'épiscopat le retirait de la paroisse. En ce cas, la desserte religieuse était assurée par un prêtre du voisinage jusqu'à ce les fidèles s'engagent, par écrit, à rétribuer fidèlement leur curé.

En définitive, une pression très forte pouvait s'exercer sur les catholiques, afin de les amener à payer la dîme. Tous les moyens utilisés par les curés n'étaient cependant pas tolérés. Parfois, les paroissiens jugeaient que leur pasteur allait trop loin et ils s'en plaignaient à l'évêque. En 1835, un curé dut par exemple se justifier d'avoir trop insisté, en chaire, sur le paiement de sa redevance³⁶⁴. Pareilles explications furent exigées, une quinzaine d'années plus tard, d'un jeune curé des Cantons de l'Est dont un prône avait suscité l'indignation des fidèles³⁶⁵. Au milieu du siècle, un autre prêtre perdit la riche cure de Saint-Georges après qu'une majorité de chefs de famille eurent dénoncé sa propension à "plaider pour des bagatelles"³⁶⁶. Mgr Bourget le muta à Sainte-Cécile, dans le canton de Milton, afin de lui fournir un "moyen d'expiation" de ses fautes³⁶⁷. Deux épisodes méritent encore d'être signalés. L'un deux concerne un pasteur qui, refusant de baptiser deux enfants parce que leurs parents n'avaient pas payé la dîme, fut sévèrement réprimandé par Mgr Lartigue: "C'est donner au peuple le scandale d'une avarice sordide", écrivait l'évêque³⁶⁸. L'autre se produisit

³⁶³ AAQ, RL, 4, 93, Mgr Denaut à René-Pascal Lanctôt, curé de Lacadie, 30 mars 1802; AESH, RL, 8, 246, Mgr Moreau à Joseph-Alfred Nadeau, curé de Notre-Dame-de-Granby, 27 septembre 1877. Voir aussi R. Hardy, *loc. cit.*

³⁶⁴ AESH, XVII c.32 (Saint-Georges), Félix Perrault à Mgr Lartigue, 27 octobre 1835.

³⁶⁵ AESH, XVII c.17 (Sainte-Cécile-de-Milton), Adresse de 15 habitants de Milton à Mgr Bourget, 1^{er} novembre 1849; lettre de Maxime Piette à Mgr Bourget, 23 décembre 1849.

³⁶⁶ AESH, XVII c.32 (Saint-Georges), Requête des marguilliers de Saint-Georges, 22 août 1850; Requête de 314 chefs de famille, 13 septembre 1850.

³⁶⁷ ACAM, RLB, 6, 162-163, Mgr Bourget à Joseph Dallaire, curé de Saint-Georges, 17 septembre 1850.

³⁶⁸ ACAM, RLL, 8, 211, Mgr Lartigue à Joseph Moll, curé de Saint-Édouard, 15 juillet 1836.

dans la paroisse du Saint-Nom-de-Marie en 1848 et força un curé à s'expliquer sur les raisons qui l'avaient amené à exiger le double de la dîme payable six mois plus tôt³⁶⁹.

En fait, ce qui semblait surtout scandaliser les fidèles, ce n'étaient pas tant les revenus ou le train de vie élevés des curés que leur attitude trop intéressée. L'absence de compassion et de charité de certains curés déplaisait, d'autant plus que le clergé prêchait lui-même ces vertus et exhortait les fidèles à les pratiquer. À trop invoquer la *dignité* et les mérites du prêtre, le clergé s'exposait à la critique, lorsque son comportement ne cadrait pas avec son discours. Les nombreuses requêtes conservées aux archives diocésaines le démontrent largement.

6. Les *misères pastorales*

La littérature édifiante du XIX^e siècle exaltait le *bon prêtre*, charitable, chaste, réservé, sobre et tout dévoué à ses ouailles. Les lettres et pétitions des paroissiens pour conserver ou pour demander le départ de leur curé reprenaient ce discours. Le curé estimé correspondait au modèle idéal, alors que le curé critiqué, celui dont on cherchait à se débarrasser, présentait les traits contraires. Comme il s'avère impossible de savoir si chaque dénonciation était fondée et si toutes les plaintes furent reçues et traitées avec équité, il est illusoire de chercher à tracer, à partir de ces sources, un portrait précis de la "qualité" du clergé et de son évolution au cours du siècle. Mieux vaut examiner les documents en s'interrogeant sur ce qu'ils livrent des relations entre les prêtres et les fidèles. À ce chapitre, les sources diocésaines révèlent quelles étaient les vertus cléricales recherchées par les paroissiens, ces vertus qui constituent une clé importante pour comprendre la carrière cléricale et son côté peu reluisant, la démotion, que les prêtres du XIX^e siècle désignaient

³⁶⁹ Le curé répondit simplement: "je demande à présent qu'on me donne le même profit que j'aurais fait ce printemps dernier avec la dîme, si on me l'eut payée comme je l'ai demandée". AESH, XVII, c.57 (Le Saint-Nom-de-Marie), L.-H. Girouard, curé, à Mgr Bourget, 19 décembre 1848.

par l'expression euphémique de *misères pastorales*. Les documents renseignent en outre sur les mécanismes institués par l'autorité diocésaine pour examiner les plaintes et pour sanctionner les fautes. Ici encore, la *dignité* et l'*honneur* du clergé sont souvent invoqués, tantôt pour dénoncer tel ou tel comportement jugé répréhensible, tantôt pour sévir contre un prêtre ou pour camoufler ses écarts de conduite.

6.1. Scandales sexuels

Quelque vingt-cinq accusations relatives aux moeurs sexuelles des prêtres des paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe furent déposées par des fidèles ou par des confrères entre 1820 et 1880³⁷⁰. Divers comportements étaient reprochés aux pasteurs. Un certain nombre de lettres et de requêtes les soupçonnaient de s'être compromis avec une personne de la maisonnée, tantôt une servante, tantôt une lointaine cousine ou une nièce hébergée au presbytère, beaucoup plus rarement un serviteur ou un autre homme de la maison. Habituellement, la dénonciation était faite par un paroissien ou par un petit groupe qui jugeait que le curé ou le vicaire se permettait des "familiarités indignes d'un prêtre et même d'un laïque"³⁷¹. En 1857, un curé des Cantons de l'Est fut par exemple accusé par plusieurs catholiques et par des protestants d'être le père de l'enfant illégitime de sa servante³⁷². Il perdit sa cure et alla exercer son ministère dans un autre diocèse. Parfois, les plaintes étaient formulées par la principale intéressée. En 1870, une ancienne servante accusa ainsi son curé de l'avoir "forcée à prendre du vin" et de lui avoir "mis la main sur l'estomac en faisant des efforts pour passer sa main en dedans de [s]a robe"³⁷³.

³⁷⁰ Il s'agit des accusations dont les archives conservent des traces écrites. Certaines plaintes déposées verbalement ont pu ne pas être enregistrées par écrit.

³⁷¹ ACAM, 295.103, 852-7, Louis Beaudry, marguillier, à Mgr Bourget, 20 juin 1852.

³⁷² AESH, RL, 2, 199, Mgr Prince à W. F., 24 février 1857; AESH, RL, 2, 211, Mgr Prince à L., 6 avril 1857.

³⁷³ AESH, XVII, c.71 (Saint-Roch), Déposition de M. G., 27 décembre 1870.

Jugée dangereuse pour les bonnes moeurs des prêtres par les paroissiens et par les évêques, la présence de servantes dans les presbytères était rigoureusement réglementée. Depuis le XVIII^e siècle, plusieurs écrits épiscopaux avaient rappelé aux curés leurs obligations en ce domaine. En conformité avec le droit canon, les employées des presbytères devaient avoir au moins 40 ans révolus. Cependant, l'épiscopat tolérait généralement qu'un curé emploie une parente plus jeune pour s'occuper des tâches ménagères. Cette exception à la règle alimentait les soupçons et les railleries. À tort ou à raison, les paroissiens – et parfois même les confrères prêtres – imputaient de mauvaises intentions ou un comportement fautif aux curés chez qui travaillait une lointaine cousine. Pour éviter les rumeurs et les soupçons qui nuisaient à l'autorité cléricale, la règle fut modifiée lors du premier concile provincial de 1851, alors que fut adopté un décret interdisant aux ecclésiastiques de garder chez eux toute autre parente que "leurs mères, leurs soeurs et leurs tantes, à moins qu'elle n'ait l'âge voulu"³⁷⁴. Maintes fois renouvelée, l'interdiction d'engager des domestiques de moins de 40 ans semble souvent avoir été transgressée. À diverses reprises, des curés furent en effet avertis de se conformer à la règle en renvoyant une ménagère trop jeune³⁷⁵.

Parfois, l'évêque imposait une règle particulière à certains prêtres trouvés coupables d'avoir manqué à la morale sexuelle. L'un d'eux fut par exemple contraint de ne jamais employer "d'homme qui ait moins de 40 ans". On lui recommanda d'engager, de préférence, un homme et une femme "de cet âge au moins, mariés ensemble, mais sans enfants"³⁷⁶. Car les enfants représentaient une autre source de danger pour les bonnes moeurs et la

³⁷⁴ *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales du diocèse de Québec suivi d'une collection des indults accordés au diocèse, de décrets de la congrégation des rites, de décisions importantes sur différents sujets publié par Monseigneur l'administrateur du diocèse, Québec, Léger Brousseau, 1865 (1859), 149.*

³⁷⁵ Par exemple ACAM, 901.051, Mémoires sur la visite épiscopale; ACAM, RLB, 6, 528, Mgr Bourget à M. Cusson, 23 septembre 1851; ACAM, RLB, 6, 328, Mgr Bourget à F. Perrault, 19 février 1851.

³⁷⁶ AESH, XVII. c.46 (Saint-Jude), Mgr Lartigue à G., 10 novembre 1838.

réputation des prêtres. Les populations interprétaient tout geste d'affection des curés et vicaires à l'égard des jeunes filles ou garçons comme une grave entorse aux règles de la vie sacerdotale. Tel curé fut dénoncé à l'évêque parce qu'on le trouvait trop "attaché à l'enfant de [son] domestique"³⁷⁷. Tel autre dut renvoyer un protégé qu'il gardait avec lui, au presbytère: "Je vous dirai, écrivait l'abbé Moreau, secrétaire de l'évêque, que la présence d'un petit garçon dans un presbytère sonne presque toujours très mal"³⁷⁸. Il en était d'ailleurs de même pour les petites filles. Dans les années 1850, un curé dénonça un confrère voisin:

Depuis quatre à cinq ans, il protège une petite fille que ne lui est point parente [...] On s'aperçoit bien qu'il était fou de cette enfant et qu'il n'épargnait rien pour l'habiller et contenter ses fantaisies [...] Cette enfant arrive à quatorze ans [...] Cette enfant était seule avec le curé des tems considérables, des trois ou quatre heures dans la même chambre, jouant aux cartes, deux fois étant entrée précipitamment dans la chambre où ils étaient, elle [la domestique] avait vu et entendu des choses qui lui donnaient les plus grandes craintes qu'ils ne fissent quelque chose de mal³⁷⁹.

À son grand regret, le curé dut renvoyer l'adolescente, non sans s'être auparavant fait beaucoup tirer l'oreille par son supérieur.

Si l'entourage immédiat des curés faisait parfois l'objet de dénonciations, il n'était pas, tant s'en faut, la seule cause de suspicion. Un certain nombre de plaintes mettaient plutôt en cause le comportement des prêtres au confessionnal. Thème récurrent de la littérature anticléricale, la confession auriculaire était décrite par Chiniquy, le prêtre apostat, et par le libéral Louis-Antoine Dessaulles comme une source de perversion pour les femmes et pour leurs confesseurs³⁸⁰. Selon Chiniquy, les prêtres qui devaient interroger longuement leurs

³⁷⁷ AESH, RL, 4, 211-212. Mgr J. La Rocque à F. B., 12 septembre 1863.

³⁷⁸ AESH, RL, 4, 15, L.-Z. Moreau à J. L., 13 juin 1862.

³⁷⁹ AESH, XVII, c.25, F.-X. Demers à Mgr Bourget, 20 septembre 1851.

³⁸⁰ Pour un résumé des charges portées contre la confession par les deux hommes, voir Serge Gagnon, *Plaisir d'amour...*, op. cit, Sainte-Foy, PUL, 1990, 23-30. Le manuscrit de Dessaulles est conservé aux ANC, MG 24, B59, volume 48. Je remercie Serge Gagnon de me l'avoir communiqué. Les "dangers" de la

pénitentes instruisaient et scandalisaient, par leurs questions indiscrettes, les plus innocentes et les plus naïves d'entre elles. À provoquer et à entendre presque quotidiennement des aveux, la plupart des prêtres se corrompaient et entraînaient avec eux dans la "luxure" des femmes de tout âge. Les dénonciations de Chiniquy, accompagnées de nombreux détails et statistiques, tendent sans doute à exagérer la conduite licencieuse du clergé. Elles trouvent néanmoins quelques échos dans les rapports pastoraux et dans la correspondance qui donnent un certain crédit aux affirmations de l'ancien prédicateur de retraites. L'installation de grilles dans les confessionnaux fut par exemple l'une des premières préoccupations de Mgr Bourget. Cette mesure semblait davantage destinée à réduire les tentations et les tentatives de séduction qu'à préserver l'anonymat des pénitents. Par un formulaire soumis aux curés en 1846, l'évêque chercha à savoir si les femmes se confessaient dans des confessionnaux sans grille³⁸¹. Lors de ses visites pastorales des années 1840, l'évêque montréalais nota tout manquement à cette règle et invita les curés à faire les changements nécessaires³⁸². Quelques paroissiennes prirent par ailleurs la plume pour dénoncer un confesseur qui avait tenté de les séduire. En 1835, une lettre anonyme transmise à Mgr Signay donnait "divers détails" compromettants sur la conduite d'un curé qui n'en était pas, aux dires de l'évêque, à ses premiers égarements³⁸³. Pareillement, un prêtre du diocèse de Saint-Hyacinthe suscita plusieurs plaintes dans la seconde moitié du siècle. Destitué de ses pouvoirs curiaux, il fut nommé vicaire auprès d'un curé d'expérience, chargé de le surveiller. "C'est à la confession et dans ses rapports avec les personnes du sexe que ce pauvre prêtre court plus de danger", expliquait alors Mgr Prince³⁸⁴. Malgré plusieurs récidives, le prêtre déchu continua à confesser. La lettre suivante lui fut adressée en 1860:

confession alimentaient également le discours des anticléricaux français. À ce sujet, lire P. Boutry, *op. cit.*, 436-447.

³⁸¹ Conservés aux ACAM et aux AESH dans les dossiers de paroisses.

³⁸² ACAM, 901.051, Mgr Lartigue et Mgr Bourget. Rapports de visites paroissiales, 1839-1850.

³⁸³ ACAM, 295.101, 835-22 (Diocèse de Québec), Mgr Signay à Mgr Lartigue, 5 mai 1835.

³⁸⁴ AESH, RL, 2, 169, Mgr Prince à F.-X. Demers, curé de Saint-Denis, 31 octobre 1856.

Une jeune femme de Saint-Hyacinthe, véridique et chrétienne, vient de me plonger dans une bien pénible angoisse à votre sujet. Il y a environ deux mois, cette personne étant allée visiter sa jeune soeur au Couvent [...] voulut se confesser. En entrant dans la Sacristie, à son grand étonnement, vous mîtes vos mains sur sa figure d'une façon à dénoter l'affection sensuelle qui vous faisait agir. Après sa confession, au lieu de vous retirer, vous l'attendîtes à la Sacristie et lorsqu'elle sortit du confessionnal, vous fites de nouveau connaître votre passion en mettant vos mains sur son bras nu pardessous les larges manches de sa robe. Cette jeune femme a reçu une bien triste impression d'une conduite si indigne du lieu, du saint ministère et de vous mêmes. Mon Dieu! quand donc vous conduirez-vous en Prêtre!³⁸⁵

Se conduire en prêtre signifiait notamment être chaste, éviter tout geste équivoque envers les femmes et, aussi, envers les hommes, car certains ecclésiastiques faisaient parler d'eux pour leurs amitiés trop assidues ou exclusives à l'égard de tel ou tel laïc³⁸⁶. Pour les populations catholiques, un prêtre qui manquait à son voeu de chasteté enfreignait *la règle* distinctive de l'état sacerdotal, de cet état qui commandait le respect des fidèles. Pour conserver ce respect et exercer avec succès son ministère, un prêtre devait donc se conformer autant que possible à l'image que les fidèles avaient du *bon prêtre*, une représentation idéalisée dont les pasteurs étaient, en premier lieu, les propagateurs. Agissant en outre comme les promoteurs et les gardiens d'une morale sévère réprimant les libertés sexuelles, les clercs s'exposaient plus que tout autre à la critique lorsque leur comportement n'était pas conforme à leur discours. Selon Serge Gagnon, "l'abstinence des prêtres a contribué à faire accepter à la majorité des paysans l'idéal de comportement sexuel proposé par ces eunuques volontaires"³⁸⁷. Un prêtre qui ne pratiquait pas la continence perdait la *confiance* des fidèles, cette confiance sans laquelle il ne pouvait demeurer très longtemps dans une paroisse. L'argument de la *confiance perdue* concluait d'ailleurs un très grand

³⁸⁵ C'est l'évêque qui souligne. AESH, RL, 3, 330, Mgr J. La Rocque à P. C., 22 novembre 1860.

³⁸⁶ Par exemple I. N., sermonné à ce sujet par Mgr Prince. AESH, RL, 1, 430-431, Mgr Prince à I. N., 10 septembre 1854.

³⁸⁷ S. Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu...op. cit.*, 21.

nombre de pétitions dressées pour des motifs différents. Les requêtes visant à faire connaître l'intempérance d'un pasteur reprenaient par exemple ce raisonnement.

6.2. L'intempérance

La lutte contre l'usage immodéré d'alcool, et, plus largement, contre toute consommation de boissons alcoolisées représenta un aspect important de l'activité des prêtres du XIX^e siècle. Certaines requêtes dressées par les paroissiens pour dénoncer un curé ou un vicaire intempérant semblaient d'ailleurs s'inspirer directement de la prédication cléricale sur les méfaits de l'ivrognerie, tant les arguments étaient semblables. Les prêtres qui buvaient de façon excessive étaient accusés de négliger leurs devoirs envers les fidèles, un peu comme les pères de famille ivrognes qui, dans les anecdotes cléricales, abandonnaient femme et enfants. Mais ce qui ressort davantage encore des plaintes adressées à l'autorité diocésaine au sujet de l'intempérance de certains prêtres, c'est le caractère inconvenant de la chose. Car un clerc ivrogne manquait à la *gravité* sacerdotale et se montrait indigne de ses fonctions. Ses gestes et ses paroles détonnaient avec la *dignité* de son état. "Vous êtes en proie à des critiques pénibles pour la Religion, pour moi et pour le clergé", annonçait Mgr Joseph La Rocque à un curé, en 1863. Vous buvez, poursuivait-il, "de façon à vous donner, soit une gaieté, soit un embarras en parlant qui prête au ridicule, et sans doute au scandale"³⁸⁸. La démarche titubante d'un pasteur aperçu sur une route de campagne avait vivement choqué³⁸⁹, tout comme le langage grossier et les gestes indécents de certains curés ivres³⁹⁰.

Ces excès d'alcool, jugés inacceptables, ne semblent pas avoir diminué avec les années. Au tournant du XIX^e siècle comme à la fin des années 1870, on retrouve plusieurs

³⁸⁸ AESH, RL, 4, 211-212. Mgr J. La Rocque à F. B., 12 septembre 1863.

³⁸⁹ AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 680, cité par Mgr C. La Rocque dans une lettre à E. S., 9 avril 1874.

³⁹⁰ AESH, RL, 5, 340, Mgr C. La Rocque à G. D., 22 janvier 1868; 6, 151, L.-Z. Moreau à E. S., 14 mars 1870.

dénonciations de prêtres ayant pris l'habitude de s'enivrer³⁹¹. Si le phénomène paraît ne pas avoir changé avec le temps, il semble, par contre, avoir été plus fréquent en certains endroits. Ainsi, les prêtres des nouvelles paroisses et missions des fronts pionniers furent souvent trouvés coupables d'ivrognerie. Trois des quatre premiers missionnaires de Sherbrooke furent accusés de boire immodérément par des fidèles ou par un confrère prêtre³⁹². L'un d'eux consommait même de l'opium³⁹³. Dans les années 1850 et 1860, Ely, Stukely, Dunham, Stanstead, Farnham et Sutton furent également desservis par un ou plusieurs curés intempérants. La plupart de ces ecclésiastiques, qui en étaient à leurs premières années de ministère paroissial, avaient souvent écrit à l'évêque pour se plaindre de leur situation difficile, pour parler de leur solitude, de leurs souffrances morales, de leurs problèmes financiers. Chassaient-ils l'ennui ou les soucis en buvant? Les documents d'archives sont, à ce sujet, peu éloquents. Un seul témoignage, celui d'un médecin, avance un tel argument: Mr D., écrivait le docteur Pinsonnault, en 1868, s'inquiète "sur son sort et cherche des remèdes, souvent en se livrant à quelques excès: principalement à l'intempérance. Par ce moyen, le cerveau se trouvant surexcité, il y trouve du bonheur"³⁹⁴. L'épiscopat semblait pour sa part bien peu soucieux de connaître les raisons qui poussaient certains prêtres à se souler³⁹⁵. Il se préoccupait davantage d'amener ces clercs à s'amender, afin d'en faire de bons curés, respectables et respectés. Les moyens mis en oeuvre pour réussir dans cette voie étaient les mêmes que ceux déployés à l'égard des ecclésiastiques ayant manqué à la morale sexuelle: placés chez un confrère digne de confiance, les prêtres

³⁹¹ Nive Voisine fait état d'une liste de vingt-neuf prêtres ivrognes dressée par le coadjuteur de l'évêque de Rimouski en 1890. En plus de boire immodérément, plusieurs avaient commis des délits sexuels. Au moins deux d'entre eux avaient détourné des fonds ecclésiastiques. P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 270-271.

³⁹² AAQ, RL, 18, 57-575, Mgr Signay à J. M., 11 juillet 1839; AESH, RL, 1, 283, Mgr Prince à B. M., 20 octobre 1853.

³⁹³ ACAM, RLB, 5, 59, Mgr Bourget à Mgr Signay, 1^{er} novembre 1848.

³⁹⁴ AESH, XVII c.57 (Le Saint-Nom-de-Marie), Certificat du Dr Pinsonnault, 22 janvier 1868.

³⁹⁵ Sans aborder directement le problème de l'ivrognerie, Mgr Turgeon fit toutefois état, dans une de ses lettres, de "la triste tranquillité" du curé: "c'est un cercueil pour beaucoup de jeunes prêtres, c'est un isolement terrible". ACAM, 901.302, 835-7, Mgr Turgeon à Joseph Marcoux, lettre non datée (probablement écrite en 1835). Je remercie Hélène Bédard qui a porté ce document à ma connaissance.

alcooliques étaient soumis à une surveillance assidue. Leur guérison devait passer par la prière, l'obéissance et la mortification. Cependant, la sévérité du règlement de vie auquel on les astreignait réussissait rarement à leur faire perdre l'habitude de l'alcool et, surtout, à les blanchir aux yeux de populations instruites de leurs penchants. De nouvelles rechutes, de nouveaux scandales obligaient souvent l'évêque à muter ces prêtres à une autre paroisse ou, dans plusieurs cas, à leur donner un *exeat*, afin qu'ils puissent tenter de faire carrière dans un diocèse voisin où leurs antécédents n'étaient pas connus des fidèles. Après 1860, plusieurs d'entre eux sollicitèrent un poste dans les diocèses américains. Incapables de trouver un emploi ou de poursuivre efficacement leur ministère, certains se sont vraisemblablement laïcisés³⁹⁶.

6.3. Les absences répétées

Beaucoup plus répandus que l'incontinence sexuelle ou l'intempérance, les manquements à la règle de la résidence curiale faisaient murmurer bien des paroissiens. Du prêtre chargé de la desserte de plusieurs missions au curé de la petite paroisse rurale, tous étaient susceptibles de s'absenter périodiquement et d'encourir ainsi la désapprobation populaire. Le manque de disponibilité de certains pasteurs irritait en effet les fidèles. Dans les dossiers de paroisses, les plaintes abondent à ce sujet: tel curé est accusé de quitter fréquemment la paroisse sans en avertir au préalable les habitants³⁹⁷; tel autre ne prend aucune disposition pour assurer une desserte religieuse à ses ouailles pendant son absence³⁹⁸; un troisième fréquente assidûment les magasins du village où il aime à "badiner et à folâtrer"³⁹⁹. Comme d'autres confrères, ce dernier est souvent introuvable quand les paroissiens requièrent ses services pour faire baptiser leurs enfants ou pour visiter un

³⁹⁶ Comme le laissent entendre quelques lettres et biographies, ainsi que les notes de Louis-Antoine Dessaulles. ANC, MG 24, B59, volume 48, Manuscrit sur le clergé.

³⁹⁷ AESH, RL, 4, 365, Mgr C. La Rocque à Azarie Desnoyers, 6 octobre 1871.

³⁹⁸ ACAM, RLB, 3, 375, Mgr Bourget à F.-X. Ricard, 7 mai 1844.

³⁹⁹ AESH, XVII c.8 (Sainte-Angèle), Requête de 37 habitants de Sainte-Angèle, 14 septembre 1873.

mourant. Pour les fidèles, le devoir de résidence astreignait les curés à habiter le presbytère et à être prêts à se déplacer quand leurs services étaient sollicités.

Des curés atones ou douillets, qui rechignaient à se déranger pour administrer les sacrements, furent dénoncés à l'évêque. En 1863, Mgr Joseph La Rocque rappela à l'un d'eux qu'il ne pouvait refuser de baptiser, même le jeudi qui était pourtant le "jour de congé" des curés⁴⁰⁰. D'autres prêtres furent semoncés pour le peu de temps qu'ils passaient au confessionnal⁴⁰¹ ou pour leur refus de se rendre au chevet d'un moribond. En 1843, Mgr Bourget demandait, par exemple, à l'un d'eux:

Dites-moi s'il est vrai que dans le mois de Février dernier vous avez refusé d'aller administrer la fille de Louis Peltier en étant requis par Georges Lemoine qui étoit allé vous chercher, alléguant pour raison qu'il ne falloit pas en faire mourir deux pour un⁴⁰².

Il paraissait inacceptable que des curés, responsables du salut des âmes, tiennent de tels propos. En revanche, les absences semblaient habituellement tolérées quand un vicaire ou un prêtre du voisinage assurait la desserte religieuse. Et ces arrangements étaient fréquents, trop fréquents, même, au goût des évêques. En 1788, Mgr Hubert constatait que "sous prétexte d'aller prêcher ou confesser loin de leur résidence", des prêtres s'éloignaient "du troupeau auquel ils étoient préalablement redevables"⁴⁰³. Loin, d'ailleurs, de s'atténuer, la propension des prêtres à faire des promenades et des voyages paraît avoir décuplé au XIX^e siècle. En 1842, le grand vicaire Demers dénonça l'habitude qu'avaient plusieurs prêtres de son entourage de s'absenter "de leurs paroisses pour trop de jours, et sans

⁴⁰⁰ AESH, RL, 4, 99-100, Mgr J. La Rocque à J. Gaboury, 11 février 1863.

⁴⁰¹ ACAM, RLB, 5, Mgr Bourget à T.-V. Papineau, 6 novembre 1844; *ibid.*, 6, 343, Mgr Bourget à N. Hardy, 23 février 1851.

⁴⁰² ACAM, RLB, 3, 219, Mgr Bourget à I. Gravel, 24 octobre 1843.

⁴⁰³ ACAM, 295.101 (Québec), Mandement de Monseigneur l'évêque de Québec touchant la juridiction des Prêtres de son Diocèse, 10 décembre 1788.

s'assurer auparavant de leurs voisins pour en prendre soin⁴⁰⁴. Jugeant que le problème était très important, le troisième évêque de Saint-Hyacinthe invita quant à lui les prêtres réunis en conférences ecclésiastiques à étudier le devoir de la résidence curiale⁴⁰⁵. En 1878, le sixième concile provincial de Québec revint sur la question, déjà discutée lors du concile de 1854, et réitéra les règles tridentines à ce sujet⁴⁰⁶. À cette époque, le resserrement du maillage paroissial, l'amélioration du réseau routier, l'essor de la navigation à vapeur, ainsi que la construction de chemins de fer avaient amenuisé les distances et facilité les communications. Les déplacements et les occasions de rencontrer les confrères s'en trouvaient multipliés, d'autant plus qu'un certain nombre de curés pouvaient compter sur leur vicaire pour les remplacer.

Les visites représentaient un aspect important de la sociabilité cléricale. En plus des retraites et des conférences ecclésiastiques, les prêtres trouvaient diverses occasions de se rencontrer, de discuter de leurs problèmes respectifs et de connaître les dernières nouvelles du monde ecclésiastique. Les va-et-vient du pasteur de Notre-Dame-des-Anges, tels que relatés par Angélique Hay dans son journal personnel, l'illustrent bien. Au mois d'août 1856, le curé Leclaire effectua huit déplacements à l'extérieur de sa paroisse, dont deux à Montréal et un à Québec. Il reçut, en outre, plusieurs collègues qui partagèrent ses repas et qui prolongèrent parfois leur visite sur deux journées⁴⁰⁷. En octobre de la même année, ses pérégrinations le menèrent jusqu'à Rimouski. À diverses reprises, il se rendit aussi aux États-Unis, revêtant pour l'occasion "son costume de Laïc". Bénoni-Joseph Leclaire n'était

⁴⁰⁴ AESH, XVII c.25 (Saint-Denis), F.-X. Demers à Mgr Bourget, 25 janvier 1842. Quelques années plus tôt, Mgr Signay admettait qu'un "certain nombre de prêtres [sont] assez remarquables pour leur goût de la promenade". ACAM, 295.101 (Diocèse de Québec), 836-26, Mgr Signay à Mgr Lartigue, 6 mars 1836.

⁴⁰⁵ MESH, 2, 389, Circulaire, 1866.

⁴⁰⁶ J. Grisé, *op. cit.*, 300. Dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, Mgr Moreau traita à nouveau de la question en 1883, lors d'un synode. MESH, 7, 197, Allocution au clergé, 30 août 1883.

⁴⁰⁷ BUMcGill, département des livres rares et des collections spéciales, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 6. Rappelons que le curé de Notre-Dame-des-Anges n'avait pas de presbytère et qu'il habitait chez la famille DesRivières.

pas une exception. Un autre journal intime, celui du curé Majorique Marchand, de Drummondville, comporte également de nombreuses descriptions de voyage qui démontrent l'intense vie sociale des prêtres du XIX^e siècle⁴⁰⁸. Quand les paroissiens cessaient-ils de considérer ces absences comme normales? Quand décidaient-ils de s'en plaindre à l'évêque? Ici comme dans plusieurs autres domaines, la frontière entre ce qui paraissait acceptable et ce qui ne l'était pas semblait floue et changeante. Dans bien des cas, une accusation ne venait pas seule. Voyons ce qu'enseignent les enquêtes tenues sur certains "scandales".

6.4. Les mécanismes d'examen des plaintes

Selon leur gravité et les circonstances, les plaintes étaient reçues de diverses façons par l'autorité diocésaine. Plusieurs épisodes ne laissèrent aucune trace dans les archives, car les évêques préféraient régler verbalement les problèmes graves. "C'est imprudent, expliquait Mgr Joseph La Rocque, d'écrire certaines choses qui ne devraient se traiter que par conversation"⁴⁰⁹. Des lettres étaient par ailleurs détruites, comme le laisse entendre l'écrit suivant, qui fut conservé par son destinataire, l'évêque-auxiliaire de Montréal: "Nul autre que vous, annonçait l'expéditeur, Mgr Plessis, ne verra cette lettre qui est de nature à n'être pas enregistrée"⁴¹⁰. On ignore donc quels furent l'accueil et le traitement réservés à plusieurs plaintes. Cependant, les documents qui ont subsisté montrent qu'une première règle prévalait: quand l'évêque était averti qu'une faute avait été commise par un prêtre, il en avisait d'abord le principal intéressé et l'invitait à présenter sa version des faits. Habituellement, celui-ci protestait, s'efforçait de démontrer que ses accusateurs n'étaient pas crédibles et qu'il était injustement attaqué. Tel délateur était un "simple d'esprit"⁴¹¹, tel autre n'était qu'un notable jaloux, un "de ces petits parvenus qui sentent encore le fumier de leur

⁴⁰⁸ J. Roy et C. Hudon, prés., *op. cit.*

⁴⁰⁹ AESH, RL, 4, 19, Mgr J. La Rocque à François-Xavier-I. Soly, curé de Saint-Hilaire, 21 août 1862.

⁴¹⁰ ACAM, 295.101, 823-17 (Diocèse de Québec), Mgr Plessis à Mgr Lartigue, 12 avril 1823.

⁴¹¹ AESH, XVII c.71 (Saint-Roch), N. H. à Mgr Charles La Rocque, 8 janvier 1871.

origine", comme l'écrivait avec mépris un curé, accusé d'avoir manqué à la règle du célibat ecclésiastique⁴¹².

Quand l'histoire avait été ébruitée et que les paroissiens étaient au courant des griefs formulés contre un prêtre, deux requêtes se retrouvaient souvent devant l'évêque: l'une d'entre elles reprochait au curé ou au vicaire de manquer gravement à la règle de vie cléricale, l'autre prenait la défense de l'accusé, le présentait comme un bon prêtre, injustement dénigré par des envieux. Comme pour les délimitations de paroisses et les constructions d'églises, les habitants étaient partagés. Rares étaient les clercs unanimement condamnés. En 1839, 131 habitants de La Présentation pétitionnèrent ainsi pour s'opposer à une requête de 132 autres paroissiens qui demandaient le départ de leur pasteur⁴¹³. Onze ans plus tard, à Saint-Georges, 76 fidèles d'origine irlandaise défendirent leur curé contre les accusations lancées par 314 autres habitants, ceux-là, canadiens-français⁴¹⁴. L'appartenance ethnique, familiale, sociale ou politique influençait la perception que les paroissiens avaient de leur curé. Détesté des uns pour certains de ses gestes, pour ses prises de position ou pour ses fréquentations, un prêtre pouvait, pour les mêmes raisons, être grandement apprécié par d'autres paroissiens qui voyaient en lui un allié important. L'évêque devait alors juger de la gravité et du bien-fondé des accusations. Il tenait compte, également, de la capacité d'un curé à continuer d'exercer son ministère. En 1873, Mgr Charles La Rocque demandait ainsi à un curé: "Pouvez-vous en conscience persister à demeurer le Curé d'une paroisse qui a en vous si peu de confiance qu'elle préférerait n'avoir pas de pasteur résidant plutôt que de vous voir continuer à la desservir?"⁴¹⁵. Même si les plaintes formulées contre ce prêtre n'étaient pas "bien graves", il devait démissionner, car son action pastorale était

⁴¹² AESH, XVII c.7 (Saint-Ange-Gardien), P.-L. P. à L.-Z. Moreau, 9 juillet 1870.

⁴¹³ AESH, XVII c.68 (La Présentation), Requêtes du 6 février 1839.

⁴¹⁴ AESH, XVII c.32 (Saint-Georges), Requêtes du 13 septembre 1850 et du 16 septembre 1850.

⁴¹⁵ AESH, RL, Série I, Beloeil 1, 581-582, Mgr Charles La Rocque à É. Poulin, curé de Sainte-Angèle, 16 septembre 1873.

paralysée par l'antipathie qu'il suscitait⁴¹⁶. Il ne pouvait plus faire de bien, comme on disait alors.

Souvent passionnée lorsqu'elle était publique, l'enquête se faisait différemment, et, surtout, plus discrètement quand une affaire était peu connue. L'évêque s'informait à quelque curé du voisinage, chargé d'aller chercher des renseignements et de donner son avis. Les nouveaux éléments alors portés à la connaissance de l'autorité influençaient son jugement. Un curé soupçonné de favoritisme fut ainsi blanchi par son supérieur en 1852⁴¹⁷. Les archives de l'évêché de Saint-Hyacinthe conservent, en outre, la lettre suivante, écrite par une jeune fille qui avait accusé son curé de viol:

Monseigneur. Je certifie que c'est Mr D. qui a dicté la lettre que je vous ai envoyée et qui m'a forcée d'écrire. M. S. ne m'a jamais renfermée pour me prendre de force. C'est par amitié pour la famille D. que j'ai consenti à fausser la vérité⁴¹⁸.

Il n'est pas possible de savoir dans quelles circonstances fut signée cette rétractation, ni de connaître la vérité dans cette affaire. Un paroissien influent comme le notaire D. pouvait avoir machiné une accusation de viol pour éloigner un curé peu estimé: après tout, les conflits de personnalité ou les luttes de pouvoir étaient bien réelles dans les paroisses et certains ne s'interdisaient aucun moyen pour avoir gain de cause. Mais la volte-face de l'accusatrice peut également avoir été obtenue par les pressions et l'intimidation du curé ou d'une tierce personne. Surtout que dans ce cas-ci, le prêtre incriminé n'en était pas à sa

⁴¹⁶ Un curé accusé de diverses irrégularités écrit: "Ces accusations [...] sont comme autant de petits renards perfides qui rongent la vigne du Seigneur à laquelle je travaille pourtant avec ardeur". Charles Boucher à Mgr J. La Rocque, 4 décembre 1863. Lettre citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-François-Xavier*, 167.

⁴¹⁷ ACAM, RLB, 7, 380, Mgr Bourget à Jean-Baptiste Bélanger, curé de Saint-Ours, 14 août 1852; 429-430, L.-Z. Moreau à Louis Mogé, écuyer, 21 septembre 1852.

⁴¹⁸ AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 569, Mgr Charles La Rocque à D., 20 juillet 1873.

première enquête. Trois ans plus tôt, trois femmes avaient porté de semblables accusations contre lui⁴¹⁹.

Comment l'évêque pouvait-il juger de la véracité des témoignages si des avis contradictoires lui étaient ainsi remis? L'examen de la correspondance et des enquêtes montre que l'autorité diocésaine cherchait surtout à préserver *l'honneur* du clergé. De façon générale, les principes adoptés pour répondre aux plaintes étaient les suivants: il fallait cacher les manquements les moins connus, car leur donner de la publicité pouvait jeter du discrédit sur la réputation du clergé, surtout dans les régions où se trouvaient des protestants⁴²⁰; quand, cependant, une faute était publique et condamnée par la population, mieux valait sévir, montrer que l'autorité ne tolérait guère les manquements. Dans cette dernière situation, l'inaction aurait suscité la critique, sans compter qu'elle risquait, à plus long terme, de mettre en péril le magistère des prêtres en matière de morale sexuelle. L'attitude des évêques oscillait ainsi entre la tolérance et la fermeté. Mais, globalement, le système avait pour effet de protéger d'abord les prêtres.

En plusieurs occasions, l'épiscopat afficha ouvertement son parti pris pour un prêtre soupçonné d'avoir manqué à la règle de vie cléricale. "Votre parole de prêtre me vaut mieux que mille parole de laïques", affirmait ainsi Mgr Moreau à un curé invité à se disculper d'une accusation⁴²¹. Quelques années plus tôt, Mgr Charles La Rocque avait quant à lui rappelé à une femme, qui s'était plainte du comportement de son pasteur, qu'elle devait "soumission et docilité" à celui-ci. Je crois, écrivait l'évêque, "qu'il n'aura pas de peine à se justifier parce que je connais trop sa discréption et sa prudence pour croire qu'il ait agi envers la plus humble

⁴¹⁹ AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 680, L.-Z. Moreau à S., 14 mars 1870.

⁴²⁰ Il n'y aura pas d'enquête publique, écrivait Mgr Prince à un curé, car "les ennemis de notre Ste Religion et les Catholiques de mauvais vouloir en profiteraient malheureusement trop pour mettre le trouble entre le pasteur et les ouailles et pour insulter notre Église". AESH, RL, 1, 582, Mgr Prince à Q., 31 juillet 1853.

⁴²¹ AESH, RL, 8, 361, Mgr L.-Z. Moreau à L. P., 2 janvier 1878.

des âmes confiées à ses soins de façon à blesser la justice qu'il lui doit"⁴²². Il était donc difficile et sans doute, aussi, bien intimidant de faire entendre sa cause en pareilles circonstances. Une faute commise en privé, sans témoin et sans conséquences apparentes, restait souvent impunie. Lors d'une retraite sacerdotale, le prédicateur rappela d'ailleurs aux prêtres présents que "l'Évêque se fait un devoir de soutenir l'honneur du clergé, de cacher certaines misères qui échappent à la fragilité humaine"⁴²³.

Et c'est ce que fit l'épiscopat à quelques occasions. Tout en admettant la responsabilité de l'accusé dans divers délits, de nature sexuelle surtout, l'autorité diocésaine se contenta de quelques réprimandes à l'endroit du prêtre concerné ou le changea simplement de poste. En 1823, Mgr Plessis relatait, par exemple, les mésaventures de l'abbé L., qui continua à exercer son ministère, malgré de nombreuses accusations portées contre lui. Les problèmes avaient commencé peu de temps après son ordination:

Il fut placé vicaire à St-Eustache. À peine se trouva-t-il à la tête de la paroisse par la mort de Mr Mailoux, qu'il commença à faire très mal parler de lui. Une fille du presbytère devint enceinte. Il fut accusé d'être l'auteur de son accident: il en accusa un autre prêtre, et la fille finit par déclarer qu'elle avait eu commerce avec les deux dans un même jour. Comme elle n'étoit pas la seule qui se plaignit de lui, je le retirai de ce vicariat pour le placer à St-Laurent, et à St-Laurent, il fut accusé de nouvelles sottises du même genre [...] je le donnai à Mr Roy pour vicaire [...] Mr L. fit encore pire dans ce troisième vicariat, qu'il n'avait fait dans les deux autres. Plusieurs filles & femmes l'accusèrent d'avoir abusé du ministère de la confession pour les séduire; quelques unes prétendirent même qu'il avait usé envers elles d'une certaine violence [...]⁴²⁴

Pendant six ans, l'abbé L. était ainsi allé d'un vicariat à l'autre. L'évêque ne se décida à le destituer de ses fonctions sacerdotales qu'après avoir eu six dépositions contre lui, "toutes

⁴²² AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 290, Mgr C. La Rocque à A. G, 1^{er} décembre 1871.

⁴²³ ACAM, 901.042, 842-3, Avis donnés au clergé pendant la Retraite de 1842.

⁴²⁴ ACAM, 295.101, 823-17 (Diocèse de Québec), Mgr Plessis à Mgr Lartigue, 12 avril 1823.

très graves"⁴²⁵. L'autorité cléricale devait alors intervenir fermement car l'affaire, longtemps cachée, menaçait de devenir publique. Plus tard dans le siècle, l'épiscopat agit de façon semblable, s'efforçant d'abord de protéger *l'honneur* clérical en dissimulant, au besoin, les écarts de certains prêtres. En 1864, de simples remontrances furent adressées à l'un d'eux, membre du personnel enseignant d'un collège. L'enquête, qui visait à vérifier plusieurs plaintes déposées par des élèves, concluait qu'il fallait "avertir paternellement Mr K. de ne plus embrasser ni caresser les petits écoliers"⁴²⁶. Même si elle connaissait les agissements de ce prêtre, l'autorité diocésaine le nomma, quelques mois plus tard, directeur d'un autre collège. Vers la même époque, un curé, lui aussi accusé de pédophilie, fut forcé de prendre prématièrement sa retraite, afin d'éviter une enquête publique qui "donnerait lieu à beaucoup de scandale"⁴²⁷. Hébergé à l'Hôtel-Dieu de Saint-Hyacinthe, il récidiva l'année suivante. "Vous avez horriblement scandalisé un jeune élève du Collège par un de ces actes dont vous vous êtes rendu souvent coupable antérieurement", écrivait alors l'évêque qui lui imposa une retraite chez les jésuites, à Montréal⁴²⁸. Quelle autre sanction – sauf peut-être l'excommunication, sanction suprême et rarissime – pouvait être servie par l'Église à un prêtre déjà exclu du ministère paroissial? L'épiscopat redoutait la publicité au plus haut point et cherchait à éviter que des clercs ne soient soumis à la justice civile. Au début des années 1860, l'évêché suggéra même qu'un prêtre, menacé d'être traduit en justice pour des délits sexuels, quitte la pays. Mr C., écrivait Louis-Zéphirin Moreau au supérieur des oblats chez qui était réfugié ce clerc, devrait s'enfuir aux États-Unis ou "se cacher au Canada de manière à ce qu'on ne sût pas où le prendre et que le lieu de sa retraite ne fût connu que de nous deux"⁴²⁹. Je suis "certain, ajoutait-il, que vous agirez pour le plus grand bien de votre infortuné fils spirituel, et pour le plus grand honneur de la Religion et du Sacerdoce".

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ AESH, XVII c.57 (Sainte-Marie), L.-Z. Moreau à Mgr Joseph La Rocque, 8 avril 1864.

⁴²⁷ AESH, RL, 4, 210-211, Mgr J. La Rocque à L. B., 12 septembre 1863.

⁴²⁸ AESH, RL, 4, 436, Mgr J. La Rocque à L. B., 16 juin 1864.

⁴²⁹ AESH, RL, 4, 5, L.-Z. Moreau au R.P. Aubert, supérieur des oblats, 15 avril 1862.

Les situations évoquées ci-dessus restent bien sûr minoritaires. Néanmoins, elles sont révélatrices de l'esprit de corps du clergé qui cherchait d'abord à protéger ses intérêts. Le principe de la confraternité sacerdotale était aussi à l'oeuvre dans divers autres domaines.

7. La confraternité cléricale⁴³⁰

Le prêtre qui, au séminaire, avait baigné dans une atmosphère toute religieuse et cléricale, devait, après son ordination, continuer à fuir, autant que possible, le *monde*. C'était là en effet un des paradoxes de la carrière cléricale: les curés et vicaires devaient se tenir à l'écart des laïcs qu'ils côtoyaient pourtant quotidiennement en exerçant leur ministère. Les raisons d'une telle attitude étaient multiples. Il fallait d'abord éviter que ne s'éveillent des soupçons quant à la moralité des prêtres. On désirait également écarter toute possibilité de favoritisme à l'égard d'une famille ou d'un groupe de paroissiens. L'abbé Thomas Maguire expliquait dans son livre destiné au clergé:

Quant aux visites privées et relations avec les paroissiens, le jeune curé, comme le vieux, doit s'interdire pour toujours celles qui marquent de l'intimité, surtout s'il s'agit de repas; et aucune considération humaine ne le doit faire dévier de cette résolution, à moins qu'il ne veuille consentir non seulement à perdre le fruit de ses travaux dans le ministère, mais encore à devenir l'objet de la jalousie et des sarcasmes, et, peut-on ajouter la fable du public⁴³¹.

L'épiscopat voyait aussi d'un très mauvais oeil qu'un curé héberge chez lui plusieurs parents plus ou moins proches. Le "détachement de la famille"⁴³², souvent rappelé aux prêtres lors des retraites, dans les lettres privées et dans les circulaires au clergé, était cependant difficile à appliquer et les évêques ne purent faire triompher leurs vues.

⁴³⁰ J'emprunte cette expression à Philippe Boutry, *op. cit.*, 239.

⁴³¹ T. Maguire, *op. cit.*, 275.

⁴³² Selon l'expression de Mgr Moreau, AESH, RL, 8, 250, lettre à Ovide Pelletier, curé de Saint-Robert, 28 septembre 1877.

Comment, en effet, un curé pouvait-il refuser l'hospitalité à ses père et mère? Pourquoi ne pouvait-il accommoder un frère, une soeur ou un neveu sans logis? L'affection pour un parent, mais aussi le désir de vivre avec un proche dont l'amitié ne serait pas suspecte, aux yeux des populations, en détournaient plusieurs des prescriptions épiscopales.

Même si elle n'était pas toujours suivie, la règle première de la sociabilité cléricale était donc d'entretenir de bons rapports, mais des rapports distants avec les laïcs. Mieux valait consacrer ses loisirs à la lecture et à la prière qu'aux rencontres mondaines. Idéalement, les meilleurs, voire les seuls amis du *bon prêtre* étaient eux aussi des clercs. Car seuls les prêtres pouvaient vraiment "se soutenir" entre eux. Les curés et vicaires étaient invités à "prendre la défense de [leurs] voisins, à se respecter les uns les autres, à ne point faire de réflexion les uns contre les autres devant les laïques, à garder les secrets de l'état, à se visiter cordialement, à s'avertir charitalement, à se consoler, à s'assister pendant les maladies"⁴³³. Il leur était aussi conseillé de s'aider mutuellement lors des neuvaines, des retraites et autres "concours de dévotion", de plus en plus populaires à compter des années 1840. Enfin, c'est auprès d'un voisin que le prêtre devait trouver son conseiller spirituel. À ce confrère, il fallait se confesser tous les quinze jours, ou mieux, toutes les semaines⁴³⁴. L'amitié et le support mutuel étaient ainsi de mise entre les clercs.

En marge de cet idéal d'harmonie et d'entraide cléricale, les rapports entre prêtres étaient souvent marqués par la jalousie, la médisance et les conflits. Plusieurs lettres acerbes envoyées à l'évêque dénoncèrent les indiscretions et les manigances d'un confrère. Les sources de tension étaient multiples. Ici, deux curés se disputaient les dîmes payées par les

⁴³³ ACAM, 901.042, 843-2, Avis donnés au clergé pendant la Retraite de 1842.

⁴³⁴ ACAM, 301.102, Projet de règlement pour qu'il y ait uniformité dans le gouvernement des cures du diocèse de Montréal, 1846; Joseph Baldeschi, *Cérémonial selon le rit romain. Première édition faite en Canada par ordre du premier concile provincial de Québec*, Montréal, Louis Perrault, 1853, 9.

habitants d'un même rang⁴³⁵. Là, un curé, fondateur d'un collège, et le directeur de l'institution manifestaient publiquement leur divergence d'opinion sur l'administration de l'établissement⁴³⁶. Ailleurs, deux voisins ne se parlaient plus depuis que l'un d'eux avait composé des chansonnettes ridiculisant l'autre⁴³⁷. Ces conflits, parfois insignifiants, d'autres fois plus graves, mettaient en péril la réputation du clergé et son ascendant, car ils faisaient jaser les fidèles. Les évêques s'efforçaient donc d'apaiser les différends et, surtout, de faire en sorte que les mésententes ne se règlent pas devant les tribunaux. Sur cette matière, les interventions épiscopales furent particulièrement nombreuses dans la seconde moitié du XIX^e siècle, comme si l'accroissement numérique du clergé, l'engagement de l'Église dans un nombre grandissant d'oeuvres et les attaques répétées des libéraux radicaux nécessitaient une plus grande vigilance des évêques, désireux, plus que jamais, de présenter une image "inattaquable"⁴³⁸ du groupe clérical. Ici encore, l'*honneur* du clergé était en jeu.

Les rapports entre les prêtres et l'épiscopat faisaient eux aussi l'objet de recommandations. Mgr Bourget et les trois premiers évêques de Saint-Hyacinthe multiplièrent les écrits pour rappeler au clergé de se conformer à leurs directives et de "ne jamais parler, surtout en présence des Laïcs contre [l']administration" épiscopale⁴³⁹. Ils rencontrèrent cependant l'opposition de plusieurs curés, désireux de préserver une certaine part d'autonomie. En 1846, l'un d'eux écrivait au sujet du *projet de règlement pour qu'il y ait uniformité dans le gouvernement des cures*:

Je considère que de tous les articles de ce règlement un grand nombre ne sauraient être obligatoires et qu'il doit être laissé à la discrétion du Curé de régler plusieurs choses pour l'avantage particulier de sa localité, tout en

⁴³⁵ AESH, XVII c.33 (Saint-Grégoire), Étienne Chartier à Mgr Bourget, 11 mai 1848.

⁴³⁶ C'est par exemple le cas à Saint-Athanase en 1865.

⁴³⁷ ACAM, RLL, 8, 367, Mgr Lartigue à Michel Cusson, curé de Saint-Antoine, 28 février 1837.

⁴³⁸ C'est le mot qu'utilise Mgr Bourget dans une lettre. ACAM, RLB, 14, 504, Mgr Bourget à l'abbé Proulx, 27 février 1866.

⁴³⁹ ACAM, 901.042, 843-2, Avis donnés au clergé pendant la Retraite de 1842.

fesant ses efforts pour se conformer à l'esprit et à l'intention du présent règlement⁴⁴⁰.

Les évêques eurent également toutes les peines du monde à bâillonner certains prêtres ultramontains, combatifs et revendicateurs, prêts à contester leur supérieur diocésain devant les autorités romaines. En fait, deux visions de la hiérarchie ecclésiale se faisaient concurrence. La première, celle des évêques, soumettait les fidèles aux prêtres, les prêtres à l'évêque et l'évêque au Pape. Le clergé diocésain devait obéir à l'épiscopat, même s'il ne partageait pas ou ne comprenait pas ses intentions. L'autre vision des rapports hiérarchiques endossée par maint ecclésiastique reconnaissait le devoir de se soumettre à l'autorité, mais accordait droit de parole aux curés. Elle donnait à l'administration pontificale un rôle semblable à celui d'un tribunal de dernière instance pouvant casser la décision d'un évêque autoritaire ou injuste.

Ces deux conceptions différentes de la hiérarchie ne pouvaient que se heurter. Dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, les tensions furent particulièrement nombreuses lors de l'épiscopat de Mgr Charles La Rocque (1866-1875). Personnage intransigeant, le troisième évêque multiplia les coups d'autorité contre son clergé⁴⁴¹. Il destitua quelques prêtres qui avaient osé discuter ses décisions⁴⁴². Il tenta, avec plus ou moins de succès, de régir les affaires personnelles de quelques prêtres, en leur interdisant, par exemple, de s'adonner à certaines activités. Mais, surtout, il mena, pendant plusieurs années, une lutte acharnée contre un ancien curé, Sévère-Césaire Hotte, alors retiré du ministère paroissial.

⁴⁴⁰ ACAM, 295.101, 846.26 (Diocèse de Québec), Projet de règlement, 1846. Copie annotée par T.-V. Papineau.

⁴⁴¹ Il me semble nettement exagéré d'affirmer, comme l'a fait Réal Boucher dans une thèse consacrée à cet évêque, que celui-ci "recherchait en tout la modération et la pacification" (p. 324) et que le clergé diocésain vantait "sa mansuétude et la bonté de son coeur" (p. 124). L'auteur cite des témoignages provenant de prêtres qui avaient une faveur à demander à l'évêque ou qui sollicitaient son pardon. C'est pour ces raisons qu'ils multipliaient les compliments sur un ton doucereux. Voir *Monseigneur Charles LaRocque, évêque de Saint-Hyacinthe (1809-1875)*, Thèse de doctorat (histoire), Université d'Ottawa, 1979.

⁴⁴² Par exemple, AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 138, Mgr Charles La Rocque à Joseph-A. Gatien, 8 février 1875; AESH, L.-Z. Moreau à I.-Solyme Taupier, 10 septembre 1868.

L'affaire commença en 1866, alors que le nouvel évêque prenait des mesures pour éteindre la dette diocésaine de 11 000 £ (44 000 \$)⁴⁴³. Celle-ci résultait d'un emprunt contracté en 1858 par Mgr Jean-Charles Prince pour acheter un emplacement et pour construire le palais épiscopal. L'une des premières décisions de Charles La Rocque fut d'utiliser un indult de juillet 1852 l'autorisant à prélever le dixième des revenus des curés et missionnaires⁴⁴⁴. Après enquête, il fixa cette contribution à 8% du traitement annuel et y ajouta un montant fixe de 2 £ par année payable pendant dix ans⁴⁴⁵. Seuls les curés et missionnaires qui ne percevaient pas annuellement 100 £ étaient exempts de payer la taxe de 8%. L'évêque avait également cherché à imposer les fabriques, mais il avait renoncé à cette solution en constatant que la majorité d'entre elles étaient endettées. Malgré ce recul, les fidèles contribuèrent indirectement à l'extinction de la dette, puisque les honoraires de messe furent augmentés.

Grâce notamment à ces moyens, la dette fut complètement effacée en 1875. Dans l'ensemble, le clergé avait payé assez fidèlement l'impôt sur son traitement, même si quelques avertissements avaient parfois été nécessaires pour rappeler à l'ordre certains négligents⁴⁴⁶. Un seul prêtre, Sévère-Césaire Hotte, refusa de se soumettre à la charge imposée par Charles La Rocque. Retiré du ministère curial depuis 1859, l'abbé Hotte n'était pas directement concerné par la mesure. Cependant, il touchait annuellement une pension représentant le tiers du revenu de la cure de Saint-Jean-Baptiste-de-Rouville dont il était le titulaire avant sa retraite. C'est au sujet de cette rente que survint le différend entre Hotte et

⁴⁴³ À ce sujet, voir Réal Boucher, "L'endettement de l'évêché de St-Hyacinthe au XIX^e siècle: le rôle décisif de Charles LaRocque dans l'extinction de cette dette", *RHAF*, 33, 4 (mars 1980): 557-574.

⁴⁴⁴ Décret de la Sacrée Congrégation de la Propagande, 6 juillet 1852, expliqué dans Circulaire au clergé de Saint-Hyacinthe, 29 septembre 1852, *MÉSH*, 1, 24.

⁴⁴⁵ Dans le diocèse voisin de Trois-Rivières, Mgr Cooke avait annoncé en décembre 1856 son intention de prélever 10% des revenus curiaux en se prévalant de l'indult, mesure qui provoqua un tollé général parmi le clergé. N. Voisine, *Louis-François Lafleche...*, *op. cit.*, 86-87.

⁴⁴⁶ Notamment par les circulaires du 2 avril 1872 et du 3 décembre 1873, *MÉSH*, 4, 91-93; 316-318.

son supérieur. Selon le premier, la pension devait être payée sur le revenu total de la cure de Saint-Jean-Baptiste, alors que l'évêque considérait, pour sa part, que le titulaire de la cure lui était d'abord redevable et que la rente du tiers devait être payée sur la différence. D'un point de vue financier, quelques dollars seulement étaient en jeu. Toutefois, l'affaire prit des proportions importantes, car les deux principaux intéressés en firent une question de principe.

L'ancien curé arguait avoir contribué plus que tout autre prêtre à l'édification du palais épiscopal. En 1853, il avait souscrit à cette fin 1 000 \$ (250 £). Par la suite, il avait versé 200 \$ pour l'ornementation de la chapelle et disait avoir encore payé 2 000 \$ à la corporation épiscopale⁴⁴⁷. En signe de reconnaissance, Mgr Prince l'avait dispensé, soutenait-il, de toute contribution future à l'extinction de la dette diocésaine. Pour cette raison, l'abbé Hotte somma, en 1868, le curé de Saint-Jean-Baptiste de lui remettre les 32 \$ injustement retranchés, selon lui, de sa rente annuelle. Mgr Charles La Rocque paya ce montant, mais consulta le cardinal Barnabo, préfet de la Sacrée Congrégation de la Propagande. La décision romaine fut rendue en mai 1868. Elle donnait raison à l'évêque.

Ce revers ne fit pas plier l'abbé Hotte qui exigea de lire une copie de la lettre envoyée au Vatican, ce que Charles La Rocque refusa. L'attitude de l'évêque conforta alors l'ancien curé dans son opinion: son supérieur s'acharnait contre lui pour quelques dollars et n'avait pas divulgué à l'autorité romaine tous les éléments de l'affaire afin d'avoir gain de cause. Sévère-Césaire Hotte avait raison sur ce point. La lettre consignée dans les registres de l'évêché passait sous silence les dons faits à la corporation épiscopale⁴⁴⁸. Mgr La Rocque

⁴⁴⁷ AESH, XVII c.59 (Notre-Dame-de-Bon-Secours), S.-C. Hotte à Mgr Charles La Rocque, 22 août 1868. La circulaire du 4 avril 1853 confirme d'ailleurs la souscription de 250 £. C'était le plus élevé des montants offerts à l'occasion de la première assemblée du clergé diocésain. MÉSH, 1, 50-51.

⁴⁴⁸ Dans ses lettres à Hotte et au clergé diocésain, l'évêque ne contesta jamais l'existence de ces dons, ce qui tend à prouver qu'ils furent effectivement versés.

avait cependant cru bon de décrire le principal intéressé comme un entêté, incapable de s'entendre avec son entourage⁴⁴⁹. De fait, l'abbé Hotte était têtu. Autant, sans doute, que son supérieur. Il refusa de se soumettre et menaça de poursuivre le curé de Saint-Jean-Baptiste s'il ne lui payait pas la rente du tiers sur la totalité de ses revenus curiaux⁴⁵⁰. Pendant plusieurs mois, le retraité et l'évêque s'échangèrent des lettres injurieuses, chacun accusant l'autre de s'obstiner inutilement.

L'affaire mobilisa le clergé diocésain, les uns se rangeant derrière leur supérieur, les autres appuyant leur confrère. Celui-ci avait suffisamment de partisans en 1869 pour que l'évêque émette une circulaire rappelant aux prêtres leur devoir de respect et d'obéissance au supérieur⁴⁵¹. Le plus ardent défenseur de l'abbé Hotte fut sans doute Édouard-Joseph Crevier, grand vicaire et curé de la paroisse du Saint-Nom-de-Marie, qui invita son supérieur à montrer un peu de modération: "dans une cause où il y a des raisons pour et contre, écrivait-il, il faut ce me semble, user d'indulgence, jusqu'à ce que la vérité apparaisse clairement"⁴⁵². Mgr La Rocque, qui interprétait toute réplique comme une grave remise en question de ses prérogatives, accueillit très mal cet avis et ceux qui suivirent. Il réprimanda Crevier, interdit à Hotte d'exercer "toute fonction publique du ministère, toute administration des sacrements si ce n'est pour les cas extrêmes"⁴⁵³, et s'efforça d'éloigner de lui les autres prêtres. En outre, l'évêque pria certaines figures importantes, notamment l'archevêque de Saint-Boniface, Mgr Alexandre-Antonin Tâché, de faire pression auprès de l'ancien curé afin qu'il fasse acte de soumission. Charles La Rocque parvint à ses fins en décembre 1871: Sévère-Césaire Hotte demanda pardon à son supérieur et reconnut la

⁴⁴⁹ AESH, RL, 5, 298-310, Mgr C. La Rocque au Cardinal Barnabo, janvier 1868.

⁴⁵⁰ AESH, XVII c.59 (Notre-Dame-de-Bon-Secours), S.-C. Hotte à Mgr Charles La Rocque, 7 décembre 1868.

⁴⁵¹ Circulaire, 19 mars 1869, *MÉM*, 3, en particulier p. 142.

⁴⁵² AESH, XVII c.57 (Le Saint-Nom-de-Marie), J.-É. Crevier à Mgr Charles La Rocque, 16 octobre 1868.

⁴⁵³ AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 164-165, Mgr Charles La Rocque à S.-C. Hotte, 16 novembre 1870.

décision romaine⁴⁵⁴. Le principe de l'autorité épiscopale, si cher au troisième évêque maskoutain, avait triomphé, mais *l'honneur* clérical avait été passablement écorché dans l'épisode, connu de plusieurs laïcs.

Cette affaire, qui fut en bonne partie alimentée par l'opiniâtreté des deux protagonistes, n'a pas seulement valeur d'anecdote. Elle illustre aussi la nature des rapports entre les prêtres et l'évêque dans la seconde moitié du XIX^e siècle. L'épiscopat ultramontain, imbu du principe de l'autorité et soucieux de régir les différents aspects de la vie du clergé, tolérait mal l'opposition. Non seulement la carrière de chaque prêtre dépendait-elle, en partie, de ses relations avec le supérieur du diocèse, mais celui-ci souhaitait aussi régler la vie sociale et avoir droit de regard sur les finances de ses subordonnés. Des clercs s'opposèrent parfois à certaines décisions jugées arbitraires, mais ils risquaient beaucoup en contestant l'autorité, alors qu'ils avaient tout à gagner en applaudissant ses mesures. La cohésion cléricale pouvait ainsi se réaliser autour de l'évêque, jamais à son encontre.

8. Se retirer du ministère

Une partie appréciable des prêtres décédés avant 1880 (60%) ne prirent jamais de retraite. Jusqu'à leur mort, ils exercèrent leur ministère dans une paroisse, le plus souvent comme curé, mais parfois comme "assistant", lorsqu'ils n'avaient plus l'énergie ou la santé pour remplir toutes les fonctions curiales. Ils furent particulièrement nombreux à ne pas jouir d'une retraite avant 1860. Neuf des dix prêtres décédés entre 1831 et 1840 assumèrent ainsi leur devoir pastoral jusqu'à leur décès. En revanche, six des sept prêtres décédés dans

⁴⁵⁴ AESH, XVII c.59 (Notre-Dame-de-Bon-Secours), S.-C. Hotte à Mgr Charles La Rocque, 17 décembre 1871.

la décennie 1871-1880 avaient quitté la vie professionnelle depuis quelques mois ou quelques années.

L'augmentation des effectifs cléricaux permit sans doute à un nombre croissant de prêtres de se retirer du ministère. Vers 1870, la frange vieillissante du clergé pouvait compter sur une relève jeune et nombreuse pour la remplacer, alors que ses aînés, les curés du début du siècle, exerçaient leurs fonctions dans un contexte de pénurie de prêtres et laissaient un vide difficile à combler lorsqu'ils mouraient ou prenaient leur retraite. Pour cette raison, des prêtres désireux de se retirer du ministère actif furent peut-être incités par leur supérieur à revenir sur leur projet. Cependant, l'importance numérique du clergé n'était pas le seul facteur qui influençait la décision de cesser toute activité professionnelle. Certains curés souhaitaient continuer de desservir leur paroisse malgré leurs forces déclinantes. Voulaient-ils maintenir leur train de vie en conservant une cure lucrative? Redoutaient-il l'inactivité ou l'anonymat relatif de la retraite? Hésitaient-il à mettre un terme à une occupation qui avait rempli 30, 35 ou 40 ans de leur vie? Faute de témoignages, les raisons sont difficiles à cerner. Tous ces facteurs ont pu être plus ou moins déterminants sur le choix de chacun.

Le désir des prêtres âgés de poursuivre leur carrière ne rencontrait pas toujours l'assentiment des évêques et des populations. Certains vieillards ne parvenaient plus à remplir leurs fonctions, négligeaient leurs devoirs ou se reposaient sur leur vicaire. Les fidèles murmuraient. Quelquefois, ils écrivaient à l'évêque ou au grand vicaire. Les plaintes étaient accueillies avec d'autant plus de sérieux que les bonnes moeurs du curé ou sa probité étaient remises en cause. En 1830, l'épiscopat invita, pour ces raisons, deux prêtres à se retirer du ministère curial⁴⁵⁵. En 1868, le troisième évêque de Saint-Hyacinthe engageait

⁴⁵⁵ AAQ, RL, 14, 204, Mgr Panet à J.-B.-I. Lajus, curé du Saint-Nom-de-Marie, 7 avril 1830; ACAM, RLL, 5, 279-280, Mgr Lartigue à B. Alinotte, 28 juillet 1830.

pareillement un sexagénaire, curé de la même paroisse depuis 36 ans, à prendre sa retraite⁴⁵⁶. Un différend opposait le pasteur et les marguilliers qui demandaient une enquête sur de présumées irrégularités. Le curé accepta de démissionner afin d'éviter sa mise en accusation formelle.

Il arrivait également que des prêtres soient invités à prendre précocement leur retraite. Quinquagénaires, quadragénaires même, ils étaient malades, les uns arthritiques, les autres rhumatisants, goutteux ou asthmatiques, et assumaient difficilement les fonctions curiales. À l'un d'eux, Mgr Charles La Rocque écrivait en 1874 qu'il y avait "du malaise", des plaintes dans sa paroisse, ajoutant:

Ça ne s'est point encore bien hautement manifesté parce que tous admettent que vous êtes très bon, et que l'on craint de vous faire de la peine! Vous savez aussi bien que moi qu'il ne suffit pas à un Curé d'être bon de la bonté dont en entend parler, quand on dit que vous êtes bon! Il faudrait que l'on vous rendit le témoignage que vous êtes un bon Curé! [...]
Vous souffrez depuis plusieurs années. Il est fort possible que les souffrances et les langueurs physiques aient affecté l'énergie morale, enlevé le courage de l'âme, et paralysé l'action que vous deviez avoir sur votre paroisse. J'attends votre réponse ou vos observations⁴⁵⁷.

À 41 ans, l'abbé Germain laissa la cure de Notre-Dame-du-Bon-Secours (Richelieu), une petite paroisse facile à desservir, et se retira une année à Saint-Hyacinthe. Il fut ensuite nommé vicaire à Saint-Antoine, puis à Saint-Robert. En 1882, il réintégra les fonctions curiales dans la paroisse de Saint-Jude jusqu'à son décès, en 1887. Il avait alors 53 ans. En raison d'une santé déficiente, d'autres prêtres connurent, à son exemple, une carrière ponctuée de repos, de nominations à un vicariat, d'assignations à de petites cures, en somme, de nombreux déménagements nécessitant chaque fois adaptation à un nouvel environnement. Eusèbe Durocher qui revint affaibli, en 1848, de ses missions dans l'Outaouais fut par

⁴⁵⁶ AESH, RL, 5, 623, Mgr Charles La Rocque à M. Brunet, curé de Saint-Damase, 17 février 1869.

⁴⁵⁷ AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 33-34, Mgr Charles La Rocque à E. Germain, Notre-Dame-du-Bon-Secours, 21 août 1874.

exemple mis au repos pendant quelques mois, puis nommé vicaire auprès de son frère. Certains prêtres eurent un destin plus atypique encore. Violenté par un paroissien de La Présentation en 1843, Pierre Mercure fut, pendant trois ans, incapable d'exercer ses fonctions curiales, paralysé par la peur. L'évêque le nomma curé de Lavaltrie en 1846, mais le releva de ses fonctions au bout d'une année, à la suite de plaintes formulées à son encontre. On l'envoya alors quelques mois dans le diocèse de Québec. Il revint à Montréal en 1849 et se retira définitivement du ministère paroissial, à l'âge de 57 ans.

Deux dispositions financières, les pensions sur les cures et les rentes obtenues des caisses ecclésiastiques, étaient prévues pour venir en aide à ces prêtres âgés, valétudinaires, incapables de remplir les fonctions sacerdotales. Les pensions équivalaient au tiers de la dîme d'une cure. L'allocation pouvait atteindre 70, 80 voire 100 ou 120 £, sommes inférieures au revenu perçu par de nombreux curés, mais néanmoins suffisantes pour couvrir les besoins courants d'un prêtre à la retraite, surtout qu'elles s'ajoutaient habituellement à un pécule plus ou moins important. La mesure avait toutefois ses limites. Les évêques ne l'appliquaient que dans les paroisses assez lucratives pour faire vivre "honorablement" deux prêtres, l'ancien et le nouveau curé. En principe, les rentiers devaient en outre avoir desservi la paroisse pendant au moins dix années, règle qui connut quelques dérogations au cours du siècle. Des pensions furent en effet allouées à des prêtres qui ne répondraient pas à ce dernier critère ou qui ne se retiraient pas définitivement du ministère actif. Envoyé à Kingston pour apprendre l'anglais, Pierre Lafrance perçut ainsi le tiers du revenu de la cure de Saint-Aimé qu'il n'avait occupée que quelques mois⁴⁵⁸. En 1853, Isidore-Herménégilde Noiseux, curé de Saint-Grégoire, paya quant à lui une pension à Ignace-Jean-Zéphirin Resther qui avait

⁴⁵⁸ ACAM, RLB, 2, 724, Mgr Bourget à Jean-Baptiste-Esdras Lamothe, curé de Saint-Aimé, 11 février 1843.

quitté cette paroisse "pour donner gratuitement des services" à la cathédrale de Saint-Hyacinthe⁴⁵⁹.

Tous ne pouvaient cependant toucher une pension sur une cure. Certains n'avaient desservi que de petites paroisses aux revenus insuffisants pour être fractionnés. D'autres, des prêtres disgraciés, relevés à quelques reprises de leurs fonctions, avaient poursuivi une carrière pastorale peu reluisante, étaient souvent redevenus vicaires et n'étaient pas admissibles au régime de pension. Un troisième groupe, enfin, le clergé enseignant, ne pouvait lui non plus bénéficier d'une rente curiale. Pour venir en aide à tous ces clercs, des caisses ecclésiastiques furent mises sur pied. La première de ces sociétés de secours mutuel vit le jour à Québec en 1796⁴⁶⁰, date assez précoce, compte tenu que plusieurs diocèses français ne se dotèrent de pareils fonds que trois ou quatre décennies plus tard⁴⁶¹. En 1803, la caisse de Québec comptait 53 membres et soutenait un prêtre malade, alors qu'en 1830, elle regroupait 127 associés et aidait deux retraités⁴⁶². Cette société participait en outre à diverses œuvres charitables. Elle payait la pension de couventines et de petits séminaristes, contribuait à la subsistance des missionnaires, finançait parfois les constructions d'églises et subventionna l'installation de Mgr Lartigue à Montréal⁴⁶³. Plusieurs membres déploraient cette multiplicité d'œuvres qui, selon eux, empêchait de réaliser pleinement l'objectif premier de la caisse, c'est-à-dire le soutien des prêtres infirmes. Vers 1830, un autre grief était également formulé contre la société par des prêtres du district de Montréal qui jugeaient que la répartition des fonds les défavorisait.

⁴⁵⁹ AESH, RL, 1, 14, Mgr Prince à I.-H. Noiseux, 28 octobre 1852.

⁴⁶⁰ Circulaire, 4 mai 1796, *MÉQ*, 2, 490-495. Voir Lucien Lemieux, "La première Caisse ecclésiastique du clergé canadien", *SCHÉC, Rapport*, 44 (1977): 5-22.

⁴⁶¹ Par exemple, l'archevêché de Lyon ne constitua une caisse ecclésiastique qu'en 1829, Bourges en 1846, Bordeaux en 1847 et Belley en 1854. M. Launay, *op. cit.*, 105-106; P. Boutry, *op. cit.*, 321.

⁴⁶² ACAM, RPJ 8 (Caisse ecclésiastique des diocèses de Québec, Saint-Hyacinthe, Trois-Rivières et Ottawa), Quelques notes sur les caisses ecclésiastiques Saint-Michel et Saint-Joseph, 11.

⁴⁶³ *Ibid.*

Afin de mieux répondre aux besoins du clergé montréalais, une caisse ecclésiastique, placée sous le patronage de saint Jean l'Évangéliste, fut fondée à Saint-Hyacinthe en 1834. Quelques mois après sa création, elle comptait 40 membres⁴⁶⁴. Mgr Lartigue, évêque auxiliaire de Montréal, avait été sollicité pour diriger la société, mais il déclina l'offre⁴⁶⁵. Il hésitait, semble-t-il, à s'associer à une oeuvre très mal perçue par l'évêché de Québec qui considérait qu'elle mettait en péril la caisse de 1796. En 1837, un an après la création du diocèse de Montréal, Mgr Lartigue accepta enfin de présider la caisse Saint-Jean⁴⁶⁶. Ses nouvelles fonctions furent cependant de courte durée. Dès la première réunion, quelques prêtres se brouillèrent avec l'évêque qui se retira aussitôt de l'oeuvre et qui donna son appui à une troisième société, celle-là dédiée à saint Jacques⁴⁶⁷. La création de cette nouvelle caisse irrita grandement les prêtres des environs de Saint-Hyacinthe. Elle était perçue, écrivait l'un d'eux, comme une nouvelle preuve de l'autoritarisme des évêques. On murmurerait aussi contre "les Curés du fleuve", surnommés les "Matadors", toujours prêts, disait-on, à faire des "courbettes" pour plaire aux supérieurs⁴⁶⁸.

L'évêque eut malgré tout le dernier mot. Il réussit à rallier à sa caisse la majeure partie du clergé diocésain. Isolés, les fondateurs de la société Saint-Jean offrirent, en 1839, de se réunir à Saint-Jacques, ce qui fut accepté⁴⁶⁹. Quant à la caisse Saint-Jean, elle ressuscita en 1853, avec la création du diocèse de Saint-Hyacinthe. Tout comme son équivalent montréalais, elle avait pour unique objectif de "secourir les membres infirmes ou invalides"⁴⁷⁰. Chaque curé devait payer annuellement un et demi pour cent de ses revenus

⁴⁶⁴ ACAM, 324.202, 834-2 (Caisse ecclésiastique de Montréal), É.-J. Crevier à Mgr Lartigue, 21 décembre 1834.

⁴⁶⁵ ACAM, RLL, 7, 571, Mgr Lartigue à Mgr Signay, 22 octobre 1834.

⁴⁶⁶ ACAM, 324.202, 837-1, Circulaire, 10 août 1837.

⁴⁶⁷ ACAM, RLB, 1, 23, Mgr Bourget à Jean-Charles Prince, 23 août 1837.

⁴⁶⁸ ACAM, 295.103, 837-2 (Diocèse de Saint-Hyacinthe), Augustin-Magloire Blanchet, curé de Saint-Charles, à Mgr Bourget, 25 octobre 1837.

⁴⁶⁹ ACAM, 324.202, 839-1, Procès-verbal, 1839.

⁴⁷⁰ ACAM, RPJ 8, Caisse diocésaine de Saint-Jean l'Évangéliste.

tirés de la dîme ou du supplément. Les vicaires, les missionnaires et le personnel des collèges versaient quant à eux la modique somme de dix shillings par année. Un amendement à la règle, introduit en 1871, modifia la cotisation des missionnaires, dorénavant tenus de contribuer sur le même pied que les curés⁴⁷¹. L'adhésion à la société Saint-Jean était volontaire: en principe, personne n'était forcé d'en faire partie, mais tous étaient probablement incités, par l'évêque ou par des confrères, à devenir membres. La plupart des prêtres contribuaient donc à la caisse.

Grâce à un recrutement important, les caisses ecclésiastiques concourent à adoucir le sort de plusieurs prêtres. À Montréal, la société Saint-Jacques aidait trois clercs en 1845 et cinq en 1850⁴⁷². À Saint-Hyacinthe, la caisse assistait trois de ses membres en 1860, sept en 1870 et douze en 1875⁴⁷³. Ses actifs s'établissaient alors à 6 280 \$, montant en partie accumulé au cours des premières années, alors qu'elle n'avait eu aucune pension à payer au clergé jeune et en santé qui oeuvrait dans le diocèse. Les cotisations annuelles de 4, 5 ou 6 £ payées par les prêtres dotés des cures les plus rémunératrices avaient aussi contribué à grossir le fonds de la caisse maskoutaine. À partir de 1856, celle-ci accorda quelques prêts aux institutions religieuses du diocèse. Les Soeurs de la Présentation reçurent plus de 300 £ en 1856 et la Congrégation de Notre-Dame quelque 140 £ en 1859⁴⁷⁴. En 1861, l'évêché obtint aussi un prêt de 384 £, somme qui s'accrut considérablement dans les années subséquentes, de sorte qu'en 1867, la corporation épiscopale devait 888 £ à la caisse ecclésiastique⁴⁷⁵. Tout en percevant un intérêt de 5 ou 6%, qui augmentait d'autant ses recettes annuelles, la société Saint-Jean participait donc à l'amélioration de l'équipement

⁴⁷¹ ACAM, RPJ 8, Actes et délibérations de l'assemblée de la caisse ecclésiastique du diocèse de Saint-Hyacinthe, 29 août 1871.

⁴⁷² ACAM, 324.202, 845-6, 850-2, Procès-verbaux, 5 septembre 1845, 2 septembre 1850.

⁴⁷³ ACAM, RPJ 8, Caisse diocésaine de Saint-Jean l'Évangéliste, Actes et délibérations, 6 septembre 1860, 3 septembre 1870, 3 septembre 1875.

⁴⁷⁴ ACAM, RPJ 8, Caisse diocésaine de Saint-Jean l'Évangéliste, Actes et délibérations, 1856, 1^{er} septembre 1859.

⁴⁷⁵ ACAM, RPJ 8, Caisse diocésaine de Saint-Jean l'Évangéliste, Actes et délibérations, 3 septembre 1867.

religieux diocésain. L'aide financière, accordée sous forme d'allocations au début du siècle, n'était plus gratuite dans les années 1860: elle se conformait plutôt aux pratiques contemporaines du crédit et témoignait de l'attitude plus souple de l'Église, disposée à permettre le prêt à intérêt et à le pratiquer elle-même⁴⁷⁶.

Bien qu'importantes, ces activités ne devaient pas détourner la caisse de son but premier, le soutien des prêtres malades. Entre 1858 et 1874, vingt-quatre d'entre eux touchèrent une pension de la société Saint-Jean. Ferréol Tremblay, un prêtre de 31 ans, qui avait exercé son ministère pendant trois années dans les cantons de Stukely et d'Ely, fut le premier bénéficiaire de la caisse. En trois ans, celle-ci versa 130 £ au jeune prêtre décédé à l'âge de 33 ans. Tout comme Tremblay, plusieurs rentiers furent également des clercs à la santé précaire, qui durent interrompre leur carrière pastorale ou professorale. Quatre d'entre eux étaient dans la vingtaine, cinq autres dans la trentaine. Habituellement, ces pensionnés réintégraient les fonctions curiales après une ou deux années de repos. En 1872-73, Pierre Laroche, 31 ans, cessa par exemple toute activité publique pendant neuf mois, au bout desquels il fut nommé curé de Saint-Roch. En 1874, le jeune Alfred-Stanislas Dupuy, 29 ans, fut également relevé des fonctions vicariales qu'il exerçait à la cathédrale et se reposa durant près d'une année. Certains rentiers – quatre au total – étaient par ailleurs des prêtres disgraciés qui avaient été forcés de se retirer temporairement ou définitivement du ministère paroissial. Deux sexagénaires seulement reçurent une aide financière de la société ecclésiastique, car, avant 1871, un règlement stipulait que quiconque recevait une pension sur un bénéfice curial ne pouvait être en même temps rentier de la caisse⁴⁷⁷. Or, c'est parmi les plus âgés que se retrouvaient la majorité des prêtres qui touchaient ces pensions.

⁴⁷⁶ Sur l'évolution de la position de l'Église à l'égard du prêt à intérêt, voir mon article, "Prêtres et préteurs au XIX^e siècle", *Histoire sociale/Social History*, 26, 52 (novembre 1993): 229-246.

⁴⁷⁷ ACAM, RPJ 8, Caisse diocésaine de Saint-Jean l'Évangéliste, Actes et délibérations, 29 août 1871.

En somme, la caisse ecclésiastique vint surtout en aide aux prêtres qui ne pouvaient trouver d'autres moyens de subsistance. Cette société fut l'une des réalisations les plus concrètes de l'esprit de solidarité cléricale. Les tensions, les rancoeurs et les jalousies trouvèrent sans doute à s'exprimer lors des assemblées annuelles tenues au moment de la retraite sacerdotale des curés, mais la caisse réussit quand même à se maintenir et aida un nombre croissant de prêtres à assurer leur subsistance et à payer leurs frais médicaux. La société permit ainsi de redistribuer une partie – modeste, il faut en convenir – des revenus des curés les mieux nantis en faveur des prêtres les moins fortunés.

Percevoir une pension sur une cure ou toucher une rente de la caisse diocésaine n'assurait cependant pas un domicile aux prêtres retirés du ministère actif. Il n'y avait pas, en effet, dans le diocèse de Saint-Hyacinthe de maison de retraite pour les clercs malades ou âgés⁴⁷⁸. Il incombaît donc à chacun de trouver sa résidence. Plusieurs solutions étaient choisies. Les curés prospères coulaient souvent leurs vieux jours dans une propriété acquise de quelque notable des environs. En octobre 1872, le curé démissionnaire de Saint-Marc, l'abbé Joseph-Élie Lévêque, s'installa par exemple dans une grande maison de briques du village de Saint-Charles bâtie quelques années auparavant par l'avocat Hector Duvert. Comme plusieurs de ses confrères, il aménagea une petite chapelle à l'étage de son domicile et y célébra régulièrement la messe devant ses employés et quelques voisins⁴⁷⁹. En 1870, une autre belle demeure, ayant elle aussi appartenu à la famille Duvert, fut vendue pour 5 000 \$ à Pierre-Jérémie Crevier, ancien curé de Saint-Charles⁴⁸⁰. En 1858, Michel Cusson, de la riche paroisse de Saint-Antoine, se retira également sur sa propriété située au

⁴⁷⁸ En comparaison, Montréal et Québec se dotèrent précocement de maisons de retraite pour les prêtres. En 1843, Mgr Bourget fonda l'Hospice Saint-Joseph, dirigé par les Soeurs de la Providence, tandis que le clergé du diocèse de Québec fut invité, en 1848, à contribuer à l'acquisition d'une maison. AESH, I. Desnoyers, *Saint-Matthieu*, 190; Circulaire, 18 décembre 1848, *MÉQ*, 3, 527-530.

⁴⁷⁹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Charles*, 94.

⁴⁸⁰ Ibid.

village⁴⁸¹. Étienne Birs fit de même à Beloeil, Joseph Beauregard à Saint-Mathias. Vers 1870, Joseph-Marie-Melchior Balthazard acheta quant à lui une grande ferme dans le canton de Farnham et s'y établit en compagnie de quelques parents⁴⁸². Il quitta toutefois les *townships* en 1882 pour élire domicile chez son frère cadet, curé de la paroisse de Notre-Dame-de-Bon-Secours. Les rives richeloises attiraient décidément plusieurs prêtres à la retraite.

Tout comme Balthazard, quelques prêtres s'installèrent chez un parent ecclésiastique, habituellement un frère ou un neveu. L'ancien curé de Saint-Pie, Joseph Crevier, fut ainsi recueilli par son cadet, pasteur du Saint-Nom-de-Marie. Louis-Misaël Archambault resta quant à lui dans sa paroisse de Saint-Hugues, partageant le presbytère avec son fils adoptif et successeur à la cure. Certains prêtres préférèrent par ailleurs s'en remettre aux bons soins d'une communauté religieuse et passèrent leurs derniers jours dans un hôpital, assurés de recevoir les derniers sacrements, de mourir selon les règles ecclésiales, soutenus par les prières des religieuses, de leurs confrères et des fidèles. Car le *bon prêtre*, calme et résigné devant la mort, ne devait pas être seul pendant ses derniers moments. Son décès, puis ses funérailles devaient édifier, affirmer la cohésion de la société cléricale et, plus largement, celle de la communauté des fidèles:

Qu'il y ait toujours, autant que possible, au pied du mourant, quelqu'un en prière. Qu'on lui fasse baiser le crucifix et quelques pieuses images de Marie et Joseph. Qu'on lui suggère l'invocation des Sts coeurs de Jésus, Marie et Joseph. Qu'on appelle à son secours les Anges et les Saints, afin qu'il passe doucement dans leur bienheureuse compagnie. Que la Paroisse prie pour son Pasteur. Quand il sera décédé, observez les mêmes choses auprès de son corps, et tâchez d'avoir autant de Prêtres que vous pourrez pour confesser tous ceux qui voudront communier le jour de son enterrement⁴⁸³.

⁴⁸¹ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Antoine*, 123.

⁴⁸² AESH, I. Desnoyers, *Sacré-Coeur-de-Marie*, 133.

⁴⁸³ ACAM, RLB, 7, 318, Mgr Bourget à Eusèbe Durocher, 17 mai 1852.

* * *

Cette deuxième partie avait pour but de mieux cerner le groupe clérical du XIX^e siècle à travers les modalités de son recrutement, de sa formation et des carrières pastorales. Un certain nombre d'évolutions s'en dégagent, mais plusieurs traits de l'idéal sacerdotal, plusieurs aspects de la vie des prêtres frappent aussi par leur permanence, s'inscrivant dans la tradition post-tridentine.

La spiritualité des clercs est ainsi largement tributaire du modèle du *bon prêtre* élaboré au XVII^e siècle par les Pierre de Bérulle, Charles de Condren, Jean-Jacques Olier, Vincent de Paul et Jean Eudes. L'idéal sacerdotal de chasteté, d'obéissance, de charité, de prières et d'études guident la sélection et la formation des ordinands, de même que la carrière et la sociabilité cléricales. Respectable, éminemment digne et honorable, le prêtre est considéré comme le représentant de la divinité sur terre. Copie du Christ, il doit être dévoué à ses ouailles, tout en demeurant, cependant, supérieur à celles-ci: le sacerdoce confère en effet la surhumanité à celui qui en est investi.

Loin de s'estomper, cette idée de la supériorité de la société ecclésiastique sur la masse des fidèles tend à se renforcer au XIX^e siècle. Les influences romaines, qui conditionnent notamment l'adoption de l'ecclésiologie ultramontaine, consolident la vision cléricale d'une Église hiérarchisée plaçant les laïcs au tout dernier échelon, les subordonnant au clergé. De plus en plus nombreux, de plus en plus présent dans la société, celui-ci doit faire *corps* autour d'un épiscopat désireux de contrôler davantage son personnel: l'*honneur* du clergé, l'*honneur* de l'Église, l'*honneur* de la religion en dépendent. À lui seul, le triptyque clergé-Église-religion témoigne d'ailleurs du rôle attribué aux ecclésiastiques dans

la vie religieuse. L'Église, c'est en premier lieu le clergé; la religion est d'abord affaire de clercs. "Ambassadeur" de la divinité, le prêtre appartient, de surcroît, à une institution importante et puissante. Il doit afficher un comportement exemplaire, irréprochable, car son magistère personnel, mais aussi celui de l'Église en dépendent. D'où la peur du scandale et la tentation de couvrir les manquements de certains prêtres quand ils sont peu connus.

Des intérêts plus terre-à-terre se conjuguent donc à l'idéal spirituel dans l'élaboration d'une règle de vie cléricale. Il en va de même du recrutement et de la formation du personnel pastoral qui obéissent à certains besoins pratiques. La constitution d'une relève nombreuse, capable de dispenser son ministère dans les paroisses croissantes en nombre, demeure l'objectif premier des évêques. La poursuite de ce but implique parfois d'ordonner des candidats à la santé précaire, aux dispositions spirituelles douteuses ou aux capacités intellectuelles déficientes. Le choix n'est pas nécessairement conscient: il n'y a pas, en effet, de baromètre des vocations; seuls des critères subjectifs guident la sélection des futurs prêtres. Plus consciente sans doute est la décision de précipiter les ordinations quand une cure est vacante ou qu'un prêtre vient à mourir. Cette solution fut couramment appliquée, en particulier par les Bourget et Prince, les évêques du "renouveau" du milieu du siècle.

Ces prêtres rapidement formés dans les années 1840-1850 sont aussi nommés plus tôt que leurs aînés et leurs cadets à la tête d'une communauté. Curés ou missionnaires, ils assument alors un ministère ardu. Plusieurs jeunes clercs s'usent la santé sur les fronts pionniers où il faut parcourir des distances considérables, où le logement est souvent précaire et le revenu, nettement moins élevé que dans les vieilles paroisses. Néanmoins, ceux qui traversent sans trop de difficultés cette période d'initiation ont de bonnes chances d'accéder à un poste confortable et relativement lucratif. Dans une Église hiérarchisée, la société cléricale est elle-même inégale: les mérites et les aptitudes de chacun sont

déterminants pour l'obtention d'une place convoitée. De bons rapports avec l'autorité peuvent aussi influencer avantageusement la carrière.

Notons, enfin, une autre caractéristique du groupe clérical du XIX^e siècle: sa culture théologique essentiellement pratique, une théologie morale qui se renouvelle, elle aussi, vers le milieu du siècle, avec l'adoption des thèses ligouriennes et leur diffusion par le moyen des séminaires et des conférences ecclésiastiques. Ici encore, l'influence romaine est manifeste et les conséquences du changement, importantes. La diffusion de la théologie morale de saint Alphonse-Marie de Liguori tend en effet à modifier l'action pastorale du prêtre et à transformer ses conceptions de la pratique sacramentaire. Comme nous le verrons dans la partie suivante, la vie religieuse s'en trouve transformée.

TROISIÈME PARTIE

PASTORALE ET PRATIQUE RELIGIEUSE

CHAPITRE SEPT

INSTRUIRE LES FIDÈLES

Pour le prêtre, la tâche d'instruire les fidèles est exigeante et absorbante, parce qu'elle est multiforme. Le curé a l'obligation d'enseigner les fondements de la foi catholique, d'inculquer la règle de vie chrétienne, d'orienter et de nourrir les dévotions. La façon dont les pasteurs s'acquittent de cette tâche est fort variable. Elle dépend de la personnalité de chacun et du milieu dans lequel il exerce son ministère, mais, surtout, elle est tributaire de la formation reçue. À mesure que celle-ci évolue au XIX^e siècle, qu'elle se fait plus accueillante à l'égard de la théologie et de la spiritualité romaines, les orientations pastorales s'infléchissent, elles aussi. À compter des années 1840, la transmission des principes chrétiens emprunte de nouvelles modalités en s'inspirant, notamment, des formules élaborées par les réformateurs catholiques des XVI^e et XVII^e siècles. Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, la multiplication des missions et retraites, des confréries et œuvres pieuses, ainsi que des exercices de dévotion, tels le Mois de Marie, concourt à transformer l'enseignement religieux. Ces moyens d'encadrement, qui modifient considérablement l'activité cléricale et l'image du *bon prêtre*, s'ajoutent au catéchisme et à la prédication dominicale, formes les plus courantes de transmission de la foi.

1. Le catéchisme

Le catéchisme occupe une place centrale dans la pédagogie religieuse. Lancée par Luther, la formule de l'instruction catéchistique fut reprise par les initiateurs de la Réforme tridentine. Plusieurs ouvrages exposant la doctrine catholique sous forme de questions et réponses virent le jour en Italie et en France à la fin du XVII^e siècle¹. En 1702, le deuxième

¹ Pour un aperçu, voir R. Sauzet, "Présence rénovée du catholicisme (1520-1670)", dans F. Lebrun, *op. cit.*, 143-144.

évêque de Québec, Mgr de Saint-Vallier, dota son diocèse d'un premier catéchisme, remplacé à compter de 1753 par le catéchisme de Sens de Mgr Jean-Joseph Langlet². Ce livre parut avec quelques modifications et ajouts en 1777 sous le titre de *Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec*. L'ouvrage comprenait le grand catéchisme et son abrégé, le petit catéchisme, destiné aux enfants et aux "personnes les plus grossières"³. Ce résumé exposait les points de doctrine nécessaires au salut, enseignait les principales prières et les sacrements⁴. Une édition révisée et augmentée du petit catéchisme fut mise en circulation en 1815 et demeura en usage jusqu'en 1853. À cette date paraissait un nouveau manuel, plus volumineux encore, conçu à la suite du concile provincial de 1851. En reprenant le libellé de la question dans le début de la réponse, la publication témoignait de la volonté de faciliter la mémorisation et de rendre le tout clair et cohérent. En dépit de cet effort pédagogique, l'ouvrage fut jugé mal adapté à l'intelligence enfantine par plusieurs prêtres et par Mgr Bourget. Des mésententes entre les évêques et l'attente d'un catéchisme romain différèrent jusqu'en 1888 les modifications et la publication d'une version corrigée. Un manuel inspiré du catéchisme de Baltimore (1885) fut alors édité. Résultat d'un "compromis circonstanciel"⁵ au sein de l'épiscopat, il allait servir à l'éducation religieuse des catholiques québécois jusqu'en 1951. Sa traduction anglaise remplaça le livre de l'Irlandais James Butler, paru en 1775 et réédité plusieurs fois au Canada à compter de 1844.

Contrairement à son abrégé qui fit l'objet de nombreux remaniements, le grand catéchisme connut une certaine pérennité. L'ouvrage de 1777, qui reprenait le manuel de

² Sur les catéchismes québécois, consulter Raymond Brodeur et Jean-Paul Rouleau, dir., *Une inconnue..., op. cit.*; R. Brodeur, dir., *Les catéchismes..., op. cit.*

³ Mgr Briand cité par R. Brodeur, "L'affirmation d'une identité culturelle: le petit catéchisme du diocèse de Québec (1815)", dans R. Brodeur et J.-P. Rouleau, dir., *op. cit.*, 189.

⁴ Fernand Porter, *L'institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse, 1633-1833*, Montréal, Les Éditions Franciscaines, 1949, 155. Les travaux sur le contenu des catéchismes dirigés par Raymond Brodeur devraient bientôt permettre d'en connaître davantage sur le sujet.

⁵ L'expression est de Nive Voisine: "Le catéchisme de 1888: victoire de l'uniformité ou compromis circonstanciel?", dans R. Brodeur et J.-P. Rouleau, *op. cit.*, 281-301.

Mgr Languet, fut corrigé et reconnu par Mgr Panet en 1829. Les curés l'utilisèrent jusqu'en 1888. Il comprenait quatre sections – la doctrine chrétienne, le catéchisme des fêtes, le catéchisme de communion et celui de confirmation – et se référait à l'Histoire sainte pour faire connaître et comprendre la liturgie et la doctrine catholiques.

1.1. La première éducation religieuse

La mémorisation du catéchisme faisait l'objet du premier apprentissage systématique des principes de la religion. La maîtrise plus ou moins parfaite de ce savoir livresque était sanctionnée par la première communion, rite empreint d'une signification tout autant sociale que religieuse. Comme l'affirme Élisabeth Germain, le catéchisme véhiculait "toute une vision du christianisme", une "manière doctrinale de l'envisager", mais aussi "une façon d'exister en chrétien" qui sera durablement imprimée dans les mentalités⁶.

En principe, l'acquisition des rudiments était précoce. En 1853, le mandement collectif des évêques de la province ecclésiastique de Québec ordonnait aux parents d'inculquer à leur progéniture, dès la tendre enfance, les principales prières, puis de leur apprendre l'abrégé du catéchisme quand ils atteignaient l'âge de raison, c'est-à-dire sept ans⁷. L'exhortation n'était pas nouvelle: en 1830, l'abbé Thomas Maguire engageait ses confrères à être fermes sur les devoirs des parents en matière d'éducation religieuse et à refuser l'absolution à ceux qui manquaient à leur obligation⁸. Alexis Mailloux, grand vicaire de l'archidiocèse de Québec, estimait quant à lui qu'il valait mieux commencer plus tôt l'apprentissage, car il y avait incertitude sur "le moment précis de la raison chez l'enfant".

⁶ É. Germain, "Le catéchisme "Sens-Québec". Histoire et enjeux d'une controverse", dans R. Brodeur et J.-P. Rouleau, dir., *op. cit.*, 150.

⁷ Mandement, 8 septembre 1853, *MÉSH*, 1, 98-110.

⁸ T. Maguire, *op. cit.*, 47-48.

Une instruction hâtive prémunissait les parents contre le danger de manquer gravement à leurs responsabilités⁹.

La première éducation religieuse devait enseigner aux enfants les principes suivants de la foi catholique:

1^o Il y a un Dieu.

2^o Ce Dieu juste et saint doit glorifier éternellement, dans le ciel, celui qui l'aura servi fidèlement pendant sa vie ou qui sera mort dans son amour, et punir à jamais, par les supplices de l'enfer, celui qui aura péché mortellement et qui sera mort sans en avoir fait une sincère pénitence.

3^o Il y a trois personnes en un seul Dieu: le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ces trois personnes adorables sont distinctes l'une de l'autre, ont une même nature et une même divinité; elles sont égales en puissance, en sainteté et en toute sorte de perfections.

4^o La seconde personne de la Sainte-Trinité, le Fils, s'est fait homme en prenant un corps et une âme semblables aux nôtre excepté le péché. Il est devenu par là Dieu et homme, ayant ainsi la nature divine, la seconde personne en Dieu; et la nature humaine, le corps et l'âme de l'homme, réunis dans la même personne. Il est mort sur une croix pour apaiser la colère de Dieu contre nous, pécheurs, réparer le mal causé aux hommes par le péché d'Adam, et nous donner le droit d'aller au ciel que nous avions perdu¹⁰.

L'enfant apprenait ainsi les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption. La notion du péché originel s'ajoutait aussi à sa culture religieuse. L'image d'un Dieu justicier, impitoyable pour celui qui s'était montré mauvais chrétien, lui était présentée et lui fournissait l'occasion de méditer l'un des thèmes récurrents de la prédication cléricale: "hors de l'Église, point de salut". Alexis Mailloux prescrivait également aux parents de faire réciter les actes de Foi, d'Espérance et de Charité. Enfin, il fallait faire prier souvent les enfants, les inciter à invoquer la Vierge et leur ange gardien.

L'initiation à la doctrine catholique visait principalement à faire connaître le petit catéchisme à la lettre avant que n'ait été atteint l'âge de la première communion, soit 10-11

⁹ A. Mailloux, *op. cit.*, 107.

¹⁰ *Ibid.*, 106-107.

ans. Enseigner ne signifiait cependant pas expliquer, et apprendre ne voulait pas dire comprendre. Le clergé qui redoutait d'éventuelles dérogations à l'orthodoxie n'encourageait guère les parents à éclairer les réponses parfois obscures du manuel par des commentaires et des comparaisons qui auraient fait appel au quotidien de l'enfant ou qui auraient employé son vocabulaire. Quitte à susciter chez plusieurs un psittacisme, à leur inculquer un savoir mal assimilé, il était conseillé de laisser aux curés la tâche d'expliquer le catéchisme. Le devoir des parents se limitait à faire apprendre les prières et l'abrégé du catéchisme. S'acquittaient-ils toujours de cette tâche?

Fernand Porter a livré un portrait édifiant du rôle de la famille dans l'apprentissage du catéchisme. Faisant siens les propos de Mgr de Saint-Vallier, il affirme que chaque famille était "comme un petit sanctuaire" où les parents tenaient "la place du prêtre"¹¹. Dans le Canada idyllique de Porter, tous, pauvres et riches, hommes et femmes, aimaient la lecture et lisaient beaucoup, même la Bible en français ou en latin¹². Le père, mais surtout la mère, souvent aidés des enfants aînés, s'occupaient de l'instruction catéchistique. Les envolées lyriques de l'auteur, qui confond les prescriptions du clergé et la réalité, suscitent le scepticisme. Les parents apportaient-ils tous le même soin à développer la culture religieuse de leurs enfants? On peut en douter. Les admonestations d'Alexis Mailloux laissent d'ailleurs penser que certaines familles négligeaient d'enseigner le catéchisme: "Il n'est que trop vrai, écrivait-il vers 1850, qu'on rencontre dans presque toutes les paroisses du diocèse des enfants rendus à 12 et même 14 ans, qui ont à peine commencé à l'apprendre"¹³. Il faut dire, et le grand vicaire Mailloux en convenait, que l'analphabétisme d'une partie importante de la population ne facilitait pas la tâche¹⁴. En outre, des parents ne trouvaient pas le temps

¹¹ F. Porter, *op. cit.*, 263.

¹² *Ibid.*, 181-182.

¹³ A. Mailloux, *op. cit.*, 119.

¹⁴ *Ibid.*, 121.

nécessaire pour inculquer la lettre du catéchisme à leur progéniture. Enfin, la pauvreté rendait parfois difficile l'achat du petit catéchisme et, donc, son étude.

De temps à autre, les curés – surtout ceux qui exerçaient leur ministère dans les territoires des fronts pionniers – rencontraient des enfants de 10-11 ans, ou même des adolescents, n'ayant pas encore étudié les rudiments de la foi catholique. Angélique DesRivières, qui faisait le catéchisme aux enfants de *Notre-Dame-des-Anges-de-Stanbridge* avant l'installation d'un curé, instruisait parfois de jeunes gens de 15 et 16 ans¹⁵. En 1856, Joseph-Zéphirin Dumontier, le premier pasteur de *Saint-Robert*, installé dans cette paroisse depuis cinq mois, confiait avoir trouvé un garçon et une fille de 17 et 18 ans qui n'avaient pas fait leur première communion et qui étaient "encore bien ignorants"¹⁶. Dans son rapport sur *Saint-Hugues*, fondée depuis une quarantaine d'années, Louis-Misaël Archambault écrivait en 1866: "Il y a un certain nombre de pauvres éloignés qui nous arrivent bien ignorants"¹⁷. En 1873, quatre ans après son arrivée à *Saint-Damien-de-Bedford*, Joseph-Benjamin-Frédéric Gigault expliquait pour sa part que plusieurs grands enfants issus de "mariages mixtes" ne connaissaient pas les énoncés du catéchisme¹⁸. Pour le curé, la tâche de les instruire était délicate, car il ne fallait pas froisser le parent protestant et annihiler toutes ses chances de poursuivre un ministère fructueux. On le voit, l'insertion dans la société catholique des enfants nés d'une union mixte ne se limitait pas au baptême, mais requérait un long suivi de la part du pasteur qui devait particulièrement veiller à leur éducation religieuse, garante, beaucoup plus que l'initiation baptismale, d'une foi profonde et de l'obéissance aux prescriptions ecclésiales.

¹⁵ AESH, I. Desnoyers, *Notre-Dame-des-Anges*, 19.

¹⁶ AESH, XVII c.70 (Saint-Robert), J.-Z. Dumontier à Mgr Prince, 17 février 1856.

¹⁷ AESH, IV D.4, Rapport sur *Saint-Hugues*, 1866.

¹⁸ AESH, XVII c.24 (Saint-Damien), J.-B.-F. Gigault à C. La Rocque, 15 décembre 1873.

En définitive, si le clergé voulait inculquer précocement les rudiments de la doctrine catholique aux enfants et façonner durablement leur univers religieux, il lui fallait suppléer, en partie du moins, à l'incapacité ou à la négligence des parents. Les catéchismes dominicaux, mais surtout l'école étaient de grande utilité.

1.2. Le catéchisme dominical

En vertu des prescriptions épiscopales, les curés avaient l'obligation de donner une instruction catéchistique tous les dimanches et fêtes de l'année¹⁹. Les enfants et les adultes, surtout les parents, y étaient conviés. Dans les faits, cependant, le catéchisme n'était habituellement enseigné que pendant "la belle saison"²⁰. Selon les rapports pastoraux des curés, il débutait à Pâques ou encore la semaine suivante, à la Quasimodo, et se poursuivait jusqu'à la Saint-Michel, le 29 septembre, ou jusqu'à la Toussaint, le 1^{er} novembre. Chaque leçon durait une demi-heure ou 45 minutes, plus rarement une heure. En 1846, deux pasteurs seulement, ceux de Saint-Georges et de Saint-Denis, expliquaient le catéchisme chaque dimanche de l'année. En 1878, 11 des 57 prêtres, qui avaient répondu aux interrogations de l'évêque, affirmaient ne pas faire le catéchisme du dimanche ou ne donner qu'un nombre réduit d'instructions. Il n'y en avait pas à Notre-Dame-de-Bon-Secours-de-Richelieu, car personne n'y venait. Les paroisses de Saint-Roch et de Saint-Vincent étaient aussi privées de ces instructions. À Saint-Pierre-de-Sorel, le catéchisme ne se faisait pas à l'église, mais un prêtre donnait des leçons au couvent, chaque dimanche, et les frères faisaient de même à l'établissement qu'ils dirigeaient. Par ailleurs, trois prêtres, titulaires des cures de Saint-Barnabé, de Sainte-Brigide et de La Présentation, invoquaient la fatigue et une santé déficiente pour justifier l'espacement des instructions. À Sainte-Rose-de-Lima,

¹⁹ Mandement de Mgr Jean-Olivier Briand, 7 mars 1777, *MÉQ*, 2, 285; Mandement de l'archevêque et des évêques de la province ecclésiastique de Québec, 8 septembre 1853, *MESH*, 1, 99.

²⁰ AESH, IV D.4, Rapports sur les paroisses, 1846 et 1878. Les rapports dressés dans l'intervalle ne renferment aucun renseignement à ce sujet.

une paroisse récemment créée dans les Cantons de l'Est, ce n'était pas possible "de faire le catéchisme la plupart du temps", alors qu'à Saint-Denis, il n'y avait pas de leçon en juillet et au mois d'août parce que personne ne s'y présentait. Une relâche semblable intervenait pendant "le temps des vacances" dans la paroisse du Saint-Nom-de-Marie. Enfin, à Saint-Hugues, l'enseignement du catéchisme à l'église prenait souvent fin après la deuxième communion, "faute d'auditeurs".

Ainsi, l'instruction catéchistique du dimanche ne suscitait pas beaucoup d'enthousiasme chez les fidèles. Elle semblait même être perçue par certains prêtres comme une tâche harassante et peu motivante²¹. Les jugements livrés par les curés au sujet de l'assiduité des paroissiens vont de la satisfaction à la désolation. Seulement deux appréciations, tirées des rapports de 1846 – le seul formulaire qui s'enquérait explicitement de la fréquentation des catéchismes – chiffrent l'assistance. Environ 200 des 2 200 paroissiens de Saint-Hugues allaient écouter le catéchisme du dimanche. Dans la paroisse du Saint-Nom-de-Marie, le public était proportionnellement moins nombreux encore: 150 à 200 des quelque 4 300 fidèles fréquentaient les leçons dominicales. Dans les autres formulaires remplis la même année, 2 curés sur 17 affirmaient que "peu" de fidèles assistaient aux leçons, tandis que 10 autres considéraient qu'un "bon nombre", que "plusieurs" ou que "beaucoup" s'y présentaient. Le curé de l'Immaculée-Conception assurait quant à lui que tous les habitants allaient entendre l'instruction catéchistique, ce qui paraît douteux compte tenu des réponses de ses confrères.

On peut s'interroger sur la signification exacte prêtée aux termes "peu", "beaucoup", "plusieurs". Les curés avaient-ils tous les mêmes critères pour juger de l'importance d'un auditoire? Probablement que non. Étant donné cette imprécision, il est difficile de vérifier

²¹ Nive Voisine constate que "plusieurs curés s'en exemptent facilement ou s'y préparent mal". P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 304.

s'il y avait des attitudes différentes à l'égard du catéchisme, d'une région à une autre. Dans les communautés des fronts pionniers, les distances et la pauvreté semblaient poser des difficultés accrues à la fréquentation des instructions dominicales, mais de bonnes voies de communication et une plus grande aisance des habitants n'étaient pas garantes d'une assiduité exemplaire.

Plusieurs commentaires font état d'une différenciation selon l'âge, les enfants étant relativement plus nombreux que leurs aînés à assister au catéchisme du dimanche. Le curé de Saint-Aimé notait par exemple en 1859: "En général, les pères et mères sont assez exacts à faire apprendre le catéchisme à leurs enfants et domestiques, et à les faire assister aux instructions du catéchisme mais ils sont bien négligents à assister eux-mêmes aux instructions"²². Tout comme leurs parents, des filles et garçons manquaient toutefois les leçons²³. Pour compenser cette relative indifférence, le clergé comptait beaucoup sur l'école.

1.3. L'école

Au XIX^e siècle, l'enseignement catéchistique profita grandement des progrès de la scolarisation. La constitution du réseau d'écoles élémentaires permit de dispenser à un nombre croissant d'enfants une formation religieuse les préparant à la première communion. Plusieurs paroisses privées d'écoles ou dotées d'un seul établissement, à la fin des années 1820, construisirent peu à peu des "maisons d'écoles", édifices souvent modestes, situés au village et dans plusieurs rangs. Ces écoles élémentaires étaient tenues par une institutrice,

²² AESH, IV D.4, Renseignements touchant la paroisse de Saint-Aimé, 1859. Sur la fréquentation du catéchisme, consulter P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 304, qui fournissent des témoignages semblables livrés par les curés du diocèse de Rimouski.

²³ AESH, XVII c.28 (Saint-Ephrem), 1864; IV D.4, Rapports sur les paroisses de Saint-Hilaire, 1864, de Notre-Dame-du-Rosaire et de Saint-Valérien, 1878.

plus rarement par un instituteur. Leur financement était assuré par des subventions gouvernementales et par les contributions parentales²⁴.

En 1878, près de 70% des curés jugeaient que leur paroisse comptait suffisamment d'écoles²⁵. Le clergé oeuvrant dans les communautés de l'aire seigneuriale semblait particulièrement satisfait: six curés seulement faisaient état de situations difficiles concernant un ou deux rangs éloignés, dépourvus d'établissements scolaires. À Saint-Louis, les enfants d'une partie de la paroisse devaient par exemple traverser une rivière pour se rendre en classe, ce qui nuisait à la fréquentation scolaire, notamment au printemps et à l'automne. Les établissements faisaient surtout défaut dans les Cantons de l'Est: treize des vingt curés de cette partie du diocèse estimaient que les écoles étaient trop peu nombreuses. Le pasteur de Sainte-Cécile-de-Milton expliquait ainsi: "Deux écoles de plus seraient très utiles. Mais dans les arrondissements où ces écoles seraient nécessaires, les gens sont trop peu nombreux ou trop pauvres pour les soutenir". Plusieurs confrères faisaient une réponse semblable. L'un d'eux, curé de Saint-Édouard, écrivait: "Les Catholiques sont si pauvres et si peu nombreux qu'il leur est impossible d'avoir des écoles dissidentes".

Le droit à la "dissidence", c'est-à-dire la possibilité pour les minorités religieuses de créer et d'administrer leurs propres écoles, avait été inscrit dans la loi scolaire de 1841. Désireux d'empêcher que des enfants ne fréquentent les établissements protestants, les évêques encourageaient vivement les curés à se prévaloir de cette clause légale. Ils souhaitaient que l'école dispense à tous un enseignement catéchistique. Cependant, les

²⁴ Ces contributions étaient de natures diverses. La loi de 1841 prévoyait la perception d'une taxe sur les propriétés foncières. Elle fut remplacée par la loi de 1845 établissant une contribution volontaire. La contribution forcée fut rétablie en 1846. Voir J.-P. Charland, *loc. cit.* Sur le mouvement d'opposition aux taxes imposées par les lois de 1841 et 1846, voir Wendie Nelson, *The "Guerre des Eteignoirs": School Reform and Popular Resistance in Lower Canada, 1841-1850*, mémoire de maîtrise (histoire), Université Simon Fraser, 1989, x-194 p.

²⁵ AESH, IV. D.4, Rapports sur les paroisses, 1878.

démarches pour établir des écoles se soldaient parfois par un échec. Selon l'abbé Albert Gravel, la première école catholique de Sherbrooke ne fut ouverte qu'en 1856, après bien des demandes et des pressions²⁶. Ailleurs, la création d'établissements scolaires catholiques fut encore plus tardive²⁷. En 1875, les petits catholiques du village d'Adamsville, à Saint-Vincent, allaient en classe dans la sacristie. Le local était trop exigu pour les quelque quatre-vingt écoliers qui le fréquentaient, mais les parents ne pouvaient construire une école. L'inspecteur W. J. Alexander écrivait à leur sujet: "Ces habitants sont presque tous des journaliers et tout ce qu'ils peuvent faire, c'est de donner le strict nécessaire à leur famille"²⁸.

La tâche de mettre en place des établissements scolaires était parfois compliquée par la présence de fidèles d'origine irlandaise. Il était en effet difficile et coûteux d'établir des écoles catholiques pour les francophones et les anglophones. L'enseignement pouvait alors être bilingue. C'était le cas, en 1877, dans l'école de l'arrondissement no 5 à Sainte-Anne, dans le canton de Stukely²⁹. D'autres communautés, qui disposaient de trop maigres ressources pour organiser un réseau d'écoles catholiques, prenaient entente avec les protestants. Certains prêtres affirmaient y trouver des avantages. En 1878, le curé de Saint-Bernardin expliquait la situation qui avait cours dans sa paroisse où il n'y avait qu'une seule municipalité scolaire:

Comme la moitié des commissaires sont protestants, les taxes scolaires sont également versées par les catholiques et les protestants et sont aussi également divisées. Les catholiques y gagnent, car les propriétés des protestants sont de plus de valeur.

Le curé, sans être commissaire, s'entend très bien avec les commissaires, tant protestants que catholiques³⁰.

²⁶ A. Gravel, *Aux sources de notre histoire religieuse dans les Cantons de l'Est*, Sherbrooke, Apostolat de la Presse, 1952, 37-38.

²⁷ Dans leurs rapports, les inspecteurs d'écoles exposaient parfois les difficultés des catholiques à ouvrir des écoles.

²⁸ *Rapport du Surintendant de l'Instruction publique de la province de Québec pour l'année 1875-1876*, 140.

²⁹ *Rapport du Surintendant de l'Instruction publique de la province de Québec pour l'année 1876-1877*, 25.

³⁰ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Bernardin, 1878.

Quelques années plus tôt, son prédécesseur à la cure tenait des propos semblables: "je ne vois pas beaucoup la nécessité de se mettre dissidents (...) nous avons maintenant une école canadienne fréquentée par 50 enfants canadiens qui apprennent à lire et leur catéchisme avec l'argent des Américains, car les catholiques n'ont que 18 piastres à fournir. Je suis loin d'appeler cela du fanatisme"³¹. Un confrère, curé à Saint-Jean-Baptiste-de-Roxton, écrivait à la même époque:

Mr Clampell [instituteur] est méthodiste, mais il est loin d'être fanatique, ce qui le prouve, c'est qu'il assiste assez régulièrement aux offices de l'Église Catholique, se tient bien et mieux que bien des Catholiques, il parle toujours avantageusement de la religion catholique, dans ses rapports avec les personnes du village; et puis, il n'a jamais parlé de religion en classe, il n'a jamais parlé contre la religion catholique et n'a jamais essayé de faire du prosélytisme³².

Jugeant préférable de différer l'application des directives épiscopales, des prêtres cherchaient ainsi des solutions originales aux problèmes locaux. Tous n'étaient cependant pas disposés à s'entendre avec les protestants. Elphège Gravel, curé de Saint-Damien et futur évêque de Nicolet, affichait la plus stricte orthodoxie. Tout comme ses supérieurs, il maintenait la langue de bois, qualifiant les protestants de "fanatiques" et de "sans coeur", et travaillait à la création d'institutions distinctes³³.

Le rôle des prêtres ne se limitait pas à mettre sur pied des écoles. Une fois celles-ci construites, il fallait veiller à ce que les enfants les fréquentent. Dans les Cantons de l'Est, mais aussi ailleurs, à Sorel notamment, le clergé paroissial devait combattre la propension de certains catholiques à inscrire leurs enfants aux écoles protestantes, afin de leur faire

³¹ AESH, XVII c.15 (Saint-Bernardin), Pierre-Edmond Gendreault à Mgr J. La Rocque, 13 juillet 1866.

³² AESH, XVII c.42 (Saint-Jean-Baptiste-de-Roxton), François Pratte à Mgr C. La Rocque, 7 février 1871.

³³ AESH, XVII c.24 (Saint-Damien), E. Gravel à Mgr Moreau, 18 septembre 1876.

apprendre l'anglais³⁴. Des pressions religieuses et morales étaient alors utilisées. Des curés refusaient les sacrements aux parents qui faisaient fi des exhortations et adoptaient parfois la même conduite à l'égard des enfants³⁵. La mesure semblait généralement fructueuse. À force de démarches et de contraintes, le pasteur de Saint-Damien parvint, vers 1875, à amener la quasi totalité de ses paroissiens à verser leurs taxes aux écoles catholiques et à y envoyer leurs enfants³⁶. Le clergé permettait toutefois que des familles, vivant à une trop grande distance des écoles catholiques, inscrivent leurs enfants dans les établissements protestants. Pareille autorisation était accordée à condition que les enfants "n'y courent aucun danger pour leur foi ou leurs moeurs". Si celles-ci étaient menacées, il valait mieux "qu'ils n'allassent pas à l'école du tout"³⁷. Une interdiction formelle pesait sur les établissements protestants francophones, considérés dangereux pour les enfants.

La loi scolaire de 1846 avait attribué aux curés la responsabilité de surveiller les écoles³⁸. Faute de documents, on ignore dans quelle mesure les pasteurs assumèrent cette charge pendant les décennies 1840, 1850 et 1860. Les seuls renseignements disponibles datent de 1878: 54 prêtres sur 57 visitaient régulièrement les classes³⁹. Une minorité – moins de 20% des curés (11 sur 59) – étaient commissaires scolaires, mais la plupart (74%, 44 sur 58)⁴⁰ affirmaient que ceux-ci les consultaient lorsqu'ils engageaient le personnel enseignant. Un curé considérait d'ailleurs qu'il valait mieux ne pas être commissaire: "tant

³⁴ AESH, XVII c.42 (Saint-Jean-Baptiste-de-Roxton), Beauchemin à Mgr C. La Rocque, 23 janvier 1871; c.24 (Saint-Damien-de-Bedford), E. Gravel à L.-Z. Moreau, 16 octobre 1875; c.66 (Saint-Pierre-de-Sorel), Hilaire Millier à Mgr J. La Rocque, 19 décembre 1861.

³⁵ Cette ligne de conduite est prescrite aux curés par les évêques dans plusieurs lettres conservées aux AESH. En 1875, l'évêque du nouveau diocèse de Sherbrooke recommande également à ses prêtres de l'appliquer. Mandement de Mgr A. Racine, 18 avril 1875, *MÉS*, 1, 96.

³⁶ AESH, XVII c.24 (Saint-Damien-de-Bedford), E. Gravel à Mgr Moreau, 16 octobre 1875 et 18 septembre 1876.

³⁷ AESH, RL, 7, 118, L.-Z. Moreau à E. Gravel, curé de Saint-Damien, 24 octobre 1875.

³⁸ Marcel Lajeunesse, "Espoirs et illusions d'une réforme scolaire au Québec du XIX^e siècle", *Culture*, XXXI, 1970, 150.

³⁹ AESH, IV D.4, Rapports sur les paroisses, 1878.

⁴⁰ Le nombre total de réponses diffère d'une rubrique à une autre, car certains prêtres ont omis de répondre à quelques questions.

que les commissaires seront dociles comme ils le sont, il est préférable qu'il en soit ainsi"⁴¹. Il appert que la concertation était surtout difficile dans les paroisses qui comptaient plusieurs protestants. Les curés de Sainte-Cécile, de Saint-Valérien, de Sainte-Pudentienne, de Saint-François-Xavier, de Saint-Joachim et de Notre-Dame-des-Anges éprouvaient des difficultés à faire appliquer leurs vues sur le choix des instituteurs. Ils n'étaient pas les seuls. Les pasteurs de quelques paroisses massivement catholiques déploraient aussi le comportement de certains commissaires qui ne suivaient pas leurs avis. Tel était le cas à Saint-Damase, à Saint-Marc et à Notre-Dame-du-Rosaire. En ce qui concerne Saint-Hyacinthe, la réponse était nuancée: le curé s'entendait bien avec les commissaires de la campagne, mais considérait que ceux de la ville ne l'écoutaient pas suffisamment.

Chargés d'engager le personnel enseignant, les commissaires étaient également responsables, avant 1873, de dresser les programmes d'études. Bien souvent, ils abandonnaient leurs responsabilités aux instituteurs qui, en fonction de leurs capacités et des attentes des parents, enseignaient un éventail plus ou moins large de matières⁴². Le clergé paroissial avait également voix au chapitre: en tant que visiteur des écoles, le curé pouvait conseiller les maîtres sur les matières à enseigner et les manuels à utiliser. Quelle était la place du catéchisme dans cet enseignement? Ici encore, les renseignements sont peu nombreux pour la période qui précède 1870. En 1853, les évêques avaient prescrit aux instituteurs et aux institutrices d'enseigner au moins deux fois par semaine le catéchisme aux enfants⁴³, mais on ignore si cette directive fut appliquée dans l'immédiat. Chose certaine, les prescriptions épiscopales étaient largement suivies vers 1870. À cette date, le commissaire Delage, responsable des écoles des comtés de Bagot, Rouville et Saint-Hyacinthe, notait

⁴¹ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Damien-de-Bedford, 1878.

⁴² Gérard Filteau, "L'Éducation en Mauricie, 1852-1952", *SCHÉC, Rapport*, 1951-1952, 79.

⁴³ Mandement de l'archevêque et des évêques de la province ecclésiastique de Québec, 8 septembre 1853, *MÉSH*, 1, 109. En 1829, Mgr Panet avait fait la même recommandation. Mandement du 2 mars 1829, *MÉQ*, 3, 235.

qu'à beaucoup d'endroits, on n'enseignait que "la lecture, le catéchisme, les chiffres et peu de choses"⁴⁴. D'autres inspecteurs travaillant dans les diverses parties du diocèse rendaient un témoignage semblable. Les uns applaudissaient l'importance du catéchisme dans le programme des écoles, les autres déploraient cette orientation. Les curés précisèrent la fréquence des instructions catéchistiques dans leurs rapports dressés en 1878. Près des trois quarts d'entre eux (39 sur 53) affirmèrent que le catéchisme était enseigné tous les jours par les instituteurs. Cinq autres prêtres expliquèrent que cet enseignement était prodigué "régulièrement", alors qu'un curé nota que la catéchèse se faisait deux fois par semaine. Ce dernier, pasteur de Saint-Bernardin, ajoutait: "Les commissaires scolaires sont pour la moitié protestants; et ce n'a été qu'après beaucoup de peine que les commissaires catholiques ont pu obtenir cette faveur"⁴⁵.

Le programme d'études adopté en 1873 par le Conseil de l'Instruction publique ne donna aucune précision sur l'enseignement du catéchisme, mais les directives rédigées en 1879 pour le compléter précisèrent que cinq heures de catéchèse par semaine (sur un total de trente heures de classe) devaient être données aux élèves de première année⁴⁶. Les instructions catéchistiques devaient représenter trois heures et demie de cours par semaine en deuxième année, deux heures trente cinq minutes en troisième année et deux heures en quatrième. Les élèves étudiaient d'abord le petit catéchisme, puis apprenaient le grand catéchisme, à partir de la quatrième année. Les maîtres et maîtresses devaient "se borner à faire bien apprendre et comprendre la lettre du catéchisme"⁴⁷. Des cours d'histoire sainte étaient aussi inscrits dans le programme d'études.

⁴⁴ *Rapport du Ministre de l'Instruction publique de la province de Québec pour l'année 1871-1872*, 37.

⁴⁵ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Bernardin-de-Waterloo, 1878.

⁴⁶ "Précisions ajoutées en 1879 au programme de 1873", dans *Anciens programmes d'études des écoles catholiques de langue française de la Province de Québec, 1^{re} partie, 1861-1923*, 54-68. Je remercie Serge Gagnon de m'avoir communiqué ce document.

⁴⁷ *Ibid.*, 65. Le *Cours de pédagogie* de Mgr Langevin, évêque de Rimouski, donnait des précisions semblables. Voir P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 300-301.

L'instruction religieuse débordait largement le cadre des cours de catéchèse et d'histoire sainte. En classe, la journée commençait par la prière⁴⁸. L'enseignement des autres matières fournissait l'occasion d'inculquer aux enfants les principes religieux. En 1873, l'inspecteur Delage considérait que "la petite bible illustrée" était ce qu'il y avait "de mieux à donner aux enfants comme livre de lecture, après le syllabaire"⁴⁹. Parmi les onze titres imposés par les commissaires scolaires de Saint-Simon, en octobre 1873, figuraient, en plus du Petit catéchisme, le *Syllabaire des Écoles chrétiennes*, le *Nouveau traité des Devoirs du Chrétien envers Dieu*, le *Psautier de David* et *l'Histoire Sainte à l'usage des commençants*⁵⁰. Le programme d'études de 1879 recommandait également les *Devoirs du Chrétien* comme livre de lecture.

De plus en plus présente au XIX^e siècle, l'école devint ainsi un moyen efficace de transmission de la culture religieuse. Avec les années, le clergé fut chargé de prendre une part croissante dans le système éducatif. Le caractère confessionnel de celui-ci fut accentué en 1869 par la création de deux comités, l'un protestant et l'autre catholique, et par la suppression en 1875 du ministère de l'Instruction publique. Les évêques siégeaient dorénavant sur le comité catholique. L'Église exerça en outre une influence importante sur l'école en formant les maîtres et maîtresses. Bon nombre de ces dernières avaient en effet fréquenté les couvents dirigés par les religieuses, alors que les maîtres étaient formés dans les collèges et dans les écoles normales créées en 1857 et confiées aux bons soins du clergé. Plusieurs communautés religieuses dispensaient en outre un enseignement de niveau élémentaire et secondaire. Les curés pouvaient apprécier les résultats de l'instruction

⁴⁸ "Précisions ajoutées en 1879 au programme de 1873", dans *Anciens programmes d'études des écoles catholiques de langue française de la Province de Québec, 1^{re} partie, 1861-1923*, 61.

⁴⁹ *Rapport du Ministre de l'Instruction publique de la province de Québec pour l'année 1872-1873 et partie de l'année 1874*, 57.

⁵⁰ Jean-Noël Dion, *Histoire de Saint-Simon*, Saint-Simon, Corporation municipale de Saint-Simon-de-Bagot, 1982, 124.

religieuse dispensée par ce réseau scolaire de mieux en mieux structuré quand ils préparaient les enfants à la première communion.

1.4. Le catéchisme préparatoire à la première communion

Les évêques prescrivaient aux parents d'envoyer les enfants au catéchisme préparatoire à la première communion quand ils avaient atteint l'âge de 10 ou 11 ans. Les jeunes filles et garçons devaient connaître par cœur les réponses du petit catéchisme. En utilisant un langage clair et familier, les curés étaient chargés de leur expliquer leurs devoirs de chrétien, le sacrifice de la messe, les commandements de Dieu et de l'Église, ainsi que les dispositions nécessaires pour la réception des sacrements⁵¹. Mgr Bourget recommandait d'entrer "avec prudence, dans tous les détails des cas particuliers qui doivent se présenter aux enfants, afin de les prémunir davantage contre tous les dangers qui les attendent" et de les "fortifier contre les passions qui vont bientôt éclore"⁵². La leçon devait commencer par la consécration de son cœur à Dieu. Il importait de faire prier fréquemment les élèves, de les confesser, de leur inculquer l'obéissance, la prudence et le respect du bien d'autrui. Destinées à faire comprendre les formules apprises mot à mot et à développer les connaissances dogmatiques, les instructions catéchistiques visaient aussi à imprégner les esprits de préceptes moraux.

La durée du catéchisme préparatoire à la première communion variait d'une paroisse à l'autre. En 1846, Mgr Bourget suggérait de le faire pendant trois mois, à raison de trois jours par semaine, mais plusieurs prêtres considérèrent que cette règle n'était pas applicable. Toussaint-Victor Papineau, curé de Saint-Marc, estimait par exemple que cette longue instruction était susceptible d'épuiser les enfants, souvent contraints de parcourir une

⁵¹ Circulaire de Mgr de Saint-Vallier, mise au rang des ordonnances diocésaines par le Synode de 1698, *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales, op. cit.*, 24..

⁵² ACAM, 301.102, Projet de règlement pour qu'il y ait uniformité dans le gouvernement des cures, 1846.

distance importante pour assister aux leçons catéchistiques. Une vingtaine de prêtres du diocèse abondaient dans le même sens et jugeaient que la mesure pouvait, de surcroît, déplaire aux parents qui avaient besoin de leurs enfants pour accomplir les travaux agricoles⁵³.

Selon les rapports dressés en 1846 par dix-sept curés du futur diocèse de Saint-Hyacinthe, le catéchisme durait de cinq à huit semaines⁵⁴. Il commençait généralement vers la mi-mai et se terminait à la fin de juin ou au mois de juillet. Le clergé tenait compte du calendrier agricole et donnait ses instructions "entre les semences et les foins"⁵⁵. Elles survenaient encore à la même époque vers 1878, mais semblaient être dispensées plus intensément⁵⁶. Aux alentours de 1846, les enfants étaient en effet réunis deux, trois ou quatre fois par semaine, alors que trente ans plus tard, la pratique de les instruire du lundi au vendredi, et parfois même le samedi, paraissait plus répandue. Dans la plupart des paroisses, la préparation à la première communion s'échelonnait alors sur quatre à six semaines.

Pour maintenir l'attention des enfants, les pasteurs étaient invités à entrecouper les leçons de cantiques et de brèves périodes de récréation et à varier régulièrement les exercices. Quatre heures d'enseignement par jour étaient jugées suffisantes pour les former adéquatement. Un horaire quotidien trop chargé ne pouvait être fructueux, car il risquait de fatiguer les élèves⁵⁷. La diversité linguistique et culturelle, ainsi que l'existence de deux manuels différents, l'un en français et l'autre en anglais, compliquaient la tâche des pasteurs en plusieurs paroisses. À Sainte-Brigide, dans les années 1840, il y avait par exemple "double catéchisme"⁵⁸. L'instruction des sourds-muets posait également un défi de taille

⁵³ ACAM, 295.101, 846-27, 846-28, 847-29, 847-30, Projet de règlement, copies annotées par les prêtres.

⁵⁴ AESH, IV D.4, et XVII, Tableaux statistiques, 1846.

⁵⁵ AESH, IV D.4, Tableau statistique de la paroisse de Saint-Marc, 1846.

⁵⁶ AESH, IV D.4, Rapport sur les paroisses, 1878.

⁵⁷ T. Maguire, *op. cit.*, 49; Mandement, 18 avril 1875, MÉS, 1, 95.

⁵⁸ AESH, XVII c. 33 (Saint-Grégoire-le-Grand), Étienne Chartier à Mgr Bourget, 30 juillet 1846.

auquel s'efforcèrent de répondre les autorités du diocèse de Montréal. En 1848, Charles-Irénée Lagorce délaissa sa cure de Saint-Charles-sur-Richelieu et prépara l'ouverture d'une école pour garçons atteints de surdi-mutité. L'établissement sis au Côteau-Saint-Louis, sur l'île de Montréal, fut confié aux clercs de Saint-Viateur. Une institution semblable destinée aux sourdes-muettes fut fondée par les Soeurs de la Providence en 1853⁵⁹.

Faute de sources, on parvient mal à apprécier le degré de connaissance religieuse des jeunes filles et garçons présentés au catéchisme de première communion. Les commentaires épars des curés – qui datent surtout de la seconde moitié du siècle – donnent à penser qu'une majorité d'enfants connaissait bien la lettre du manuel. Le resserrement du maillage paroissial atténuant les distances à parcourir pour se rendre à l'église ou à l'école et l'extension du réseau scolaire produisaient sans doute des résultats. Cependant, les curés déploraient l'ignorance de quelques enfants. Le pasteur de Saint-Hilaire écrivait par exemple vers 1862: "Il y a un peu de négligence de la part de certains parents à envoyer leurs enfants au catéchisme et aux écoles; aussi chaque année, je suis obligé de renvoyer un certain nombre d'enfants qui ont commencé trop tard à apprendre leur catéchisme"⁶⁰. L'éloignement, la pauvreté et le peu d'intérêt porté à l'éducation par les parents affectaient la fréquentation scolaire, aux dires des curés et des inspecteurs d'écoles⁶¹. Des enfants laissaient les classes à un âge précoce pour aider aux travaux agricoles, alors que d'autres ne s'y rendaient que périodiquement, quand leurs services n'étaient pas requis sur la ferme ou à la maison. Les séjours plus ou moins prolongés aux États-Unis de garçons placés très jeunes en apprentissage ou travaillant à la manufacture mettaient un terme à leur cheminement scolaire et à l'initiation catéchistique. En 1867, le curé de Saint-Pie aurait notamment exigé

⁵⁹ *Rapport du Surintendant de l'éducation pour le Bas-Canada pour l'année 1859*, 17.

⁶⁰ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Hilaire, s.d. (vers 1862).

⁶¹ AESH, Correspondance et rapports sur les paroisses; témoignages des inspecteurs dans leurs rapports annuels. Sur l'absentéisme en classe, voir aussi A. Dufour, *loc. cit.*, 332-352.

qu'un de ses paroissiens fasse revenir des États-Unis son fils d'une quinzaine d'années qui n'avait pas fait sa première communion⁶². Dans les villes et les bourgs, l'industrie naissante attirait aussi une main-d'œuvre juvénile. En 1887, le curé de la paroisse de Notre-Dame, à Granby, notait à ce sujet:

Les parents engagent leurs enfants par contrats écrits pour des termes de 3 ans, aux différentes manufactures. Cette année, une quinzaine d'enfants d'âge à venir au catéchisme, en ont été empêchés par ces contrats. J'ai déjà vertement blâmé une semblable conduite de la part des parents. On spécule sur le travail de la bête de somme. Les enfants ne sont pas aux écoles, et comme ça paraît avoir été la conduite depuis longtemps: on se rend facilement compte de l'extrême ignorance d'un très grand nombre⁶³.

Le clergé semblait soucieux de repérer les catholiques qui n'avaient pas fait leur première communion. Vers le milieu du siècle, les prêtres qui visitaient les missions faisaient parfois communier ceux qu'ils jugeaient suffisamment instruits, mais disaient en "remettre indéfiniment" d'autres qui n'avaient pas reçu d'instruction catéchistique⁶⁴. Le premier curé résidant devait donc dispenser un enseignement spécial à des adolescents et à des adultes. À Sainte-Rose-de-Lima, paroisse dotée d'un prêtre en 1875, ce ministère se poursuivit durant plusieurs années (tableau 11). De la patience et beaucoup de doigté étaient requis pour ce travail, car tout en instruisant ces jeunes gens, il fallait se montrer indulgent afin de les encourager et de ne pas les éloigner définitivement de l'Église. Certains d'entre eux étaient "tout à fait indifférents"⁶⁵; d'autres, sans gêne et sans scrupule, bravaient le curé. Un prêtre décontenancé par l'attitude d'un garçon de 17 ans écrivait:

⁶² ASSH, AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.51, Biographie de Jean-Charles-Alfred Desnoyers.

⁶³ AESH, IV D.4, Rapport sur la paroisse du Sacré-Coeur-de-Marie, 1887.

⁶⁴ Cette situation est notamment mentionnée dans le *Rapport de l'association de la propagation de la foi établie à Montréal*, décembre 1842, 1, 64.

⁶⁵ L'expression est du nouveau curé de Saint-Ignace qui, en 1877, croit avoir trouvé quatre chefs de famille n'ayant pas fait leur première communion. Il dit aussi avoir rencontré trois garçons, un âgé de 18 ans, les deux autres de 14 ans, dans la même situation. AESH, XVII c.38 (Saint-Ignace), J.-B. Chartier à Mgr Moreau, 15 octobre 1877.

Sa conduite est bien médiocre. Il est continuellement sur le chemin avec d'autres jeunes gens qui ne mènent pas une vie bien édifiante. De plus, il se propose de partir pour les voyages au printemps, qu'il fasse sa première communion ou non. Je crains qu'en la faisant, elle soit la première et la dernière⁶⁶.

Tableau 11. Âge des premiers communians dans la paroisse de Sainte-Rose-de-Lima, 1880-

1885

Année	Nombre de premiers communians	Âge
1880	17	11 à 15
1881	18	10 à 28
1882	12	10 à 15
1883	4	11 à 18
1884	28	10 à 21
1885	9	10 à 14

Source: AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Rose-de-Lima (Sweetsburg)*, 144.

Dans la majorité des paroisses, le ministère du curé s'exerçait auprès d'élèves d'âge assez uniforme. Pour une bonne part, il consistait à s'assurer que le catéchisme était connu et compris de tous. Les scrupules à admettre à la première communion des enfants insuffisamment instruits reposaient sur l'idée qu'une formation aussi complète que possible devait précéder la cérémonie, couramment désignée comme le *plus beau jour de la vie*. La crainte des communions indignes, mais surtout la conviction que la majorité n'assisterait plus ensuite aux catéchismes dominicaux incitaient les curés à se montrer sévères. Car beaucoup ne fréquentaient guère les instructions catéchistiques après la première communion, même si,

⁶⁶ AESH, XVII c.70 (Saint-Robert), J.-Z. Dumontier à Mgr Prince, 17 février 1856.

théoriquement, ils étaient tenus de le faire pendant au moins quelques mois⁶⁷. Le curé de Sainte-Hélène écrivait à ce propos vers 1865: "La première communion faite, on ne les voit presque plus"⁶⁸. L'apprentissage de la doctrine et de la morale catholiques empruntait alors d'autres voies.

2. La prédication des dimanches et fêtes

La prédication dominicale devait rappeler aux chrétiens les enseignements du catéchisme. Elle se voulait moins un approfondissement des mystères de la foi qu'un discours moral pourfendant les écarts de conduite. Les curés étaient en effet invités à "instruire à fond sur la morale" et à "prêcher de temps à autre le dogme"⁶⁹. Ces instructions se faisaient le dimanche et les jours de fête, devant les paroissiens réunis à l'église.

2.1. L'assistance aux offices

Le deuxième commandement de Dieu et le troisième commandement de l'Église prescrivaient aux fidèles d'observer le repos dominical et d'assister à la messe. Dans la plupart des paroisses, la basse messe récitée tôt le matin était suivie vers 9-10 heures de la "grand-messe", c'est-à-dire la messe chantée, la plus longue, la plus populaire, celle qui donnait lieu à la sociabilité la plus intense. En 1878, la plupart des curés jugeaient que les offices étaient "bien fréquentés"⁷⁰. Les fêtes d'obligation – Noël, la Circoncision, l'Épiphanie, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, la fête des Apôtres Pierre et Paul, ainsi que la Toussaint – semblaient aussi respectées par la majorité. Les pasteurs qui

⁶⁷ Mandement au sujet du catéchisme, 7 mars 1777, *MÉQ*, 2, 287; Mandement de l'Archevêque et des Évêques de la province ecclésiastique de Québec, 8 septembre 1853, *MÉSH*, 1, 104-105.

⁶⁸ AESH, IV D.4, Rapport sur Sainte-Hélène-de-Bagot, s.d. (vers 1865). Voir aussi T. Maguire, *op. cit.*, 48.

⁶⁹ ASSH, AFG 3: J.-S. Raymond, 57, boîte 12, "De la prédication". Instruction prononcée par J.-S. Raymond lors de la retraite sacerdotale de janvier et février 1872.

⁷⁰ AESH, IV D.4, Rapports sur les paroisses, 1878. Aucune rubrique des rapports des années 1850 et 1860 ne portait sur l'assistance à la messe dominicale, mais des curés consignèrent leurs commentaires. Le rapport de 1878 ne demandait qu'une appréciation qualitative. Les pasteurs n'étaient pas tenus de chiffrer l'assistance.

nuançait ces appréciations élogieuses exerçaient leur ministère sur les fronts pionniers. Le curé de Saint-Damien, paroisse dotée d'un prêtre résidant depuis 1869, expliquait:

Les offices du dimanche sont peu fréquentés. Il y a un certain noyau qui ne manque jamais la messe, peut-être le tiers des communians, les autres viennent peu. Ceci est dû à deux causes: la 1^{ère} parce que près de 150 familles n'ont pas de voitures. La 2^e parce que la vieille habitude qu'ils ont contractée, lorsqu'ils étaient loin de l'église n'est pas encore détruite. Ça viendra avec le temps⁷¹.

L'assistance était particulièrement réduite lors des grands froids et des tempêtes hivernales, de même qu'au printemps, quand la pluie et le dégel abîmaient les routes. Les hommes étaient alors plus nombreux que les femmes et les enfants à se rendre aux offices. Beaucoup marchaient. D'autres enfourchaient leur cheval⁷². Dans certaines paroisses, le curé faisait parfois une "mission" dans les lieux les plus éloignés, afin d'accompagner "les pauvres gens" incapables "de venir à l'église, l'hiver"⁷³. Mais la misère et les intempéries n'étaient pas les seuls obstacles à la fréquentation des églises. En 1869, le nouveau curé de Saint-Bernardin devait aussi combattre l'habitude des paroissiens d'assister aux *meetings* protestants. Pour ce faire, il proposa d'établir des exercices religieux aux mêmes heures que les offices tenus dans les chapelles réformées⁷⁴. Ainsi, les curés devaient faire preuve d'imagination et adapter leur activité pastorale aux réalités locales pour inciter les catholiques à se conformer aux prescriptions de l'Église. La pratique dominicale augmentait à mesure que s'affermisait l'autorité du pasteur sur la communauté, que les défrichements progressaient et que s'amélioraient les voies de communication. La paroisse de Saint-Romuald connut, semble-t-il, une telle évolution. En 1878, l'office du dimanche y était "bien

⁷¹ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Damien, 1878.

⁷² C'est ce que montre le Journal de Mme Henri DesRivières conservé à la BUMcGill.

⁷³ Ibid., vol. 4, 18 janvier 1850.

⁷⁴ AESH, XVII c.15 (Saint-Bernardin), P.-E. Gendreau à Mgr C. La Rocque, 27 novembre 1869.

fréquenté" par les paroissiens, alors que 25 ans plus tôt, on n'y trouvait même pas "le tiers de ceux [...] obligés à entendre la messe"⁷⁵.

Dans les paroisses anciennes, de petits groupes de fidèles manquaient aussi la messe. Au début du siècle, on dut établir des exercices religieux pour les soldats cantonnés à Sorel, car ceux-ci n'assistaient pas aux offices de la paroisse⁷⁶. À plusieurs endroits, certains civils n'étaient guère plus zélés dans l'accomplissement de leurs devoirs religieux. Vers 1863, le curé de Saint-Hugues constatait que de jeunes garçons sortaient durant la messe et allaient "encourager les vendeurs secrets de whisky"⁷⁷. Quelques années plus tard, son confrère de Notre-Dame-du-Rosaire affirmait que "des hommes animés d'un mauvais esprit" ne fréquentaient pas l'église⁷⁸. En fait, la plupart des dénonciations de ce type visaient la partie masculine de la population, jugée plus tiède que sa contrepartie féminine.

2.2. Le prône

Précédés de la lecture de l'Évangile, le prône et le sermon – souvent confondus dans le vocabulaire – se démarquaient du reste de la cérémonie par leur forme. La langue dans laquelle ils étaient prononcés, le français, de même que leur style familier interrogeaient plus directement les fidèles que les formules latines récitées pendant la majeure partie de l'office. Le prône donnait divers renseignements sur la vie religieuse et profane de la communauté. Le rappel de la fête liturgique du jour, les annonces de messes, les avis nécrologiques, la publication d'un projet de mariage ou d'un titre clérical, la lecture d'une lettre pastorale ou d'un mandement, la convocation à une assemblée de paroisse ou de marguilliers, l'interdiction de participer à une danse ou à toute autre activité jugée immorale pouvaient être successivement livrés à cette étape de la cérémonie. De temps à autre, les prêtres

⁷⁵ AESH, IV D.4, Rapport sur Saint-Romuald-de-Farnham, 1854.

⁷⁶ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Pierre-de-Sorel*, 89.

⁷⁷ AESH, Tableau sur Saint-Hugues, s.d. [vers 1863-64].

⁷⁸ AESH, IV D.4, Rapport sur Notre-Dame-du-Rosaire, 1878.

devaient également annoncer une quête commandée par l'épiscopat. De plus en plus nombreuses dans la seconde moitié du siècle⁷⁹, ces collectes décevaient parfois les évêques. Certains pasteurs n'insistaient guère sur le sujet; d'autres n'en parlaient même pas. En 1869, le curé Malhiot de Saint-André-de-Sutton fut par exemple réprimandé pour son refus de quête pour le pape⁸⁰. Le vicaire général du diocèse lui fit remarquer que le proverbe *charity begins at home*, invoqué pour justifier sa rebuffade, ne pouvait s'appliquer quand il s'agissait d'aider le chef spirituel de l'Église. Pourtant, d'autres prêtres, qui exerçaient leur ministère dans les paroisses pauvres, partageaient les réticences de l'abbé Malhiot. En 1865, le pasteur de Saint-Bernardin lançait l'avertissement suivant à son supérieur: "Je pense bien que Mgr n'est pas sérieux quand il nous demande des aumônes pour l'hôpital. Nos affaires d'église sont plus mal que celles des Soeurs Grises. Aussi qu'il ne compte pas sur nous"⁸¹.

À tous les trois mois, le *grand prône* s'ajoutait, en principe, aux annonces courantes. Le curé rappelait à ses auditeurs leurs devoirs dominicaux et prononçait des prières d'actions de grâces et de demande. Il disait ensuite le Notre Père, l'*Ave Maria*, le Symbole des Apôtres, énumérait les dix commandements de Dieu et les sept commandements de l'Église, récitait les psaumes. Le *petit prône* devait quant à lui se faire une fois par mois: le pasteur résumait les principaux dogmes de la foi catholique, puis énonçait les sept péchés capitaux et les sept sacrements de l'Église⁸².

⁷⁹ Les *MÉM* et les *MÉSH* permettent d'en apprécier le nombre et de voir les montants recueillis dans chaque paroisse.

⁸⁰ AESH, RL, 6, 63, L.-Z. Moreau à Narcisse-Eusèbe Malhiot, curé de Saint-André, 10 octobre 1869.

⁸¹ AESH, XVII c.15 (Saint-Bernardin). P.-E. Gendreault à Mgr J. La Rocque, 20 novembre 1865. En 1869, plusieurs prêtres ne firent pas la quête pour la mission de la Rivière Rouge. AESH, RI, 3, 351 r, Circulaire, 22 août 1869.

⁸² *Appendice au Compendium du Rituel romain, op. cit.*

2.3. Le sermon

L'instruction proprement dite suivait cette entrée en matière plus ou moins longue. Elle était de stricte obligation pour les pasteurs⁸³. Cependant, des curés laissaient parfois passer quelques dimanches sans monter en chaire. D'autres, sans doute peu nombreux, négligeaient complètement leur devoir. En 1870, Louis-Zéphirin Moreau rappelait à l'ordre le curé de La Présentation:

Je savais déjà que vous ne prêchiez pas, ou du moins, je l'avais entendu dire par plusieurs, et j'étais dans la résolution de vous donner un avis tout fraternel à ce sujet. Je ne puis tarder [...] Je crains que vous exagériez trop une certaine difficulté que vous rencontrez peut-être dans la prédication et que vous ne mettiez pas assez au-dessus de certaines remarques que vous auriez entendues et qui auraient produit du découragement chez vous. Prêchez pour Dieu et ne vous occupez pas des hommes⁸⁴.

Le silence de ces prêtres, qui par nonchalance ou par timidité omettaient de prêcher, contrastait avec la faconde de certains autres. À quoi reconnaissait-on le prédicateur talentueux? En principe, un bon sermon se caractérisait d'abord par sa brièveté. Il était en effet conseillé aux curés de prêcher pendant environ une demi-heure⁸⁵, recommandation que plusieurs semblent avoir mis en pratique. Des notes inscrites à l'endos de deux sermons prononcés à Saint-Hyacinthe, dans les années 1830, indiquent une longueur respective de 24 et de 35 minutes⁸⁶. Dans son journal couvrant la période 1846-1872, Angélique DesRivières a aussi évoqué des durées semblables en décrivant les instructions dominicales livrées par son pasteur aux fidèles francophones. Quand le curé s'adressait aux paroissiens anglophones, les allocutions étaient toutefois plus courtes. À peine prononçait-il, de temps à

⁸³ *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales, op. cit.*, 135.

⁸⁴ À l'époque, il n'y avait pas de vicaire à La Présentation. AESH, RL, 6, 143-144, L.-Z. Moreau à François-Xavier-Isaïe Soly, curé de La Présentation, 4 mars 1870.

⁸⁵ Par exemple ACAM, 301.102, Projet de règlement pour qu'il y ait uniformité dans le gouvernement des cures, 1846; AESH, RL, 2, 139-140, Mgr Prince à A. O'Donnell, 23 septembre 1856.

⁸⁶ ASSH, AFG 9: I.-S. Désaulniers, 5, Sermons.

autre, "quelques mots" d'anglais⁸⁷. Pareille inégalité semblait d'ailleurs courante dans les paroisses regroupant une minorité anglophone⁸⁸. Peu de prêtres pouvaient facilement improviser en anglais. Il fallait donc rédiger deux sermons ou, du moins, en écrire un et le traduire, tâche qui pouvait en rebuter plusieurs, sans compter qu'une prédication bilingue, allongeant de quelques minutes la cérémonie, était susceptible de soulever les critiques de la majorité ou de provoquer ennui, distraction, dissipation. C'est donc parfois sans succès que les habitants d'origine irlandaise réclamaient une instruction dans leur langue.

Les sermons ne respectaient pas tous la durée prescrite par les évêques. Comme le déplorait l'abbé Holmes vers le milieu du siècle⁸⁹, des prêtres discouraient pendant soixante, quatre-vingt ou quatre-vingt-dix minutes, sans avoir nécessairement la verve pour captiver leur auditoire. Aux dires d'un ancien vicaire, le curé Ovide Pelletier, particulièrement doué pour prêcher une heure et parfois davantage sans grande préparation, faisait figure d'exception:

C'était un tonnerre grondant sans interruption, avec des hausses et des baisses, au cours d'un orage éclatant aujourd'hui plus terrible, demain un peu moins effrayant. Bien rares sont les orateurs de la chaire capables d'en faire autant. Il avait de l'âge; il avait lu; il avait acquis une certaine somme de connaissances peut-être superficielles; il avait de l'imagination; il avait de bons poumons et ça sortait abondamment, à grands flots⁹⁰.

Si l'aisance et la volubilité n'étaient pas le fait de la majorité, le style tonitruant de l'abbé Pelletier semblait, en revanche, assez répandu. Comme l'ont souligné Serge Gagnon et René Hardy, la violence verbale, les dénonciations incisives, les harangues évoquant

⁸⁷ BUMcGill, *Journal de Mme Henri DesRivières*.

⁸⁸ La situation était sans doute différente là où les Irlandais dominaient numériquement. Les évêques tardèrent à traduire en anglais leurs lettres pastorales et leurs mandements. À Saint-Hyacinthe, il ne semble pas y avoir eu d'efforts à ce niveau, du moins pas avant 1880. À compter de 1874, l'évêque de Sherbrooke rédigea ces documents en français et en anglais. Voir les *MÉS*.

⁸⁹ Jean Holmes était professeur au séminaire de Québec. Il attribuait ces longs sermons à l'influence de Mgr de Forbin-Janson. M. Fleuret, *op. cit.* 345-346.

⁹⁰ ASSH, AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.28.13, Saint-Jude.

l'enfer et ses souffrances produisaient leurs effets et pouvaient même plaire à certaines catégories de fidèles⁹¹. Toutefois, des prêtres choquaient leurs auditeurs qui se plaignaient à l'évêque. Il en aurait été ainsi du curé de Saint-Césaire qui, en 1847, "harcelait" ses paroissiens sur la question de la tempérance et qui employait "un ton et un accent trop tranchants en plusieurs autres circonstances"⁹². En 1855, un confrère aurait quant à lui scandalisé les habitants de Sainte-Brigide en dénonçant avec maint détail la sodomie, l'inceste et la bestialité⁹³.

Ces excès de langage étaient condamnés par les évêques et par certains prêtres versés dans l'art oratoire. Avec la concision, la modération constituait une qualité importante du prédicateur idéal, tel que dépeint dans la littérature adressée aux clercs. Vers 1830, Thomas Maguire prônait la simplicité et déplorait l'emploi d'expressions triviales. Surtout, il fustigeait "ces gronderies éternelles, au bout desquelles l'enfer et ses horreurs viennent toujours se placer comme un refrain"⁹⁴. Il considérait que cette manière de prêcher était "révoltante" et "bonne à rien". Quelque quarante ans plus tard, Joseph-Sabin Raymond déconseillait pour sa part le ton acerbe, la brutalité et la malice⁹⁵. À son avis, le bon orateur devait prendre garde de se mettre en colère. Il ne généralisait pas et n'exagérait pas les désordres d'une paroisse, optant plutôt pour la douceur. Pour maintenir l'attention de la foule, le prédicateur la regardait; il s'exprimait clairement et n'hésitait pas à répéter "les choses importantes et difficiles à saisir". Ses instructions étaient solides et substantielles, préparées par la prière et par l'étude. Elles cherchaient à toucher l'auditoire. Contrairement à Maguire qui réprouvait l'utilisation mécanique des recueils de sermons, l'abbé Raymond ne

⁹¹ Voir à ce sujet S. Gagnon et R. Hardy, dir., *op. cit.*, 19; P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 307.

⁹² ACAM, RLB, 4, 254, Mgr Prince à Louis Turcot, curé de Saint-Césaire, 9 avril 1847.

⁹³ AESH, XVII c.18 (Saint-Césaire), J.-A. Provençal à Mgr Prince, 2 mars 1855.

⁹⁴ T. Maguire, *op. cit.*, 201.

⁹⁵ ASSH, AFG 3: J.-S. Raymond, 57, boîte 12, "De la prédication". Instruction prononcée par J.-S. Raymond lors de la retraite sacerdotale de janvier et février 1872.

voyait pas d'inconvénient à ce que les curés s'en inspirent largement: "il vaut mieux calquer les sermonnaires que de se livrer à une composition pour laquelle on n'a pas d'aptitude", expliquait-il à ses confrères réunis en retraite sacerdotale.

L'habitude de plagier les prédictateurs célèbres semblait d'ailleurs assez courante. Vers 1850, l'abbé Holmes constatait que les curés utilisaient abondamment les recueils du XVIII^e siècle. Il affirmait aussi que plusieurs assaisonnaient leurs instructions d'expressions obscures et d'extraits de l'Écriture sainte, parfois mal utilisés⁹⁶. De nombreux sermons conservés au séminaire de Saint-Hyacinthe attestent le bien-fondé de cette dernière critique⁹⁷. Ils sont empreints d'une certaine grandiloquence et témoignent de la propension à s'appuyer sur la Bible, autorité irrécusable pour les prêtres désireux de ne pas s'écartez de l'orthodoxie. Ces instructions suivaient pour la plupart le plan classique décrit par Louis Rousseau dans son étude sur la prédication sulpicienne⁹⁸. L'entrée en matière se faisait par une citation de l'Évangile qui visait à présenter le thème de l'instruction. La seconde partie du sermon exposait un aspect du message chrétien et l'application qu'il fallait en faire en invitant les auditeurs à se convertir. Enfin, la péroraison, qui reprenait souvent la citation du début, rappelait aux fidèles les fins dernières de l'homme.

L'intention moralisatrice était à peu près constante dans les sermons. Même les rares prédications visant à exposer les grandes vérités de la foi donnaient lieu à une exhortation édifiante qui l'emportait finalement sur l'explication des dogmes. Beaucoup faisaient largement usage d'apologues qui rendaient les prêches vivants et saisissants. La danse, les mauvaises fréquentations, l'ivrognerie ou, plus largement, le péché, la mort et le salut étaient des thèmes prisés par les prédictateurs. Des sermons s'adressaient à la jeunesse, qualifiée de

⁹⁶ L'abbé Holmes, cité dans M. Fleurent, *op. cit.*, 346-348.

⁹⁷ On les retrouve dans plusieurs fonds, notamment dans AFP 22: Sermons: 1. Sermons d'auteurs inconnus, 1800-1899. Beaucoup ne sont pas datés.

⁹⁸ Louis Rousseau, *La prédication.... op. cit.*, 142-144.

dissipée et de volage, ou à leurs parents, jugés trop laxistes. Les instructions sur les "devoirs" des uns et des autres revenaient fréquemment. Reflet de l'enseignement dispensé aux clercs dans les séminaires, cette instance sur la morale s'appuyait aussi sur l'opinion que les fidèles ne pouvaient comprendre et apprécier les longues démonstrations dogmatiques⁹⁹. La prédication du dimanche, qui devait en principe être enseignement et rappel de la doctrine catholique, cherchait dès lors à indiquer à chacun le rôle qui lui était dévolu par la divinité, de même que les vertus qu'il devait pratiquer pour être bon chrétien et mériter le ciel.

La thématique des sermons était également tributaire du calendrier liturgique et des événements heureux ou malheureux qui touchaient les paroisses. Les neuf fêtes d'obligation célébrées au XIX^e siècle fournissaient une matière édifiante, sinon dogmatique aux prédicants. Il en allait de même des autres fêtes: la saint Étienne devenait l'occasion de prêcher sur l'amour des ennemis; la saint Laurent sur la fermeté de la foi et la saint Michel sur la dévotion aux anges¹⁰⁰. Pendant les Rogations, les fidèles étaient entretenus de la justice divine qui pouvait s'abattre sur quiconque ne remplissait pas ses devoirs. Les prières et les bénédictions dites pendant ces trois jours étaient essentiellement propitiatoires: elles avaient pour but de calmer le courroux de Dieu, afin qu'il préserve "les biens de la terre des accidents fâcheux auxquels ils sont exposés dans cette saison"¹⁰¹. La maladie, mais surtout la mort et l'enfer étaient aussi à craindre. Une bonne partie de la prédication s'appliquait donc à instruire les fidèles sur les moyens de se concilier les faveurs de ce Dieu jaloux, vengeur et rancunier, encore présent dans la religion du XIX^e siècle. Les épidémies de choléra redonnèrent une vigueur nouvelle au thème. En 1832, Antoine Girouard annonçait

⁹⁹ Pierre-Athanase Saint-Pierre affirme avoir reçu le conseil suivant de l'abbé Jean-Rémi Ouellet: "Prêche le dogme; nos gens ne sont pas aussi bêtes qu'on le dit". ASSH, AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.50.

¹⁰⁰ Sermons prononcés par Jean-Charles Prince entre 1826 et 1840. ASSH, AFP 8: Jean-Charles Prince, 1. On ignore où ces instructions furent prononcées. Plusieurs le furent probablement à Saint-Hyacinthe.

¹⁰¹ ASSH, AFP 8: Jean-Charles Prince, 1. "Les processions des Rogations". Vers 1830.

par exemple "une grande messe recommandée par les Messieurs du Village pour apaiser la colère de Dieu justement irrité contre nous"¹⁰². Plus généralement, les intempéries et les incendies pouvaient être interprétés comme des signes de la colère divine, ainsi qu'en témoigne une lettre du curé Provençal:

Nous sommes châtiés sévèrement. La sécheresse et le feu désolent nos bons cultivateurs. Nous avons fait la neuvaine de l'Assomption pour apaiser la colère de Dieu et demander de la pluie. Nous n'avons été exaucés qu'en partie. Les orages n'ont pas été suffisants pour éteindre les feux. Plus de la moitié des grains des pauvres rangs Double, Papineau, Rosalie, Casimir et d'une partie de la rivière, en haut, sont consumés¹⁰³.

Vigilance, prières et vertu figuraient en tête du programme de vie du chrétien, soumis à une morale étroite et exigeante qui fixait les actes à poser, les rites à respecter, les attitudes à adopter pour faire son salut. Une étude plus fine exploitant un corpus de sermons précisément datés permettrait d'aller au-delà de ces remarques très générales sur la prédication et de discerner des évolutions dans la thématique des sermons. Il semble qu'à compter des années 1840, l'essor de la piété ultramontaine ait contribué à atténuer la pédagogie de la peur et à présenter un message plus sentimental et sécurisant, en insistant sur l'Espérance et sur les intercesseurs capables d'apaiser la colère de Dieu¹⁰⁴. Quelques sources documentaires montrent que les curés de la seconde moitié du siècle furent invités à parler souvent de la dévotion à la Vierge, au crucifié et à l'Eucharistie¹⁰⁵. Certains mirent ces conseils en pratique, tel l'abbé Godard qui prêchait sur "la confiance en Marie"¹⁰⁶ et Majorique Marchand, curé de Drummondville, qui encourageait la piété mariale, le culte à

¹⁰² ASSH, ASE 1, fondation 2.6, Cahier de prônes d'Antoine Girouard, juillet 1832.

¹⁰³ AESH, XVII c.63 (Saint-Paul), Joseph-André Provençal, curé de Saint-Paul, à Mgr Prince, 24 août 1854.

¹⁰⁴ Michel Lagrée a remarqué une telle évolution dans les recueils de cantiques du diocèse de Rennes.

"Religion populaire et populisme religieux au XIX^e siècle", dans J. Delumeau, dir., *Histoire vécue...*, op. cit., 164-165.

¹⁰⁵ Par exemple, lors de la retraite de 1872, J.-S. Raymond exhorte ses confrères à développer ces thèmes dans leurs sermons. ASSH, AFG 3: Joseph-Sabin Raymond, 57, boîte 12, "De la prédication". À compter de 1853, les sujets de sermons imposés aux jeunes prêtres portent sur la dévotion à la Vierge et aux saints, de même que sur l'amour du Christ pour les hommes. *Infra*, chap. 5.

¹⁰⁶ BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 5, 8 octobre 1854.

saint Joseph, au Sacré-Coeur et aux anges¹⁰⁷. Tout en rappelant à ses paroissiens la nécessité de mener une vie exemplaire, Marchand insistait sur la douceur et la bonté des intermédiaires célestes, dépeints comme de puissants protecteurs des hommes.

2.4. Morale, politique et partis-pris

Gardiens des valeurs morales, les curés se donnaient de très larges attributions. Non seulement entretenaient-ils leurs auditeurs du péché et de la justice divine, mais plusieurs dénonçaient aussi toute opinion ou personne qui constituait, à leurs yeux, un danger pour les bonnes moeurs. Les archives diocésaines renferment diverses plaintes de fidèles calomniés par leur pasteur. Les uns avaient été dépeints en chaire comme des pécheurs invétérés qu'il fallait absolument fuir¹⁰⁸. Les autres, souvent des médecins ou des notaires, avaient fait l'objet de longues diatribes remettant en question leur honnêteté ou leur compétence¹⁰⁹.

Les motifs de ces attaques étaient nombreux. Des prêtres paraissaient simplement animés d'un zèle intempestif et ne lésinaient pas sur les moyens pour réfréner les écarts de conduite. Désigner publiquement les pécheurs n'était pour eux qu'un moyen supplémentaire pour moraliser. D'autres utilisaient la chaire pour dénigrer leurs opposants et faire valoir leurs vues ou celles de l'autorité diocésaine. Ils avaient de leur ministère une très large conception qui les poussait à exercer un pouvoir autoritaire embrassant toutes les sphères de la vie quotidienne¹¹⁰. Les conflits de personnalité et les dissensions à propos de questions paroissiales trouvaient ainsi écho dans les prônes et les sermons du dimanche où la morale et

¹⁰⁷ Dans son journal rédigé en 1883 et en 1884, le curé fait souvent référence à ses sermons, en donne les titres ou le thème et les résume parfois. J. Roy et C. Hudon, prés., *op. cit.*

¹⁰⁸ Par exemple: AESH, RL, 3, 54, Mgr Prince à J.-Z. Dumontier, 6 juillet 1859; AESH, XVII c.35 (Saint-Hilaire), Requête, 12 octobre 1872. Les curés n'avaient pas nécessairement à nommer les gens pour que les paroissiens les reconnaissent. Voir à ce sujet H. Miner, *Saint-Denis...*, *op. cit.* 162.

¹⁰⁹ AESH, XVII c.41 (Saint-Jean-Baptiste), Requête, 1^{er} février 1851; AESH, c.49 (Saint-Marc), Z. de Saint-Aubin à Mgr C. La Rocque, 14 avril 1867; AESH, RL, 6, 416-417, Mgr C. La Rocque à P.-L. Paré, 10 mars 1872.

¹¹⁰ Sur le cléricalisme, lire les réflexions de Serge Gagnon et René Hardy, *op. cit.*, 28-31.

la religion devenaient prétextes à des condamnations sans appel. Les débats politiques intéressaient aussi des curés qui livraient leurs opinions et stigmatisaient ceux qui pensaient autrement. Pendant les rébellions de 1837-38, des clercs condamnèrent durement les patriotes en s'appuyant sur le mandement de Mgr Lartigue¹¹¹. Les prêtres, qui se montrèrent sympathiques au mouvement, ou du moins à sa partie modérée, durent répondre de leurs prises de position devant l'autorité civile ou religieuse. Augustin-Magloire Blanchet, curé de Saint-Charles, fut incarcéré pendant quelques semaines pour des sermons et des discours présumés favorables aux insurgés¹¹². Dénoncé par des paroissiens qui n'avaient pas apprécié ses propos en faveur des patriotes, Dieudonné Denis perdit quant à lui la cure de Sainte-Rosalie¹¹³. L'épisode insurrectionnel laissa des cicatrices dans la région du Richelieu. En 1842, le curé de Saint-Marc refusa de lire le mandement de Mgr Bourget annonçant la naissance du Prince de Galles. François Ricard justifia son refus par une longue lettre qui mérite d'être citée:

Je ne vois pas l'opportunité de dire en chaire, à des Canadiens qui ont voulu, et qui veulent encore se soustraire à l'empire britannique que la reine d'Angleterre a mis au monde un fils [...], et cela dans un tems où les Canadiens indignés maudissent leurs oppresseurs et tout ce qui est anglais. Dans un tems où l'Angleterre veut les écraser d'impôts, leur ôter leurs lois, leur langue et leur religion; dans un temps où l'Angleterre fait les derniers efforts pour anéantir la race canadienne ou en faire des esclaves qu'elle exploitera à son profit. [...] Les Canadiens voient encore, pour ainsi dire, fumer leurs temples et leurs maisons, la misère qui les accable, les haillons qui couvrent leurs enfans disent assez ce qu'a fait et que fait l'Angleterre pour eux. [...] Les larmes coulent encore de leurs yeux, ces larmes, c'est l'Angleterre qui les fait couler, et votre Grandeur leur demande des chants de réjouissance.

[...]

¹¹¹ Pierre Mercure de La Présentation aurait fait des sermons très véhéments sur le sujet. AESH, XVII c.68 (La Présentation), S. Lespérance à P. Mercure, 10 mars 1839. Le mandement du 24 octobre 1837 insistait sur le devoir de soumission à l'autorité civile. MÉM, 1, 14-21.

¹¹² Voir François Beaudin, "Le curé de Saint-Charles en 1837 se disculpe de trahison", *RHAF*, 22, 3 (décembre 1968): 441-448. Voir aussi R. Chabot, *op. cit.*, 113-126.

¹¹³ Denis signa la résolution de novembre 1837 demandant à l'épiscopat de faire circuler une requête pour plaider la cause des Canadiens. C.-P. Choquette, *Histoire du séminaire de Saint-Hyacinthe*, *op. cit.*, 203-204. I Desnoyers, *Sainte-Rosalie*, 27.

Il est une vérité avancée depuis longtemps: c'est que la vérité n'arrive jamais aux autorités telle qu'elle est. Je vous la dirai naïvement. Votre mandement a été désapprouvé par le clergé et par les laïcs. Personne (excepté vos conseillers) a trouvé utile de dire au peuple, dans ces temps, qu'il était né un nouveau Roi, en Angleterre. [...] Et si je disois à Votre Grandeur qu'on a sorti des églises à la lecture du mandement. [...] Le clergé est pourtant assez mal vu; 1837 est encore tout frais dans les souvenirs. Il a besoin de se rattacher à la masse du peuple qui souffre, afin de pleurer avec lui sur ses maux, et de le suivre dans les sentiers de sa douleur pour le consoler et le soutenir¹¹⁴.

Ricard fut réprimandé par Bourget qui menaça de le destituer s'il ne lisait pas le mandement. Le curé s'exécuta. Par la suite, les interventions cléricales dans la sphère politique visèrent surtout à condamner les Rouges et le libéralisme. Les prêches politiques furent particulièrement nombreux après 1860, mais contrairement à ceux qu'avaient suscités les rébellions de 1837, ils révélèrent une conformité d'opinion chez les prêtres qui s'exprimèrent publiquement. Les études consacrées aux prises de position des clercs sur les élections et la Confédération ont fait état des menaces proférées du haut de la chaire par les curés: refus des sacrements, excommunication, malédiction divine, damnation, etc.¹¹⁵. Ces sermons, qui furent prononcés par un clergé de plus en plus soucieux de faire corps et de montrer une unanimité de vues, témoignent d'une aspiration à gérer tous les comportements au nom de la morale, de la religion et du bien commun.

3. La prédication extraordinaire

Les prônes et les sermons du dimanche, moyens les plus courants d'instruire les fidèles, de leur rappeler les prescriptions de l'Église et les interdits de la morale catholique,

¹¹⁴ AESH, XVII c.49 (Saint-Marc), François-Xavier-B. Ricard à Mgr Bourget, 14 janvier 1842. En 1837, Ricard était curé de l'Île-Perrot, près de Montréal.

¹¹⁵ J.-P. Bernard, *Les Rouges, op. cit.*; Marcel Bellavance, *Le Québec et la Confédération: un choix libre? Le clergé et la constitution de 1867*, Sillery, Septentrion, 1992, 121-129. En 1867-1868, le journal *Le Pays* accusa plusieurs curés d'avoir fait des prédications politiques. Un manuscrit attribué à Louis-Antoine Dessaulles contient aussi des allégations qui ont dû servir à la rédaction des articles du *Pays*: ANC, MG 24, B59, volume 48.

trouvaient un puissant complément dans les retraites, missions et jubilés qui donnaient lieu à une prédication extraordinaire. L'essor de cette pastorale constitue une composante importante du renouveau religieux du XIX^e siècle qu'ont déjà étudié plusieurs historiens¹¹⁶. Mon propos est de montrer la continuité entre ces instructions et les prêches dominicaux, mais aussi de faire ressortir les particularités de ces événements et leur influence sur la vie religieuse.

3.1. Terminologie

Par prédication extraordinaire, on entend l'ensemble des discours religieux, que ce soit les sermons ou les conférences dialoguées, prononcés pendant plusieurs jours d'affilée par des prédicateurs habituellement étrangers à la paroisse. Ces exercices étaient désignés par les vocables "missions", "retraites", "jubilés" ou "triduums". En dépit des variations dans la terminologie, ces périodes d'exception, faites d'instructions et de prières, poursuivaient un but commun: amener les fidèles à se "convertir" et à le manifester par la confession, la communion et, éventuellement, par l'adhésion à une confrérie de dévotion. À la différence du jubilé et des triduums, imposés par Rome au monde catholique et accompagnés d'indulgences à gagner, les missions et retraites étaient proposées par le clergé diocésain. Au XIX^e siècle, ces exercices religieux se déroulaient à l'église paroissiale, et non pas dans un établissement spécialisé, comme c'était le cas dans l'ouest de la France pour les retraites¹¹⁷. Selon Nive Voisine, la distinction entre celles-ci et les missions résidait essentiellement dans leur durée et leur fréquence¹¹⁸. Les retraites ne duraient que quelques

¹¹⁶ Entre autres René Hardy, "Note sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 dans la paroisse Notre-Dame de Québec", *SCHÉC, Sessions d'étude* 35 (1968): 81-98; Claude Galarneau, "Mgr Forbin-Janson au Québec en 1840-1841", dans J. Hamelin et N. Voisine, dir., *Les ultramontains...*, *op. cit.*, 121-142; Louis Rousseau, "Les missions populaires de 1840-42: acteurs principaux et conséquences", *SCHÉC, Sessions d'étude*, 53 (1986): 7-21; Nive Voisine, "Jubilés, missions paroissiales et prédication au XIX^e siècle", *Recherches sociographiques*, 23 (1982): 125-137.

¹¹⁷ Voir M. Lagrée, *Mentalités, religion et histoire*, *op. cit.*, 312-321; du même auteur, *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*, Paris, Fayard, 1992, 322-329. Au Québec, les retraites fermées ne furent instituées qu'au début du XX^e siècle. J. Hamelin et N. Gagnon, *Le XX^e siècle...*, *op. cit.*, 223-227.

¹¹⁸ N. Voisine, *loc. cit.*, 132-135.

jours et pouvaient se répéter annuellement, alors que les missions se prolongeaient sur dix, quinze ou vingt jours et survenaient moins souvent.

3.2. Chronologie

Les missions sont sans doute les mieux connues et les plus étudiées des formes de prédication extraordinaire¹¹⁹. Héritage de la réforme tridentine ravivé en France sous la Restauration, elles furent lancées au Québec par Mgr de Forbin-Janson, évêque de Nancy. Le passage du prélat en territoire québécois fut commenté avec emphase par les *Mélanges religieux*, organe du clergé montréalais, et par certains autres journaux¹²⁰. Sa tournée missionnaire, ponctuée de cérémonies spectaculaires, culmina avec l'érection d'une imposante croix de bois sur le mont Saint-Hilaire, en octobre 1841. Deux mois plus tard, une seconde mission fut prêchée dans la même paroisse par les oblats de Marie-Immaculée, débarqués depuis peu au Québec. Nommés titulaires de la cure de Saint-Hilaire en décembre 1841, les missionnaires oblats poursuivirent l'entreprise de Forbin-Janson qui venait de quitter l'Amérique. Ils organisèrent plusieurs missions dans les mois qui suivirent leur arrivée: après avoir prêché à Saint-Matthieu en janvier 1842, ils se transportèrent à Saint-Denis en février, puis à Saint-Georges où ils séjournèrent pendant 23 jours, au mois de mai.

Amorcé avec éclat, le mouvement des missions marqua essentiellement les années 1840. Les manuscrits Desnoyers et les *Mélanges religieux* ont permis de repérer une douzaine de missions tenues dans les paroisses du futur diocèse de Saint-Hyacinthe pendant la décennie 1840. Par la suite, ce type d'exercice fut beaucoup plus rare: cinq missions

¹¹⁹ Pour un survol des travaux sur les missions, voir P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 17-26, 34-35.

¹²⁰ Les articles dithyrambiques sur l'évêque de Nancy susciteront peut-être en certains milieux un effet contraire à celui qui était souhaité. En 1841, on décida à l'évêché de Montréal "de ne plus parler, pour un temps, de ce brave homme". ASSH, ASE 7: Personnel du séminaire, J.-C. Prince à J.-S. Raymond, s.d. [1841].

furent prêchées durant les années 1850, deux pendant la décennie suivante et une seulement entre 1871 et 1880. L'inventaire n'est peut-être pas exhaustif, mais il témoigne d'une diminution certaine du nombre de missions qui furent relayées par les retraites paroissiales¹²¹.

Tout comme les missions, les retraites connurent un essor important à compter des années 1840. Les oblats donnèrent une impulsion majeure à cette pastorale d'exception, sans toutefois en être les initiateurs. Selon Lucien Lemieux, quelques curés organisèrent des retraites paroissiales à la fin de la décennie 1820¹²². Depuis le début du siècle, d'autres formes d'encadrement s'apparentant aux retraites étaient aussi mises en oeuvre à intervalles plus ou moins réguliers. La neuvaine à saint François-Xavier, habituellement célébrée en février ou en mars, était ponctuée d'instructions spéciales. Elle fut notamment établie à Saint-Mathias en 1806, à Saint-Charles en 1811 et au Saint-Nom-de-Marie en 1831. À Saint-Charles, son succès fut grand et assez durable: la neuvaine attira annuellement plusieurs centaines de fidèles jusqu'en 1824¹²³. Selon toute apparence, elle fut alors remplacée par la dévotion des dix vendredis. Les curés de Saint-Marc et de l'Immaculée-Conception implantèrent aussi cette dévotion dans leur paroisse vers la même époque. Une messe, accompagnée de prières, d'instructions et du salut au Saint-Sacrement, était célébrée chaque vendredi durant dix semaines consécutives. À l'Immaculée-Conception, les exercices commençaient à la fin de décembre. D'après Isidore Desnoyers, 1 300 à 1 400 personnes communiaient pendant cette période de récollection et de prières collectives qui se tint chaque année jusqu'en 1845¹²⁴.

¹²¹ Le phénomène n'est pas propre au diocèse de Saint-Hyacinthe: P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 311.

¹²² L. Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois*, *op. cit.*, 313.

¹²³ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Charles*, 107.

¹²⁴ AESH, I. Desnoyers, *L'Immaculée-Conception (Saint-Ours)*, 149-150.

Il s'avère difficile de dénombrer avec précision les retraites organisées après 1840, car ces manifestations de modeste envergure donnaient rarement lieu à une publicité tapageuse, comparable à celle suscitée par les missions¹²⁵. Les monographies sur les paroisses, la correspondance cléricale, les registres des insinuations et les archives paroissiales, notamment les livres de comptes des fabriques¹²⁶, font état d'un grand nombre de retraites et laissent soupçonner l'existence de plusieurs autres. Un dépouillement systématique des cahiers de prêches permettrait peut-être de dresser un relevé complet. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut néanmoins esquisser l'évolution de cette pastorale extraordinaire.

Entre 1840 et 1849, pas moins de cinquante retraites furent tenues dans différentes paroisses du futur diocèse de Saint-Hyacinthe. Le clergé en organisa presque autant dans les dix années qui suivirent. Pendant la décennie 1860, les retraites générales céderont le pas aux retraites spécialisées, adressées à des publics particuliers. En février 1859, des instructions furent par exemple dispensées aux jeunes filles et garçons de Notre-Dame-du-Rosaire. Les premières étaient réunies le matin et les seconds en soirée. Cette formule avait l'avantage d'offrir des sermons adaptés à chaque groupe. En outre, elle permettait aux travailleurs d'assister en plus grand nombre aux exercices. Car les hommes étaient réputés moins pieux que les femmes et le clergé comptait beaucoup sur les retraites particulières pour stimuler leur zèle religieux. Sans disparaître, les instructions extraordinaires prodiguées à l'ensemble de la paroisse furent surtout prononcées dans le cadre des jubilés ou

¹²⁵ Les cartes des missions et retraites réalisées par l'équipe du projet du Renouveau religieux à Montréal à partir des *Mélanges religieux* donnent une très bonne idée du parcours des prédicateurs célèbres, tels les Forbin-Janson et Chiniquy, mais ne sont pas exhaustives. Quelques retraites prêchées par ces orateurs dans la région de Saint-Hyacinthe et relatées dans d'autres documents n'y sont pas mentionnées. L. Rousseau, "Les missions populaires...", *loc. cit.*, 18; J.-P. Arès, *Les campagnes de tempérance de Charles Chiniquy: moteur du réveil religieux montréalais du 19^e siècle*, mémoire de maîtrise (sciences religieuses), UQAM, 1990.

¹²⁶ Isidore Desnoyers les a utilisées pour dresser la liste des retraites contenues dans ses manuscrits (AESH). Je ferai usage des ces données dans les pages qui suivent.

des exercices de piété tels les neuvaines. La pratique des retraites générales reprit vigueur à la fin de la décennie 1870 et culmina en 1880-1881 avec une série de prédications oblées sur la tempérance.

Temps forts de la vie paroissiale, les retraites ne duraient parfois que trois ou quatre jours. Ces périodes courtes et intenses de prières et d'instructions rompaient avec la monotonie de la pastorale dominicale sans trop bouleverser les habitudes des curés et des fidèles. Elles étaient en effet moins coûteuses que les missions, posaient moins de problèmes d'organisation et s'avéraient plus faciles à suivre pour les habitants qui n'avaient pas à délaisser trop longtemps leurs travaux. Certaines préparaient l'établissement d'une association de dévotion, comme par exemple l'Archiconfrérie du Très Saint et Immaculé Coeur de Marie et la société de tempérance. D'autres précédaient la visite pastorale ou l'accompagnaient¹²⁷. Ces dernières étaient plus brèves que les autres retraites: elles donnaient lieu à un moins grand nombre de sermons et d'exercices pieux, mais visaient à établir le même climat spirituel, la même atmosphère de recueillement et de prières. Dans quelques paroisses, de petites retraites furent tenues annuellement à compter du milieu du siècle. Les quatorze jubilés et triduums célébrés entre 1827 et 1879 furent aussi soulignés par des sermons et des exercices spirituels. De même, la dévotion des Quarante-Heures, organisée dans un nombre grandissant de paroisses à partir de 1860 et établie dans tout le diocèse par Mgr Moreau en 1877, était elle aussi l'occasion d'une prédication spéciale¹²⁸.

¹²⁷ En 1849, Angélique DesRivières mentionne dans son journal que le curé et deux missionnaires oblats sont partis "pour Dunham pour faire une retraite préparatoire à la visite de l'Évêque". BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 3, 25 juin 1849. Voir aussi Jean Roy, "Religion et vie quotidienne à Saint-Boniface au XIX^e siècle: une contribution à l'étude de la piété populaire en Mauricie" dans F. Lebrun et N. Séguin, dir., *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest XVII^e-XX^e siècles*, Actes du colloque franco-qubécois de Québec (1985), Trois-Rivières, Centre de recherche en études québécoises, 1987, 414-415.

¹²⁸ La dévotion des Quarante-Heures était assortie d'indulgences. Elle fut instituée en Italie au XVI^e siècle. Bernard Dompnier, "Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle: les prières des Quarante-Heures", *RHÉF*, LXVII, 178 (janvier-juin 1981): 5-34.

3.3. Les prédicateurs

En règle générale, les instructions étaient prononcées par un prêtre reconnu pour son éloquence. Les oblats occupaient le haut du pavé de la pastorale des missions et des retraites, mais ils n'étaient pas les seuls à dispenser ce genre d'exercices. Les jésuites, arrivés à Montréal en 1842, et les dominicains, installés à Notre-Dame-du-Rosaire en 1873, visitèrent également plusieurs paroisses. Des prêtres séculiers dirigeaient aussi des retraites. Charles Chiniquy et Alexis Mailloux, prédicateurs de renom du diocèse de Québec, effectuèrent ainsi des tournées dans la région de Saint-Hyacinthe, le premier en 1848 et en 1850-1851, le second en 1855. Tous deux prêchèrent la tempérance et établirent des sociétés destinées à en faire la promotion¹²⁹. Rapidement, le clergé diocésain prit exemple sur ces orateurs. À compter de 1842, le curé Édouard-Joseph Crevier, de Notre-Dame-du-Rosaire, parcourut plusieurs paroisses en dénonçant l'ivrognerie. Retiré temporairement du ministère paroissial, Édouard Durocher prêcha lui aussi des jubilés et des retraites vers le milieu des années 1860. À la même époque, Joseph-André Provençal, curé de Saint-Césaire, Ignace-Jean-Zéphirin Resther de Saint-Athanase et Louis-Alfred Bourque de Notre-Dame-de-Bon-Secours s'adonnaient à la prédication extraordinaire, exerçant surtout leur ministère dans les paroisses situées à proximité de la leur¹³⁰. Habituellement, quelques confrères se joignaient à eux pour entendre les confessions et pour célébrer avec éclat les offices religieux.

Les prédicateurs séculiers répondait aux attentes des paroisses et de leurs pasteurs qui les préféraient parfois aux réguliers. Les avantages étaient d'abord d'ordre financier.

¹²⁹ Une imposante bibliographie est consacrée aux deux hommes et notamment à Chiniquy. Mentionnons, sur celui-ci, la biographie de Marcel Trudel, *Chiniquy*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1955, 339 p; Yves Roby, "Chiniquy, Charles", *DBC*, XII: 205-209. Voir aussi Serge Gagnon, "Mailloux, Alexis", *DBC*, X: 537-538.

¹³⁰ C'est surtout ce type de retraite, donnée par un curé du voisinage, que les sources risquent de sous-estimer. Isidore Desnoyers a pu en retracer un certain nombre en visitant les archives paroissiales et en interrogeant les contemporains.

Plusieurs fabriques s'en remettaient aux talents de curés du voisinage plutôt que de débourser 10 £ ou plus pour obtenir les services des religieux¹³¹. L'attitude du clergé paroissial à l'égard des prêtres d'origine française contribua aussi à la popularité croissante des prédicateurs séculiers. L'installation des oblats sur les rives richeloises et le succès de leurs missions susciterent en effet des réactions contradictoires au sein du clergé: la verve oblate en charmait plusieurs; leur pastorale impressionnait, mais elle provoquait aussi l'envie, froissait même les susceptibilités nationales. Joseph-Sabin Raymond, professeur au séminaire de Saint-Hyacinthe, appréciait ainsi l'éloquence et la bonhomie de ces pères qui paraissaient "venir d'une autre France que celle dont viennent les Sulpiciens"¹³², mais considérait qu'une trop grande place leur était laissée, de même qu'à leurs compatriotes. En 1844, il écrivait à son ami Charles-Félix Cazeau, secrétaire de l'archevêque de Québec: "Pour toutes les fêtes, les retraites, etc., toujours des Français. Pas de Canadien invité (...) Eh bien si nous sommes si paresseux ou incapables, mettons-nous à genoux devant les Français"¹³³. La même année, le curé Crevier faisait part à l'autorité épiscopale des sentiments éprouvés par ses confrères: "depuis quelques années, on dit tant de choses des étrangers, qu'ils sont supérieurs aux Prêtres Canadiens, qu'il répugne à ceux-ci de les avoir en contact"¹³⁴. Des pasteurs préféraient donc confier leur paroisse aux bons soins d'un compatriote. Michel Cusson de Saint-Antoine expliqua par exemple à l'évêque qu'il souhaitait organiser une "retraite canadienne et non pas avec les Oblats"¹³⁵. D'autres

¹³¹ Des curé, et parfois l'évêque, assumaient aussi une partie des coûts des missions et retraites. L'historien des oblats écrit à ce propos que les missionnaires se laissaient "aller à des dépenses exagérées aux frais du clergé". Gaston Carrière, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada*, 1^{ère} partie, tome 1, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1957, 130.

¹³² ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 74, J.-S. Raymond à C.-F. Cazeau, 16 janvier 1842.

¹³³ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 76, J.-S. Raymond à C.-F. Cazeau, 5 décembre 1844.

¹³⁴ C'est Crevier qui souligne. AESH, XVII c.11 (Saint-Antoine), É.-J. Crevier à Mgr Bourget, 23 novembre 1844.

¹³⁵ AESH, XVII c.11 (Saint-Antoine), M. Cusson à Mgr Bourget, 25 mars 1844.

consentaient à accueillir les missionnaires français, mais posaient leurs conditions. En 1848, Sévère-Césaire Hotte, curé de Saint-Jean-Baptiste, formula les exigences suivantes:

- Que les missionnaires n'allassent pas donner des poignées de mains aux habitants à la porte de l'église, le presbytère ou ailleurs.
- Qu'ils ne vissent les gens qu'au confessionnal seulement.
- Qu'ils n'exerçassent, pour le chant, personne dans le presbytère.
- Qu'ils n'eussent autre chose à faire qu'à confesser et à prêcher, pouvant eux-mêmes régler seulement le temps et la durée de leurs confessions et de leurs instructions, pourvu que ces confessions et instructions ne se fassent pas avant cinq heures le matin et après sept heures le soir¹³⁶.

Des curés craignaient donc que la popularité des missionnaires ne porte ombrage à leur ministère. À l'évidence, la parole et l'activité des prédicateurs français piquaient la curiosité des foules, les séduisaient même. C'est que pour intéresser, pour émouvoir et pour secouer l'auditoire, Forbin-Janson et les oblats organisaient des cérémonies spectaculaires, accompagnées de longues prédications. Rapidement dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le clergé séculier s'inspira des méthodes pastorales mises au point par les missionnaires français. La correspondance cléricale, les *Mélanges religieux* et divers autres témoignages permettent d'esquisser ces méthodes, de connaître le déroulement des retraites et de cerner les grands thèmes des instructions adressées aux fidèles.

3.4. Mise en scène et rhétorique

La théâtralité et une mise en scène flamboyante s'adressant à la vue, à l'ouïe et à l'odorat caractérisaient en premier lieu la pastorale d'exception. Afin d'attirer un auditoire nombreux, de l'édifier et de lui plaire, les prédicateurs recouraient volontiers aux décosations tape-à-l'oeil: des banderoles et des rubans étaient installés dans la nef et le chœur de l'église; des cierges, des lampions de couleur et des bouquets floraux étaient disposés sur les autels, recouverts de parures. L'encens brûlait, enveloppait l'atmosphère d'une odeur pénétrante.

¹³⁶ La retraite oblate eut lieu en février 1849. AESH, XVII c.41 (Saint-Jean-Baptiste), S.-C. Hotte à Mgr Bourget, 15 novembre 1848.

Souvent, des cavalcades et des processions étaient organisées à l'arrivée des missionnaires ou durant leur séjour¹³⁷. Dans les paroisses composées de protestants, ces démonstrations populaires se voulaient aussi résolument apologétiques et contrastaient avec la position de l'épiscopat du début du siècle qui défendait les cortèges religieux dans les lieux où résidaient de nombreux protestants¹³⁸. Pendant ces défilés, paradaient parfois, au son des cloches ou des cantiques, des enfants ou de jeunes gens costumés, portant drapeaux et bannières. Les orgues, de plus en plus répandues dans les paroisses à compter du milieu du siècle¹³⁹, étaient aussi mises à profit lors des cérémonies.

Les oblats, de même que les prédicateurs séculiers organisaient fréquemment des plantations solennelles de croix. Lors des retraites, ils bénissaient aussi des calvaires, des cloches ou encore des statues dédiées à la Vierge, à saint Joseph ou au Sacré-Coeur dont le culte fut grandissant à partir des années 1870¹⁴⁰. Des quêtes spéciales étaient organisées pour financer les monuments et les objets de piété. Quelque 10 £ furent amassées à Saint-Aimé en 1844 pour acquérir une statuette¹⁴¹. En 1842, les fidèles de Saint-Denis versèrent plus de 8 £ pour une croix que les oblats jugèrent insignifiante et qu'il fallut remplacer par un ouvrage beaucoup plus coûteux, mais conforme aux goûts des missionnaires¹⁴². En tout, on déboursa près de 50 £ pour les travaux et les matériaux. Une partie des coûts fut défrayée au moyen des collectes effectuées pendant la mission, une autre fut réglée par la fabrique; le curé combla la différence. En 1860, à Saint-Athanase, les retraites spécialisées dirigées par

¹³⁷ Dans son journal conservé à la BUMcGill, madame DesRivières décrit ces processions. Le Père Telmon en raconte une dans une lettre à Mgr Bourget, AESH, XVII c.32 (Saint-Georges), 2 mai 1842.

¹³⁸ "Les processions dans les lieux où les protestants dominent par le nombre, ne doivent pas sortir des églises. Ainsi décidé par J.-O. Plessis". T. Maguire, *op. cit.*, 204.

¹³⁹ Notre-Dame-du-Rosaire acheta son premier orgue en 1826, mais la très grande majorité des fabriques attendirent la fin des années 1850 ou les décennies suivantes pour faire de même. Ainsi, la grosse paroisse de Saint-Pierre-de-Sorel en acquit un en 1858. AESH, I. Desnoyers, manuscrits.

¹⁴⁰ *Infra*, chapitre 3.

¹⁴¹ AESH, XVII c.3 (Saint-Aimé), P. Lucien-Antoine Lagier, prédicateur, à Mgr Bourget, 22 mars 1844.

¹⁴² AESH, XVII c.25 (Saint-Denis), François-Xavier Demers, curé, à Mgr Bourget, 21 novembre 1842.

le curé et des confrères permirent quant à elles de récolter plus de 400 \$ (100 £), montant destiné à acheter des vases et des ornements liturgiques¹⁴³.

S'il faut en croire les observateurs protestants, les retraites et missions oblées s'accompagnaient d'une intense activité commerciale. Des cierges, des images, des médailles et des scapulaires, des chapelets et des crucifix étaient offerts aux fidèles par des vendeurs, chaleureusement recommandés par les prédicateurs qui bénissaient les objets. Selon le journal des évangélistes de la Grande-Ligne, ces marchands faisaient des affaires d'or et versaient une partie des profits aux religieux¹⁴⁴. Ceux-ci n'avaient peut-être pas les intentions par trop intéressées que leur prêtait l'organe protestant, mais il est indéniable que les retraites et missions constituèrent des moments privilégiés pour diffuser les croix et les petites images, composantes importantes de la piété populaire¹⁴⁵. À quelques occasions, le clergé en distribua même gratuitement à l'assistance¹⁴⁶.

À l'instar de ces objets de piété, la prédication des missionnaires cherchait à atteindre le plus grand nombre de fidèles. Dans les paroisses où francophones et anglophones se côtoyaient, les prédicateurs s'efforcèrent d'organiser des retraites bilingues ou d'accompagner successivement l'un et l'autre groupe linguistique¹⁴⁷. Damase Dandurand, le premier oblat d'origine canadienne, prononça plusieurs sermons en anglais, mais, à cause peut-être de son accent ou de sa méconnaissance de la culture et de la mentalité irlandaises, l'auditoire semble avoir été peu impressionné, du moins lors de sa première retraite. Le père Telmon écrivait à

¹⁴³ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Athanase*, 72.

¹⁴⁴ *The Grande-Ligne Mission Register*, april 1852; may 1853.

¹⁴⁵ Lire à ce sujet Pierre Lessard, *Les Petites Images dévotes. Leur utilisation traditionnelle au Québec*, Québec, PUL, 1981, 175 p.

¹⁴⁶ C'est notamment le cas, en 1858, à Notre-Dame-des-Anges où l'on distribua des croix. BUMcGill, *Journal de Mme Henri DesRivières*, vol. 7, 21 mars 1853.

¹⁴⁷ Par exemple, à Notre-Dame-des-Anges, les retraites annuelles donnaient lieu à quelques prédications en anglais, mais la majorité des sermons étaient en langue française. Ailleurs, des retraites différentes étaient tenues. Ce fut notamment le cas à Saint-Bernardin en 1865. BUMcGill, *Journal de Mme Henri DesRivières*; AESH, XVII c.15 (Saint-Bernardin), P.-E. Gendreau à Mgr J. La Rocque, 20 novembre 1865.

ce sujet à Mgr Bourget: "Le Père Dandurand a commencé dès hier à prêcher en anglais, il s'en acquitte très bien, au jugement de Mr le Curé [...] Mais MM. les Irlandais lui trouvent un grand défaut. C'est de n'être pas de leur nation"¹⁴⁸. Des prêtres qui étaient nés ou qui avaient longuement résidé aux États-Unis prêchèrent également en anglais. En 1842, le jésuite Pierre Chazelle, qui avait auparavant oeuvré au Kentucky, dirigea ainsi une retraite pour les catholiques d'origine irlandaise établis à Sorel. En 1869-1870, un autre jésuite, dénommé Lankake, fit de même à Sainte-Brigide, à Saint-Alphonse et dans quelques paroisses et missions des environs¹⁴⁹.

On sait peu de choses des sermons adressés aux anglophones. Sans doute étaient-ils assez proches, par la forme et par le fond, des instructions prononcées en français sur lesquelles les renseignements sont nombreux. Ces prêches cherchaient d'abord à impressionner. Les prédicateurs utilisaient les formules-chocs et les déclarations péremptoires, propres à bouleverser les consciences ou à toucher les coeurs. Le style était parfois recherché, voire manié¹⁵⁰. À défaut d'être compris des auditeurs les moins instruits, ces sermons pouvaient susciter la déférence à l'égard de leurs auteurs qui semblaient posséder un savoir exceptionnel. Cependant, les prêtres ne cherchaient pas tous à rédiger des sermons compliqués. En raison d'un bagage intellectuel limité ou pour faire plus d'effet, certains orateurs s'exprimaient dans une langue familière. Ils faisaient régulièrement appel aux réalités quotidiennes, relataient des anecdotes frappantes qui mettaient en situation des personnages vertueux récompensés par la divinité ou des pécheurs invétérés promis à la damnation¹⁵¹. Plus que tout autre, peut-être, Charles Chiniquy

¹⁴⁸ Lettre du 2 mai 1842, citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Georges*, 51.

¹⁴⁹ AESH, I. Desnoyers, manuscrits sur les paroisses.

¹⁵⁰ C'est ainsi que sont décrits quelques sermons de prédicateurs oblats. Le 13 mars 1858, Angélique DesRivières note par exemple dans son journal: "A Superb sermon. It was perhaps too scientific, too recherché for the people, it was certainly very fine". BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 7.

¹⁵¹ Ces petits traits se retrouvent aussi dans la littérature édifiante, notamment dans les livres sur la tempérance écrits par Chiniquy et par Alexis Mailloux.

furent prêchées durant les années 1850, deux pendant la décennie suivante et une seulement entre 1871 et 1880. L'inventaire n'est peut-être pas exhaustif, mais il témoigne d'une diminution certaine du nombre de missions qui furent relayées par les retraites paroissiales¹²¹.

Tout comme les missions, les retraites connurent un essor important à compter des années 1840. Les oblats donnèrent une impulsion majeure à cette pastorale d'exception, sans toutefois en être les initiateurs. Selon Lucien Lemieux, quelques curés organisèrent des retraites paroissiales à la fin de la décennie 1820¹²². Depuis le début du siècle, d'autres formes d'encadrement s'apparentant aux retraites étaient aussi mises en oeuvre à intervalles plus ou moins réguliers. La neuvaine à saint François-Xavier, habituellement célébrée en février ou en mars, était ponctuée d'instructions spéciales. Elle fut notamment établie à Saint-Mathias en 1806, à Saint-Charles en 1811 et au Saint-Nom-de-Marie en 1831. À Saint-Charles, son succès fut grand et assez durable: la neuvaine attira annuellement plusieurs centaines de fidèles jusqu'en 1824¹²³. Selon toute apparence, elle fut alors remplacée par la dévotion des dix vendredis. Les curés de Saint-Marc et de l'Immaculée-Conception implantèrent aussi cette dévotion dans leur paroisse vers la même époque. Une messe, accompagnée de prières, d'instructions et du salut au Saint-Sacrement, était célébrée chaque vendredi durant dix semaines consécutives. À l'Immaculée-Conception, les exercices commençaient à la fin de décembre. D'après Isidore Desnoyers, 1 300 à 1 400 personnes communiaient pendant cette période de récollection et de prières collectives qui se tint chaque année jusqu'en 1845¹²⁴.

¹²¹ Le phénomène n'est pas propre au diocèse de Saint-Hyacinthe: P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 311.

¹²² L. Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois*, *op. cit.*, 313.

¹²³ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Charles*, 107.

¹²⁴ AESH, I. Desnoyers, *L'Immaculée-Conception (Saint-Ours)*, 149-150.

Il s'avère difficile de dénombrer avec précision les retraites organisées après 1840, car ces manifestations de modeste envergure donnaient rarement lieu à une publicité tapageuse, comparable à celle suscitée par les missions¹²⁵. Les monographies sur les paroisses, la correspondance cléricale, les registres des insinuations et les archives paroissiales, notamment les livres de comptes des fabriques¹²⁶, font état d'un grand nombre de retraites et laissent soupçonner l'existence de plusieurs autres. Un dépouillement systématique des cahiers de prêches permettrait peut-être de dresser un relevé complet. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut néanmoins esquisser l'évolution de cette pastorale extraordinaire.

Entre 1840 et 1849, pas moins de cinquante retraites furent tenues dans différentes paroisses du futur diocèse de Saint-Hyacinthe. Le clergé en organisa presque autant dans les dix années qui suivirent. Pendant la décennie 1860, les retraites générales céderent le pas aux retraites spécialisées, adressées à des publics particuliers. En février 1859, des instructions furent par exemple dispensées aux jeunes filles et garçons de Notre-Dame-du-Rosaire. Les premières étaient réunies le matin et les seconds en soirée. Cette formule avait l'avantage d'offrir des sermons adaptés à chaque groupe. En outre, elle permettait aux travailleurs d'assister en plus grand nombre aux exercices. Car les hommes étaient réputés moins pieux que les femmes et le clergé comptait beaucoup sur les retraites particulières pour stimuler leur zèle religieux. Sans disparaître, les instructions extraordinaires prodiguées à l'ensemble de la paroisse furent surtout prononcées dans le cadre des jubilés ou

¹²⁵ Les cartes des missions et retraites réalisées par l'équipe du projet du Renouveau religieux à Montréal à partir des *Mélanges religieux* donnent une très bonne idée du parcours des prédicateurs célèbres, tels les Forbin-Janson et Chiniquy, mais ne sont pas exhaustives. Quelques retraites prêchées par ces orateurs dans la région de Saint-Hyacinthe et relatées dans d'autres documents n'y sont pas mentionnées. L. Rousseau, "Les missions populaires...", *loc. cit.*, 18; J.-P. Arès, *Les campagnes de tempérance de Charles Chiniquy: moteur du réveil religieux montréalais du 19^e siècle*, mémoire de maîtrise (sciences religieuses), UQAM, 1990.

¹²⁶ Isidore Desnoyers les a utilisées pour dresser la liste des retraites contenues dans ses manuscrits (AESH). Je ferai usage des ces données dans les pages qui suivent.

des exercices de piété tels les neuvaines. La pratique des retraites générales reprit vigueur à la fin de la décennie 1870 et culmina en 1880-1881 avec une série de prédications oblates sur la tempérance.

Temps forts de la vie paroissiale, les retraites ne duraient parfois que trois ou quatre jours. Ces périodes courtes et intenses de prières et d'instructions rompaient avec la monotonie de la pastorale dominicale sans trop bouleverser les habitudes des curés et des fidèles. Elles étaient en effet moins coûteuses que les missions, posaient moins de problèmes d'organisation et s'avéraient plus faciles à suivre pour les habitants qui n'avaient pas à délaisser trop longtemps leurs travaux. Certaines préparaient l'établissement d'une association de dévotion, comme par exemple l'Archiconfrérie du Très Saint et Immaculé Coeur de Marie et la société de tempérance. D'autres précédaient la visite pastorale ou l'accompagnaient¹²⁷. Ces dernières étaient plus brèves que les autres retraites: elles donnaient lieu à un moins grand nombre de sermons et d'exercices pieux, mais visaient à établir le même climat spirituel, la même atmosphère de recueillement et de prières. Dans quelques paroisses, de petites retraites furent tenues annuellement à compter du milieu du siècle. Les quatorze jubilés et triduums célébrés entre 1827 et 1879 furent aussi soulignés par des sermons et des exercices spirituels. De même, la dévotion des Quarante-Heures, organisée dans un nombre grandissant de paroisses à partir de 1860 et établie dans tout le diocèse par Mgr Moreau en 1877, était elle aussi l'occasion d'une prédication spéciale¹²⁸.

¹²⁷ En 1849, Angélique DesRivières mentionne dans son journal que le curé et deux missionnaires oblats sont partis "pour Dunham pour faire une retraite préparatoire à la visite de l'Évêque". BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 3, 25 juin 1849. Voir aussi Jean Roy, "Religion et vie quotidienne à Saint-Boniface au XIX^e siècle: une contribution à l'étude de la piété populaire en Mauricie" dans F. Lebrun et N. Séguin, dir., *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest XVII^e-XY^e siècles*, Actes du colloque franco-québécois de Québec (1985), Trois-Rivières, Centre de recherche en études québécoises, 1987, 414-415.

¹²⁸ La dévotion des Quarante-Heures était assortie d'indulgences. Elle fut instituée en Italie au XVI^e siècle. Bernard Dompnier, "Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle: les prières des Quarante-Heures", *RHÉF*, LXVII, 178 (janvier-juin 1981): 5-34.

3.3. Les prédicateurs

En règle générale, les instructions étaient prononcées par un prêtre reconnu pour son éloquence. Les oblats occupaient le haut du pavé de la pastorale des missions et des retraites, mais ils n'étaient pas les seuls à dispenser ce genre d'exercices. Les jésuites, arrivés à Montréal en 1842, et les dominicains, installés à Notre-Dame-du-Rosaire en 1873, visitèrent également plusieurs paroisses. Des prêtres séculiers dirigeaient aussi des retraites. Charles Chiniquy et Alexis Mailloux, prédicateurs de renom du diocèse de Québec, effectuèrent ainsi des tournées dans la région de Saint-Hyacinthe, le premier en 1848 et en 1850-1851, le second en 1855. Tous deux prêchèrent la tempérance et établirent des sociétés destinées à en faire la promotion¹²⁹. Rapidement, le clergé diocésain prit exemple sur ces orateurs. À compter de 1842, le curé Édouard-Joseph Crevier, de Notre-Dame-du-Rosaire, parcourut plusieurs paroisses en dénonçant l'ivrognerie. Retiré temporairement du ministère paroissial, Édouard Durocher prêcha lui aussi des jubilés et des retraites vers le milieu des années 1860. À la même époque, Joseph-André Provençal, curé de Saint-Césaire, Ignace-Jean-Zéphirin Resther de Saint-Athanase et Louis-Alfred Bourque de Notre-Dame-de-Bon-Secours s'adonnaient à la prédication extraordinaire, exerçant surtout leur ministère dans les paroisses situées à proximité de la leur¹³⁰. Habituellement, quelques confrères se joignaient à eux pour entendre les confessions et pour célébrer avec éclat les offices religieux.

Les prédicateurs séculiers répondaient aux attentes des paroisses et de leurs pasteurs qui les préféraient parfois aux réguliers. Les avantages étaient d'abord d'ordre financier.

¹²⁹ Une imposante bibliographie est consacrée aux deux hommes et notamment à Chiniquy. Mentionnons, sur celui-ci, la biographie de Marcel Trudel, *Chiniquy*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1955, 339 p; Yves Roby, "Chiniquy, Charles", *DBC*, XII: 205-209. Voir aussi Serge Gagnon, "Mailloux, Alexis", *DBC*, X: 537-538.

¹³⁰ C'est surtout ce type de retraite, donnée par un curé du voisinage, que les sources risquent de sous-estimer. Isidore Desnoyers a pu en retracer un certain nombre en visitant les archives paroissiales et en interrogeant les contemporains.

Plusieurs fabriques s'en remettaient aux talents de curés du voisinage plutôt que de débourser 10 £ ou plus pour obtenir les services des religieux¹³¹. L'attitude du clergé paroissial à l'égard des prêtres d'origine française contribua aussi à la popularité croissante des prédicateurs séculiers. L'installation des oblats sur les rives richeloises et le succès de leurs missions susciterent en effet des réactions contradictoires au sein du clergé: la verve oblate en charmait plusieurs; leur pastorale impressionnait, mais elle provoquait aussi l'envie, froissait même les susceptibilités nationales. Joseph-Sabin Raymond, professeur au séminaire de Saint-Hyacinthe, appréciait ainsi l'éloquence et la bonhomie de ces pères qui paraissaient "venir d'une autre France que celle dont viennent les Sulpiciens"¹³², mais considérait qu'une trop grande place leur était laissée, de même qu'à leurs compatriotes. En 1844, il écrivait à son ami Charles-Félix Cazeau, secrétaire de l'archevêque de Québec: "Pour toutes les fêtes, les retraites, etc., toujours des Français. Pas de Canadien invité (...) Eh bien si nous sommes si paresseux ou incapables, mettons-nous à genoux devant les Français"¹³³. La même année, le curé Crevier faisait part à l'autorité épiscopale des sentiments éprouvés par ses confrères: "depuis quelques années, on dit tant de choses des étrangers, qu'ils sont supérieurs aux Prêtres Canadiens, qu'il répugne à ceux-ci de les avoir en contact"¹³⁴. Des pasteurs préféraient donc confier leur paroisse aux bons soins d'un compatriote. Michel Cusson de Saint-Antoine expliqua par exemple à l'évêque qu'il souhaitait organiser une "retraite canadienne et non pas avec les Oblats"¹³⁵. D'autres

¹³¹ Des curé, et parfois l'évêque, assumaient aussi une partie des coûts des missions et retraites. L'historien des oblats écrit à ce propos que les missionnaires se laissaient "aller à des dépenses exagérées aux frais du clergé". Gaston Carrière, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada*, 1^{re} partie, tome 1, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1957, 130.

¹³² ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 74, J.-S. Raymond à C.-F. Cazeau, 16 janvier 1842.

¹³³ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 76, J.-S. Raymond à C.-F. Cazeau, 5 décembre 1844.

¹³⁴ C'est Crevier qui souligne. AESH, XVII c.11 (Saint-Antoine), É.-J. Crevier à Mgr Bourget, 23 novembre 1844.

¹³⁵ AESH, XVII c.11 (Saint-Antoine), M. Cusson à Mgr Bourget, 25 mars 1844.

consentaient à accueillir les missionnaires français, mais posaient leurs conditions. En 1848, Sévère-Césaire Hotte, curé de Saint-Jean-Baptiste, formula les exigences suivantes:

- Que les missionnaires n'allassent pas donner des poignées de mains aux habitants à la porte de l'église, le presbytère ou ailleurs.
- Qu'ils ne vissent les gens qu'au confessionnal seulement.
- Qu'ils n'exerçassent, pour le chant, personne dans le presbytère.
- Qu'ils n'eussent autre chose à faire qu'à confesser et à prêcher, pouvant eux-mêmes régler seulement le temps et la durée de leurs confessions et de leurs instructions, pourvu que ces confessions et instructions ne se fassent pas avant cinq heures le matin et après sept heures le soir¹³⁶.

Des curés craignaient donc que la popularité des missionnaires ne porte ombrage à leur ministère. À l'évidence, la parole et l'activité des prédicateurs français piquaient la curiosité des foules, les séduisaient même. C'est que pour intéresser, pour émouvoir et pour secouer l'auditoire, Forbin-Janson et les oblats organisaient des cérémonies spectaculaires, accompagnées de longues prédications. Rapidement dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le clergé séculier s'inspira des méthodes pastorales mises au point par les missionnaires français. La correspondance cléricale, les *Mélanges religieux* et divers autres témoignages permettent d'esquisser ces méthodes, de connaître le déroulement des retraites et de cerner les grands thèmes des instructions adressées aux fidèles.

3.4. Mise en scène et rhétorique

La théâtralité et une mise en scène flamboyante s'adressant à la vue, à l'ouïe et à l'odorat caractérisaient en premier lieu la pastorale d'exception. Afin d'attirer un auditoire nombreux, de l'édifier et de lui plaire, les prédicateurs recouraient volontiers aux décosations tape-à-l'oeil: des banderoles et des rubans étaient installés dans la nef et le chœur de l'église; des cierges, des lampions de couleur et des bouquets floraux étaient disposés sur les autels, recouverts de parures. L'encens brûlait, enveloppait l'atmosphère d'une odeur pénétrante.

¹³⁶ La retraite oblate eut lieu en février 1849. AESH, XVII c.41 (Saint-Jean-Baptiste), S.-C. Hotte à Mgr Bourget, 15 novembre 1848.

Souvent, des cavalcades et des processions étaient organisées à l'arrivée des missionnaires ou durant leur séjour¹³⁷. Dans les paroisses composées de protestants, ces démonstrations populaires se voulaient aussi résolument apologétiques et contrastaient avec la position de l'épiscopat du début du siècle qui défendait les cortèges religieux dans les lieux où résidaient de nombreux protestants¹³⁸. Pendant ces défilés, paradaient parfois, au son des cloches ou des cantiques, des enfants ou de jeunes gens costumés, portant drapeaux et bannières. Les orgues, de plus en plus répandues dans les paroisses à compter du milieu du siècle¹³⁹, étaient aussi mises à profit lors des cérémonies.

Les oblats, de même que les prédicateurs séculiers organisaient fréquemment des plantations solennelles de croix. Lors des retraites, ils bénissaient aussi des calvaires, des cloches ou encore des statues dédiées à la Vierge, à saint Joseph ou au Sacré-Coeur dont le culte fut grandissant à partir des années 1870¹⁴⁰. Des quêtes spéciales étaient organisées pour financer les monuments et les objets de piété. Quelque 10 £ furent amassées à Saint-Aimé en 1844 pour acquérir une statuette¹⁴¹. En 1842, les fidèles de Saint-Denis versèrent plus de 8 £ pour une croix que les oblats jugèrent insignifiante et qu'il fallut remplacer par un ouvrage beaucoup plus coûteux, mais conforme aux goûts des missionnaires¹⁴². En tout, on déboursa près de 50 £ pour les travaux et les matériaux. Une partie des coûts fut défrayée au moyen des collectes effectuées pendant la mission, une autre fut réglée par la fabrique; le curé combla la différence. En 1860, à Saint-Athanase, les retraites spécialisées dirigées par

¹³⁷ Dans son journal conservé à la BUMcGill, madame DesRivières décrit ces processions. Le Père Telmon en raconte une dans une lettre à Mgr Bourget, AESH, XVII c.32 (Saint-Georges), 2 mai 1842.

¹³⁸ "Les processions dans les lieux où les protestants dominent par le nombre, ne doivent pas sortir des églises. Ainsi décidé par J.-O. Plessis". T. Maguire, *op. cit.*, 204.

¹³⁹ Notre-Dame-du-Rosaire acheta son premier orgue en 1826, mais la très grande majorité des fabriques attendirent la fin des années 1850 ou les décennies suivantes pour faire de même. Ainsi, la grosse paroisse de Saint-Pierre-de-Sorel en acquit un en 1858. AESH, I. Desnoyers, manuscrits.

¹⁴⁰ *Infra*, chapitre 3.

¹⁴¹ AESH, XVII c.3 (Saint-Aimé), P. Lucien-Antoine Lagier, prédicateur, à Mgr Bourget, 22 mars 1844.

¹⁴² AESH, XVII c.25 (Saint-Denis), François-Xavier Demers, curé, à Mgr Bourget, 21 novembre 1842.

le curé et des confrères permirent quant à elles de récolter plus de 400 \$ (100 £), montant destiné à acheter des vases et des ornements liturgiques¹⁴³.

S'il faut en croire les observateurs protestants, les retraites et missions oblées s'accompagnaient d'une intense activité commerciale. Des cierges, des images, des médailles et des scapulaires, des chapelets et des crucifix étaient offerts aux fidèles par des vendeurs, chaudement recommandés par les prédicateurs qui bénissaient les objets. Selon le journal des évangélistes de la Grande-Ligne, ces marchands faisaient des affaires d'or et versaient une partie des profits aux religieux¹⁴⁴. Ceux-ci n'avaient peut-être pas les intentions par trop intéressées que leur prêtait l'organe protestant, mais il est indéniable que les retraites et missions constituèrent des moments privilégiés pour diffuser les croix et les petites images, composantes importantes de la piété populaire¹⁴⁵. À quelques occasions, le clergé en distribua même gratuitement à l'assistance¹⁴⁶.

À l'instar de ces objets de piété, la prédication des missionnaires cherchait à atteindre le plus grand nombre de fidèles. Dans les paroisses où francophones et anglophones se côtoyaient, les prédicateurs s'efforcèrent d'organiser des retraites bilingues ou d'accommoder successivement l'un et l'autre groupe linguistique¹⁴⁷. Damase Dandurand, le premier oblat d'origine canadienne, prononça plusieurs sermons en anglais, mais, à cause peut-être de son accent ou de sa méconnaissance de la culture et de la mentalité irlandaises, l'auditoire semble avoir été peu impressionné, du moins lors de sa première retraite. Le père Telmon écrivait à

¹⁴³ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Athanase*, 72.

¹⁴⁴ *The Grande-Ligne Mission Register*, april 1852; may 1853.

¹⁴⁵ Lire à ce sujet Pierre Lessard, *Les Petites Images dévotes. Leur utilisation traditionnelle au Québec*, Québec, PUL, 1981, 175 p.

¹⁴⁶ C'est notamment le cas, en 1858, à Notre-Dame-des-Anges où l'on distribua des croix. BUMcGill, *Journal de Mme Henri DesRivières*, vol. 7, 21 mars 1853.

¹⁴⁷ Par exemple, à Notre-Dame-des-Anges, les retraites annuelles donnaient lieu à quelques prédications en anglais, mais la majorité des sermons étaient en langue française. Ailleurs, des retraites différentes étaient tenues. Ce fut notamment le cas à Saint-Bernardin en 1865. BUMcGill, *Journal de Mme Henri DesRivières*; AESH, XVII c.15 (Saint-Bernardin), P.-E. Gendreau à Mgr J. La Rocque, 20 novembre 1865.

ce sujet à Mgr Bourget: "Le Père Dandurand a commencé dès hier à prêcher en anglais, il s'en acquitte très bien, au jugement de Mr le Curé [...] Mais MM. les Irlandais lui trouvent un grand défaut. C'est de n'être pas de leur nation"¹⁴⁸. Des prêtres qui étaient nés ou qui avaient longuement résidé aux États-Unis prêchèrent également en anglais. En 1842, le jésuite Pierre Chazelle, qui avait auparavant oeuvré au Kentucky, dirigea ainsi une retraite pour les catholiques d'origine irlandaise établis à Sorel. En 1869-1870, un autre jésuite, dénommé Lankake, fit de même à Sainte-Brigide, à Saint-Alphonse et dans quelques paroisses et missions des environs¹⁴⁹.

On sait peu de choses des sermons adressés aux anglophones. Sans doute étaient-ils assez proches, par la forme et par le fond, des instructions prononcées en français sur lesquelles les renseignements sont nombreux. Ces prêches cherchaient d'abord à impressionner. Les prédicateurs utilisaient les formules-chocs et les déclarations péremptoires, propres à bouleverser les consciences ou à toucher les coeurs. Le style était parfois recherché, voire maniére¹⁵⁰. À défaut d'être compris des auditeurs les moins instruits, ces sermons pouvaient susciter la déférence à l'égard de leurs auteurs qui semblaient posséder un savoir exceptionnel. Cependant, les prêtres ne cherchaient pas tous à rédiger des sermons compliqués. En raison d'un bagage intellectuel limité ou pour faire plus d'effet, certains orateurs s'exprimaient dans une langue familière. Ils faisaient régulièrement appel aux réalités quotidiennes, relataient des anecdotes frappantes qui mettaient en situation des personnages vertueux récompensés par la divinité ou des pécheurs invétérés promis à la damnation¹⁵¹. Plus que tout autre, peut-être, Charles Chiniquy

¹⁴⁸ Lettre du 2 mai 1842, citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Georges*, 51.

¹⁴⁹ AESH, I. Desnoyers, manuscrits sur les paroisses.

¹⁵⁰ C'est ainsi que sont décrits quelques sermons de prédicateurs oblats. Le 13 mars 1858, Angélique DesRivières note par exemple dans son journal: "A Superb sermon. It was perhaps too scientific, too recherché for the people, it was certainly very fine". BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 7.

¹⁵¹ Ces petits traits se retrouvent aussi dans la littérature édifiante, notamment dans les livres sur la tempérance écrits par Chiniquy et par Alexis Mailloux.

s'appliqua à farcir ses instructions d'expressions grossières et d'histoires amusantes ou saisissantes¹⁵². Même si son style répugnait à une partie du clergé, il semble avoir influencé plusieurs prêtres, charmés par ces sermons faciles à composer et à comprendre. La verve populiste du prédicateur de tempérance faisait sensation. À Saint-Hyacinthe en 1850, le passage de Chiniquy provoqua une grande agitation: une brasserie fut incendiée; une lettre menaçant de brûler les propriétés des juges ou d'attenter à leur vie, s'ils faisaient condamner le ou les présumés coupables, fut également expédiée. Joseph-Sabin Raymond décrivit la situation à Mgr Bourget:

un très grand nombre de personnes dont plusieurs nous étaient connues comme modérées ou pacifiques sont ou se disent être dans la persuasion que l'on peut en conscience employer les moyens de violence pour abattre les auberges, distilleries, etc. et qu'il faut établir la tempérance n'importe par quel moyen.

[...] Je dois ajouter que la généralité des personnes que nous avons reçues se croient liées par une promesse de tempérance comme par un serment, et elles sont persuadées que la moindre infraction serait un péché mortel. D'autres persuasions erronées se trouvent dans les esprits [...] Nous nous trouvons embarrassés dans plusieurs circonstances où la vérité nous porte de contredire ce que l'on dit être un enseignement formel donné du haut de la chaire par un prêtre si respecté!¹⁵³.

Dans les croisades contre l'ivrognerie, la réforme des moeurs était présentée comme un enjeu national: l'alcoolisme était une menace pour l'avenir des Canadiens; il fallait donc combattre les méfaits de cette "maudite boisson", comme disait Chiniquy. La fibre patriotique fut également mise à contribution pendant les nombreux jubilés et triduums célébrés sous le pontificat de Pie IX. Ces périodes de prières et d'instructions, généralement destinées à dénoncer les "erreurs modernes", les maux qui affectaient l'Église et les dangers qui la guettaient, étaient l'occasion d'exhorter les fidèles à demeurer vigilants, à pratiquer la

¹⁵² P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 121; M. Trudel, *op. cit.*

¹⁵³ ASSH, ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques, 82, J.-S. Raymond à Mgr Bourget, 6 novembre 1850. Une copie de la lettre de menaces est conservée aux AESH, XVII c.63 (Notre-Dame-du-Rosaire).

vertu et à se montrer bons chrétiens. La religion apparaissait comme la caractéristique majeure du peuple canadien; elle était un héritage qu'il fallait préserver et raviver. Lors du jubilé de juin-juillet 1865, le Canada français, catholique et dévot, put ainsi être opposé à l'Italie libérale et "impie".

La présence de protestants francophones donnait aussi l'occasion d'exciter les sentiments nationaux en traçant un lien étroit entre la foi et la nationalité. Affublés du surnom de "SuisSES", les protestants canadiens-français étaient présentés comme des étrangers, voire des traîtres, alors que leurs coreligionnaires anglophones étaient souvent – mais pas toujours – désignés par l'appellation plus respectueuse de "frères séparés"¹⁵⁴. Dans le cadre de quelques retraites, le clergé s'efforça de faire obstacle par la dérision ou par l'insulte au prosélytisme des protestants francophones. Aux dires de Louis Roussy, ministre baptiste, Chiniquy calomnia les protestants "de la manière la plus odieuse" lors de son passage dans la paroisse du Saint-Nom-de-Marie en 1850¹⁵⁵. En 1843, le curé Archambault de Saint-Hugues fit quant à lui "une espèce de controverse [...] toute historique sur l'établissement de la Réforme, controverse toute de ridicule, ce qui est bien mieux compris [...] et produit un bien meilleur effet que des textes et arguments"¹⁵⁶. De fait, les controverses, aussi appelées "conférences", semblaient particulièrement goûtables. Elles mettaient habituellement en scène deux prêtres: l'un d'eux soutenait avec maladresse le point de vue protestant, alors que son confrère défendait les thèses catholiques. Le purgatoire, la confession et le salut fournissaient matière aux débats qui se terminaient invariablement par une victoire complète du "catholique" sur son vis-à-vis, tourné en dérision. Une variante de

¹⁵⁴ Les autorités catholiques vantaient parfois la générosité de certains protestants de langue anglaise. Voir notamment le *Rapport de l'association de la propagation de la foi établie à Montréal*, décembre 1843, no 4, 7-8. Sur les représentations des protestants canadiens-français dans l'imaginaire des élites et du peuple, consulter D.-T. Ruddel, *Le protestantisme français au Québec, 1840-1919: "Images" et témoignages*, Ottawa, Musée national de l'Homme, 1983.

¹⁵⁵ Louis Roussy cité dans AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Marie*, 57.

¹⁵⁶ Lettre à Mgr Bourget citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Hugues*, 62.

ces prestations faisait intervenir le personnage d'un incrédule ou d'un catholique peu dévot, lui aussi contredit par un missionnaire omniscient et plein d'esprit¹⁵⁷. Hormis les conférences, des prêtres recouraient, dans le cadre de leur ministère quotidien ou lors des retraites et missions, à divers autres procédés pour montrer la supériorité du catholicisme sur la religion réformée. Un curé faisait par exemple remarquer que les colporteurs protestants ne pouvaient réciter l'alphabet grec ou déclamer du latin¹⁵⁸. D'autres se livraient aux discussions religieuses avec les protestants. Cependant, les évêques déconseillaient au clergé de participer à ces séances publiques, car ils craignaient que les prêtres n'y fassent mauvaise figure et qu'ils s'en trouvent discrédités¹⁵⁹.

Les sujets abordés lors des retraites et missions présentaient une continuité certaine avec la prédication dominicale. La succession des instructions dans un court laps de temps donnait toutefois à l'ensemble une cohérence accrue et contribuait à en décupler l'effet. De façon générale, les sermons moralisateurs ou édifiants l'emportaient largement sur les instructions dogmatiques. Le thème macabre était à l'honneur: la mort, le purgatoire et l'enfer constituaient des sujets privilégiés. De même, les prédicateurs parlaient beaucoup du salut, entretenaient leur auditoire du péché, de l'examen de conscience et de la confession. Certains écarts de conduite étaient régulièrement stigmatisés. Outre l'alcoolisme, le luxe et les "fréquentations seul à seul" entre les filles et les garçons semblaient des thèmes récurrents. Souvent, les missionnaires recouraient à une rhétorique culpabilisante, usant de

¹⁵⁷ Sur les conférences, on dispose des notes qu'Angélique DesRivières a consignées dans son journal conservé à la BUMcGill. Elle juge que les questions sont faites "d'une manière à beaucoup intéresser son auditoire tout en l'amusant" (vol. 4, 20 mars 1850). Voir également *The Grande Ligne Mission Register*, avril 1852. Cette formule était aussi très populaire en Bretagne. M. Lagrée, *Religion et cultures...*, *op. cit.*, 316.

¹⁵⁸ J. Quinn aux membres du Conseil de l'oeuvre de la Propagation de la Foi, 22 décembre 1852, cité dans AESH, I. Desnoyers, *Sacré-Coeur-de-Marie (Granby)*, 37.

¹⁵⁹ "Ils ne vivent que de mensonge et ont toujours le dernier mot [...] donnez l'exemple à vos paroissiens en ne discutant jamais avec ces misérables et en les congédiant énergiquement de votre demeure", ordonnait Mgr Moreau. ACAM, RLB, 6, 404-405, Mgr Bourget à J.-B. Champeau, 4 avril 1851; AESH, RL, 9, 33, Mgr Moreau à F.-P. Côté, curé de Saint-Valérien, 7 mars 1878.

menaces et d'images apocalyptiques¹⁶⁰. Bien que nombreuses, les évocations du Dieu terrible étaient cependant tempérées par la prédication sur la miséricorde divine et sur les saints, protecteurs et puissants intermédiaires auprès de la divinité. Les titres des instructions prononcées à Notre-Dame-des-Anges par les oblats et par des prêtres séculiers montrent en effet une alternance entre la pédagogie de la terreur et un discours plus rassurant. Ainsi en est-il de la prédication effectuée en février 1864, lors de la neuvaine à saint François-Xavier, désignée aussi à Notre-Dame-des-Anges comme le "saint temps de la Retraite"¹⁶¹:

	AVANT-MIDI	APRÈS-MIDI
Samedi, 27 février	La possibilité du salut	L'examen de conscience
Dimanche, 28 février	Le péché mortel	La foi
Lundi, 29 février	Le péché d'impureté	L'examen de conscience
Mardi, 1^{er} mars	La tempérance	Le mois de saint Joseph
Mercredi, 2 mars	Le combat des tentations	L'examen de conscience
Jeudi, 3 mars	La bonté de Dieu	L'examen de conscience
Vendredi, 4 mars	L'Église catholique	L'examen de conscience
Samedi, 5 mars	La présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie	Les fréquentations La confiance en la Vierge

Ce programme est loin d'être exceptionnel. En 1856, les oblats avaient successivement prêché sur "le jugement dernier" et sur "la miséricorde de Dieu". Ils avaient également parlé du "bonheur de communier souvent", après avoir instruit l'auditoire du péché et du sacrement de pénitence¹⁶². À en juger d'après les comptes rendus d'Angélique DesRivières, les sermons sur les splendeurs du ciel, sur les secours de la Vierge, sur la pratique et le culte eucharistiques revenaient à intervalles réguliers. Par des propos tantôt accusateurs, tantôt accueillants, les missions et retraites proposaient donc aux chrétiens un

¹⁶⁰ ASSH, Collections de sermons. AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, 710, Mgr C. La Rocque à J.-É. Levêque, 27 avril 1874. Cette lettre contient des suggestions de sermons pour la retraite qui devait accompagner la visite pastorale.

¹⁶¹ BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 8.

¹⁶² Ibid., vol. 8.

plan en deux volets susceptible de leur assurer une place dans l'au-delà. D'une part, le péché était réprimé, chacun étant invité à examiner sa conscience, à se repentir et à changer de conduite. D'autre part, la prière et les pratiques de dévotion, notamment la communion fréquente, étaient fortement valorisées, car elles guérissaient et fortifiaient contre les tentations¹⁶³. Tout en maîtrisant leurs passions, les fidèles devaient, en somme, multiplier les gestes extérieurs de piété.

3.5. Effets et portée des missions, retraites et jubilés

Les descriptions des missions, retraites et jubilés montrant des paroisses "régénérées", où règnent "une union, une paix inaltérable dans toutes les familles"¹⁶⁴ peuvent laisser perplexe. On imagine mal comment une prédication de trois ou quatre jours, ou même de deux à trois semaines, pouvait durablement changer les coeurs et transformer les relations entre les individus. Du strict point de vue religieux, il convient de se demander si la pastorale extraordinaire a modifié les comportements et les gestes de piété, notamment la pratique sacramentelle. Comme on l'a vu précédemment, celle-ci occupait une grande place dans la prédication des missionnaires. Cette importance accordée aux sacrements de la pénitence et de l'Eucharistie se reflétait dans la propagande cléricale. Dans les *Mélanges religieux*, par exemple, un nombre élevé de communions était invariablement présenté comme un gage de réussite pastorale, comme le signe le plus éclatant de la "conversion" des participants. Pour mieux cerner les effets et la portée des retraites, missions et jubilés, il apparaît donc nécessaire de chercher à comprendre comment ces événements favorisaient les confessions et les communions massives. Nous verrons ensuite quelles furent, à plus long terme, leurs conséquences sur la vie religieuse.

¹⁶³ Ce thème est notamment développé dans un sermon sur la communion fréquente prononcé à Sainte-Rosalie en 1858 par un professeur du séminaire de Saint-Hyacinthe. ASSH, AFG 15: Omer Blanchard, 1.

¹⁶⁴ Compte rendu de la mission donnée dans la paroisse de l'Immaculée-Conception par Mgr de Forbin-Janson paru dans les *Mélanges religieux*, vol. 2, no 3, 57.

Comme plusieurs historiens l'ont souligné¹⁶⁵, les exhortations des prédicateurs, de même que les indulgences attribuées, lors des jubilés et à l'occasion de plusieurs retraites et missions, à tous ceux qui recevaient l'eucharistie concourraient à provoquer de nombreuses communions. Mais d'autres facteurs étaient aussi de nature à susciter la fréquentation des sacrements. La présence de plusieurs confesseurs investis de pouvoirs extraordinaires pour absoudre les péchés réservés – des confesseurs de surcroît étrangers à la paroisse – encourageait en effet les fidèles à se présenter au confessionnal afin d'obtenir le pardon sacramentel, préalable à la communion. Ceux qui avaient honte de se confesser à leur curé ou qui craignaient que celui-ci ne leur refuse l'absolution préféraient probablement avouer leurs fautes à un prêtre qui ne les connaissait pas. Au moment d'inviter leurs auditeurs à passer au confessionnal, certains prédicateurs mettaient d'ailleurs en évidence l'avantage de pouvoir choisir celui à qui l'on confierait ses péchés. Le missionnaire oblat Phidime Lecomte, qui prêcha plusieurs retraites à compter des années 1870, était de ce nombre:

c'était un orateur qui cherchait à se faire comprendre plutôt qu'à se faire admirer. Il avait forte voix et parlait fortement. En chaire, au confessionnal, il déployait un zèle ardent [...] Il exhortait les fidèles à faire leurs confessions avec beaucoup de sincérité. "Il y a des confesseurs pour tous les goûts: il y en a des vieux et il y en a des jeunes; il y en a qui ont de la barbe – *quorum ego* – et il y en a qui n'en n'ont pas; puisqu'ils ne vous connaissent pas et ne vous reverront jamais, soyez donc à l'aise"¹⁶⁶.

Faute de sources documentaires, on ne peut reconstituer les entretiens pénitentiels et connaître l'attitude des confesseurs extraordinaires. Il paraît cependant probable que la plupart d'entre eux aient fait preuve de souplesse, qu'ils se soient montrés moins sévères que le pasteur qui côtoyait quotidiennement ses ouailles et qui pouvait être tenté d'abuser de ses pouvoirs en les interrogeant longuement et en leur refusant l'absolution. À la différence du

¹⁶⁵ Notamment L. Rousseau, "Les missions populaires...", *loc. cit.*, 15-16; R. Hardy, "Note...", *loc. cit.*, 84-90.

¹⁶⁶ ASSH, AFG 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre, 1.28.3.

curé, le missionnaire de passage ne pouvait agir en directeur spirituel; il ne lui était guère possible de revoir à plusieurs reprises un pécheur jugé impénitent et d'exercer une véritable tutelle sur les consciences. Son ministère visait avant tout à réconcilier publiquement le plus grand nombre de fidèles avec Dieu. Une pratique moins sévère de la confession, en accord avec les principes définis par saint Alphonse-Marie de Liguori¹⁶⁷, pouvait permettre d'atteindre cet objectif, de susciter de nombreuses communions, considérées comme les signes les plus tangibles de la "conversion" des retraitants. La morale liguorienne était d'ailleurs appliquée par les oblats¹⁶⁸ qui prêchèrent de multiples retraites et missions après 1840 et qui, de cette façon, ont pu contribuer à la diffuser parmi le clergé paroissial¹⁶⁹. En somme, les confesseurs extraordinaires étaient susceptibles d'être magnanimes, ce qui pouvait en inciter plusieurs à se présenter au confessionnal¹⁷⁰. Absous de leurs péchés, ces fidèles pouvaient ensuite recevoir l'eucharistie.

Les reproches adressées aux missionnaires par les protestants canadiens-français tendent à confirmer l'hypothèse d'une pratique plus souple de la confession lors des retraites, des missions et des jubilés. Le récit de la conversion d'un jeune homme au protestantisme commence par exemple par une retraite prêchée dans les années 1840¹⁷¹. Le garçon, qui s'était présenté au confessionnal, reçut promptement l'absolution. Scrupuleux, craignant de faire une communion sacrilège, il retourna voir le missionnaire le lendemain. Celui-ci refusa

¹⁶⁷ *Supra*, chapitre cinq.

¹⁶⁸ Philippe Lécrivain affirme que "tout se réduit à Alphonse de Liguori" dans les constitutions oblats de 1818. Voir "Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme", dans J. Delumeau, dir., *Alphonse de Liguori...*, *op. cit.*, 256. Lire aussi P. Boutry, *op. cit.*, 420; Claude Champagne, "La formation des oblats, missionnaires dans le Nord-Ouest canadien", *SCHÉC, Sessions d'étude*, 56 (1989): 23-24.

¹⁶⁹ Cette relative indulgence alimentait peut-être la jalousie des curés à l'égard des missionnaires.

¹⁷⁰ De façon semblable, les jésuites de Quimper, en Bretagne, imputaient leur réussite à leur attitude moins rigoriste, au confessionnal, que celle du clergé paroissial. M. Lagrée, *Religion et cultures...*, *op. cit.*, 315. En Dordogne, les missionnaires diocésains donnaient très librement l'absolution au cours des missions. Ralph Gibson, "Missions paroissiales et réchristianisation en Dordogne au XIX^e siècle", *Annales du Midi*, 98, 174 (avril-juin 1986): 213-236.

¹⁷¹ Narcisse Cyr, *Memoir of the Rev. C.H.O. Côté, M.D., with a Memoir of Mrs M.Y. Côté, and a History of the Grande Ligne Mission, Canada East*, Philadelphia, American Baptist Publication Society [1852], 42.

d'entendre ses aveux, lui fit des remontrances et l'invita à communier. À la suite de cette aventure, le jeune homme aurait commencé à lire la Bible et se serait tourné, après bien des déchirements intérieurs, vers le protestantisme. Même si l'anecdote a pu être inventée ou arrangée de façon à édifier son lecteur, elle témoigne tout de même du sentiment, peut-être assez répandu au sein des populations, que l'absolution était accordée beaucoup plus facilement par les confesseurs extraordinaires. La critique protestante rejoignait celle des jansénistes français du XVIII^e siècle qui censuraient, pour les mêmes raisons, les missions jésuites¹⁷².

Cette pratique plus souple de la confession s'est surtout manifestée au XIX^e siècle, comme le démontrent les directives servies aux prêtres afin de les préparer à célébrer les jubilés. Au XVIII^e siècle, en effet, les curés étaient invités à se montrer aussi fermes, en ces temps d'exception, que pendant leur ministère habituel. Il faut dire qu'à l'époque, il y avait peu de paroisses qui recevaient des confesseurs lors des jubilés. Habituellement, le clergé paroissial, imbu des idées rigoristes, prêchait et écoutait lui-même les aveux pénitentiels de ses ouailles¹⁷³. En 1751, Mgr de Pontbriand adressait par exemple aux prêtres du diocèse une longue lettre circulaire renfermant plusieurs instructions relatives à l'administration du sacrement de la pénitence¹⁷⁴. L'évêque exhortait ses auxiliaires à ne pas se laisser flétrir:

La difficulté du ministère, les obstacles qui s'y rencontrent, l'incertitude du succès, l'obstination et l'endurcissement des pécheurs, leur résistance qui va quelquefois jusqu'à l'opiniâtreté, la multitude des habitudes et des passions auxquelles vous les trouverez assujettis, ne seront point capables de ralentir votre charité, d'ébranler votre constance ni d'arrêter vos poursuites.

¹⁷² Dominique Julia, "Déchristianisation ou mutation culturelle? L'exemple du bassin parisien au XVIII^e siècle", dans Michel Casson, Jean Boulier et Nicole Lemaître, *Croyances, pouvoirs et société. Des Limousins aux Français*, Treignac, Éditions les Monédiaires, 1988, 234.

¹⁷³ Lors de plusieurs jubilés célébrés sous le régime français, il n'y eut même pas de prédication spéciale. N. Voisine, *loc. cit.*, 126-128.

¹⁷⁴ Avis aux confesseurs à l'occasion du Jubilé de l'Année sainte accordée par Notre Saint Père le Pape Benoît XIV, 22 novembre 1851, *MÉQ*, 2, 75-82.

Il ajoutait que le "temps du Jubilé ne d[evai]t pas engager les confesseurs à donner plus facilement l'absolution". Dans l'exercice de leur pouvoir, les prêtres devaient se conformer aux principes fort sévères de Charles Borromée, aux avis du clergé français et, plus spécifiquement, aux directives du *Rituel de Québec*. Pour s'assurer d'être bien compris, Mgr de Pontbriand affirmait de surcroît:

il n'est pas plus permis dans ce temps que dans un autre de s'éloigner des règles prescrites; elles doivent toujours être satisfactories, préservatrices, ou médicinales, et proportionnées à la grandeur et à la multitude des péchés.

Par contraste, les recommandations adressées lors des jubilés célébrés au XIX^e siècle furent beaucoup plus brèves. Le mandement de Mgr Signay, en date du 14 novembre 1833, préconisait d'agir avec douceur et charité, mais aussi avec fermeté en refusant au besoin l'absolution aux pénitents¹⁷⁵. L'évêque ne s'attardait cependant pas sur cette question. Dans sa correspondance ultérieure, il dut répondre aux interrogations de curés et vicaires qui demandaient comment agir avec certains pénitents à qui l'absolution avait été refusée¹⁷⁶. Quand, vingt ans plus tard, Mgr Prince annonça la tenue d'un jubilé, la place réservée à l'administration du sacrement de la pénitence fut encore plus réduite. Il expliqua aux fidèles que tous les prêtres approuvés pouvaient "absoudre des plus grands crimes ceux qui en sont repentants", sans toutefois donner au clergé d'instructions précises à ce sujet¹⁷⁷. Enfin, à l'approche du jubilé de 1875, Joseph-Sabin Raymond recommanda la fermeté à ses confrères, tout en leur conseillant d'être "plutôt indulgents que sévères"¹⁷⁸. À cette date,

¹⁷⁵ Mandement pour le Jubilé accordé par Notre Saint Père le Pape Grégoire XVI, par ses lettres apostoliques datées du 2 décembre 1832, *MÉQ*, 3, 327-332.

¹⁷⁶ Par exemple AAQ, RL, 16, 67-68, Mgr Signay à Beaumont, vicaire à Rimouski, 14 janvier 1834.

¹⁷⁷ Mandement pour publier l'encyclique de N.S.P. le pape Pie IX accordant un Jubilé à l'univers catholique, *MÉSH*, 1, 160-166. Remarquons que l'annonce de ce jubilé n'a pas suscité de correspondance relative à l'administration du sacrement de la pénitence.

¹⁷⁸ ASSH, ASE 3: Joseph-Sabin Raymond, 57, boîte 12, Jubilé de 1875. Sermon prononcé par Joseph-Sabin Raymond.

l'habitude d'inviter des prêtres réguliers et des curés du voisinage pour écouter les confessions était généralisée¹⁷⁹.

Les succès des retraites, missions et jubilés, attribuables notamment à une pratique plus souple de la confession, se sont répercusés de diverses façons sur la pastorale ordinaire des curés et ont influencé le respect des prescriptions ecclésiastiques. Au cours du XIXe siècle, ces temps forts de la vie religieuse sont devenus des événements courants, répétés à intervalles réguliers. Dans plusieurs paroisses, les pasteurs organisèrent des retraites annuelles, tenues à date fixe. À Notre-Dame-des-Anges, la neuvaine à saint François-Xavier fut célébrée au mois de février de chaque année, à compter de 1850. En mars 1856, l'abbé Sylvestre, de Saint-Marcel, réunit pour sa part les curés du voisinage afin d'offrir une petite retraite à ses paroissiens. Les résultats l'encouragèrent à réitérer l'invitation pendant toute la décennie qui suivit. À Saint-Romuald, une neuvaine fut aussi organisée à partir de février 1871. L'année suivante, le curé de Sainte-Brigide lança également la formule des retraites annuelles pour sa paroisse. Plusieurs confrères, tels les pasteurs de Notre-Dame-de-Lourdes et de Saint-Alexandre, l'imitèrent bientôt¹⁸⁰.

Toutes ces retraites avaient en commun de survenir en février ou en mars. Ces deux mois constituaient des périodes de très grande activité pour les prédicateurs et les confesseurs. Plus du tiers des retraites, missions et neuvaines recensées sur le territoire du diocèse maskoutain entre 1840 et 1880 furent en effet célébrées à cette époque de l'année. Ces événements religieux s'incorporaient au cycle liturgique, puisqu'ils étaient organisés pendant le carême, temps de pénitence durant lequel il fallait jeûner, se recueillir et faire son

¹⁷⁹ C'est ce que montrent la correspondance cléricale et les manuscrits Desnoyers. L'habitude semble s'être répandue surtout après 1840. Lors des jubilés de 1827, de 1830 et de 1833, des curés s'épaulèrent mutuellement, mais la chose ne se faisait pas encore de façon systématique.

¹⁸⁰ AESH, I. Desnoyers, *Notre-Dame-des-Anges*, 110; *Saint-Marcel*, 137; *Saint-Romuald (Ouest-Farnham)*, 283; *Sainte-Brigide*, 160; *Saint-Alexandre*, 93; *Notre-Dame-de-Lourdes*, 129.

examen de conscience. Les retraites et neuvaines quadragésimales visaient à créer un climat spirituel propice à l'accomplissement de la confession et de la communion pascals. Par une prédication appropriée, les prêtres versés dans l'art oratoireaidaient leurs confrères curés à susciter la méditation et le repentir parmi les fidèles qui étaient ensuite invités à passer au confessionnal. Plusieurs clercs du voisinage étaient présents pour entendre les aveux pénitentiels. Ainsi, les paroissiens désireux de se préparer à recevoir l'eucharistie avaient la possibilité de choisir leur confesseur. Ceux qui hésitaient à confier leurs péchés au curé de la paroisse pouvaient s'accuser de leurs fautes à un prêtre étranger.

La venue de prédicateurs et de confesseurs extraordinaires devait donc encourager les fidèles à observer le canon du concile Latran IV (1215) sur le devoir pascal. À ce sujet, Isidore Desnoyers mentionne que la neuvaine organisée chaque année à Notre-Dame-des-Anges était "faite en carême pour faciliter les Pâques"¹⁸¹. Cette mesure pastorale fut couronnée de succès. En 1869, plusieurs habitants vinrent de loin pour assister aux exercices et pour se confesser. Lorsque la neuvaine se termina, le 22 février, "1 200 personnes avaient fait leur Pâques", tout en gagnant des indulgences¹⁸². La retraite annuelle de Saint-Marcel poursuivait le même but: elle était un "petit concours [...] pour donner à chacun un confesseur de son choix"¹⁸³. De façon semblable, les exercices tenus à Sainte-Brigide visaient à "faciliter la Pâque aux fidèles"¹⁸⁴, tandis que la retraite prêchée à Saint-Alexandre devait "aider à la communion pascale"¹⁸⁵. La correspondance cléricale livre des témoignages similaires. En 1859, l'évêque décida par exemple de convier les catholiques de Saint-Hyacinthe à une retraite, "afin de les amener tous à l'accomplissement de leur devoir

¹⁸¹ AESH, I. Desnoyers, *Notre-Dame-des-Anges*, 111.

¹⁸² BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 9, 16, 18, 20 et 22 février 1869. Cette année-là, la fête de Pâques fut célébrée le 28 mars. Le clergé se serait ainsi montré plus souple en allongeant la période prescrite pour se conformer au précepte de la communion et de la confession pascals. Voir *Infra*, chapitre 8, La pratique sacramentaire.

¹⁸³ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Marcel*, 137.

¹⁸⁴ AESH, I. Desnoyers, *Sainte-Brigide*, 160.

¹⁸⁵ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Alexandre*, 93.

pascal"¹⁸⁶. Faire respecter les prescriptions concernant la confession et la communion annuelles semblait le leitmotiv des curés de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les retraites quadragésimales représentaient un des moyens mis en oeuvre pour atteindre ce but.

En somme, les effets les plus durables de la pastorale extraordinaire reposèrent moins sur la durée des exercices¹⁸⁷ que sur leur répétition régulière et sur leur occurrence dans le calendrier liturgique. Événements à grand déploiement, les missions des années 1840 ont pu produire un choc émotif et amener les fidèles à prendre certaines résolutions, en ce qui concerne, notamment, la fréquentation des sacrements. À elles seules, les quelques missions prêchées ça et là ne pouvaient toutefois modifier durablement les conduites. Pour réussir dans cette voie, le clergé devait instaurer un suivi pastoral, poursuivre l'oeuvre commencée avec les missions. Les nombreuses retraites et neuvaines organisées dans la seconde moitié du XIX^e siècle ont justement rempli ce rôle. Elles eurent une influence majeure sur l'évolution des comportements en remémorant aux fidèles leurs bonnes intentions et en leur facilitant le respect des prescriptions de l'Église. En ce sens, le renouveau religieux apparaît d'abord comme un renouveau pastoral. Nous verrons davantage dans le prochain chapitre comment s'est fait ce renouvellement et quelles en furent les conséquences sur la conduite religieuse des fidèles, en particulier en ce qui concerne l'accomplissement du devoir pascal. Mais complétons auparavant cette étude en examinant les confréries établies dans les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe.

4. Oeuvres pieuses, confréries et pratiques de dévotion

Tout comme la prédication, les confréries et les autres associations religieuses, telles les sociétés de tempérance, avaient une portée pédagogique: elles rappelaient à leurs

¹⁸⁶ AESH, RL, 2, 534, Mgr Prince au P. Aubert, supérieur des oblats de Marie Immaculée, 24 janvier 1859.

¹⁸⁷ Cette hypothèse est suggérée dans L. Rousseau, "Les missions populaires...", *loc. cit.*, 20.

membres certains points de la doctrine chrétienne, exhortaient à la vertu et à la prière, diffusaient et orientaient les dévotions. Il n'est pas de mon propos, ici, d'étudier le fonctionnement de ces associations, d'évaluer la répartition des pouvoirs entre clercs et laïcs ni de dresser le profil sociologique des confrères¹⁸⁸. Je souhaite plutôt présenter une chronologie de l'implantation des confréries, puis j'examinerai les plus populaires d'entre elles. Ce survol permettra de mieux connaître l'activité pastorale des prêtres et la transmission du contenu de la foi.

4.1. Quelques repères chronologiques

L'évolution des confréries et des associations pieuses sur le territoire du diocèse maskoutain présente quelques similitudes avec le mouvement décrit par Brigitte Caulier dans ses travaux sur Montréal: faible au début du XIX^e siècle, le nombre d'associations augmenta à partir de la fin des années 1830¹⁸⁹. Pendant la décennie 1840, les nouvelles formes d'encadrement, visant notamment à renouveler le culte marial, se multiplièrent et permirent aux fidèles d'amasser les indulgences en accomplissant divers gestes de piété à caractère privé. Il y eut peu de créations entre 1855 et 1870. Pendant cette période, la majorité des décrets d'érection furent conférés à des paroisses récemment constituées. En revanche, les années 1870 et 1880 se caractérisèrent par l'implantation de nouvelles confréries et associations pieuses qui recrutèrent des membres à la faveur des retraites et des missions prêchées par les oblats et les dominicains. La confrérie du Rosaire, création ancienne déjà présente au XVII^e siècle dans la région de Québec¹⁹⁰, reçut alors une nouvelle impulsion.

De même, les dévotions à la sainte Famille, à la *bonne sainte Anne*, à l'eucharistie et au

¹⁸⁸ Deux recherches portant sur les confréries québécoises poursuivent de tels objectifs. Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, *op. cit.*, 135-235; Brigitte Caulier, "Bâtir l'Amérique des dévots. Les confréries de dévotion montréalaises depuis le Régime français", *RHAF*, 46, 1 (été 1992): 45-66 et *Les confréries...*, *op. cit.*, 586 p. Voir aussi L. Ferretti, *Entre voisins...*, *op. cit.*

¹⁸⁹ Pour suivre le mouvement des créations, j'ai consulté la correspondance et les requêtes déposées dans les dossiers de paroisse, ainsi que les rapports des curés et les registres d'insinuation couvrant le XIX^e siècle et la première décennie du XX^e siècle. Ici encore, les manuscrits Desnoyers ont été d'un grand secours.

¹⁹⁰ M.-A. Cliche, *op. cit.*, 145-146.

Sacré-Coeur se développèrent par l'entremise, surtout, de confréries spécialisées. C'est à cette période que se mirent en place une bonne partie des associations qui traversèrent les premières décennies du XX^e siècle. Sentimentale, faisant appel à des métaphores qui font aujourd'hui sourire¹⁹¹, cette piété supportée par tout un éventail de reliques¹⁹², d'images et de médailles véhiculait un contenu très moralisateur, exaltait la pureté, le dévouement et la soumission. Elle trouvait son prolongement dans les nombreux exercices proposés aux fidèles: les chemins de croix, introduits dans la décennie 1820, qui donnèrent une tonalité nouvelle à la semaine sainte, furent suivis du *mois* de Marie, célébré en mai à compter de 1840, des *mois* de saint Joseph (mars) et du Sacré-Coeur (juin), commémorés dans un nombre croissant de paroisses à partir des années 1860. Examinons de plus près ce déploiement d'oeuvres et d'associations pieuses, afin de mieux saisir ses modalités, sa portée et sa signification.

4.2. Les innovations du milieu du siècle

Deux paroisses seulement furent pourvues d'une confrérie dans les trois premières décennies du XIX^e siècle¹⁹³. Après 1830, la confrérie de Notre-Dame-Auxiliatrice fut implantée dans une dizaine de paroisses. Il faut dire qu'au début du siècle, les évêques n'insistaient guère, dans leur correspondance et dans les autres documents adressés au clergé, sur l'implantation et l'animation d'associations pieuses. Les rares initiatives en ce sens provenaient plutôt des paroisses. En 1819, le curé de Saint-Denis avait par exemple

¹⁹¹ En 1868, Charles La Rocque incitait par exemple son clergé à vénérer les sacrés coeurs de Jésus et de Marie: "(...) enfermés dans ces fournaises de la divine charité, nous nous échaufferons nécessairement à l'amour de Dieu". Circulaire, 8 août 1868, MÉSH, 3, 95.

¹⁹² Le culte des reliques est étroitement lié à l'essor de l'ultramontanisme. En 1821, la paroisse de Saint-Jean-Baptiste en acquiert quelques-unes. Toutefois, elles se diffusent surtout à compter de la décennie 1840. Les reliques de la *vraie croix* sont les plus populaires. Plusieurs paroisses obtiennent aussi des reliques de leur saint patron. AESH, IV, D.4, Rapports sur les paroisses; correspondance. Sur les reliques, voir J. Roy, "L'invention du pèlerinage de la Tour des Martyrs de Saint-Célestin (1898-1930)", *RHAF*, 43, 4 (printemps 1990): 487-507.

¹⁹³ C'est ce qu'ont révélé les archives diocésaines. Il est toutefois possible que des associations établies par les curés n'aient pas laissé de traces écrites.

organisé l'austère confrérie de la Bonne-Mort qui regroupait à ses débuts quelque 200 membres. Avec les années, le nombre d'associés avait chuté, si bien qu'on ne comptait plus qu'une vingtaine de confrères en 1846¹⁹⁴. Les règles de l'association, prescrivant notamment d'adorer le Saint Sacrement pendant une demi-heure chaque semaine et de s'assembler tous les mois pour des exercices de piété, étaient jugées contraignantes. La requête, qui avait précédé l'établissement de la Bonne-Mort, mentionnait en effet que "la demi-heure d'adoration par semaine seroit difficile pour ne pas dire impossible à des gens éloignés"¹⁹⁵. En milieu rural, il était malaisé de réunir régulièrement plusieurs fidèles et de maintenir un intérêt soutenu pour des œuvres surérogatoires exigeant des confrères une certaine assiduité, la volonté et la capacité de se plier à une organisation structurée. Dotées d'un règlement peu astreignant, plusieurs associations instituées à la fin des années 1830 et dans la décennie 1840 visèrent justement à faciliter et à élargir le recrutement afin de rejoindre un nombre important de fidèles. Les orientations et les pratiques pastorales étaient alors en pleine mutation. Les évêques, Mgr Bourget surtout, accordaient leur appui à plusieurs associations, en vantaient les mérites et les bienfaits, incitaient les curés à les établir dans les paroisses en réprimandant ceux qui démontraient peu d'empressement à appliquer leurs directives¹⁹⁶. La nouvelle pastorale misait largement sur les indulgences, se démarquant ainsi des positions rigoristes des évêques du début du siècle qui craignaient de les accorder avec une trop grande liberalité¹⁹⁷.

¹⁹⁴ AESH, I. Desnoyers, *Saint-Denis*, 2^e partie, 98; IV, D.4, Rapports sur Saint-Denis, 1846, 1863.

¹⁹⁵ Requête citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Denis*, 2^e partie, 98.

¹⁹⁶ C'est ce que fit, par exemple, Mgr Bourget dans une lettre au curé de Saint-Damase. Il l'exhortait à établir la société de tempérance dans sa paroisse. Les visites pastorales donnaient aussi à l'évêque l'occasion de prodiguer des conseils et de faire des remontrances. ACAM, RLB, 6, 162, Mgr Bourget à F.-X. Brunet, 17 septembre 1850.

¹⁹⁷ Sur la part croissante des indulgences dans le catholicisme du XIX^e siècle, lire Philippe Boutry, "Le bel automne de l'indulgence, ou 50 000 suppliques à l'âge de la Restauration (1814-1846)", *Provence historique*, XXXIX, 156 (avril-mai-juin 1989): 337-353.

4.2.1. L'oeuvre de la Propagation de la foi

L'établissement de la Propagation de la foi à la fin des années 1830 illustre le changement d'attitude. L'oeuvre, destinée à subvenir aux besoins des missions, avait été fondée en 1819 par une jeune lyonnaise, Pauline Jaricot. En 1828, Mgr Lartigue avait songé à l'introduire au Québec, mais Mgr Panet l'en avait dissuadé, considérant qu'elle pouvait "faire du mal par ici". L'évêque jugeait en effet qu'elle allait donner aux protestants "l'occasion de dire que pour de l'argent on vend des Indulgences"¹⁹⁸. Le projet de fondation refit surface en 1836, émanant cette fois-ci de l'évêché de Québec¹⁹⁹. Les scrupules relatifs aux indulgences semblaient s'être dissipés. En 1838, l'évêque de Montréal l'implanta à son tour dans son diocèse²⁰⁰. L'association gagnait alors l'appui d'un nombre croissant d'évêques français et commençait à se répandre dans d'autres pays catholiques, tels l'Irlande où elle fut introduite en 1838²⁰¹.

Les règles de la Propagation de la foi étaient assez simples: pour être membres et gagner les indulgences, il fallait réciter quotidiennement un *Ave* et un *Pater* avec l'invocation "saint François-Xavier, priez pour nous". Regroupés en sections de dix personnes chacune, les "dizaines", les associés étaient tenus de verser une aumône d'un sou par semaine. Le clergé comptait beaucoup sur les femmes pour soutenir et animer cette oeuvre, car, "par leur loisir, leur vie sédentaire, leur influence sur les diverses classes de la société, et leur ardeur pour le bien", elles avaient "ordinairement plus d'aptitude que les hommes à promouvoir les actes de charité et de piété"²⁰². En réalité, les curés occupèrent habituellement un rôle de premier plan dans l'association.

¹⁹⁸ AAQ, RL, 13, 509, Mgr Panet à Mgr Lartigue, 24 janvier 1829.

¹⁹⁹ Circulaire du 28 décembre 1836, *MÉQ*, 3, 345-353.

²⁰⁰ Mandement, 18 avril 1838, *MÉM*, 1, 31-42.

²⁰¹ Desmond J. Keenan, *The Catholic Church in Nineteenth-Century Ireland. A Sociological Study*, Dublin/Towota (New Jersey), Gill and MacMillan/Barnes & Noble Books, 1983, 159.

²⁰² Mandement, 18 avril 1838, *MÉM*, 1, 40.

Les pasteurs étaient responsables de promouvoir la Propagation de la foi, présentée comme une oeuvre nationale étroitement liée à la colonisation. Ce discours patriotique fut cependant impuissant à briser toutes les résistances suscitées par les demandes d'argent. Établie dans une quinzaine de paroisses dès la fin des années 1830, l'oeuvre rencontra sa part de difficultés. À Saint-Marc, elle fut mal accueillie, ridiculisée même, par des paroissiens²⁰³. À Saint-Grégoire, les curés successifs se butèrent à la mauvaise volonté des habitants: "Toujours des reproches et de l'opposition lorsqu'il s'agit de la propagation de la foi", écrivait un prêtre en 1863²⁰⁴. Ailleurs, l'association déclina quelques années après son implantation²⁰⁵. Les fidèles de Saint-Jean-Baptiste-de-Rouville, qui souscrivaient quelque 5 £ vers 1839, n'offraient plus qu'une quinzaine de shillings à la fin des années 1840. L'association fut réorganisée dans cette paroisse vers 1850. Par la suite, les recettes augmentèrent, oscillant généralement entre 13 et 18 £. Il fallut également rétablir l'oeuvre à Saint-Athanase. La souscription annuelle passa de 3 £ en 1863 à plus de 40 £ en 1866, mais elle retomba rapidement. Les associés de Saint-Athanase ne donnèrent en effet que 20 £ en 1867 et 8 £ seulement en 1874. La publication des aumônes recueillies dans chaque unité pastorale ne semblait guère inciter les habitants de cette paroisse, pourtant populeuse, à s'associer en grand nombre à l'oeuvre. Dans les terroirs de colonisation, le zèle pour la Propagation de la foi fut encore plus chancelant. Les offrandes, toujours modiques, s'amenuisaient souvent d'année en année. Il est vrai que bien des habitants des fronts pionniers vivaient dans une grande pauvreté et qu'il leur était difficile de verser l'aumône hebdomadaire, si minime fût-elle. Malgré tout, l'épiscopat encourageait les curés et

²⁰³ Lettre d'Antoine-Olivier Giroux à Mgr Lartigue, 19 mai 1838, citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Marc*, 80.

²⁰⁴ AESH, IV. D.4, Rapport sur Saint-Grégoire-le-Grand, 1863.

²⁰⁵ On peut suivre les progrès de l'oeuvre grâce aux comptes rendus annuels mentionnant les recettes obtenues par l'oeuvre dans chaque paroisse. Pour les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe, les renseignements se trouvent dans le *Rapport sur les missions du diocèse de Québec qui sont secourues par l'association de la propagation de la foi*, nos 2-21 (janvier 1840 à mai 1855), dans le *Rapport de l'association de la propagation de la foi établie à Montréal*, mai 1839 à avril 1853, de même que dans les circulaires des évêques de Saint-Hyacinthe, MÉSH, 1-4.

missionnaires à établir l'oeuvre dans les nouvelles paroisses, afin d'habituer les fidèles à contribuer au soutien matériel de l'Église²⁰⁶. Des missions se retrouvaient ainsi dans la situation suivante: tout en versant annuellement quelques shillings à l'association, elles obtenaient une allocation pour payer leur édifice cultuel ou pour couvrir les frais de leur desserte par un missionnaire. Tel fut le cas des *townships* de Roxton et de Milton au début des années 1850.

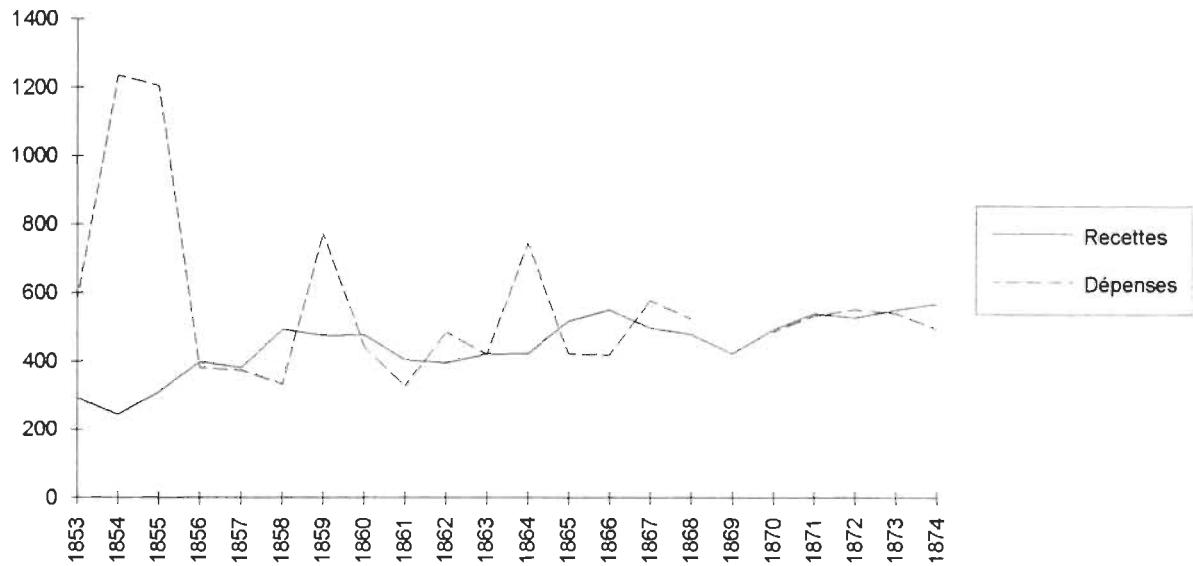
L'effort consenti en faveur de la Propagation de la foi fut donc inégal, variable d'une paroisse à une autre. Au-delà de ces différences, on peut s'interroger sur le respect des règles imposées aux associés. Tous les membres de l'association récitaient-ils la prière quotidienne? Offraient-ils fidèlement l'aumône hebdomadaire? À cet égard, les informations sur le nombre d'associés fournies par les curés révèlent certaines anomalies lorsqu'elles sont comparées aux recettes publiées annuellement par l'évêque²⁰⁷. Au dire de l'abbé Balthazard, Saint-Jude ne comptait par exemple que trois associés en 1854. La même année, la paroisse amassa pourtant 10 £, montant à peine inférieur aux 11 £ 8 s offerts par les 132 membres de Saint-Jean-Baptiste-de-Rouville. De même, les 120 associés de Saint-Marc donnèrent 11 £ en 1863, tandis que Sherbrooke, avec ses 1 000 adhérents, ne recueillit que 8 £. Comment expliquer ces résultats? Nonobstant les erreurs possibles dans les déclarations des curés, on peut penser que plusieurs membres ne versaient pas régulièrement leur aumône à leur chef de section et que d'autres, plus zélés, offraient au contraire un montant plus substantiel que le sou hebdomadaire. Il semble également que des curés aient payé les sommes qui auraient normalement dû être offertes par les associés²⁰⁸. Au prix de quelques entorses à la règle, l'association pu ainsi se maintenir et progresser.

²⁰⁶ Mgr Signay exprime notamment cette idée dans une lettre au missionnaire de Percé. AAQ, RL, 19, 197, Mgr Signay à W. Dunn, 18 avril 1840.

²⁰⁷ Circulaires des évêques de Saint-Hyacinthe, MÉSH; AESH, IV, D.4, Rapports sur les paroisses.

²⁰⁸ C'est notamment ce qu'affirme Isidore Desnoyers au sujet du curé Brunet de Saint-Damase. AESH, I. Desnoyers, *Saint-Damase*, 98.

Figure 7. Recettes et dépenses de l'oeuvre de la Propagation de la foi, 1853-1874 (en £)



Entre 1853 et 1874, les recettes annuelles de l'oeuvre de la Propagation de la foi augmentèrent dans le diocèse de Saint-Hyacinthe. De quelque 290 £ en 1853, les revenus passèrent à plus de 560 £ en 1874. Cette croissance se fit à un rythme irrégulier, avec des pointes et des fléchissements (figure 7)²⁰⁹. L'accroissement démographique et le développement économique du diocèse concoururent probablement au progrès de l'oeuvre en élargissant le nombre de donateurs potentiels. Les dépenses de l'association connurent par ailleurs une évolution en dents de scie. Très élevées au milieu des années 1850, elles se stabilisèrent à la fin des années 1860 pour atteindre un niveau comparable à celui des recettes. Vers 1870, l'épiscopat éprouvait des difficultés à obtenir des allocations des

²⁰⁹ Afin de pourvoir être comparées aux données précédentes, les recettes de 1866 et des années suivantes, qui étaient exprimées en dollars dans les comptes rendus annuels, ont été converties en livres anglaises.

comités français qui avaient jusqu'alors contribué à soutenir les missions diocésaines²¹⁰. L'évêque chercha donc à abaisser les dépenses. La création de l'évêché de Sherbrooke, en 1874, plaça Saint-Hyacinthe dans une situation encore plus difficile: Mgr Charles La Rocque s'engagea en effet à verser au diocèse de Sherbrooke les trois quarts des sommes recueillies par le comité maskoutain²¹¹. Pour combler les pertes et aider les jeunes paroisses de son diocèse à couvrir leurs frais, Mgr Moreau lança, en 1878, l'œuvre de saint François de Sales dont le fonctionnement était calqué sur celui de la Propagation de la foi²¹². Une aumône plus modique, un cent par mois, était exigée des membres de la nouvelle association.

4.2.2. L'œuvre de la Sainte-Enfance

L'œuvre de saint François de Sales remplaçait la Sainte-Enfance, établie dans le diocèse en 1855. Cette dernière association s'adressait d'abord aux enfants que l'on souhaitait intéresser au sort "de leurs petits frères de la Chine et du Japon"²¹³. Pour être membres, il suffisait de verser une offrande d'un sou par mois, consacrée à "racheter des âmes", et de réciter quotidiennement un *Ave Maria*, ainsi qu'une courte invocation. Même les enfants très jeunes et les bébés pouvaient faire partie de l'association. Une autre personne devait alors se charger de dire la prière en leur nom²¹⁴. Les associés parvenus à l'âge adulte pouvaient continuer d'adhérer à l'œuvre et de gagner les indulgences s'ils contribuaient en même temps à la Propagation de la foi²¹⁵.

²¹⁰ Les liens avec les comités français susciteront une abondante correspondance. À Montréal, Québec et Saint-Hyacinthe, on déplorait l'attitude centralisatrice des comités de Paris et de Lyon qui souhaitaient recevoir toutes les sommes recueillies au Québec pour ensuite les redistribuer à chaque diocèse selon ses besoins. Les évêques québécois voulaient pour leur part gérer eux-mêmes leurs recettes et recevoir, si nécessaire, un montant supplémentaire déterminé d'après les bilans qu'ils présenteraient. Les difficultés des années 1870 sont notamment exposées dans AESH, RL, 6, 409-410. Mgr C. La Rocque à M. Certes, trésorier du Conseil central de la Propagation de la foi, Paris, 1^{er} mars 1872.

²¹¹ AAS, RL, 1, 44, Mgr Racine au Président du Conseil Central de la Propagation de la Foi, 31 janvier 1876.

²¹² Mandement et circulaire, 1^{er} mars 1878, MÉSH, 5, 384-398.

²¹³ Henry Walker, *Compte rendu de la Sainte Enfance au Canada. [Québec (Province)]*: [s.n], 1860, 35.

²¹⁴ ASSH, AFG, Omer Blanchard, 1, Sermon sur l'œuvre de la Sainte-Enfance, [s.d.].

²¹⁵ Ibid.

Tout comme la Propagation de la foi, la Sainte-Enfance n'imposait pas de réunions à ses membres. Les bazars et les loteries destinés à accroître les aumônes en faveurs des "p'tits Chinois" constituaient, avec la cérémonie annuelle, les seules activités de l'association. Célébrée en février, la fête de la Sainte-Enfance visait à recruter de nouveaux membres et à stimuler la générosité des paroissiens. Les sermons évoquaient l'activité missionnaire, décrivaient avec émotion la situation des enfants dans les contrées lointaines et exotiques, avant d'expliquer les buts de l'oeuvre et de présenter les bienfaits conférés aux associés. À Notre-Dame-des-Anges, une fillette et un garçon costumés en Chinois faisaient une collecte parmi l'assistance. La cérémonie, qui se terminait par la bénédiction des enfants, se voulait démonstrative et sentimentale:

We had a most beautiful Feast today – "La Fête de la Ste-Enfance". It was very numerously attended by the Parents, who brought their children, even their Babies to be Blessed, to be admitted to this noble, affectionate association. It was truly interesting to see & to hear all those dear innocent infants & young children, being present at this beautiful ceremony. Messire Dupuis pronounced a most interesting parental, affectionate discourse – addressing himself, first to the children, and then to the Parents – on their duty, to the precious charge bestowed, upon them, in the proper way of bringing up their young family. He spoke to the heart [...] The Blessing, given by Messire Dupuis, was very solemn²¹⁶.

Grâce aux écoles élémentaires et, surtout, aux collèges, couvents et académies, l'oeuvre de la Sainte-Enfance s'implanta dans un nombre croissant de localités. En 1858, treize paroisses du diocèse étaient affiliées à l'association, alors qu'en 1871, une trentaine de paroisses y allaient de leur contribution. Les recettes de l'oeuvre ne reflétèrent cependant pas cette pénétration accrue dans le diocèse (figure 8)²¹⁷. Elles augmentèrent rapidement

²¹⁶ BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 7, 2 février 1857.

²¹⁷ Les recettes de l'oeuvre furent publiées tous les ans. Comme pour la Propagation de la foi, les recettes de 1866 et des années suivantes, présentées en dollars dans les comptes rendus annuels, ont été converties en livres afin d'être comparées aux données des années précédentes. Circulaires, MÉSH, 1-4.

4.2.3. Les sociétés de tempérance

Tout comme la Propagation de la foi et la Sainte-Enfance, les sociétés de tempérance furent établies dans de nombreuses paroisses au cours des années 1840 et 1850. Elles firent l'objet de plusieurs sermons, susciterent la diffusion de médailles, de brochures et de la croix noire, imposant symbole de bois qui devait être placé bien en évidence dans les maisons des "tempérants". Implantées lors des missions et des retraites paroissiales, ces sociétés, inspirées des mouvements de tempérance irlandais, opéraient habituellement un recrutement massif: au cours d'une cérémonie spéciale, une partie importante de la population se joignait à l'association et promettait d'en observer les règles²¹⁸. Celles-ci variaient d'une société à l'autre. Les premières associations de tempérance établies vers 1841-42 toléraient une consommation modérée d'alcool. Par ce compromis, Mgr Bourget croyait pouvoir rejoindre "un nombre plus considérable de personnes"²¹⁹. Au cours des années qui suivirent, les tenants de l'abstinence totale eurent cependant gain de cause. Parmi eux, Charles Chiniquy et Alexis Mailloux engagèrent les fidèles, lors de leurs tournées de prédication, à se priver de toute boisson alcoolisée. Selon Nive Voisine, "le rigorisme des gens de Québec", l'emportait ainsi sur l'attitude plus souple prônée par les autorités du diocèse de Montréal²²⁰.

Des prières étaient aussi prescrites aux associés. Les membres de la société de la Croix, organisée et prêchée par le grand vicaire Mailloux en 1855, étaient par exemple

²¹⁸ Sur le mouvement de tempérance irlandais, voir notamment D. J. Keenan, *op. cit.*, 153-156 et Emmet Larkin, "The Devotional Revolution in Ireland 1850-75", *American Historical Review*, 77, 3 (june 1972), 637. Les deux auteurs en font une constituante importante du changement religieux en Irlande. Leurs interprétations diffèrent cependant. Keenan pense que les transformations ont été préparées de longue date par diverses innovations introduites dans les diocèses irlandais dès le début du XIX^e siècle. Larkin affirme qu'elles furent plus tardives. Elles résulteraient du choc psychologique créé par la Famine vers le milieu du siècle, mais, plus largement, auraient été une réponse au processus d'acculturation. Les Irlandais se seraient construit une nouvelle identité nationale à travers le catholicisme.

²¹⁹ ACAM, Mgr Bourget à C.-F. Baillargeon, 22 janvier 1842.

²²⁰ N. Voisine, "Mouvements de tempérance et religion populaire", dans B. Lacroix et J. Simard, dir., *Religion populaire...*, *op. cit.*, 75. La première société de tempérance établie par Chiniquy en 1840 recommandait seulement d'éviter l'intempérance et de ne pas consommer d'alcool. Il prôna la tempérance totale à partir de 1841.

invités à réciter tous les jours, devant la croix de la tempérance, cinq *Pater* et cinq *Ave* "en l'honneur des cinq plaies" du Christ²²¹. Cet exercice de dévotion, qui donnait droit à de multiples indulgences, n'était toutefois pas obligatoire, comme l'expliquait la petite brochure rédigée pour promouvoir la société: "On ne pèche pas en omettant ces prières; mais la famille se prive [...] du secours des prières des autres familles de la société". De semblables règlements régissaient l'association établie par Chiniquy à la fin des années 1840²²². S'abstenir de consommer des boissons alcoolisées – ou en faire un usage modéré – constituait en somme la règle la plus stricte, sans doute aussi la plus difficile à respecter, des sociétés de tempérance. Quant aux activités publiques des associés, elles se résumaient à bien peu de choses. Le règlement de la société de la Croix ne prévoyait aucune réunion, mais les curés étaient incités à prêcher régulièrement sur la tempérance, afin de rappeler aux fidèles leur engagement à ne pas boire.

Dans les semaines qui suivaient les retraites, des pasteurs faisaient de réels efforts pour maintenir l'association. Après la messe dominicale, certains d'entre eux organisaient des prières et bénissaient leurs ouailles en promettant des grâces abondantes à tous ceux qui demeuraient fidèles à leurs promesses²²³. Les paroissiens qui n'étaient pas encore affiliés à la société étaient priés publiquement de le faire. À l'aide de registres, des curés suivaient la progression numérique de l'association:

Je vous écrivais il y a quelque temps que 1 400 braves étoient enrôlés sous l'étendard de la tempérance. Depuis ce temps, je n'ai pas manqué tous les dimanches à la suite de la Grand-messe de bénir mon peuple avec la parcellle de la Vraie-Croix pour demander et la persévérance des Tempérants et le sacrifice de la part de ceux qui n'ont pas encore eu ce courage. Et j'ai la

²²¹ Alexis Mailloux, *La Croix présentée aux membres de la Société de tempérance*, Québec, Bureau de l'Abeille, 1850, 92; AESH, RI, 1, 166v-167r.

²²² J.-P. Arès, *op. cit.*, 54-55.

²²³ C'est par exemple ce que fit le curé de Notre-Dame-des-Anges dans les mois qui suivirent la retraite prêchée par les oblats en 1848. BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 2.

consolation de vous dire que 78 nouveaux associés se sont fait inscrire depuis ce temps [...]

Je me suis fait une liste de ceux qui ne sont pas encore de la tempérance. Elle contient 20 noms²²⁴.

Des prêtres, tels les curés de Saint-Hugues, de Saint-Simon, de Saint-Aimé, talonnaient les réfractaires et invitaient leurs paroissiens à tenter de les convaincre de ne pas résister "à la grâce"²²⁵. À force de démarches et d'entretiens, ils réussissaient à vaincre bien des oppositions: "J'apprends que le plus grand nombre d'entre eux, de guerre lasse, doit mettre bas les armes", annonçait Louis-Misaël Archambault en 1868²²⁶. La "conversion" fut-elle durable? Il semble que non. L'inventaire des associations pieuses de la paroisse, que le curé dressa dix ans plus tard, ne fit même pas mention de la tempérance. Sa correspondance et la brève histoire paroissiale qu'il rédigea furent tout aussi muettes à ce sujet. Ce silence incite à s'interroger sur les effets des campagnes de recrutement massif.

On peut difficilement juger des résultats des sociétés de tempérance. Selon Nive Voisine, les croisades contribuèrent, à la longue, à diminuer la consommation d'alcool²²⁷. Cependant, la fiabilité des statistiques apparaît douteuse. Pour connaître les conséquences du mouvement sur la vie religieuse et morale des associés, il vaut peut-être mieux avoir recours aux témoignages des contemporains. Ceux-ci révèlent que lors des retraites, les paroissiens s'engageaient en grand nombre à ne pas boire²²⁸. La moitié, voire les trois quarts de la population – même les enfants prêtaient serment – adhéraient à la société de tempérance. Par la suite, beaucoup ne respectaient pas leur promesse. En 1854, le pasteur de Saint-Pierre-de-Sorel constata par exemple que la tempérance ne progressait pas dans sa

²²⁴ C'est le curé qui souligne. AESH, XVII c. 36 (Saint-Hugues), L.-M. Archambault, curé, à Mgr Bourget, 20 novembre 1868.

²²⁵ AESH, XVII c.3 (Saint-Aimé), Édouard Lecours à Mgr Prince, 17 avril 1855.

²²⁶ AESH, XVII c. 36 (Saint-Hugues), L.-M. Archambault, curé, à Mgr Bourget, 20 novembre 1868.

²²⁷ N. Voisine, "Mouvements...", dans B. Lacroix et J. Simard, *op. cit.*, 70.

²²⁸ En particulier lors des retraites de 1848, de 1851 et de 1855.

exercices de piété, notamment les prières en commun, le salut solennel et la confession mensuelle, étaient proposés aux confrères et consoeurs. Des curés faisaient aussi une collecte destinée à décorer les autels et à faire brûler des lampes.

Le nombre de membres fut très variable d'une paroisse à une autre. En 1846, 800 des 2 200 paroissiens de Saint-Hugues étaient associés à l'Archiconfrérie, alors que seulement 200 des 2 800 fidèles de Saint-Damase avaient fait de même. Les retraites et les jubilés de la fin des années 1840 et de la décennie 1850, invitant les catholiques à prier pour la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, contribuèrent à augmenter les effectifs. Dans la région du Bas-Richelieu et de la plaine maskoutaine, des paroisses entières s'enrôlèrent. Hommes, femmes et enfants faisaient porter leur nom aux registres de l'association. Il était cependant difficile de conserver l'intérêt de tous pour les activités de l'Archiconfrérie. Au début des années 1860, la popularité de l'association était en baisse dans neuf paroisses où le nombre de membres avait chuté depuis une dizaine d'années²⁴⁰. À Saint-Denis, il était passé de 700 à environ 400, alors qu'à Saint-Jean-Baptiste, il ne restait plus que 150 des 1 000 associés recensés huit ans plus tôt. Dans six autres paroisses, l'Archiconfrérie avait disparu. Deux paroisses seulement avaient obtenu un décret d'érection depuis 1855 et quatre autres avaient réussi à augmenter les effectifs de leur association²⁴¹. En 1878, au moins dix curés dirigeaient encore des exercices à l'intention des associés²⁴². Dix autres mentionnaient l'association dans leur rapport et précisait sa date d'établissement, sans toutefois émettre de commentaires sur sa vitalité et sur leurs efforts pour encadrer les associés. Dans plusieurs paroisses, l'Archiconfrérie n'existant plus. Le

²⁴⁰ AESH, IV, D.4, Rapports sur les paroisses, 1853-55, 1862-64. Cette diminution ne peut s'expliquer par la division des paroisses. Dans la majorité des cas, la baisse des associés se produisit dans une paroisse qui ne fut pas démembrée pendant cette décennie. Dans les paroisses où il y eut démembrement, celui-ci ne pourrait expliquer à lui seul le déclin important de l'association.

²⁴¹ Ces données demeurent très partielles, plusieurs curés n'ayant pas répondu à l'un ou à l'autre des formulaires décennaux, ce qui empêche de suivre l'évolution de l'association.

²⁴² AESH, IV, D.4, Rapports sur les paroisses, 1878. Les rapports dressés en 1878 comportent toutefois une lacune de taille: le nombre d'associés n'est pas précisé.

pasteur de Saint-Antoine expliquait qu'elle "n'a[vait] pas été entretenue". Ceux de Saint-Hugues et de Saint-Jude affirmaient que les exercices étaient "tombés en désuétude", alors qu'à Sainte-Marie, on précisait que les règlements de cette confrérie, comme ceux de plusieurs autres établies vers la même époque, "avaient été abandonnés". Le zèle des paroissiens pour cette association – et probablement celui des curés – semble donc s'être un peu affaibli au fil des ans.

De toutes les associations, c'est en fait la confrérie du Scapulaire de Notre-Dame-du-Mont-Carmel, destinée elle aussi à promouvoir la piété mariale, qui résista le mieux à l'épreuve du temps. Sa structure et ses règlements s'y prêtaient assurément. Elle exigeait en effet peu de choses de ses membres. Nulle réunion, nulle privation n'étaient requises. Le principal geste de piété imposé aux associés se faisait en privé: pour gagner les indulgences, il suffisait de porter le scapulaire, ces petits morceaux d'étoffe retenus par un ruban que l'on glissait à son cou. Le règlement de cette confrérie ancienne prévoyait aussi la récitation quotidienne de prières, mais le Prieur général des carmélites avait déclaré en 1838 qu'il suffisait "d'être du Scapulaire et de le porter" pour gagner les indulgences. "Aucune loi" n'oblige, précisait-il à "faire des prières particulières"²⁴³.

Dans les paroisses du futur diocèse de Saint-Hyacinthe, le Scapulaire fut établi à compter de 1840²⁴⁴. Deux paroisses s'affiliaient alors à la confrérie. Par la suite, plusieurs décrets furent accordés, les uns pour l'ériger une première fois, les autres pour la rétablir là où l'on souhaitait la réorganiser et recruter de nouveaux membres (tableau 12). Des 23 décrets émis entre 1861 et 1870, 10 visaient ainsi à renouveler la confrérie.

²⁴³ On ignore si cette décision fut rendue publique. *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales, op. cit.*, 287.

²⁴⁴ Le scapulaire était peut-être porté avant cette date par des fidèles, mais cette dévotion n'a pas laissé de traces dans les archives.

Tableau 12. Décrets d'érection de la Confrérie du Scapulaire

Années	Confréries du Scapulaire établies
1841-1850	23
1851-1860	18
1861-1870	23
1871-1880	16

Sources: ACAM, RC, 3-6; AESH, RI, 1-4.

En raison de la souplesse de ses règles, le Scapulaire était presque toujours la première association pieuse érigée dans une paroisse. Son établissement précédait parfois la venue d'un curé résidant. Ce fut le cas à Sainte-Brigide, à Sainte-Cécile et à Saint-Barnabé dans les années 1840, à Saint-Liboire et à Saint-Joachim au début de la décennie 1860. La correspondance cléricale montre en outre que des fidèles portaient le scapulaire, même si la confrérie n'était pas dûment organisée. En tel cas, l'érection ne faisait qu'officialiser une dévotion répandue et prisée du plus grand nombre pour les vertus protectrices attribuées au talisman. Selon les déclarations des curés, plus d'un paroissien sur trois était généralement membre de l'association²⁴⁵. On peut cependant s'interroger sur les critères retenus pour évaluer le recrutement d'une dévotion si personnelle.

Dans les années 1860 et 1870, le Scapulaire était la plus répandue de toutes les associations de dévotion. En 1878, on le retrouvait dans plus des trois quarts des unités pastorales²⁴⁶. En bien des paroisses, surtout dans les Cantons de l'Est, elle était la seule confrérie régulièrement établie. À la même époque, la Propagation de la foi était également en bonne position et le Rosaire, implanté dans une paroisse sur quatre, gagnait en popularité.

²⁴⁵ AESH, IV, D.4, Rapports sur les paroisses, 1853-1855, 1862-1864.

²⁴⁶ AESH, IV, D.4, Rapports sur les paroisses, 1862-1864; 1878.

Il était notamment promu par les dominicains. En 1878, la majorité des communautés comptaient une ou deux associations pieuses, comme le montre le tableau 13 dressé à partir des rapports pastoraux. Ces chiffres sur le nombre de confréries et d'oeuvres doivent toutefois être interprétés avec prudence: ils ne donnent qu'une maigre idée de la vie associative puisqu'ils ne renseignent pas sur la vitalité de l'institution²⁴⁷. Un examen attentif des déclarations permet de constater que certains curés se contentaient de dresser la liste de toutes les confréries et des bonnes oeuvres sur lesquelles ils avaient retrouvé des archives, même si certaines d'entre elles étaient, de leur propre aveu, disparues²⁴⁸. Malgré ces lacunes et ces limites, le tableau 13 révèle d'importants écarts d'une paroisse à une autre. Certaines n'avaient aucune oeuvre et confrérie, d'autres en étaient largement pourvues. Les communautés les plus populeuses, les plus anciennes, celles qui comptaient un collège ou un couvent pour jeunes filles – lieux propices, s'il en est, à l'implantation de confréries – étaient beaucoup plus susceptibles de posséder un large éventail d'associations. C'est surtout dans ces paroisses que se retrouvaient les confréries spécialisées dédiées à la Vierge, à saint Joseph, à sainte Anne et au Sacré-Coeur. Par comparaison, les paroisses et missions des fronts pionniers étaient défavorisées sous plus d'un rapport. La population de ces localités n'avait guère les moyens d'entretenir plusieurs bonnes oeuvres, d'autant plus qu'elle était déjà sollicitée pour construire église et presbytère. Dispersée, il lui était difficile de suivre les exercices réguliers des associations les plus exigeantes. Les paroissiens, privés pendant quelques années d'instructions et de services religieux catholiques, pouvaient en outre manifester une moindre attirance pour les confréries. Enfin, les curés de ces paroisses ont

²⁴⁷ Lire à ce sujet R. Hardy et J. Roy, "Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie", *Questions de culture, 5 Les régions culturelles* (1983), 67.

²⁴⁸ C'est ce que firent, notamment, les curés de Saint-Aimé, de Saint-Damase et du Saint-Nom-de-Marie. Le rapport pastoral servait entre autres à évaluer le zèle pastoral des curés. Il pouvait être tentant, pour certains prêtres, de gonfler le nombre d'associés ou de mentionner des associations établies dans leur paroisse plusieurs années auparavant, qui étaient alors chancelantes ou disparues.

peut-être établi des priorités qui les ont conduit à consacrer leur temps et leur énergie à d'autres activités.

Tableau 13. Nombre d'associations et d'oeuvres pieuses dans les communautés, 1878

Associations et oeuvres	Nombre de paroisses par catégorie
0	5 (8%)
1	18 (29%)
2	15 (24%)
3	5 (8%)
4	7 (11%)
5	6 (10%)
6	2 (3%)
7 et plus	4 (6%)

Source: AESH, IV, D.4, Rapports sur les paroisses, 1878. Les pourcentages ont été arrondis.

4.3. Le sens et la portée du renouveau de la vie associative

Le nombre d'associations pieuses par paroisse a donc augmenté au XIX^e siècle et les exercices de dévotion se sont multipliés. À la source de ce changement se trouvaient de nouvelles conceptions pastorales. Les évêques, Mgr Bourget principalement, lancèrent et promirent de nombreuses œuvres, délaissant ainsi les positions rigoristes qui avaient cours à ce sujet quelques décennies plus tôt. La correspondance cléricale livre en effet quelques témoignages de l'extrême réticence de Mgr Plessis et de Mgr Panet à multiplier les exercices et les confréries. En 1809, le premier expliquait au curé de Saint-Mathias que "ce serait trop

d'avoir deux dévotions dans la même église"²⁴⁹. Cette attitude rejoignait des préoccupations fort anciennes. Le *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales* contient ainsi une directive du synode de 1694 exhortant les curés à ne pas établir plus d'une confrérie par paroisse²⁵⁰. En 1829, Panet informait quant à lui un curé de son intention de ne pas accorder de nouvelles indulgences à sa paroisse, une fois célébrée la dévotion des dix vendredis²⁵¹. Même Joseph Signay, qui établit pourtant la Propagation de la foi, oeuvre que son prédécesseur avait écartée, endossait encore les points de vue rigoristes en s'inquiétant du trop grand nombre de jubilés prescrits par le pape et en songeant à ne pas célébrer celui de 1833²⁵². Ignace Bourget adopta une pastorale différente: il n'éprouva, semble-t-il, aucun scrupule à établir une pléthore d'oeuvres, d'associations et de confréries, à organiser des retraites et des missions, toutes pourvues d'abondantes indulgences. Le deuxième évêque de Montréal les croyait nécessaires à la *régénération* et à la préservation de la foi et entendait ne rien négliger pour organiser des "cérémonies pompeuses"²⁵³, susceptibles de plaire au grand nombre. Sur cette matière, il s'opposait à l'évêque de Québec et à son coadjuteur qui déploraient la théâtralité des missions de Forbin-Janson et qui souhaitaient des exercices sobres et empreints de gravité²⁵⁴. Quant aux curés, chargés de mettre en oeuvre les réformes proposées par Mgr Bourget, quelle fut leur attitude?

Peu de curés manifestèrent ouvertement de l'opposition ou des réticences à l'égard des directives épiscopales. Il s'en trouva tout de même quelques-uns pour protester, pour

²⁴⁹ AAQ, RL, 327, Mgr Plessis à L.-A. Prévost, curé de Saint-Mathias, 30 janvier 1809.

²⁵⁰ En reproduisant cette ordonnance, le *Recueil* de 1859 mentionne que "ce dernier avis était pour le tems (sic) et ne regarde que les nouvelles paroisses". *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales*, *op. cit.*, 46.

²⁵¹ AAQ, RL, 14, 11, Mgr Panet à C.-F. Caron, 25 février 1829.

²⁵² "Encore un jubilé: il faut avouer que nous en avons beaucoup trop souvent pour qu'ils produisent tout le bien qu'on a coutume d'en attendre". Et l'évêque d'ajouter que sa publication risquait d'habituer les fidèles "à regarder cette faveur de l'Église comme peu importante". AAQ, RL, 15, 390, Mgr Signay à Mgr Lartigue, 27 avril 1833.

²⁵³ Au curé de Saint-Charles, il écrit: "N'épargnez rien pour rendre votre cérémonie pompeuse, on ne saurait trop faire pour une si bonne mère". ACAM, RLB, 3, 619, Mgr Bourget à C.-I. Lagorce, 4 juin 1845.

²⁵⁴ ACAM, 295.101, 841.1 (Diocèse de Québec), Mgr Turgeon à Mgr Bourget, 10 janvier 1841.

déplorer les changements, pour dénoncer les nombreux exercices qui bouleversaient la vie paroissiale, pour s'inquiéter, enfin, de la prodigalité avec laquelle les indulgences étaient accordées. L'un d'eux écrivait à la suite d'une retraite oblate:

Je vois que le Père a imposé le scapulaire indistinctement sur toutes sortes de personnes qui se sont présentées aux balustres, sur les enfants qui n'ont point fait la 1^{ère} Communion comme sur les grandes personnes, sur ceux qui ne s'étoient point approchés des Sacremens comme sur ceux qui y avoient participé, et sur les personnes qui n'avoient point donné de preuves de la régularité de leur conduite. Admettre ainsi indistinctement les enfans et toutes sortes de personnes dans une confrérie, n'est-ce pas l'exposer à perdre de sa considération aux yeux du peuple?²⁵⁵

Trois ans plus tard, en 1850, neuf prêtres réunis en conférences ecclésiastiques émirent également leur opinion sur les changements pastoraux:

La Conférence avant de lever la Séance exprima hautement ses craintes et ses alarmes à la vue des nouveautés de toute espèce introduites dans le Diocèse depuis quelques années. Ces nouveautés ont considérablement déraciné l'Arbre de la Foi, et telles sont ses convictions, elles finiront par l'arracher entièrement²⁵⁶.

À n'en pas douter, ces prêtres de formation rigoriste étaient inquiets des innovations qui rompaient avec les pratiques anciennes, qui marquaient une évolution du contenu de la foi enseignée et de son expression. Certains se firent donc tirer l'oreille pour mettre en application les directives de leur supérieur. En dépit des résistances plus ou moins sourdes, plusieurs associations lancées par Mgr Bourget furent établies dans les paroisses. Les retraites et missions représentèrent des moments privilégiés pour recruter des associés. Comme nous l'avons vu précédemment, la ferveur des fidèles et, vraisemblablement aussi, le zèle des curés pour toutes les nouvelles créations ne purent se maintenir. Les œuvres et les confréries les moins exigeantes remportèrent la faveur populaire, alors que les plus

²⁵⁵ AESH, XVII c.25 (Saint-Denis), F.-X. Demers, curé de Saint-Denis, à Mgr Bourget, 1^{er} juillet 1847.

²⁵⁶ ACAM, 401. 130, 850-1, Copie du procès-verbal de l'Assemblée ecclésiastique des trois arrondissements de Berthier, Repentigny et de Sorel, 14 février 1850.

structurées, celles qui proposaient de nombreux exercices eurent une diffusion ou un recrutement plus limité. L'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, recommandée par Mgr Bourget en 1850²⁵⁷, ne rejoignit par exemple qu'une petite élite spirituelle. Elle fut organisée dans 14 paroisses au moins. Quelques dizaines de membres, formant 6 à 7% des communians, souvent moins, rarement plus, maintenaient l'association²⁵⁸. Le succès le plus remarquable fut celui de la paroisse du Saint-Nom-de-Marie où, pendant au moins huit ans, quelque 600 fidèles – le quart des communians! – auraient assidûment rempli les exigences de la confrérie²⁵⁹. Dans une majorité de paroisses, l'Adoration ne fut pas établie. Persuadés que la population était trop peu nombreuse et trop dispersée pour assurer une présence continue auprès du Saint-Sacrement²⁶⁰, des curés ne firent pas d'efforts pour l'organiser. D'autres tentèrent de la mettre sur pied, mais sans succès. "Ça n'a pas réussi" expliquait le curé de Saint-Barnabé, alors que celui de Sorel, ville pourtant assez populeuse pour fournir quelques zélateurs, écrivait qu'elle n'avait "pu se maintenir"²⁶¹. En 1878, un curé seulement mentionnait encore l'association dans son rapport. La Société de Saint-Vincent-de-Paul, lancée la même année que l'Adoration perpétuelle, eut une implantation encore plus restreinte. Ici encore, des prêtres avaient émis des réserves, la jugeant inutile: des "personnes charitables aident déjà les pauvres", avaient-ils répondu à Mgr Bourget²⁶². En somme, les directives épiscopales ne trouvèrent pas toujours écho dans les paroisses.

²⁵⁷ Mandement, 19 mars 1850, *MÉM*, 2, 98-108.

²⁵⁸ Le recrutement a été calculé par rapport au nombre de communians et non pas par rapport à la population totale, car cette association s'adressait surtout aux adultes. Si on tient compte de l'ensemble des paroissiens, la proportion d'associés est encore plus faible.

²⁵⁹ AESH, IV, D.4, Rapport sur le Saint-Nom-de-Marie, 1854, 1862.

²⁶⁰ C'est l'opinion avancée par onze curés des arrondissements de Saint-Denis et de Saint-Hyacinthe, lors d'une conférence ecclésiastique en 1850. ACAM, 295.103, 850-1, 850-2, Procès-verbaux des conférences ecclésiastiques. Les rapports paroissiaux confirment que l'association ne fut pas organisée dans leur paroisse.

²⁶¹ AESH, IV. D.4, Rapports sur Saint-Barnabé et Saint-Pierre-de-Sorel, 1854.

²⁶² Mandement, 6 janvier 1850. *MÉM*, 2, 84. Les curés s'exprimèrent au sujet de la Saint-Vincent de-Paul lors de la conférence ecclésiastique de 1850. Trois paroisses l'établirent, mais elle ne subsista pas. ACAM, 295.103, 850-1, 850-2, Procès-verbaux des conférences ecclésiastiques; AESH, IV, D.4, rapports sur les paroisses et I. Desnoyers, manuscrits. En 1888, le curé de Saint-Boniface-de-Shawinigan, diocèse de Trois-Rivières, écrivait à un frère normand: "Nous n'avons pas, comme chez vous et dans nos villes, de charité

* * *

Divers moyens furent mis en oeuvre au XIX^e siècle pour instruire les fidèles et pour nourrir et orienter les dévotions et les pratiques. Les progrès de la scolarisation opérés dans la décennie 1830, mais surtout dans les années 1840 et suivantes, contribuèrent à former les consciences chrétiennes dès l'enfance. De mieux en mieux structuré, le réseau scolaire devint un moyen efficace de transmission de la culture religieuse, permettant d'inculquer aux enfants les points de doctrine nécessaires au salut. Décisives dans l'histoire de l'éducation et, plus spécifiquement, dans celle du catéchisme, les décennies 1840 et 1850 marquèrent le début d'une nouvelle période à bien d'autres points de vue. Des instructions furent en effet servies au clergé afin qu'il modifie sa prédication dominicale et, de façon plus générale, qu'il renouvelle l'ensemble de son action pastorale. Le *bon prêtre* devait dorénavant animer diverses associations. Il organisait des retraites et des neuvaines pendant lesquelles il travaillait, avec ses confrères, à promouvoir la piété mariale et christique, la pratique sacramentaire et l'accomplissement d'oeuvres pie. Ce nouvel idéal de pastorale s'imposa somme toute assez rapidement. Cependant, les directives épiscopales ne furent pas appliquées intégralement. Les sensibilités religieuses de certains prêtres furent heurtées par la piété ultramontaine, démonstrative, voire populiste, qui contrastait si fortement avec l'idéal rigoriste ayant nourri leur spiritualité et influencé leur ministère. En outre, les nombreuses prescriptions émanant de l'évêché furent parfois jugées irréalistes, notamment par les clercs qui oeuvraient dans les Cantons de l'Est. La pauvreté, les mouvements migratoires et la présence de protestants rendaient parfois difficile la réalisation des innovations désirées par l'épiscopat.

organisée: bureau de bienfaisance, Société de Saint-Vincent-de-Paul, etc., il n'y a que le coeur et la pauvre bourse de tout un chacun et généralement ça suffit". N.-J. Chaline, R. Hardy et J. Roy, prés., *op. cit.*, 117.

CHAPITRE HUIT

LA PRATIQUE DES SACREMENTS

Au centre de l'enseignement dispensé aux fidèles, les sacrements inscrivent et expriment l'appartenance religieuse, unissent les chrétiens, les sanctifient et les préparent à la mort. Baptême, mariage et extrême-onction sanctionnent les étapes de la vie. En l'absence de rites profanes équivalents, ces trois sacrements ont à la fois une résonance religieuse et sociale. Cependant, les fidèles ne font pas toujours preuve d'empressement pour obéir aux règles de l'Église. Dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, l'administration des sacrements de baptême, de mariage et de l'extrême-onction pose des problèmes importants liés notamment à la colonisation, aux mouvements migratoires et à la présence protestante. On trouve, par exemple, des adultes et des enfants de plusieurs mois ou de quelques années non baptisés; plusieurs mariages *mixtes* sont célébrés ou doivent être réhabilités; des ministres protestants célèbrent des mariages entre catholiques; enfin, il faut parfois réintégrer des apostats dans l'Église. Ces situations ne sont pas uniques au diocèse maskoutain, mais elles s'y manifestent avec une acuité particulière. Aussi retiendront-elles notre attention dans le premier volet de ce chapitre qui vise moins à décrire la pratique commune qu'à révéler la dissidence et l'attitude du clergé à son égard. L'évolution de la pratique de la confession et de l'eucharistie, gestes récurrents se plaçant au cœur de la vie spirituelle, retiendront notre attention dans un deuxième temps. Ces sacrements revêtent eux aussi une double signification, spirituelle et sociale. La confession et la communion, pratiques individuelles accomplies dans la paroisse, parmi les siens, identifient le *bon chrétien*, plus encore que le baptême, le mariage ou l'extrême-onction. Souvent, le respect du devoir pascal est en effet présenté comme la preuve des bonnes moeurs et de la respectabilité des individus. Le rapprochement entre celles-ci et la pratique des sacrements semble de plus en plus courant à

mesure que l'on progresse dans le XIX^e siècle et que s'accentue l'insistance des prêtres sur la confession auriculaire et sur la communion²⁶³. Car la pénitence et l'eucharistie participent de ce renouveau pastoral examiné dans le chapitre précédent, de ce renouveau ayant fait reculer le rigorisme.

1. Les rites de passage

1.1. Le baptême

On sait peu de choses sur l'administration du sacrement de baptême au Québec. Les synthèses sur l'histoire de l'Église récemment parues ont rappelé les cérémonies prescrites en insistant sur l'importance de ce rite initiatique qui devait éviter les limbes au sujet baptisé, s'il venait à mourir²⁶⁴. Les nouveau-nés en danger de mort pouvaient être ondoyés par un laïc, un homme de préférence à une femme²⁶⁵. Dans les jours qui suivaient, le prêtre devait rebaptiser sous condition les survivants ou compléter les cérémonies qui avaient été omises. Mgr Plessis, évêque de Québec de 1806 à 1825, invitait les prêtres à ne pas réitérer inutilement le baptême quand celui-ci avait, de toute évidence, été fait conformément aux prescriptions de l'Église. Il croyait qu'il était suffisant de suppléer les rites baptismaux²⁶⁶. Cependant, les curés avaient plutôt tendance à administrer une seconde fois le sacrement, ce qu'approuvèrent les évêques Panet, Lartigue et Bourget. Ce dernier estimait qu'il restait "toujours un doute probable sur la validité de ce baptême" quand il était "administré par des laïques, dans un moment critique, tel qu'est aujourd'hui celui d'un danger de mort"²⁶⁷. Afin

²⁶³ André Cellard a montré que la pratique de la religion devint, au XIX^e siècle, un critère d'évaluation de la santé mentale des personnes. Voir *Histoire de la folie au Québec de 1600 à 1850*, Montréal, Boréal, 1991, 280 p.

²⁶⁴ L. Lemieux, *Histoire du catholicisme québécois*, *op. cit.*, 259-261; P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 331-332.

²⁶⁵ *Rituel du diocèse de Québec*, *op. cit.*, 17. *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales*, *op. cit.*, 6-7. Voir aussi P. Torquebiau, "Baptême en Occident", dans R. Naz, dir., *Dictionnaire de droit canonique*, *op. cit.*, II, 126.

²⁶⁶ Sa position était conforme au *Rituel du diocèse de Québec* de 1703, *op. cit.*, 15.

²⁶⁷ ASSH, CSE 1: Évêque et Évêché, 5.5, Ordonnance de Mgr Bourget, 23 janvier 1857.

d'accroître les connaissances des sages-femmes, le deuxième évêque de Montréal demandait aux curés de les réunir chaque année et "de leur rafraîchir la mémoire sur ce qu'elles doivent savoir et pratiquer quand il faut ondoyer les enfants"²⁶⁸. En pratique, plusieurs prêtres négligeaient cette partie de leur ministère. Dans leurs rapports paroissiaux, certains ne pouvaient même pas donner le nombre exact de sages-femmes, alors que d'autres ignoraient si elles avaient "les qualités requises"²⁶⁹. La nécessité d'instruire les sages-femmes se fit d'ailleurs sentir avec moins d'acuité dans le dernier quart du XIX^e siècle. De plus en plus, des médecins assistaient les parturientes²⁷⁰. Auprès de ceux-ci, les curés étaient plus discrets sur la question de l'ondoiement. Ils semblaient beaucoup plus préoccupés de savoir si l'embryotomie était pratiquée²⁷¹.

1.1.1. Les délais de baptême

Au-delà des règles et des procédures, le baptême n'a pas encore été envisagé par les historiens comme un indicateur permettant de mieux connaître les attitudes religieuses. Dans un article sur l'âge au baptême au XVII^e siècle, Hubert Charbonneau livre quelques renseignements à ce sujet, mais son objectif consiste moins à jauger la ferveur religieuse qu'à éclairer "les conditions de vie des pionniers au Canada"²⁷². L'étude révèle que près du tiers des nouveau-nés était baptisé le jour même de la naissance et qu'un autre tiers recevait l'initiation baptismale le lendemain. Environ 12% des baptêmes étaient prodigués sept jours

²⁶⁸ Projet de règlement pour qu'il y ait uniformité dans le gouvernement des cures du diocèse de Montréal, 8 septembre 1846, *MÉM*, 2, 286.

²⁶⁹ AESH, IV, D.4, Rapports sur les paroisses, 1846 et 1878.

²⁷⁰ En 1878, 30 curés affirmaient qu'il n'y avait pas de sages-femmes dans leur paroisse, 26 disaient qu'il y en avait une ou plusieurs; 6 ne savaient pas s'il y en avait ou n'en connaissaient pas. AESH, IV, D.4, Rapports sur les paroisses, 1878. Voir aussi Hélène Laforce, *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*, Québec, IQRC, 1985, 48.

²⁷¹ Plusieurs circulaires au clergé traitent de cette question. Voir aussi S. Gagnon, *Mariage et famille...*, op. cit., 221.

²⁷² H. Charbonneau, "Colonisation, climat et âge au baptême des Canadiens au XVII^e siècle", *RHAF*, 38, 3 (hiver 1985): 341-356. Louis-Edmond Hamelin a réalisé une courte étude de sociologie religieuse à la fin des années 1950: "Nombre de jours entre la naissance et le baptême dans une paroisse de Rouyn", *Ad Usum Sacerdotum*, 14, 3, (mars 1959): 73-76.

ou plus après la naissance. Parmi eux, 3% concernaient des enfants âgés d'au moins un mois. Au total, les baptêmes étaient davantage retardés au début du XVII^e siècle "quand le peuplement était plus dispersé, les communications plus difficiles, l'organisation paroissiale peu développée"²⁷³. Les habitants de la ville étaient davantage portés à retarder le baptême que ceux de la campagne. Un délai plus important caractérisait aussi les localités desservies par un missionnaire. Enfin, les reports les plus longs étaient surtout le fait de familles aisées: la plupart des 14 enfants baptisés à 7 mois ou plus appartenaient à la classe nobiliaire ou à une famille "en vue". Les autres enfants étaient illégitimes, étaient nés en des lieux éloignés ou encore avaient été ondoyés et l'on avait retardé leur baptême.

Afin de connaître un peu mieux les conduites religieuses, j'ai tenté une étude semblable dans les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe. Des sondages ont été effectués dans les registres de 31 paroisses et missions où résidait un curé. Pour constituer un échantillon représentatif des différentes composantes du diocèse, j'ai sélectionné des paroisses anciennes et d'autres plus récentes, créées au cours du XIX^e siècle: 7 des 31 paroisses tenaient des registres depuis le XVII^e ou le XVIII^e siècle, 2 ouvrirent leurs registres entre 1801 et 1810, 4 entre 1821 et 1830, 2 entre 1831 et 1840, 8 entre 1841 et 1850, 5 entre 1851 et 1860 et, enfin, 3 entre 1861 et 1870. Un relevé a été effectué pour les années 1821 à 1823, 1853 à 1855 et 1873 à 1875, soit au début et à la fin de la période d'étude, ainsi qu'au moment de la création du diocèse, dans la décennie 1850. Comme je souhaitais savoir dans quelle mesure les catholiques des communautés desservies par un curé résidant obéissaient aux prescriptions de l'Église, j'ai exclu du calcul tous les enfants nés de parents qui habitaient à l'extérieur du territoire paroissial. Les inclure aurait considérablement augmenté le délai moyen entre la naissance et le baptême pour plusieurs paroisses où étaient régulièrement emmenés des enfants de quelques mois ou de quelques

²⁷³ H. Charbonneau, *loc. cit.*, 345.

années, nés aux États-Unis ou dans les missions non desservies par un prêtre résidant. Je reviendrai plus loin sur les baptêmes d'enfants nés dans les missions ou aux États-Unis. Pour les mêmes raisons, je n'ai pas tenu compte des baptêmes d'adultes ni de ceux d'enfants âgés de plus de deux ans. Ont également été exclus tous les enfants nés de parents protestants.

La réglementation ecclésiastique et civile exigeait des curés qu'ils consignent, dans les registres, divers renseignements qui sont maintenant utiles à l'étude du délai de baptême. Au XIX^e siècle, les dates de naissance et de baptême, les noms des parents et leur domicile devaient entre autres figurer dans les actes dressés par les curés²⁷⁴. Dans l'ensemble, ceux-ci furent fidèles à fournir ces informations. Je n'ai trouvé, à cet égard, que deux exceptions notables: le Sacré-Coeur-de-Stanstead, où le curé a omis dans les années 1850 de mentionner le lieu de résidence des parents, et Saint-Michel de Sherbrooke où la même information manque souvent pour les baptêmes conférés au début des années 1870²⁷⁵. L'épiscopat veillait à ce que les curés obéissent aux réglementations. Lors de leurs visites, les évêques consultaient les registres et faisaient porter des correctifs, si nécessaire²⁷⁶. Plusieurs prêtres ajoutaient même des informations sur les circonstances particulières de certains baptêmes et sur le lieu de naissance de l'enfant, lorsqu'il différait du lieu de domicile des parents. Ils mentionnaient également la religion de ceux-ci, s'ils n'étaient pas catholiques. En somme, les curés se conformaient généralement aux prescriptions légales ou veillaient, du moins, à donner les raisons qui ne leur permettaient pas de le faire. Incapable de livrer toutes les informations exigées des autorités civiles et ecclésiastiques, un prêtre inscrivit par exemple dans le registre de Saint-Athanase:

²⁷⁴ L'Église prescrivait aussi de spécifier si l'enfant était ou non légitime. S'il avait été ondoyé, il fallait le préciser, en donner la raison et nommer la personne qui lui avait conféré ce baptême privé. Voir Gérard Bouchard et André LaRose, "La réglementation du contenu des actes de baptême, mariage, sépulture au Québec, des origines à nos jours", *RHAF*, 30, 1 (juin 1976): 67-84.

²⁷⁵ Je n'ai pas retenu les actes de baptême de ces paroisses pendant ces années, car il risquait de s'y retrouver plusieurs enfants nés de parents résidant au Vermont ou habitant les cantons environnants privés d'un curé.

²⁷⁶ Il en va de la réputation de l'Église, explique Mgr Lartigue à un curé. ACAM, RLL, 7, 205 b, Mgr Lartigue à Jean-Olivier Giroux, 16 août 1833.

L'onze de Juin mil huit cent vingt trois, nous prêtre soussigné avons baptisé Marie Anne née légitimement le sept d'un nommé Collins & d'une nommée Juana. Ceux qui ont présenté l'enfant n'ont su donner les noms de Baptême, tous deux sont étrangers et non dans le lieu²⁷⁷.

Avant d'examiner les informations que livrent les registres, précisons les délais prescrits pour le baptême. Ici comme en France, ce sacrement devait suivre de près la naissance. L'Église canadienne imposait aux parents de faire baptiser leurs enfants "trois ou quatre jours au plus tard après leur naissance, s'ils sont dans le moyen de pouvoir le faire"²⁷⁸, précision qui s'adressait surtout aux habitants des localités privées d'un prêtre résidant. Dans les paroisses dotées d'un curé, le baptême devait se faire le plus rapidement possible. Les pasteurs étaient invités à rappeler de temps à autre cette obligation à leurs paroissiens. Ceux-ci ont-ils respecté les prescriptions ecclésiastiques?

Pour la première tranche chronologique couvrant les années 1821-1823, les registres de 10 paroisses ont été dépouillés. On y remarque une très grande observance du délai prescrit par l'Église. Été comme hiver, les habitants emmenaient promptement les nouveau-nés à l'église. La très grande majorité des baptêmes furent conferés à des enfants nés le jour même ou la veille. Dans huit des dix paroisses, 92% et plus des baptêmes furent célébrés à l'intérieur de ce délai. Parmi elles, trois paroisses baptisèrent plus de 98% des enfants dans les heures qui suivirent la naissance ou le lendemain, ce qui témoigne de l'importance accordée à ce rite et de l'influence de l'Église²⁷⁹. Les deux paroisses où l'initiation baptismale était davantage retardée attendaient deux, trois ou quatre jours avant d'emmener les nouveau-nés à l'église. Au-delà d'une semaine, les baptêmes étaient rarissimes: on n'en

²⁷⁷ ANQ-M, Registres de la paroisse de Saint-Athanase, copie microfilmée.

²⁷⁸ *Rituel du diocèse de Québec, op. cit.*, 14. Cette règle avait toujours cours au XIX^e siècle. Voir A. Mailloix, *op. cit.*, 13. Sur les délais de baptême en France, lire l'étude très fouillée de F.-L. Charpin, *Pratique religieuse et formation d'une grande ville. Le geste du baptême et sa signification en sociologie religieuse* (Marseille, 1806-1958), Paris, Centurion, 1964. 332 p.

²⁷⁹ Ce sont les paroisses de Saint-Antoine, de l'Immaculée-Conception (Saint-Ours) et de La Présentation

trouve aucun dans quatre paroisses²⁸⁰, il y en eut un en trois ans à La Présentation (0,4% des baptêmes), deux pour la même période à Saint-Mathias (0,5%), huit dans la très grande et populeuse paroisse de Notre-Dame-du-Rosaire (0,4%), cinq à Saint-Pierre-de-Sorel (0,9%) et six au Saint-Nom-de-Marie (0,9%). Avec cinq baptêmes sur cent effectués une semaine après la naissance, Saint-Césaire fait exception. Cette paroisse était toutefois particulière: elle était jeune, encore peu organisée et très pauvre²⁸¹. Il était difficile pour les paroissiens les plus éloignés et les plus miséreux de se rendre à l'église dans les délais requis.

Il y a peu à tirer d'un examen plus attentif des actes concernant les retardataires. Leur petit nombre et la diversité des occupations professionnelles empêchent de tirer des conclusions de nature sociographique. Soulignons cependant que les paroissiens portant un nom à consonance étrangère étaient sur-représentés. À Saint-Pierre-de-Sorel et au Saint-Nom-de-Marie, tous les enfants baptisés une semaine après leur naissance avaient au moins un parent qui avait un patronyme allemand, irlandais ou anglais. Certains de ces baptêmes étaient plutôt tardifs: des familles laissèrent s'écouler 9, 11 et 18 mois avant de présenter leur enfant sur les fonts baptismaux. En 1820, le curé de Sorel déplorait ainsi la négligence d'un notable du lieu, plus soucieux de satisfaire ses relations sociales que de se plier aux injonctions cléricales:

J'ai ici un commissaire allemand catholique ainsi que sa Dame. Il a un enfant de près de trois mois qui n'est pas encore baptisé. Il est venu, l'autre jour, me prier d'ondoyer cet enfant, ne voulant point le faire baptiser ici, parce que c'est M^r Lesaulnier qui doit le baptiser & que le parrain & la marraine sont à Montréal. Je lui ai fait observer que ce n'étoit point l'usage de garder ici, les enfants si longtemps sans les faire baptiser; qu'étant ondoyé, les personnes qui doivent le tenir sur les fonds de baptême ne seroient point parrain &

²⁸⁰ Saint-Antoine, Saint-Mathieu-de-Beloeil, l'Immaculée-Conception (Saint-Ours) et Saint-Jude. Les registres de cette dernière paroisse n'ouvrirent cependant qu'en 1822. Avant cette date, les habitants étaient desservis à l'Immaculée-Conception ou à Notre-Dame-du-Rosaire.

²⁸¹ Isidore Desnoyers affirme qu'elle était surnommée Sainte-Misère. Le curé fut retiré à l'automne 1823, car la paroisse était incapable de le payer suffisamment. J'ai interrompu le dépouillement des registres à la date de départ du curé. AESH, I. Desnoyers, *Saint-Césaire*, 33.

marraine & qu'en outre, je pensois ne pouvoir le faire, parce que ce seroit autoriser une pratique condamnable. Sur cela, notre Allemand s'est retiré fort mécontent, disant qu'il savoit bien que je pouvois le faire²⁸².

Tout comme ce fonctionnaire, quelques notables canadiens français retardèrent, au XIX^e siècle, le baptême de leurs enfants. L'avocat Honoré Mercier de Saint-Hyacinthe fut l'un d'entre eux. En 1875, il fit baptiser son fils, âgé de 24 jours. Par ce geste, il se distinguait de la vaste majorité des habitants de la ville épiscopale. Une vingtaine d'années plus tôt, le notaire Joseph Tessier de Saint-Césaire avait également différé le baptême de ses enfants. Trois d'entre eux avaient respectivement 13, 14 et 15 jours lorsqu'ils furent présentés au prêtre en 1853, 1854 et 1855. Ces délais étaient relativement longs, car, à cette époque, les habitants de Saint-Césaire conduisaient rapidement les nouveau-nés à l'église.

Au début de la décennie 1850, la pratique du baptême avait peu évolué dans une majorité de paroisses. Pour les années 1853-1855, 20 registres ont été dépouillés. Dans 15 paroisses, tous les baptêmes ou la quasi-totalité d'entre eux étaient effectués dans un délai de trois jours (tableau 14). La plupart des nouveau-nés étaient emmenés à l'église le jour de la naissance ou le lendemain. Les deux paroisses urbaines de Saint-Pierre-de-Sorel et de Saint-Hyacinthe, retranchée de Notre-Dame-du-Rosaire en 1853, ne se distinguaient pas à ce chapitre des zones rurales. En revanche, cinq paroisses et missions, toutes situées à la périphérie du diocèse, faisaient exception à la stricte observance des prescriptions de l'Église en retardant le baptême d'une minorité plus ou moins importante d'enfants. Saint-Georges, la plus ancienne d'entre elles, avait un curé résidant depuis 1832. La proportion d'enfants baptisés après trois jours varia d'une année à l'autre, mais fut toujours supérieure à 10%, dont 5% au moins baptisés une semaine après la naissance. Le délai s'allongeait davantage dans les unités pastorales des Cantons de l'Est dotées plus récemment d'un prêtre résidant. À Notre-Dame-des-Anges, par exemple, environ 15% des enfants recevaient le baptême plus

²⁸² AESH, XVII c.66 (Saint-Pierre-de-Sorel), Jean-Baptiste Kelly à Mgr Plessis, 28 novembre 1820.

d'une semaine après la naissance. Sur les 290 baptêmes célébrés pendant les trois années, 44 concernaient des enfants d'au moins huit jours; 9 d'entre eux avaient plus de trois mois. À Notre-Dame-de-Granby et à Saint-Romuald-de-Farnham, la proportion d'enfants baptisés une semaine après la naissance était très variable, mais, chaque année, il s'en trouvait toujours quelques uns²⁸³. Il en fut de même à Saint-Michel-de-Sherbrooke. La situation de ces paroisses relativement vastes et nouvelles évolua-t-elle avec le temps?

Les registres des années 1873-1875 montrent que malgré la subdivision des paroisses et le resserrement de l'encadrement clérical dans les Cantons de l'Est, plusieurs catholiques s'écartaient encore des délais prescrits. Les registres de 30 paroisses ont été consultés pour ces trois années (tableau 15). Le même contraste entre les unités pastorales de la zone seigneuriale et celles des *townships* ressort clairement. La situation s'était beaucoup améliorée à Notre-Dame-des-Anges et à Saint-Romuald, où le délai de trois jours était dorénavant respecté par la très grande majorité, mais on retrouvait encore une large proportion de fidèles qui ne respectaient pas les recommandations de l'Église dans plusieurs paroisses dotées d'un curé depuis dix ou vingt ans. À Sainte-Croix-de-Dunham, où résidait un prêtre depuis 1849, pas moins de 40% des baptêmes furent conférés à des enfants âgés d'au moins huit jours. La paroisse du Sacré-Coeur-de-Stanstead, elle aussi dotée d'un curé depuis la fin des années 1840, présentait une situation encore plus critique: pendant les trois années, plus de la moitié des enfants furent baptisés après une semaine. Ainsi, 26 des 39 baptêmes célébrés en 1873, 25 des 49 baptêmes de 1874 et 27 des 45 baptêmes de 1875 concernaient des enfants âgés de 8 jours ou plus. Plus du quart d'entre eux – 34 au total – avaient au moins 31 jours.

²⁸³ À Granby, il y en eut 14 en 1853, 9 en 1854 et 19 en 1855, qui comptaient respectivement pour 22,5%, 14% et 36,5% des baptêmes. À Saint-Romuald, il s'en trouva 23 en 1853, 5 en 1854 et 12 en 1855. Ils représentaient 27,6%, 11,3% et 15,7% des baptêmes.

Tableau 14. Âge au baptême, 1853-1855 (% des enfants baptisés par année par paroisse)

Paroisses	Premier curé	1853				1854				1855			
		0-3 jours	4-7 jours	8-30 jours	Plus de 30 j.	0-3 jours	4-7 jours	8-30 jours	Plus de 30 j.	0-3 jours	4-7 jours	8-30 jours	Plus de 30 j.
Saint-Hyacinthe*	1854	—	—	—	—	96,7	3	0	0,4	94,1	4,2	0,4	1,2
Saint-Hugues	1827	100	0	0	0	98,6	1,4	0	0	98	1,3	0	0,6
L'Imm.-Conception	1750	99,4	0	0,6	0	100	0	0	0	100	0	0	0
Saint-Nom-de- Marie	1805	99	1	0	0	97,2	1,8	1	0	97,7	1,8	0,6	0
Saint-Antoine	1750	98,8	1,2	0	0	100	0	0	0	100	0	0	0
Saint-Hilaire	1831	98,7	1,3	0	0	100	0	0	0	95,5	4,5	0	0
Saint-Mathias	1777	98,5	1,5	0	0	98,4	1,6	0	0	100	0	0	0
Saint-Pierre-de- Sorel	1721	99	0,5	0,5	0	98,4	0,6	0,6	0,4	98,5	0,9	0,3	0,3
La Présentation	1806	97,8	0	0	2,2	97,6	1,2	1,2	0	100	0	0	0
Saint-Jude	1822	97,6	2,4	0	0	97,5	0	1,2	1,2	92,1	6,6	0	1,3
Saint-Matthieu	1773	96,1	3,9	0	0	97,6	2,4	0	0	98	2	0	0
Saint-Athanase	1824	95,7	1	1,9	1,4	93,2	5,5	0,6	0,6	92,8	6,4	0	0,6
N.-D.-du-Rosaire	1783	96,4	1,3	1,3	0,7	94,5	4,7	0,9	0	97,2	1,7	0	0,8
Saint-Grégoire	1843	95,1	4,1	0,8	0	95,3	0,8	3,1	0,8	97,3	2,7	0	0
Saint-Césaire	1822	93,1	2,3	2,1	2,4	96,3	1,8	0,9	0,9	96,7	2,2	1,1	0
Saint-Georges	1832	88,9	5,6	1,7	3,8	79,1	11,3	5,9	3,5	86,4	6,1	6,1	1,6
N.-D.-des-Anges	1846	75,3	9,7	7,9	6,9	70,5	14,2	10,5	4,8	77,4	7,2	5,9	9,5
Notre-Dame (Granby)	1845	56,4	20,9	11,3	11,2	68,8	17	7,8	6,2	47,9	15,4	26,9	9,6
Saint-Romuald	1850	59,1	13,2	13,2	14,4	70,9	17,2	9,6	1,7	69,7	14,5	11,8	3,9
Saint-Michel**	1834	—	—	—	—	62,4	18,8	11,3	7,5	70,6	16,3	6,5	6,5

* Les registres de Saint-Hyacinthe n'ouvrent qu'en 1854.

** Les registres concernant l'année 1853 ont été perdus pour la paroisse de Saint-Michel-de-Sherbrooke.

Tableau 15. Âge au baptême, 1873-1875 (% des enfants baptisés par année par paroisse)

Paroisses	Premier curé	1873					1874					1875				
		0-3 jours	4-7 jours	8-30 jours	Plus de 30 j.	0-3 jours	4-7 jours	8-30 jours	Plus de 30 j.	0-3 jours	4-7 jours	8-30 jours	Plus de 30 j.	0-3 jours	4-7 jours	8-30 jours
L'Imm.-Conception	1750	100	0	0	0	100	0	0	0	96,5	3,4	0	0	0	0	0
Saint-Antoine	1750	100	0	0	0	100	0	0	0	100	0	0	0	0	0	0
Saint-Jude	1822	100	0	0	0	98,9	1,1	0	0	98	1,9	0	0	0	0	0
Saint-Pierre-de-Sorel	1721	99,6	0,2	0,2	0	98,7	0,6	0,4	0,4	99,7	0,3	0	0	0	0	0
N.-D.-du-Rosaire	1783	99	1	0	0	100	0	0	0	97,4	2,4	0	0	0	0	0
Saint-Matthieu	1773	98,7	1,3	0	0	100	0	0	0	96,2	3,7	0	0	0	0	0
Saint-Hugues	1827	97,8	2,2	0	0	100	0	0	0	100	0	0	0	0	0	0
Saint-Hyacinthe	1854	96,9	1,5	0,5	1	95,9	2,6	0,4	0,9	94,7	4,4	0,7	0	0	0	0
Saint-Mathias	1777	96,6	3,3	0	0	93,1	3,4	3,4	0	92,9	7	0	0	0	0	0
La Présentation	1806	96,6	1,6	0	1,6	98,1	1,8	0	0	98,3	1,6	0	0	0	0	0
Saint-Nom-de-Marie	1805	96,5	3,5	0	0	93,3	4,4	2,2	0	92,8	4,7	2,3	0	0	0	0
N.-D.-des-Anges	1846	93,7	3,1	3,1	0	91	7,7	1,3	0	100	0	0	0	0	0	0
Saint-Hilaire	1831	95,2	0	2,4	2,4	100	0	0	0	98,1	1,9	0	0	0	0	0
Saint-Césaire	1822	92,9	3,1	2,6	1,3	91,3	6,8	1,8	0	95,6	3,6	0,6	0	0	0	0
Saint-Grégoire	1843	91,4	8,5	0	0	95,5	2,9	1,5	0	94,4	5,5	0	0	0	0	0
Saint-Ange-Gardien	1856	90,2	8,5	0	0,9	88,5	9,4	1,9	0	92,2	6,7	0,8	0	0	0	0
Saint-Romuald	1850	89,5	6,3	0,6	3,2	90,9	7,7	0,7	0,7	92,1	5,8	0,7	1,3	0	0	0
Saint-Athanasc	1824	87,9	8,4	2,1	1,4	92,7	5,6	0,7	0,7	94,4	3,6	1,8	0	0	0	0
Saint-Georges	1832	86,6	5,9	5,9	1,5	79,4	16,1	2,9	1,5	90,1	8,1	1,6	0	0	0	0
Sainte-Cécile	1855	84	12,1	3,7	0	88,6	9,3	2,3	0	90,3	8,1	1,3	0	0	0	0
Sainte-Anne	1857	82,6	10,2	6,9	0	82,1	8,8	6,7	2,2	66,7	6,3	14,6	12,5	0	0	0
Sainte-Brigide	1847	80,6	13,9	5,2	0	88,1	9,6	0	2,4	86,2	11,3	2,3	0	0	0	0
Saint-Damien	1869	70,6	21,3	5,6	2,2	86,2	7,6	5	1,2	79,4	16,3	4,1	0	0	0	0
Saint-François-X.	1859	56,2	10,4	20,8	12,5	58,3	15	20	6,6	50,8	17,5	25,3	6,3	0	0	0
Saint-Bernardin	1865	47,1	24,8	16,7	11,1	56,7	30,5	9,1	3,4	47,8	24,5	23,4	4,1	0	0	0
Saint-Thomas (Compton)	1856	44,6	15,3	21,5	18,5	38,7	11,1	41,6	8,3	40	14	24	22	0	0	0
Notre-Dame (Granby)	1845	42,1	17,8	29,5	10,5	53,3	21,5	20	5	66,6	16,5	16,7	0	0	0	0
Saint-Patrice (Magog)	1861	41,1	44,1	8,8	5,8	49,9	40,1	6,7	3,3	44	16	24	16	0	0	0
Sainte-Croix	1849	38,3	19,2	21,9	20,5	34,6	14,4	34,5	16,3	32,7	16,4	38,8	11,9	0	0	0
Sacré-Coeur (Stanstead)	1848	25,6	7,8	38,5	28,1	26,5	14,1	32,6	26,5	26,6	13,2	35,5	24,4	0	0	0

Sans s'écartez de façon aussi importante des recommandations cléricales, d'autres paroisses comptaient aussi une minorité de familles qui retardaient le baptême de leurs enfants. Examinons de plus près la situation dans l'une d'entre elles, la paroisse de Saint-François-Xavier-de-Shefford. Cette paroisse avait accueilli son premier curé résidant en 1859. Après deux années de vicariat à Saint-Césaire et à Saint-Hugues, Charles Boucher, un prêtre de 27 ans, s'était installé dans la paroisse érigée canoniquement en 1858. Avant son arrivée, la population catholique avait été desservie par le curé de Notre-Dame-de-Granby. Le ministère du jeune prêtre promettait d'être ardu: la nouvelle paroisse était étendue, sa population était pauvre et d'origines diverses. Le tiers environ des paroissiens était en effet d'ascendance irlandaise; les autres étaient Canadiens français²⁸⁴. La paroisse comptait en outre une majorité de protestants. Les anglicans et les méthodistes étaient particulièrement nombreux sur ce territoire qui regroupait aussi des baptistes, des adventistes, des congrégationalistes et des universalistes. Deux ans après sa nomination à Saint-François-Xavier, Charles Boucher transmit à l'évêque un rapport sur l'état de sa paroisse. Il y fustigeait les écarts de conduite de ses paroissiens et leur peu de respect des prescriptions ecclésiales²⁸⁵. À son dire, trois marguilliers étaient de moeurs fort douteuses. L'un d'eux vendait illégalement de l'alcool, même le dimanche. Un autre était accusé de concussion. Un troisième buvait immodérément et tenait un langage grossier. La paroisse était en outre "affligée" de la présence de quatre couples qui vivaient en concubinage. Deux mariages devaient aussi être réhabilités, mais les paroissiens concernés semblaient peu empressés de régulariser leur situation: "ces couples sont indifférents" expliquait le curé. Celui-ci déplorait également "le travail servile [...] les jours de fête d'obligation" et la

²⁸⁴ AESH, I. Desnoyers, *Saint-François-Xavier (West Shefford)*, 158.

²⁸⁵ AESH, XVII c.31 (Saint-François-Xavier), Mémoire préparé pour la visite pastorale de Saint-François-Xavier-de-Shefford en 1861.

mauvaise influence des protestants²⁸⁶. Les catholiques qui travaillaient chez ceux-ci ne respectaient pas, disait-il, les interdits alimentaires édictés par l'Église. Plusieurs fréquentaient les églises des cultes réformés, conduisaient les ministres protestants auprès des mourants et s'étaient enrôlés dans une société de tempérance protestante. Selon Boucher, la moitié des 600 communians ne faisaient pas leur communion pascale. Le sacrement de baptême était pareillement négligé: "on garde les enfants jusqu'à trois mois, six mois, deux ans, sans les faire baptiser. Le terme ordinaire, c'est deux mois". Pour conclure son rapport, le jeune prêtre, qui n'avait certainement pas été préparé à exercer son ministère dans les conditions particulières des Cantons de l'Est, demandait son rappel, faveur qui lui fut refusée.

Le bilan dressé par l'abbé Boucher était plutôt sombre. Exagérait-il la situation, poussé par le découragement? Faute de sources documentaires, on ne peut vérifier toutes ses affirmations. En ce qui concerne le sacrement de baptême, le dépouillement des registres paroissiaux montre toutefois que ses constatations n'étaient pas très éloignées de la réalité. Ce n'était certes pas la majorité des parents qui laissaient s'écouler plus de deux mois avant de faire baptiser leurs enfants, mais beaucoup transgessaient les règles ecclésiales. De 1860 à 1862, le délai de trois jours ne fut respecté que par une minorité (tableau 16). Environ le tiers des baptêmes fut conféré à des nouveau-nés âgés de plus d'un mois. Chaque année, des enfants d'au moins 6 mois furent emmenés sur les fonts baptismaux. Ils étaient 4 en 1860, 5 en 1861 et 3 en 1862. L'âge médian n'évolua pas pendant les trois années, oscillant autour de 12 jours, mais l'âge moyen s'abaisse graduellement, passant de plus de 60 jours en 1860 à environ 45 jours en 1862. Comparativement aux paroisses du XVII^e siècle étudiées par

²⁸⁶ Dans un rapport subséquent, Boucher dénonça "les efforts que font les hérétiques pour enrôler les catholiques dans leurs différentes sociétés secrètes". Il déplora les effets de "la croyance universaliste qui prétend qu'il n'y a pas d'enfer" et fit état "des dangers auxquels sont exposés les serviteurs catholiques chez les maîtres protestants". AESH, IV, D.4, Rapport sur Saint-François-Xavier, 1863.

Hubert Charbonneau, les baptêmes survenaient relativement tard à Saint-François-Xavier au début des années 1860. Au XVII^e siècle, même les unités pastorales desservies par un missionnaire faisaient baptiser leurs enfants à un âge plus précoce²⁸⁷. À Rivière-Ouelle, par exemple, l'âge médian au baptême était de 5 à 6 jours, alors que l'âge moyen était de 16 jours²⁸⁸. À Sorel, l'âge médian était d'environ 6 jours, tandis que l'âge moyen était de 19 jours²⁸⁹.

Tableau 16. Délai entre la naissance et le baptême à Saint-François-Xavier-de-Shefford,

Âge au baptême	1860	1861	1862
0 à 3 jours	12 (23,5%)	11 (20,4%)	15 (25,4%)
4 à 7 jours	6 (11,8%)	9 (16,7%)	9 (15,3%)
8 jours à 1 mois	16 (31,4%)	16 (29,6%)	17 (28,8%)
Plus de 1 mois	17 (33,4%)	18 (33,3%)	18 (30,5%)
Total	51 (100 %)	54 (100 %)	59 (100 %)
Âge moyen	60,3 jours	51,3 jours	45,4 jours
Âge médian	12 jours	12 jours	12 jours

À Saint-François-Xavier, les familles qui retardaient le baptême de leurs enfants au-delà d'un mois ne se distinguaient pas du reste de la population. Près des deux tiers d'entre elles étaient canadiennes-françaises et, dans la majorité des cas, le père se déclarait

²⁸⁷H. Charbonneau, *loc. cit.*, 355.

²⁸⁸ Les registres de cette paroisse furent ouverts en 1685. Pierre de Francheville, le premier curé résidant, arriva en 1689. Paul-Henri Hudon, *Rivière-Ouelle de la Bouteillerie. 3 siècles de vie*, Rivière-Ouelle, Comité du Tricentenaire, 1972, 36-37, 140.

²⁸⁹ Les registres de Saint-Pierre-de-Sorel furent ouverts en 1670. À partir de cette date, la mission fut desservie par un prêtre "sinon résidant habituellement y séjournant au moins assez pour y faire les fonctions du culte divin". Le premier curé fut nommé en 1670. AESH, I. Desnoyers, *Saint-Pierre-de-Sorel*, 25.

cultivateur ou journalier. Il en était d'ailleurs de même entre 1873 et 1875. À ce moment, la situation s'était améliorée, comparativement à ce qu'elle était au début des années 1860. Les enfants baptisés plus d'un mois après leur naissance étaient relativement moins nombreux: ils comptèrent pour environ 12% des baptêmes de 1873 et pour un peu plus de 6% des baptêmes de 1874 et de 1875. Chaque année, plus de la moitié des nouveau-nés recevait l'initiation baptismale dans un délai de trois jours (tableau 15). L'âge moyen des baptisés oscillait désormais autour de 8 à 10 jours. En 1873 et en 1874, l'âge médian fut quant à lui de 2 et de 2,5 jours. En 1875, il atteignit 3 jours.

1.1.2. L'encadrement clérical et ses effets possibles sur le baptême

Une quinzaine d'années après l'arrivée du premier curé²⁹⁰, une partie de la population s'écartait donc encore des prescriptions de l'Église. La situation semblait évoluer vers une meilleure observance des règles, mais le changement des pratiques ne pouvait être rapide. Les desservants et les curés devaient combattre les habitudes contractées au fil des ans par les familles qui avaient été privées des services réguliers d'un prêtre. Certaines de ces familles habitaient le canton depuis quelques décennies. Dès la fin des années 1820, des catholiques s'étaient en effet installés dans le secteur de Shefford²⁹¹. Une desserte irrégulière leur avait été dispensée à compter de 1836²⁹². Pour entendre les deux ou trois messes célébrées annuellement par les missionnaires de passage, faire baptiser les enfants ou faire bénir leur mariage, bien des habitants devaient parcourir une distance considérable. Un prêtre expliquait en 1842: "Quand je vais aux malades dans les townships, on vient me trouver pour faire des baptêmes d'enfants souvent fort âgés, qui appartiennent le plus

²⁹⁰ Trop pauvre pour assumer les frais de subsistance d'un prêtre résidant, la paroisse en fut toutefois privée entre 1865 et 1870. Les habitants durent recourir aux services du curé de Granby et de son vicaire qui venaient toutes les semaines ou aux quinze jours célébrer la messe dans la petite paroisse. AESH, I. Desnoyers, *Saint-François-Xavier (West Shefford)*, 171-173.

²⁹¹ Les registres des paroisses de Saint-Césaire et de Saint-Pie contiennent des actes concernant ces familles catholiques.

²⁹² AESH, I. Desnoyers, *Saint-François-Xavier (West Shefford)*, 135-143.

souvent à des parents pauvres et qui de longtemps ne pourraient peut-être les porter à l'église"²⁹³. Plusieurs enfants d'une même famille étaient parfois baptisés le même jour, à l'occasion de la visite d'un missionnaire. Lors de son passage à Dunham en 1836, Louis-David Charland, vicaire au Saint-Nom-de-Marie, conféra par exemple le baptême à 16 enfants, parmi lesquels se trouvaient 9 garçons et filles nés de l'union entre Joseph Desgranges – surnommé Barns – et Eleonore Hibbard. Ces enfants étaient âgés de 1 à 16 ans²⁹⁴.

Les visites du clergé dans les cantons s'intensifièrent au début des années 1850, avec la création du diocèse de Saint-Hyacinthe et l'installation d'un nombre accru de Canadiens français dans cette région. Mais les distances à franchir demeuraient encore grandes pour bien des familles. L'installation d'un curé dans le village de West-Shefford, à Saint-François-Xavier, permit de briser en partie l'isolement religieux des catholiques de cette partie des Cantons de l'Est. Tout en répondant aux aspirations des habitants, la nomination d'un prêtre devait faciliter le respect des prescriptions ecclésiales. Les démembrements successifs de cette paroisse en 1865 et en 1873 poursuivirent les mêmes objectifs²⁹⁵.

À Saint-François-Xavier comme dans les autres paroisses des Cantons de l'Est, les premiers curés devaient lutter contre l'ignorance religieuse. "Ici les catholiques et les protestants ne connaissent pas notre religion" écrivait l'abbé Gendreault, peu après son arrivée à Saint-Bernardin en 1865²⁹⁶. Que recouvrait cette affirmation? Quelles étaient les connaissances religieuses de ces catholiques? Quelles étaient leurs conceptions de la religion et des pratiques édictées par l'Église? À défaut de pouvoir bien connaître les croyances de

²⁹³ AESH, XVII c.32 (Saint-Georges), J.-B.-A. Brouillet à Mgr Bourget, 20 décembre 1842.

²⁹⁴ AESH, I. Desnoyers, *Notre-Dame-de-Lourdes*, 30.

²⁹⁵ Saint-Barnabé-de-Sienne (Waterloo) fut créée en 1865, Saint-Édouard (Knowlton) en 1868 et Saint-Vincent-Ferrier (Adamsville) en 1873. Toutes ces paroisses amputèrent Saint-François-Xavier d'une partie de son territoire initial.

²⁹⁶ AESH, XVII, c.15 (Saint-Bernardin), P.-E. Gendreault à Mgr J. La Rocque, 20 novembre 1865.

ces populations, on peut penser que leur façon d'envisager la religion s'éloignait des enseignements cléricaux, notamment en ce qui concerne les sacrements. Sur ces terroirs, la pratique sacramentaire était longtemps restée tributaire du passage des missionnaires et de la possibilité des familles d'aller à leur rencontre. Pendant plusieurs années, elle avait obéi à des impératifs matériels, beaucoup plus qu'à des délais ou à une fréquence prescrite par la discipline ecclésiale. Le délai de trois jours pour faire baptiser les enfants n'était guère significatif pour ces catholiques. L'ondoiement, qui semblait une pratique courante²⁹⁷, n'était pas toujours suivi du baptême officiel. Les parents savaient-ils qu'ils devaient faire baptiser leurs enfants, même si ceux-ci avaient été ondoyés? Négligeaient-ils ou oubliaient-ils de le faire quand, plusieurs mois ou quelques années plus tard, ils en avaient l'occasion? Pour une raison ou pour une autre, des enfants n'étaient pas baptisés. En 1844, le missionnaire de Sherbrooke interrogeait son évêque sur la conduite qu'il fallait adopter à l'égard de certains d'entre eux, devenus adultes. Avait-il bien agi en les baptisant sous condition? Mgr Signay croyait que oui. Il considérait en outre qu'il était préférable de faire le baptême en privé quand subsistaient des doutes sur la validité des rites qui avaient été conférés. On évitait ainsi "de scandaliser les faibles [...] qui diraient que dans notre église, on baptise deux fois la même personne"²⁹⁸. Pendant les décennies qui suivirent, plusieurs autres baptêmes d'adultes, nés de parents catholiques, furent pareillement conférés en privé. Cette pratique, qui seyait bien au clergé, convenait également aux baptisés: "ces jeunes catholiques non baptisés considèrent comme une grande humiliation de recevoir le baptême publiquement", écrivait le curé de Saint-Damien en 1877²⁹⁹.

²⁹⁷ C'est ce que laissent entendre plusieurs lettres des missionnaires. Il est possible que l'ondoiement n'ait pas toujours été mentionné dans les actes de baptême.

²⁹⁸ AAQ, RL, 21, 231, Mgr Signay à Pierre-Henry Harkin, missionnaire à Sherbrooke, 25 avril 1844.

²⁹⁹ AESH XVII c.24 (Saint-Damien), Elphège Gravel à Mgr Moreau, 28 janvier 1877.

D'abord guidé par la nécessité, le report de l'initiation baptismale s'était sans doute, à la longue, inscrit dans les mentalités, avait pris le pas sur la pratique prônée par le clergé. La peur des limbes, le désir d'effacer le péché originel, les "péchés actuels et les peines qui leur sont dues"³⁰⁰ étaient probablement moins intériorisés par ces populations peu ou pas catéchisées, en contact fréquent avec des protestants. Car, rappelons-le, pour les enfants nés dans les Cantons de l'Est pendant la première moitié du XIX^e siècle – et même au-delà – l'instruction religieuse avait été fort sommaire. Leurs parents leur avaient peut-être enseigné les principales prières catholiques, mais l'apprentissage du catéchisme avait souvent été négligé³⁰¹. En fréquentant les églises et les écoles protestantes, certains avaient pu assimiler des éléments doctrinaux qui différaient des enseignements de l'Église. En somme, leur connaissance de la religion catholique et de ses préceptes était sommaire. Cette génération, qui avait grandi dans les Cantons de l'Est, allait constituer en partie les jeunes ménages de la décennie 1870, ces familles que le clergé souhaitait de mieux en mieux encadrer et inciter à une pratique assidue des sacrements. La tâche des curés était grande, car il fallait instruire à la fois parents et enfants, expliquer ou rappeler aux premiers les règles ecclésiales relatives au baptême, au mariage, à la confession et à la communion.

1.1.3. Les enfants nés aux *États*

La situation des émigrants préoccupait le clergé catholique du diocèse de Saint-Hyacinthe³⁰². Des Canadiens français établis en Nouvelle-Angleterre retournaient de temps à autre dans leur paroisse natale ou dans les communautés situées à proximité de la frontière pour faire baptiser leurs enfants. Au début des années 1820, les pasteurs de Saint-Césaire,

³⁰⁰ Le catéchisme de 1888 utilise cette formule pour définir le baptême. Les catéchismes précédents emploient des expressions très semblables.

³⁰¹ Voir *supra*, chapitre 7, le catéchisme.

³⁰² Sur la situation religieuse de la première génération de Franco-Américains, voir Y. Roby, *Les Franco-Américains...*, *op. cit.*, 24.

de Saint-Damase et de Saint-Pie conférèrent l'initiation baptismale à plusieurs enfants nés aux États-Unis, six, douze ou vingt-quatre mois plus tôt. Le curé Quintal écrivait à ce sujet:

Que faut-il faire lorsqu'on m'apporte des enfants nés dans les États de parents catholiques? On me dit qu'ils sont ondoyés par des Canadiens mais les Canadiens sont-ils instruits? Je n'en ai de preuve que par les gens qui apportent ces enfants et qui paroissent assez ignorants³⁰³

Plus tard, ce furent surtout les curés des paroisses récemment créées dans la partie méridionale du diocèse qui furent appelés à baptiser les enfants nés en Nouvelle-Angleterre. Vers le milieu du siècle, plusieurs filles et garçons étaient emmenés chaque année à Notre-Dame-des-Anges ou à Saint-Georges³⁰⁴. Leurs parents résidaient habituellement sur les pourtours du Lac Champlain, dans les localités de Swanton, Highgate, St-Albans, ou plus au sud, dans la région d'Albany. À la même époque, des enfants nés au Vermont étaient présentés au curé du Sacré-Coeur-de-Stanstead, paroisse située en bordure de la frontière canado-américaine. On sait finalement peu de choses sur l'activité pastorale des prêtres à l'égard de ces enfants et de leurs familles. Ils ne les revoyaient probablement jamais ou ils ne les rencontraient que très rarement. Cette tâche relativement secondaire était néanmoins une composante essentielle du ministère des prêtres qui oeuvraient sur les marges du diocèse. En définitive, la colonisation, les migrations et la pluralité confessionnelle donnaient une coloration particulière au pastoraat et à la vie religieuse. En plus d'influencer l'administration et la réception du sacrement de baptême, elles posaient divers problèmes relatifs au mariage.

1.2. Le mariage: empêchements et dispenses

Le mariage catholique était soumis à de multiples règles. Événement heureux, il était aussi un engagement empreint de gravité, lourd de conséquences pour les nouveaux conjoints, unis "pour le meilleur et pour le pire". En décrivant la cérémonie pleine d'éclat qui

³⁰³ AESH, XVII c.28 (Saint-Damase), Michel Quintal, curé de Saint-Damase, à Mgr Lartigue, 25 mars 1824.

³⁰⁴ ANQ-M, Registres paroissiaux, copies microfilmées.

avait scellé l'union de six jeunes couples, Angélique DesRivières s'exclamait ainsi: "Poor Girls! May they all be happy!"³⁰⁵

Au XIX^e siècle, l'Église accordait très rarement une annulation de mariage. Des conditions strictes en régissaient l'octroi. De multiples règles, tout aussi précises, guidaient la formation des couples. Au total, quatorze empêchements *dirimants* mettaient un obstacle au mariage ou l'annulaient, s'il avait déjà été célébré. Ces interdits déplaisaient à plusieurs. Ils étaient vus comme des entraves à l'intérêt et au bonheur des familles et des individus, comme le déplorait Alexis Mailloux:

Un grand nombre de personnes n'ont que des idées bien incomplètes, je dirais même bien fausses, sur les empêchements de mariage. À les entendre raisonner sur des choses aussi sérieuses, et dont l'observation est si importante pour l'avantage de la société chrétienne, on dirait que l'Église a manqué à sa mission en faisant des lois qui défendent à ses enfants de contracter des mariages dans certains cas [...] On se convaincra de la haute sagesse de l'Église, si on veut faire attention que tous les empêchements, qu'elle a mis aux mariages, ont pour but le bien de la société, l'honneur de la religion et la gloire de Dieu³⁰⁶.

Dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, quatre empêchements de mariage posèrent particulièrement problème au clergé paroissial et aux supérieurs ecclésiastiques: l'interdit de consanguinité, celui d'affinité, la disparité de culte et la clandestinité. Que recouvrait chacun de ces empêchements? Qu'impliquaient-ils? Comment l'épiscopat et les curés agissaient-ils quand des couples désiraient se marier, même si toutes les conditions requises par le droit canonique n'étaient pas remplies?

³⁰⁵ BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 6, 4th February 1856. C'est A. DesRivières qui souligne. Alexis Mailloux insiste sur la gravité de cet engagement en comparant la cérémonie du mariage à l'ordination à la prêtrise. Voir A. Mailloux, *op. cit.*, 221-236.

³⁰⁶ A. Mailloux, *op. cit.*, 211.

1.2.1. Consanguins et affins

L'interdit de consanguinité et celui d'affinité, qui prohibait le mariage entre un veuf ou une veuve et un parent du conjoint décédé, s'appliquaient jusqu'au quatrième degré. L'interdiction pouvait cependant être levée à certaines conditions. Les futurs devaient présenter une requête en ce sens à l'évêque ou au vicaire général du diocèse et payer la componende, aumône d'importance variable exigée par l'Église en retour de la dispense. Au XIX^e siècle, il fallut souvent s'adresser à Rome pour lever les empêchements concernant le second degré ou les niveaux plus rapprochés. L'autorité diocésaine, qui avait disposé au XVIII^e siècle d'un pouvoir étendu en la matière, devait dorénavant s'en remettre à la chancellerie romaine qui jugeait elle-même des circonstances entourant chaque affaire ou qui accordait à l'épiscopat la permission de dispenser un nombre limité de cas³⁰⁷. Le premier évêque de Saint-Hyacinthe avait ainsi reçu le pouvoir de lever l'empêchement du deuxième degré de consanguinité et d'affinité pour dix cas seulement. Son successeur demanda sans succès la même faveur. Comme plusieurs cousins germains souhaitaient se marier, une volumineuse correspondance résulta de la parcimonie de Rome à accorder les indults aux évêques³⁰⁸. Cette centralisation des pouvoirs semblait d'ailleurs affecter les autres diocèses québécois. En 1853, Mgr Turgeon notait que "depuis l'époque de l'approbation du concile par le S. Siège" [1852], les évêques étaient "obligés de profiter pour ainsi dire de chaque malle pour demander quelque dispense à Rome"³⁰⁹. Le changement visait vraisemblablement à limiter le nombre de dispenses accordées pour les degrés rapprochés³¹⁰.

³⁰⁷ Ces pouvoirs étaient accordés aux évêques en vertu d'une permission spéciale. Voir S. Gagnon, *Mariage et famille...*, *op. cit.*, 11, 45-52.

³⁰⁸ AESH, RL, 3, 306, Mgr Joseph La Rocque à Mgr Bedini, 22 septembre 1860. En 1864, l'évêque déplorait "les mariages assez fréquents entre cousins-germains". APR, Dossier Scritture riferite nei congressi (SR), Amérique du Nord, vol. 8 (1862-1865), Premier rapport sur le diocèse de Saint-Hyacinthe, 11 novembre 1864.

³⁰⁹ AAQ, RL, 25, 148, Mgr Turgeon à Mgr J.-N. Provencher, évêque de Saint-Boniface, 20 avril 1853.

³¹⁰ Ceux-ci augmentèrent au Québec, comme ailleurs en Occident, au XIX^e siècle. Au début du siècle, Mgr Plessis éprouva des difficultés à obtenir des indults de Rome. Voir Claude Laberge, "La consanguinité au Canada", *Population*, septembre-octobre 1967: 861-896 et S. Gagnon, *Mariage et famille...*, *op. cit.*, 45-52.

Habituellement, le curé agissait comme un intermédiaire entre les fidèles et l'évêque: il exposait la situation à son supérieur et faisait valoir les motifs susceptibles de favoriser l'octroi de la dispense. Des prêtres insistaient fortement auprès des autorités diocésaines, les exhortaient à lever l'interdit ou à écrire à Rome, s'ils ne pouvaient permettre eux-mêmes le mariage. Diverses raisons étaient invoquées: l'amour, l'intérêt matériel des familles, l'âge de la jeune fille et les dangers pour sa "vertu" figuraient souvent dans les lettres des curés. Plusieurs mentionnaient également l'éventualité d'un scandale public: refuser la dispense pouvait en effet conduire les promis à défier l'autorité de l'Église en vivant en union libre ou en s'épousant devant un ministre ou un magistrat américain. Les pasteurs faisaient état des bonnes dispositions de certains paroissiens ou, encore, de leur esprit d'indépendance et de leurs mauvaises intentions. "C'est un homme qui a voyagé aux États-Unis. Sa foi n'est probablement pas des plus robustes", expliquait par exemple un curé au sujet d'un veuf qui souhaitait épouser sa belle-soeur³¹¹. Le garçon a "voyagé l'espace de six ans, il a pris des airs de liberté américaine", affirmait un autre prêtre qui cherchait à obtenir une dispense du quatrième au quatrième degré³¹². "Il se prépare à aller passer trois mois aux États-Unis, pour s'y marier avec sa nièce. C'est un nommé L'huissier de Verchères qui lui a indiqué ce moyen dont il s'est servi lui-même", précisait un troisième³¹³. Excédé par les demandes multiples et pressantes qui lui parvenaient régulièrement, Mgr Charles La Rocque écrivait à Mgr Bourget, en 1869:

Je ne sais si votre Grandeur éprouve autant d'inquiétude que moi au sujet des dispenses de mariage, de celles surtout que l'on sollicite pour les degrés rapprochés, comme de cousins germains par exemple [...] Pour moi, j'ai assez souvent peine à être convaincu qu'il y a vraiment raison suffisante pour solliciter de pareilles dispenses [...] Il y a chez les Curés une déplorable

³¹¹ AESH, XVII c.41 (Saint-Jean-Baptiste), J. Soly, curé, à Mgr J La Rocque, 10 avril 1862. Les mariages entre beau-frère et belle-soeur ont longtemps été interdits par la loi civile. En 1862, le curé Soly notait cependant que "la porte à ces sortes d'alliances est maintenant ouverte pour le Canada".

³¹² AESH, XVII c.41 (Saint-Jean-Baptiste), P. Hevey, curé, à Mgr J. La Rocque, 29 janvier 1863.

³¹³ AESH, XVII c.11 (Saint-Antoine), J.-B. Dupuy, curé, à Mgr C. La Rocque, 18 octobre 1867.

facilité à demander à l'Évêque de solliciter ces dispenses pour leurs paroissiens, et cela par un mauvais respect humain qui a peur de déplaire³¹⁴.

Quelques mois plus tard, l'évêché adressa une lettre circulaire au clergé paroissial, l'enjoignant d'intervenir auprès des familles et d'expliquer aux fidèles les raisons admises par le droit canon pour lever l'interdit³¹⁵. Aux dires des autorités diocésaines, l'amour, même puissant, n'était guère un motif suffisant. En revanche, la réconciliation de deux familles ou la conservation d'un beau patrimoine foncier constituaient des arguments recevables³¹⁶. Le troisième évêque de Saint-Hyacinthe était désireux de réduire le nombre de dispenses de parenté. Il s'était buté plusieurs fois au refus de Rome d'accorder des dispenses. Voilà sans doute pourquoi il se montrait plus tatillon sur le sujet que ne l'avaient été ses prédécesseurs. Avec des succès variables, ceux-ci avaient à quelques reprises justifié leurs demandes auprès de la chancellerie romaine en alléguant le taux élevé de consanguinité, la nouveauté du pays et les caractéristiques du mouvement de colonisation. En 1853, Mgr Prince expliquait ainsi au cardinal Barnabo que la formation des paroisses et missions se faisait "souvent par une émigration simultanée de parents et d'alliés" et, qu'en conséquence, il était "tout naturel que les rapports habituels des cousins occasionnent ces amitiés et ces recherches matrimoniales"³¹⁷.

1.2.2. La disparité de culte et la "religion mixte"

L'empêchement dirimant fondé sur la disparité de culte prohibait les mariages entre une personne baptisée et une autre qui ne l'était pas. Il annulait le mariage s'il avait été contracté. Les mariages entre catholiques et protestants étaient quant à eux interdits par un empêchement prohibitif. Le droit canon désignait ce dernier comme un empêchement "de

³¹⁴ AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, Mgr C. La Rocque à Mgr Bourget, 18 janvier 1869. Au sujet de ce *respect humain*, un curé écrivit à l'évêque: "Votre Grandeur qui a longtemps été Curé, sait ce qui en est". AESH, XVII c.66 (Saint-Pierre-de-Sorel), Hilaire Millier à Mgr C La Rocque, 8 février 1871.

³¹⁵ Circulaire, 1^{er} mars 1870, MESH, 3, 291-292.

³¹⁶ AESH, RL, Série 1, Beloeil 1, Mgr Charles La Rocque à Mgr Bourget, 18 janvier 1869.

³¹⁷ AESH, RL, 1, 232, Mgr Prince au Cardinal Barnabo, 12 août 1853.

religion mixte". Il avait une portée moins grave que le premier puisque le mariage demeurait valide, s'il était malgré tout célébré³¹⁸.

Les évêques étaient extrêmement réticents à permettre l'une ou l'autre de ces unions. Ils ne voulaient pas multiplier les dispenses pour "religion mixte", car ils craignaient que le conjoint catholique n'abjure sa religion et que les enfants ne soient élevés dans la foi protestante³¹⁹. Dans les premières décennies du XIX^e siècle, l'épiscopat s'opposa généralement aux mariages entre catholiques et protestants. Pressés par les fidèles et par les curés d'assouplir leur position, Bourget et Signay décidèrent, au début des années 1840, "de commencer à les introduire, toujours cependant avec le plus de discrétion possible"³²⁰. Ils consentaient à ces alliances à condition que les enfants soient baptisés par un prêtre et que les principes de la foi catholique leur soient enseignés. Les évêques de Saint-Hyacinthe maintinrent cette exigence et réclamèrent en outre que la partie catholique fasse "tout en son possible pour obtenir, par la prière et par les sollicitations," que son conjoint "se fasse instruire de la Religion et qu'il reçoive le Saint Baptême"³²¹. Il fut cependant difficile d'imposer ces conditions aux fidèles, surtout dans les Cantons de l'Est où les protestants étaient nombreux. Les pressions étaient vives, le *danger de scandale* était grand puisque certains laissaient entrevoir qu'ils s'uniraient devant un ministre protestant, si la bénédiction nuptiale leur était refusée. Ce faisant, ces couples menaçaient d'enfreindre une autre disposition canonique relative au mariage: le décret *Tametsi* du Concile de Trente qui définissait l'empêchement de clandestinité.

³¹⁸ R. Naz, "Disparité de culte", *Dictionnaire de droit canonique*, IV, 1278-1279; "Religion mixte", *Dictionnaire de droit canonique*, VII, 564; A. Bride, "Empêchement prohibitif", *Dictionnaire de droit canonique*, V, 284.

³¹⁹ *Rituel du diocèse de Québec*, *op. cit.*, 234; A. Mailloux, *op. cit.*, 220-221.

³²⁰ ACAM, RLB, 2, 298 et 300, Mgr Bourget à Mgr Signay, 25 janvier 1841; Mgr Bourget à F.-X. Demers, vicaire général et chanoine, 26 janvier 1841. Sur l'attitude des évêques du début du siècle, lire S. Gagnon, *Mariage et famille...*, *op. cit.*, 126-138.

³²¹ AESH, RL, 2, 1-2, Mgr Prince à O'Donnell, vicaire à Stanstead, 9 janvier 1856. La même condition est notamment posée dans AESH, RL, 1, 388, Mgr Prince à J.-B. Dupuy, curé de Saint-Athanase, 8 mars 1854 et dans un mandement de l'évêque de Sherbrooke, 18 avril 1875, MÉS, 1, 83-84.

1.2.3. Les mariages *clandestins*

Le décret *Tametsi* stipulait que, pour être valide, un mariage devait avoir été célébré devant deux témoins et devant le curé d'un des conjoints ou tout autre prêtre autorisé, après la publication des bans de mariage³²². À défaut de remplir ces conditions, tout mariage était frappé de nullité, à moins d'avoir été contracté dans une région où le décret n'avait pas été promulgué. Les pères conciliaires avaient en effet décidé que le décret ne s'appliquait que dans les paroisses où il avait été publié. Bien des débats eurent lieu au XIX^e siècle à propos de cette restriction. Le décret s'appliquait-il au Canada? Était-il seulement en vigueur dans les paroisses de la vallée laurentienne fondées sous le Régime français? Les mariages célébrés dans les Cantons de l'Est ou dans les diocèses des États-Unis, où le décret n'avait pas été promulgué, étaient-ils valides? Comment fallait-il agir avec les catholiques qui s'étaient mariés outre-frontière et qui avaient violé les lois canoniques? Ces questions et plusieurs autres de même nature se posèrent avec une acuité croissante avec la colonisation des *townships* et les migrations de plus en plus fréquentes aux États-Unis. Le clergé devait préciser et faire connaître sa position. Dès lors, les fidèles qui ne se marieraient pas selon les formes prescrites par l'Église le feraient en connaissance de cause et devraient en subir les conséquences.

Les consultations menées à Rome permirent d'établir que le décret *Tametsi* ne concernait que les paroisses érigées canoniquement³²³. Dans les nouvelles unités pastorales, le mariage de deux catholiques devant un ministre ou toute autre personne était jugé valide. On exigeait simplement, pour régulariser la situation de ces couples, qu'ils se présentent devant un prêtre catholique et qu'ils renouvellement leur consentement en sa présence³²⁴. À

³²² Cette disposition canonique et les questions qu'elles susciterent au début du XIX^e siècle ont été étudiées par Serge Gagnon, *Mariage et famille...*, *op. cit.*, 152-165.

³²³ AESH, RL, 1, 181, Mgr Prince à I. Desnoyers, curé de Saint-Romuald, 18 mai 1853.

³²⁴ AESH, RL, 6, 297, Mgr C. La Rocque à J.-E.-A. Dufresne, vicaire à Coaticook, 19 avril 1871.

l'égard des personnes résidant dans les zones missionnaires, l'Église semblait donc faire preuve d'indulgence. Son attitude se modifia avec la densification du maillage paroissial et le resserrement de l'encadrement clérical. En 1872, plusieurs paroisses furent érigées canoniquement. Le décret du Concile de Trente s'appliquait désormais à tout le territoire diocésain³²⁵. À la même époque, le clergé commença à faire preuve d'une sévérité accrue dans l'application des dispositions canoniques relatives au mariage. Il se montrait particulièrement dur pour les couples qui avaient enfreint sciemment les règles de l'Église. En 1873, l'évêque écrivait à un curé:

Si vos malheureux cousins germains sont décidés à s'aller marier devant un ministre, laissez les faire. La malédiction du bon Dieu les y accompagnera, et après, je les excommunierai pour combler le châtiment qu'ils auront mérité³²⁶.

La même année, un beau-frère et une belle-soeur du canton de Milton, mariés devant un ministre protestant, furent excommuniés³²⁷. Quelques mois plus tard, deux catholiques de Sainte-Angèle qui avaient convolé outre-frontière, n'échappèrent à cette peine qu'en consentant à réparer publiquement leur faute³²⁸. Pour lutter contre l'esprit de défiance de certains fidèles, encouragé par "le fanatisme des ministres de l'hérésie que l'on rencontre partout aujourd'hui dans notre pays et qui [...] se font un satanique plaisir de se prêter à la faiblesse des catholiques"³²⁹, Charles La Rocque avait décidé de brandir les sanctions les plus lourdes. L'exclusion de la catholicité succédait au refus des sacrements, employé depuis le début du siècle pour punir les récalcitrants. C'était en quelque sorte un retour aux méthodes prônées par Mgr Briand à la fin du XVIII^e siècle³³⁰. Quelques années avant que

³²⁵ *Supra*, chapitre 2.

³²⁶ AESH, RL, 6, 476, Mgr C. La Rocque à N.-E. Malhiot, curé de Saint-André-de-Sutton, 8 janvier 1873.

³²⁷ AESH, RL, 6, 523, Mgr C. La Rocque à J. Noiseux, curé de Sainte-Cécile-de-Milton, 10 septembre 1873.

³²⁸ AESH, RL, Série 1, Beloeil 2, 9-10, Mgr C. La Rocque à E. Poulin, curé de Sainte-Angèle, 4 juillet 1874.

³²⁹ AESH, RL, 5, 74-76, Mgr C. La Rocque au Cardinal Barnabo, 28 septembre 1866.

³³⁰ Sur Mgr Briand, voir S. Gagnon, *Plaisir d'amour...*, *op. cit.*, 42-49.

La Rocque ne mette ces mesures à exécution, les évêques de la Nouvelle-Angleterre avaient eux aussi pris le parti d'excommunier les catholiques mariés devant un ministre protestant ou un officier civil³³¹. Les menaces visaient à détruire l'impression, semble-t-il assez répandue, qu'il était facile d'obtenir la bénédiction de l'Église en se mariant devant un ministre ou un fonctionnaire américain. Par quelques exemples, l'autorité cléricale souhaitait dissuader les fidèles d'écouter les avis des hommes de lois et de tout autre "mauvais conseiller". Au dire d'un curé, un homme avait fait la recommandation suivante à deux de ses paroissiens:

Allez-vous marier devant le ministre, c'est un péché, mais vous irez à confesse et comme vous serez dans la disposition de ne plus tomber dans la même faute, le curé vous donnera l'absolution; et comme vous serez bien réellement mariés, le curé bénira votre union³³².

L'Église rejettait cette conception qui faisait du mariage une simple formalité. Elle voulait réaffirmer son pouvoir en matière matrimoniale, assurer la suprématie de la législation canonique et son observance. Pour reprendre l'expression de Serge Gagnon, elle cherchait à empêcher la "sécularisation du mariage"³³³. Parallèlement aux sanctions canoniques mises de l'avant pour atteindre ce but, l'épiscopat québécois s'efforça de faire connaître les lois ecclésiales concernant le mariage. Il souhaitait former les consciences par l'éducation, rappeler le sens sacré de l'engagement matrimonial. Le catéchisme de 1888 témoigne particulièrement de cette seconde intention. Il commençait par définir le mariage comme un sacrement sanctifiant "l'alliance légitime de l'homme chrétien et de la femme chrétienne en leur donnant la grâce de vivre ensemble chrétientement", puis affirmait que les personnes qui n'étaient mariées que civilement étaient "dans l'habitude du péché mortel".

³³¹ Mais le décret *Tametsi* ne s'appliquait toujours pas dans ces diocèses. AESH, RL, 4, 460, Mgr J La Rocque à Mgr Baillargeon, 23 août 1864; AESH, RL, 5, 155, Mgr C. La Rocque à É. Crevier, 3 avril 1867.

³³² AESH, XVII c.24 (Saint-Damien), E. Gravel à Mgr Moreau, 31 août 1875. Mgr J. La Rocque déplora en 1864 le rôle jugé néfaste de certains avocats. APR, Dossier Scritture riferite nei congressi (SR), Amérique du Nord, vol. 8 (1862-1865), Premier rapport sur le diocèse de Saint-Hyacinthe, 11 novembre 1864.

³³³ L'auteur montre qu'au XX^e siècle, la suprématie de l'Église fut remise en question à quelques reprises par les tribunaux civils. S. Gagnon, *Mariage et famille...*, *op. cit.*, 265-269.

Seule l'Église pouvait "faire des lois concernant le sacrement de mariage". Le texte résumait ensuite le décret *Tametsi* et exposait les interdits concernant la consanguinité en précisant que les autorités ecclésiastiques n'accordaient de dispenses que pour des raisons "jugées suffisantes". L'explication du sacrement se terminait par une brève définition de la messe nuptiale³³⁴. La spécificité du mariage catholique était de cette façon bien marquée. Des mandements et des lettres pastorales rédigés pendant les années 1870 visèrent également à inculquer aux fidèles les principes catholiques sur la question matrimoniale.

La pastorale concernant les unions *mixtes* était plus délicate, surtout dans les nouvelles paroisses des Cantons de l'Est. Pendant plusieurs années, les curés s'employèrent à régulariser la situation de certains couples. En 1871, le pasteur de Saint-Damien s'efforçait notamment de réhabiliter une douzaine de mariages. Quelques-uns concernaient un catholique et son conjoint non baptisé. Philomène Lavigne vivait ainsi avec "un nommé Miles Lapoint ou plutôt Lapointe" né d'une protestante et d'un "père autrefois catholique mais devenu au moins indifférent en matière de religion". D'après le curé, le mari était prêt à se faire catholique "s'il venait à voir la nécessité de la confession pour le salut". En véritable prosélyte, l'abbé Gigault tenta de justifier et de défendre la pratique de la confession auriculaire, demandant même à l'évêque où il pouvait trouver un livre sur le sujet pour son paroissien³³⁵. Quelques années plus tard, son successeur à la cure fit état d'alliances semblables rencontrées dans la mission de Saint-Armand, près de la frontière. Un catholique avait par exemple épousé, devant un ministre, "une jeune canadienne qui n'a[vait] pas été baptisée". La fille paraissait "vouloir se laisser instruire". Le missionnaire souhaitait donc lui conférer au plus tôt le baptême pour ensuite réhabiliter le mariage³³⁶. Il s'agissait non seulement de bénir une union, mais aussi d'opérer une conversion, peut-être même d'en faire

³³⁴ *Le Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal, Ottawa, op. cit.*, 48-50.

³³⁵ AESH, XVII c.24 (Saint-Damien), J.-B.-F. Gigault à Mgr C. La Rocque, 31 mars 1871.

³³⁶ AESH, XVII c.38 (Saint-Ignace), E. Gravel à Mgr Moreau, 9 février 1878.

plusieurs, si le couple avait donné naissance à des enfants. Ce prosélytisme s'exerçait en plusieurs autres occasions. Ainsi, le ministère des prêtres auprès des mourants visait notamment à ramener à l'Église certains chrétiens qui s'en étaient éloignés.

1.3. La mort *convertisseuse*³³⁷

La préparation à la mort occupait une place importante dans la conscience chrétienne. La *bonne mort* était précédée d'une mise en ordre de ses affaires temporelles et spirituelles. Le testament réglait les premières, alors que les prières et la réception des derniers sacrements apportaient au mourant des secours indispensables, préparaient l'âme au *dernier voyage*, lui procuraient force et vigueur. Le prêtre appelé au chevet d'un malade entendait ses aveux pénitentiels, lui donnait l'ultime communion, le viatique, puis lui administrait l'extrême-onction au moyen des saintes huiles et des formules prescrites par le rituel. Afin de ne pas priver le moribond des bienfaits spirituels des sacrements, il fallait appeler le pasteur sans tarder, sans attendre que le mourant perde la raison ou qu'il soit inconscient³³⁸. Le clergé insistait également sur la nécessité de mener une bonne vie, de se tenir prêt pour ne pas être surpris par une mort inopinée.

Mourir sans les sacrements était un geste d'une gravité extrême, surtout si le malade avait refusé délibérément les services du prêtre. "Poor Raymond", écrivait Angélique DesRivières au sujet d'un employé qui avait repoussé le pasteur venu le confesser: "Messire Dupuis went to him, but in vain. He would not comfort himself with the word of God! Poor miserable man!"³³⁹. Une telle fin attristait ou scandalisait clercs et fidèles. En revanche, la *bonne mort*, départ paisible et serein consécutif à la réception des derniers sacrements, édifiait la communauté. Elle était longuement évoquée par les apologistes et constituait un

³³⁷ J'emprunte l'expression à Jean Delumeau, *Le péché et la peur...*, *op. cit.*, 64.

³³⁸ Voir les catéchismes publiés au XIX^e siècle. Consulter aussi S. Gagnon, *Mourir...*, *op. cit.*

³³⁹ BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières, vol. 5, 8th July 1854.

thème privilégié de la prédication cléricale. Abondaient aussi dans les sermons les exemples de pécheurs publics qui, sur le point de mourir, pleuraient amèrement leur vie dépravée. Les larmes, le remords, le repentir appuyaient le propos des prêtres, cautionnaient leurs exhortations à fréquenter régulièrement les sacrements et à bien se conduire. Dans les terroirs où vivaient des protestants, la conversion d'un moribond avait également des vertus pédagogiques, car elle affirmait la supériorité de la religion catholique. Des prêtres s'efforcèrent donc d'amener les apostats canadiens-français à renier leurs croyances, à se confesser et à recevoir l'extrême-onction.

Plusieurs sources documentaires font état du ministère des curés auprès des néophytes protestants. "It is customary for the priests, in this country, to visit protestants in their last hours, and to endeavor then to speak them privately" notait le journal des évangélistes de la Grande-Ligne en 1852³⁴⁰. Quelque vingt-cinq ans plus tard, John Mockett Cramp corroborait ce témoignage. Il citait l'exemple de Jean-Baptiste Auger visité en 1846 par l'abbé Crevier et par des laïcs de Saint-Pie qui l'avaient vainement pressé de revenir au catholicisme³⁴¹. Dans les récits des protestants, les convertis défendaient leurs croyances jusqu'à leur dernier souffle, continuaient d'argumenter avec les prêtres, malgré leurs forces déclinantes et leurs souffrances. Le clergé catholique tenait, il va sans dire, un discours différent. Il se félicitait plutôt des "succès" obtenus lors de ces visites et faisait peu état des échecs dans sa correspondance avec l'évêque. Dans une longue lettre adressée à son supérieur, le curé Crevier rendait compte de son ministère fructueux auprès d'une mourante:

J'ai administré la Ste Communion en viaticque à la femme d'un de ces fameux [...] La circonstance était belle. J'avais amené beaucoup de monde [...] Mon homme n'a pu résister. Il fit d'abord involontairement le Signe de la Croix, puis se mit à genoux. (Il est instruit et grand liseur de Bible.) La cérémonie fini, j'ai pris la liberté de lui demander compte de son procédé. Il

³⁴⁰ *The Grande-Ligne Mission Register*, october 1852, no 4, 29.

³⁴¹ John M. Cramp, *A Memoir of Madame Feller. With an Account of the Origin and Progress of the Grande Ligne Mission*, Montréal, F. E. Grafton and W. Drysdale, 1876, 160.

me répond par St Paul: Si je savais scandaliser en mangeant, etc. Enfin que c'était pour ne pas nous scandaliser qu'il avait agi ainsi. Je me retournai et m'adressai à mes gens, leur disant: Si dans le moment, nous nous trouvions par hazard avec un grand nombre d'idolâtres qui sacrifieroient à leur Idole, pour ne pas scandaliser, fléchiriez-vous le genou? Non... Non... Non... Pourquoi donc mon Ami, lui dis-je, allez-vous contre le cri de votre conscience. La malade fit signe à son mari de se taire, ce qu'il fit, et nous prîmes congé de lui en lui disant: vous êtes catholique. Oui, dit-il, mais non Romain³⁴².

Pour faire effet, semblables événements devaient se produire devant un public. Joseph Crevier s'était donc fait accompagner de plusieurs personnes qui étaient censées répéter à toute la paroisse l'attitude équivoque de leur ancien coreligionnaire et son aveu final. À défaut de susciter le repentir des baptistes, l'incident devait discréditer ceux-ci face à l'opinion catholique, éviter que d'autres fidèles n'adhèrent à leur confession. On ignore si la stratégie portait fruit. Chose certaine, il était parfois préférable de ne pas agir. La mort d'un apostat impénitent faisait en effet réfléchir et provoquait des "retours". C'est du moins ce qui se serait produit à Saint-Ephrem en 1870. Aux dires du curé, plusieurs protestants canadiens-français auraient demandé à réintégrer l'Église catholique, à la suite du décès d'un des leurs. "La mort si terrible du nommé Pilon les a bien épouvantés, ils veulent revenir de suite, parce que, disent-ils, la même chose peut leur arriver", écrivait à ce propos l'abbé Blanchard³⁴³. La peur de la mort et du jugement individuel, résultat d'une pastorale multiséculaire, semblait en somme bien enracinée.

2. La pénitence et l'Eucharistie

Depuis le Concile du Latran de 1215, la confession et la communion étaient deux pratiques sacramentaires étroitement liées, la première se posant en préalable de la seconde. Pas de communion, en effet, sans aveu pénitentiel: pour recevoir dignement l'eucharistie, il

³⁴² AESH, XVII c.65 (Saint-Pie), Joseph Crevier, curé, à Mgr Bourget, 6 avril 1842.

³⁴³ AESH, XVII c.28 (Saint-Ephrem), C. Blanchard à Mgr C. La Rocque, 26 octobre 1870.

fallait être exempt de péché mortel. Le pénitent devait donc se présenter au confessionnal, énumérer ses fautes, puis recevoir du pasteur le pardon sacramental. Rites annuels obligatoires, la confession et la communion firent l'objet, au XIX^e siècle, d'une évolution dans la religion enseignée et vécue.

2.1. Accuser ses fautes

La confession engendrait un processus introspectif. Le pénitent examinait sa conscience, passait en revue ses actions et ses omissions, ses pensées et ses paroles, les confrontait avec le décalogue, les commandements de l'Église et les sept péchés capitaux afin de se souvenir des transgressions dont il s'était rendu coupable. Avant d'entrer au confessionnal, chacun s'interrogeait sur les lieux où il s'était rendu, les personnes qu'il avait fréquentées, les gestes qu'il avait posés. Il devait s'appliquer à connaître la nature de ses péchés, leurs circonstances et leur nombre, de même que "leurs causes et leur triste suite"³⁴⁴. Le pénitent se livrait ainsi à un exercice de dénombrement et de classification de ses fautes. Les péchés qu'il avait commis étaient-ils mortels ou véniens? Avaient-ils été accomplis seul ou avec d'autres? Y avait-il eu récidive? Devoir requérant humilité et sincérité, l'examen de conscience était en principe long et minutieux. Il devait conduire à un aveu exact et fidèle de toutes les fautes.

L'Église insistait en effet sur la nécessité de déclarer tous ses péchés, de ne rien dissimuler au confesseur. Pour faire comprendre aux fidèles l'importance de tout révéler, elle recourut longtemps à une pastorale culpabilisante, promettant la damnation à quiconque omettait délibérément de s'accuser d'un péché mortel³⁴⁵. Dès l'enfance, le catholique

³⁴⁴ ASSH, AFG: Omer Blanchard, 1, Conférence sur la pénitence prêchée le 19 mars 1833. Auteur et lieu inconnus. Ce sermon expliquait les enseignements de l'Église diffusés notamment par le biais des catéchismes.

³⁴⁵ J. Delumeau, *Le péché et la peur...*, *op. cit.*, 526.

apprenait qu'il commettait une confession nulle et sacrilège en cachant une telle faute³⁴⁶. Pour réparer son omission, il devait se confesser de nouveau en faisant des aveux complets à son pasteur.

Au confessionnal, il fallait se montrer humble et recueilli: "les yeux modestement baissés", le pénitent ne regardait pas autour de lui et ne discutait pas les propos du prêtre³⁴⁷. Contrit, c'est-à-dire honteux d'avoir offensé Dieu, il s'agenouillait, récitait le *confiteor*, puis donnait la date de sa dernière confession en précisant s'il avait ou non reçu l'absolution. Commençait ensuite l'énumération des fautes, de leur nature et de leurs circonstances. En plus d'être complets et sincères, les aveux devaient être simples. Les fidèles étaient avertis de laisser tomber tout détail superflu. Car si certains cherchaient à dissimuler leurs fautes, d'autres semblaient soucieux de se justifier ou simplement de se confier, de chercher appui et consolation. En 1833, un prêtre déplorait cette habitude en donnant quelques exemples de paroles inutiles qui faisaient perdre, selon lui, beaucoup de temps aux confesseurs: "La femme, affirmait-il, fera l'histoire de la vie de son mari, et le mari l'histoire de la vie de sa femme; ils parleront de leurs enfans, de leurs voisins"³⁴⁸. La bonne confession était en somme un aveu concis, mais exact de tous les péchés. À la fin de l'entrevue, le pénitent récitait une courte prière, puis écoutait les avis de son confesseur. Celui-ci décidait alors s'il accordait ou non l'absolution.

2.2. Être absous de ses péchés

"Le remède le plus efficace que l'on peut employer pour convertir les pécheurs [...] est de différer l'absolution", écrivait Mgr de Saint-Vallier, auteur du Rituel de 1703 qui fut

³⁴⁶ Voir les catéchismes de 1815, 1853 et 1888.

³⁴⁷ ASSH, AFG: Omer Blanchard, 1, Conférence sur la pénitence prêchée le 19 mars 1833.

³⁴⁸ Ibid.

en vigueur dans les diocèses québécois jusqu'au milieu du XIX^e siècle³⁴⁹. Cet ouvrage était largement inspiré des *Instructions aux confesseurs* (1583) de Charles Borromée, pilier de la morale rigoriste condamnant le laxisme des confesseurs³⁵⁰. Comme nous l'avons vu précédemment, les rigoristes insistaient sur le danger d'accorder le pardon pénitentiel aux pécheurs indignes. Dans ses écrits, Mgr de Saint-Vallier usa par exemple 197 fois du verbe "absoudre" et du nom "absolution", la plupart du temps pour conseiller de la refuser ou de la remettre à plus tard³⁵¹.

Diverses règles avaient été édictées pour permettre au confesseur de décider s'il donnerait ou non l'absolution. En premier lieu, le fidèle devait connaître les principaux mystères de la foi catholique. Selon un prédicateur du début du XIX^e siècle, il fallait ainsi savoir qu'il y a un

Dieu qui a tout fait & qui gouverne tout, savoir qu'il y a trois personnes en Dieu le Père et que ces trois personnes sont également saintes, également puissantes, souverainement sages, infiniment parfaites [...] que la 2^{de} c'est-à-dire le Fils s'est fait homme pour expier nos péchés par sa vie et par sa mort. Il faut aussi savoir qu'il y a un paradis³⁵².

En outre, le pénitent jugé digne de l'absolution était prêt à réparer ses fautes, à pardonner et à se réconcilier avec ses ennemis. Il était fermement résolu de se corriger, n'était pas un pécheur *d'habitude* ni un pécheur *d'occasion*, c'est-à-dire quelqu'un dont les manquements résultait d'une situation ou d'un métier. Mgr de Saint-Vallier accordait beaucoup d'importance à la contrition parfaite. Guidée par le "pur amour de Dieu" et par la peine de l'avoir offensé, elle différait de la contrition imparfaite, l'attrition, engendrée par la peur de

³⁴⁹ Cité dans Guy Plante, *Le rigorisme au XVIII^e siècle. Mgr de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence (1685-1727)*, Gembloux, Duculot, 1971, 75.

³⁵⁰ Voir M. Bernos, "Saint Charles Borromée et ses «instructions aux confesseurs». Une lecture rigoriste par le clergé français", dans Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*. Paris, Cerf, 1983, 200.

³⁵¹ G. Plante, *op. cit.*, 72.

³⁵² ASSH, AFG 15: Omer Blanchard, 1, Conférence sur la pénitence prêchée le 19 mars 1833.

l'enfer. Pour le deuxième évêque de Québec, l'attrition n'était pas suffisante, à moins d'être accompagnée du *ferme propos* de ne plus pécher³⁵³. Ces subtilités théologiques étaient enseignées aux prêtres par le biais, notamment, des manuels de confession. Les laïcs en étaient quant à eux instruits par le moyen du catéchisme et des sermons. Les catéchismes de 1777, de 1815, de 1829 et de 1853 s'appliquaient ainsi à expliquer les qualités de la *bonne* contrition: elle était surnaturelle, intérieure, universelle et souveraine. À ce sujet, le prédicateur cité plus haut affirmait à son auditoire:

Il ne suffit donc pas de dire de la bouche: mon Dieu, je suis fâché de vous avoir offensé; je sais que le péché vous déplaît. Je forme la résolution de ne le plus commettre. Non ce langage n'est pas suffisant. Il faut que le coeur parle [...] plus la joie qu'a produite le péché a été sensible, plus la contrition doit être vive et profonde [...] Remarquez encore que ce repentir ne doit pas être produit par un motif humain et qui nous est personnel comme la bonté, la crainte, l'amour propre. Non cette contrition [...] ne serait pas de bon aloi. Il faut qu'elle soit produite par les attributs de Dieu³⁵⁴.

Responsable devant Dieu de ses décisions au confessionnal, le pasteur pouvait interroger les fidèles, s'enquérir de leurs confessions précédentes, de leurs rechutes et de leurs dispositions. La correspondance cléricale du début du XIX^e siècle renferme maint exemple de fidèles "remis" à plus tard et de curés qui questionnaient longuement leurs pénitents. En 1809, Antoine Girouard de Notre-Dame-du-Rosaire notait que son confrère de La Présentation faisait "si bien son ouvrage" que plusieurs de ses habitants étaient "obligés d'aller trois et quatre fois pour trouver leur tour pour la confession"³⁵⁵. Quelques années plus tard, l'abbé Joyer de Sorel se plaignit d'être continuellement occupé au confessionnal. "Il est vrai, avouait-il, que je ne vais pas vite"³⁵⁶. D'autres pasteurs demandaient conseil à leur supérieur: fallait-il, dans tel ou tel cas précis, refuser l'absolution

³⁵³ *Rituel du diocèse de Québec, op. cit.*, 102.

³⁵⁴ ASSH, AFG 15; Omer Blanchard, 1, Conférence sur la pénitence prêchée le 19 mars 1833.

³⁵⁵ ASSH, ASE 1, fondation 1.1.1, A. Girouard à J.-O. Plessis, 25 novembre 1809.

³⁵⁶ Lettre de R.-P. Joyer à Mgr Plessis, 14 décembre 1815. Citée dans AESH, I. Desnoyers, *Saint-Pierre-de-Sorel*, 91.

pour amener le pécheur à résipiscence? Mgr Plessis oscillait entre la sévérité et l'indulgence. En 1817, il recommanda à un curé de ne pas absoudre un fidèle qui ne se corrigeait pas d'un péché vénial³⁵⁷. Il notait, la même année: "L'expérience m'a démontré que l'on donnoit trop souvent l'absolution sur des péchés véniaux et très petits dont il est guère à présumer que les gens aient de la contrition"³⁵⁸. Pourtant, l'évêque était capable de sollicitude. Il pria un curé d'exhorter son vicaire à "ne pas faire revenir deux fois ceux qu'il est possible d'absoudre dès la première confession"³⁵⁹. À d'autres prêtres qui hésitaient sur l'attitude à adopter au confessionnal, il suggéra de prendre le parti le plus miséricordieux. Selon Serge Gagnon, ces conseils contrastaient avec les avis émis quelques décennies plus tôt par Mgr Briand et dénotaient la volonté de Plessis d'adoucir la pratique de la confession. Une "discrète déjudiciarisation du sacrement de pénitence" était en train de se produire. Elle préfigurait la diffusion du liguorisme, "authentique révolution pastorale"³⁶⁰.

Tentons de cerner un peu mieux cette évolution. Parmi les signes d'un changement de pastorale, il faut d'abord noter le remplacement des manuels de théologie pendant les années 1840³⁶¹. La morale liguorienne, moins prompte à refuser l'absolution, était dorénavant enseignée aux séminaristes. Lors des conférences ecclésiastiques et des retraites annuelles, le clergé paroissial fut initié au système théologique de saint Alphonse. L'épiscopat invitait les prêtres à réviser leur attitude au confessionnal à la lumière des principes liguoriens. Pendant ces séances de consultation et d'étude, on résolut de ne pas menacer les danseurs du refus d'absolution pour ne pas les détourner du confessionnal³⁶². À

³⁵⁷ AAQ, RL, 9, 137, Mgr Plessis à Vinet, curé du Cap-Saint-Ignace, 1^{er} avril 1817.

³⁵⁸ AAQ, RL, 9, 128, Mgr Plessis au vicaire à Saint-Thomas, 16 mars 1817.

³⁵⁹ AAQ, RL, 9, 129, Mgr Plessis à J.-B. Kelly, curé de Saint-Denis, 17 mars 1817.

³⁶⁰ S. Gagnon, *Plaisir d'amour...*, *op. cit.*, 43. En examinant les sermons prononcés par le curé de Notre-Dame (Montréal), Louis Rousseau a également émis l'hypothèse d'une "diminution de la sévérité pastorale" au XIX^e siècle. Voir "La conduite pascale dans la région montréalaise, 1831-1865: un indice des mouvements de la ferveur religieuse", dans R. Litalien, dir., *L'Église de Montréal...*, *op. cit.*, 277.

³⁶¹ *Supra*, chapitre 5.

³⁶² Circulaire, 29 septembre 1858, MÉSH, 1, 322-323.

partir de la fin des années 1830, les prêteurs firent également l'objet d'une plus grande indulgence. Ignace Bourget, puis Jean-Charles Prince et Joseph La Rocque conseillèrent de ne pas refuser le pardon sacramental à ceux qui percevaient l'intérêt légal ou un intérêt supérieur. Des prêteurs qui demandaient un intérêt de 8, 10 et même 15% purent ainsi être absous³⁶³. Consulté par plusieurs prêtres, le premier évêque maskoutain recommanda souvent la mansuétude. Il permit à un vicaire d'absoudre une femme qui avait confessé un infanticide. À une autre occasion, il suggéra de ne pas retarder la communion d'un pécheur, croyant qu'il était préférable de lui imposer des exercices de piété³⁶⁴. Ces exhortations et ces résolutions visaient à ne pas décourager les fidèles, à ne pas les détourner des sacrements. Il fallait, au contraire, les inciter à se présenter au confessionnal. Joseph-Sabin Raymond demandait aux prêtres réunis en retraite pastorale de s'inspirer des principes de saint Alphonse-Marie de Liguori: "Pour être utile, disait Raymond, il faut se faire aimer au confessionnal, il faut toujours la douceur. Le pécheur a assez de peine à se déterminer, il faut qu'il trouve un père en son confesseur"³⁶⁵. En définitive, les moyens pour encourager les fidèles à mener une vie exemplaire avaient changé depuis le XVIII^e siècle. Le refus d'absolution, jadis présenté comme une panacée, comme la meilleure façon de susciter la conversion des pécheurs – même coupables de fautes véniales – était désormais considéré comme un obstacle à la piété. Mieux valait ne l'utiliser qu'en des circonstances extraordinaires et engager les fidèles à fréquenter les sacrements.

Indice parmi d'autres de ce changement d'attitude, le vocabulaire employé dans les catéchismes évolua. L'image du confesseur, juge et inquisiteur inflexible, se modifia. Les catholiques de la fin du XVIII^e siècle apprenaient qu'ils devaient se présenter au

³⁶³ Sur l'évolution de l'attitude cléricale à l'égard des prêteurs, voir mon article "Prêtres et prêteurs...", *loc. cit.* Sur le prêt à intérêt et la morale ligouienne, lire aussi P. Boutry, *op. cit.*, 417.

³⁶⁴ AESH, RL, 2, 40-41, Mgr Prince à J. Daly, vicaire à Saint-Hugues, 19 février 1856; RL, 1, 79-80, Mgr Prince à J.-A. Singer, vicaire au Sacré-Coeur, 17 janvier 1853.

³⁶⁵ ASSH, AFG 9: I. Desaulniers, Sermon sur la confession, s.d. [probablement en 1866].

confessionnal et s'accuser de leurs péchés "avec le regret et la confusion d'un criminel devant son juge". Dans le catéchisme de 1815 et dans les ouvrages subséquents, la formulation fut abrégée, les rédacteurs des manuels ayant laissé tomber la métaphore judiciaire³⁶⁶. Un autre changement, plus tardif celui-là, concernait la contrition. Le catéchisme de 1888 énonçait que "la contrition imparfaite suffit pour une bonne confession", tout en ajoutant qu'il fallait cependant s'efforcer d'avoir la contrition parfaite. Sur cette matière, le manuel de la fin du XIX^e siècle se distinguait des autres par sa formule claire et explicite sur l'attrition. On peut y voir une atténuation de la rigueur, un signe de la pénétration des idées de saint Alphonse de Liguori qui soutenait, à l'encontre des rigoristes, que l'attrition était suffisante dans le sacrement de pénitence³⁶⁷. Outre ces deux modifications, il faut souligner l'évolution concernant le délai d'absolution qui constitue, à mon avis, le signe le plus éloquent d'une transformation de la pastorale pénitentielle. Les catéchismes utilisés jusqu'en 1888 consacraient plusieurs lignes à la question de l'absolution. Ceux de 1815 et de 1853 comportaient un "article" intitulé *De l'absolution*. Dans le manuel de 1815 figurait la question "Est-ce que les Prêtres ne pardonnent pas les péchés toutes les fois qu'on se confesse?", demande reformulée en 1853 de la façon suivante: "Les prêtres donnent-ils l'absolution toutes les fois que l'on va à confesse?" Dans les deux catéchismes, la réponse était à peu près la même: non, "ils jugent quelquefois nécessaire de la différer pour s'assurer des dispositions des pénitents". Le lecteur était instruit de ce qu'il devait faire quand l'absolution était différée: "se soumettre à ce délai avec humilité, en éloigner la cause, et se mieux préparer pour une autre fois". Ces deux questions furent retranchées du manuel de 1888 qui ne renfermait pas d'article précis sur l'absolution. Celle-ci était seulement traitée dans le chapitre vingt et un, *De la manière de faire une bonne confession*, à la demande

³⁶⁶ Voir l'article "De la Confession". On parlait de la "confusion d'avoir offensé Dieu" (catéchismes de 1815 et de 1853) ou de la "honte et de la douleur d'avoir offensé Dieu" (1888).

³⁶⁷ Jean Delumeau, *L'aveu...*, *op. cit.*, 77.

244: "Que devons-nous faire quand le prêtre nous donne l'absolution?"³⁶⁸. La réponse était simple et courte: faire un acte de contrition. En ne disant mot des délais d'absolution, le catéchisme de 1888 donnait en somme une image moins négative du sacrement de pénitence. On peut penser qu'il témoignait d'un relâchement de la sévérité pastorale, résultat d'une évolution commencée quelques décennies plus tôt. Dans ce catéchisme, le caractère punitif de la confession s'atténua au profit de l'idée de la réconciliation. Celle-ci était évoquée dans la réponse 199 où la pénitence était présentée comme un sacrement qui rendait "l'âme à l'amitié de Dieu". À travers les questions et réponses du condensé des principes de la religion inculqués à tous les catholiques se profilait donc la conception d'un Dieu-amour.

Autre signe révélant une évolution de la pastorale pénitentielle au XIX^e siècle, le nombre de péchés réservés à l'évêque diminua. Fixé à onze par Mgr de Saint-Vallier, il passa à deux en 1851. Seuls les cas de "concubinages" publics et de location de logements aux prostituées devaient être référés au supérieur ou aux prêtres autorisés³⁶⁹. Une plus grande latitude était dorénavant laissée aux confesseurs, d'autant plus que l'épiscopat accordait souvent au clergé paroissial des pouvoirs spéciaux pour absoudre ces péchés. Lors des jubilés et des missions paroissiales, les prêtres obtenaient par exemple cette permission.

Divers indices concordants permettent donc d'avancer que l'absolution s'accordait plus facilement à la fin qu'au début du XIX^e siècle. Qu'on ne s'y trompe pas cependant, l'atténuation des rigueurs ne signifiait pas une attitude laxiste au confessionnal. La pratique de différer ou de refuser l'absolution ne disparut pas, mais devint un moyen de combattre

³⁶⁸ Les catéchismes de 1815 et de 1853 revenaient sur la question de l'absolution dans l'article *Exercice pour la confession*. La question était formulée comme suit: "Si le confesseur juge à propos de donner l'absolution, que faut-il faire?"

³⁶⁹ P. Sylvain et N. Voisine, *op. cit.*, 334. En 1859, un curé trop accommodant fut rabroué pour avoir admis à la communion un couple de "concubins". AESH, RL, 3, 139-140, Mgr Prince à É. Crevier, curé du Saint-Nom-de-Marie, 16 novembre 1859.

certains péchés jugés particulièrement graves. Elle fut utilisée en matière de morale sexuelle, à l'encontre notamment des femmes qui tentaient de limiter leurs grossesses en recourant à la contraception³⁷⁰. Le clergé fit aussi du refus d'absolution une arme idéologique. À l'heure où la papauté condamnait toute doctrine remettant en question les prérogatives ou les enseignements de l'Église, des curés s'en servirent pour inciter les fidèles à ne pas lire les journaux libéraux ou pour influencer leur vote³⁷¹.

2.3. Choisir son confesseur

Il y avait des prêtres plus compréhensifs que d'autres au confessionnal. Même s'ils avaient fréquenté les mêmes auteurs théologiques que leurs confrères, ils faisaient preuve d'une plus grande indulgence que ceux-ci, étaient moins enclins à refuser l'absolution aux pénitents. Dans les paroisses populeuses où oeuvrait un vicaire, les fidèles pouvaient ainsi choisir le confesseur qui leur convenait le mieux. Ailleurs, les paroissiens étaient tenus de faire leur confession annuelle à leur curé, comme l'avait prescrit le Concile du Latran IV. Ceux qui désiraient avouer leurs fautes à un autre prêtre devaient auparavant obtenir la permission de leur pasteur, autorisation qui était accordée avec plus ou moins de liberalité³⁷². Jaloux de leurs prérogatives, autoritaires ou très rigoristes, certains ne consentaient guère à permettre que des fidèles échappent à leur surveillance et aillent se confesser dans une autre paroisse. Les dispositions relatives à la confession conféraient

³⁷⁰ Dans son étude sur une paroisse des années 1960, Colette Moreux aborde la question de la limitation des naissances. Elle affirme avoir rencontré des femmes qui s'étaient fait "jeter à la porte" de l'église "parce qu'elles refusaient d'avoir autant d'enfants qu'il l'aurait fallu". Plusieurs d'entre elles s'étaient longtemps senties coupables. Quelques femmes affirmaient cependant avoir trouvé moyen de justifier, au confessionnal, leur pratique contraceptive. Elles exhibaient, par exemple, un certificat médical. *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, PUM, 1969, 222; 378-381.

³⁷¹ Pie IX émit le *Syllabus* en 1864. En 1867-68, *Le Pays* dénonça les prêtres qui refusèrent les sacrements aux libéraux et cita en exemple ceux qui n'avaient pas "succombé à la tentation d'utiliser le confessionnal pour promouvoir le parti" conservateur. Un manuscrit sur le clergé attribué à Louis-Antoine Dessaules contient plusieurs exemples de citoyens qui n'obtinrent pas l'absolution en raison de leurs opinions politiques. ANC, MG 24, B59, volume 48. Voir aussi M. Bellavance, *Le Québec et la confédération...*, *op. cit.*; J.-P. Bernard, *Les Rouges...*, *op. cit.*

³⁷² S. Gagnon, *Plaisir d'amour...*, *op. cit.*, 99-101. Voir aussi L. Rousseau, "La conduite pascale...", dans R. Litalien, *L'Église de Montréal...*, *op. cit.*, 275.

donc au curé un important pouvoir moral. "Instrument très efficace de contrôle des consciences"³⁷³, le refus d'absolution pouvait aussi contribuer à régler en faveur du pasteur les querelles relatives à la dîme ou à toute autre question de nature publique ou privée.

De temps à autre, des paroissiens dénonçaient un curé jugé trop sévère. En 1844, Mgr Bourget demanda des explications à l'abbé Ricard de Saint-Marc, accusé d'avoir publiquement rabroué une pénitente qui s'était présentée avec un billet de confession signée par un autre prêtre³⁷⁴. Pendant la lecture du prône, le pasteur avait vertement critiqué son confrère. À son dire, celui-ci s'était rendu coupable de sacrilège en accordant l'absolution à cette femme. L'attitude du curé Ricard était doublement répréhensible. En remettant en question le ministère de son collègue, il donnait du clergé l'image peu flatteuse d'un groupe divisé, incapable d'adopter une position commune. Son comportement risquait de prêter flanc à la critique. En outre, le pasteur de Saint-Marc établait au grand jour les difficultés morales de sa pénitente, faisait une affaire publique d'un acte personnel et intime, marqué du sceau du secret. Sa réaction agressive et peu conciliante n'était guère de nature à promouvoir le sacrement de pénitence. Elle allait à l'encontre d'un mouvement qui se dessinait dans les diocèses québécois pour encourager les catholiques à se confesser, et à le faire souvent.

Depuis quelques années, les retraites et les concours de confession permettaient aux fidèles d'accomplir leur obligation religieuse auprès d'un prêtre étranger à la paroisse³⁷⁵. Les paroissiens pouvaient ainsi se confesser à un autre clerc sans être obligé de demander la permission de leur pasteur, sans avoir, non plus, à franchir plusieurs kilomètres pour se rendre chez le curé voisin. En 1854, le deuxième concile provincial de Québec résolut de ne

³⁷³ C. Langlois, "Permanence, renouveau et affrontement", dans F. Lebrun, dir., *op. cit.*, 350.

³⁷⁴ ACAM, RLB, 3, 375, Mgr Bourget à F.-X. Ricard, 7 mai 1844.

³⁷⁵ Madame Henri DesRivières fait souvent état dans son journal des allées et venues de son curé qui, à l'approche de la fête de Pâques, allait prêter main-forte aux confrères du voisinage.

pas obliger les fidèles à se confesser à leur curé, malgré "les coutumes contraires" qui avaient pu exister auparavant³⁷⁶. La décision de la Commission de la Doctrine fut appliquée avec beaucoup d'ouverture dans le diocèse de Québec où les curés ne furent plus tenus d'exiger de billets de confession des paroissiens qui s'étaient acquittés ailleurs de leur devoir³⁷⁷. Cette obligation fut par contre maintenue pendant plusieurs années à Montréal et à Saint-Hyacinthe. Elle visait surtout à lutter contre la diffusion des journaux libéraux. Sur cette matière, Charles La Rocque émit des directives semblables à celles de Mgr Bourget. En 1868, il réprimanda les prêtres qui signaient des billets de confession aux abonnés de journaux défendus et exigea que pareille chose ne se reproduise plus³⁷⁸. Le troisième évêque de Saint-Hyacinthe eut parfois des difficultés à faire respecter ses instructions par tout son clergé. Il semble que des prêtres n'appliquèrent pas les consignes épiscopales les engageant à interroger les paroissiens sur leurs opinions politiques³⁷⁹. D'autres continuèrent de recevoir les habitants qui ne voulaient se confesser auprès de leur pasteur trop enclin à traiter de politique au confessionnal. En 1873, le curé de Sainte-Rosalie avertissait son supérieur que des habitants de la ville épiscopale – des libéraux peut-être – viendraient à lui pour confesser leurs péchés. Déterminé à entendre leurs aveux, Édouard Lecours affirmait: "J'ai fait voeu il y a longtemps de ne jamais refuser quiconque se présenterait à mon confessionnal"³⁸⁰. Par son avis ferme et poli, le vieil abbé faisait sien l'idéal du curé disponible et dévoué qui cherchait à favoriser la fréquentation des sacrements.

³⁷⁶ J. Grisé, *op. cit.*, 153.

³⁷⁷ *Ibid.*, 181-182. L'ordonnance synodale de 1690, qui traitait des billets de confession, fut commentée de la façon suivante dans le *Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales* (1859): "il est bien certain que les fidèles n'ont pas besoin de la permission de leur curé pour se confesser à un autre".

³⁷⁸ Voir notamment circulaire, 11 juillet 1868, MÉSH, 3, 85.

³⁷⁹ ANC, MG 24, B59, volume 48, Manuscrit attribué à Louis-Antoine Dessaulles. L'auteur donne l'exemple du curé Beauregard qui refuse l'absolution à un rouge, mais lui suggère de s'adresser au vicaire qui la lui donnera. Il cite aussi quelques curés "neutres".

³⁸⁰ AESH, XVII c.73 (Sainte-Rosalie), Édouard Lecours à Mgr Charles La Rocque, 3 octobre 1873.

2.4. De la communion-récompense à la communion-remède

L'évolution de la pastorale pénitentielle s'accompagna d'un changement d'attitude à l'égard de l'eucharistie qui devint, au cours du XIX^e siècle, "l'obsession de la religion des clercs"³⁸¹. À compter des années 1840, le discours clérical sur la communion se modifia. Les prêtres furent invités à promouvoir la pratique eucharistique. Non seulement devaient-ils exhorter les fidèles à accomplir leur devoir pascal, mais il leur fallait aussi les engager à communier souvent. Reflets de cette insistance nouvelle et soutenue sur le sacrement de l'Eucharistie, les enquêtes pastorales lancées par Mgr Bourget s'enquiert du nombre de paroissiens qui faisaient leurs pâques, tandis que les circulaires, les lettres pastorales et les mandements épiscopaux exaltaient les vertus de la communion. De plus en plus, celle-ci fut présentée comme le rite sacramental par excellence, comme un remède, un aliment spirituel contribuant à la sanctification des chrétiens.

Cette nouvelle conception de la pratique eucharistique rompait avec une pastorale rigoriste qui, pendant plus d'un siècle, avait insisté sur l'indignité des fidèles à communier. Habité par la hantise du sacrilège, Mgr de Saint-Vallier exhortait les confesseurs à "faire une attention particulière sur les règles de l'Église pour se mettre en état de les observer, afin de ne pas donner les choses saintes aux chiens"³⁸². Pour l'auteur du *Rituel de Québec*, la tâche des prêtres consistait à empêcher que des pénitents insuffisamment préparés reçoivent l'absolution et communient. À son avis, les fidèles approchaient trop souvent des sacrements, sans rien changer de leurs habitudes. Menaces et mises en garde dominaient donc le discours sur la communion. La réception de l'eucharistie requérait une longue préparation, des dispositions morales et spirituelles extraordinaires. L'enseignement dispensé par le biais du catéchisme reflétait les conceptions cléricales: dès l'enfance, les

³⁸¹ L'expression est de Ralph Gibson. "Rigorisme et liguorisme...", *loc. cit.*, 341.

³⁸² Cité dans Guy Plante, *op. cit.*, 59.

fidèles étaient persuadés de leur bassesse et de leur indignité à communier. Comme l'a souligné Fernand Porter, cette pédagogie religieuse ne tirait pas ses racines du jansénisme auquel s'opposaient les évêques de la Nouvelle-France³⁸³. Elle témoignait plutôt du caractère sévère, pessimiste et culpabilisant du courant spirituel dominant. Au-delà des débats sur la grâce et la prédestination, les jansénistes et leurs adversaires partageaient le même idéal d'austérité qui marqua durablement la pratique sacramentaire³⁸⁴.

Les incidences de cette pastorale sur la fréquentation des sacrements ont été mises en lumière par Maurice Fleurent dans une thèse sur le séminaire de Québec. Chez les ecclésiastiques de cet établissement, la communion hebdomadaire parut se maintenir jusqu'au milieu du XVIII^e siècle³⁸⁵. Ensuite, la pratique eucharistique diminua. Les étudiants en théologie communiaient à tous les 15 jours et, dans bien des cas, moins souvent. Quant aux collégiens, ils pouvaient communier une fois par mois "à condition de vivre avec assez de piété"³⁸⁶. L'insistance sur les dispositions spirituelles et morales nécessaires à la réception de l'eucharistie éloignait les écoliers des sacrements. Dans un sermon prononcé en 1815, Antoine Parent regrettait l'attitude de plusieurs jeunes gens qui évoquaient le "défaut de piété" pour ne pas communier³⁸⁷. Il faut dire que neuf ans plus tôt, l'abbé Jérôme Demers enseignait que l'absolution n'était pas nécessairement suffisante pour communier³⁸⁸. Au séminaire, des règles sévères nourrissaient donc la vie spirituelle des futurs prêtres et des élites laïques de la société. Les très hautes exigences relatives à la pratique eucharistique ne s'estompèrent que vers le milieu du XIX^e siècle. En 1857, un projet de règlement proposa

³⁸³ F. Porter, *op. cit.*, 145.

³⁸⁴ Voir à ce sujet Ralph Gibson, "Rigorisme et liguorisme...", *loc. cit.*, 320.

³⁸⁵ M. Fleurent, *op. cit.*, 170.

³⁸⁶ *Ibid.*, 374.

³⁸⁷ *Ibid.*, 170. Louis Rousseau a trouvé un sermon semblable rédigé en 1820, montrant que les paroissiens avaient "assimilé la norme rigoureuse" et que plusieurs ne s'approchaient pas de la confession et de la communion pour cette raison. Voir "La conduite pascale...", dans R. Litalien, *L'Église de Montréal...op. cit.*, 277.

³⁸⁸ M. Fleurent, *op. cit.*, 375.

que les ecclésiastiques des ordres mineurs puissent communier deux fois par semaine³⁸⁹. De diverses autres façons, l'épiscopat s'efforçait alors d'encourager la communion fréquente.

Ignace Bourget fut l'un des plus ardents promoteurs du culte et de la pratique eucharistiques. Faisant siennes les thèses de saint Alphonse de Liguori, il invita son clergé à adorer "l'auguste sacrement des autels" et "à entretenir cette salutaire dévotion par la fréquente communion"³⁹⁰. Les autres évêques adoptèrent bientôt un discours semblable. Le cérémonial publié en 1853 disait de la communion fréquente qu'elle était "une très louable pratique"³⁹¹. En 1854, l'épiscopat réuni en concile provincial admit que les personnes les plus ferventes pouvaient communier tous les jours³⁹². De plus en plus, l'eucharistie fut présentée comme un aliment spirituel qui devait être accordé aux fidèles, même s'ils n'avaient pas les dispositions habituellement exigées³⁹³. Pour Joseph-Sabin Raymond, la communion fréquente n'était pas "une nouveauté dangereuse", comme l'affirmaient quelques prêtres. C'était plutôt "la communion rare" qui était un "abus, une nouveauté, un relâchement"³⁹⁴.

Nombre de sermons reflétèrent cette nouvelle conception. En 1840, Jean-Charles Prince, futur évêque de Saint-Hyacinthe, prêcha par exemple "sur les avantages de la communion, remède et nourriture de l'âme"³⁹⁵. Quelques années plus tard, un autre prêtre s'efforça de montrer "combien sont vains et futiles les prétextes que l'on donne pour

³⁸⁹ *Ibid.*, 171-172.

³⁹⁰ Projet de règlement pour qu'il y ait uniformité dans le gouvernement des cures du diocèse de Montréal, 8 septembre 1846, *MÉM*, 2, 296.

³⁹¹ J. Baldeschi, *Cérémonial selon le rit romain*, 6.

³⁹² J. Grisé, *op. cit.*, 153.

³⁹³ Cette thèse est développée par les prêtres de l'arrondissement de Saint-Hyacinthe réunis en conférence ecclésiastique en 1853. ASSH, AFG 15: Omer Blanchard, 1.

³⁹⁴ ASSH, AFG 3: J.-S. Raymond, 57, boîte 3, De la communion fréquente. Instruction donnée aux prêtres [s.d.].

³⁹⁵ ASSH, AFP 8: Jean-Charles Prince, 1, Sur les avantages de la communion. Sermon prononcé le 16 juin 1840.

plus souvent⁴⁰¹. Le journal d'Angélique DesRivières renseigne également sur la fréquentation du sacrement de l'eucharistie⁴⁰². Au début des années 1850, la pieuse femme commença à noter toutes ses communions et celles de ses deux enfants, Willy et Caroline. Adolescents, ceux-ci communiaient dix à douze fois par année, à l'exemple de leur mère. Avec les années, la pratique du jeune Willy commença toutefois à décliner⁴⁰³. Vers 1870, il s'en tenait au précepte de la communion annuelle, comme, semble-t-il, beaucoup d'hommes⁴⁰⁴.

Plusieurs facteurs contrariaient les efforts des curés pour établir la communion fréquente. La nécessité de confesser ses péchés avant de recevoir l'eucharistie tenait nombre de personnes éloignées du sacrement. L'obligation de jeûner constituait également un obstacle, surtout pour les fidèles qui habitaient loin de l'église. Ceux-ci devaient en effet franchir une distance importante, l'estomac vide, avant de communier. La pastorale cléricale se heurtait en outre aux conceptions rigoristes qui imprégnait les mentalités et qui représentaient le frein le plus puissant à la communion fréquente. Pendant des décennies, les sermons et les catéchismes avaient fortement insisté sur le respect qui était dû aux *saintes espèces*: il fallait redouter la communion sacrilège, profanation du corps du Christ. Plusieurs personnes, qui avaient intériorisé ces enseignements, craignaient de n'être pas assez préparées pour communier. On se méfiait du regard d'autrui, du qu'en-dira-t-on. Au début

⁴⁰¹ AESH, XVII c.36 (Saint-Hugues), L.-M. Archambault, curé, à Mgr Bourget, 25 août 1853.

⁴⁰² Elle signalait également les dimanches et fêtes où plusieurs paroissiens de Notre-Dame-des-Anges recevaient l'eucharistie. BUMcGill, Journal de Mme Henri DesRivières.

⁴⁰³ À plusieurs reprises, dans la décennie 1850, madame DesRivières exprima le voeu que son fils conserve ses "bonnes dispositions" et qu'il continue à recevoir fréquemment l'eucharistie. Jamais, elle ne formula pareil désir pour sa fille: il semblait certain qu'elle serait toujours pieuse.

⁴⁰⁴ Dans leurs rapports, les curés soulignent eux aussi que les femmes communiaient plus souvent que les hommes.

du XX^e siècle, la peur de "paraître trop dévot et de passer pour hypocrite" entravait encore la fréquentation assidue de l'eucharistie⁴⁰⁵.

Les retraites, neuvaines et jubilés, de même que les grandes fêtes liturgiques constituaient des temps privilégiés pour s'approcher des sacrements⁴⁰⁶. Dans les jours qui précédait la Toussaint et la Nativité, beaucoup se pressaient autour du confessionnal afin de se préparer à recevoir l'eucharistie. La pratique de communier à la messe de minuit semblait ancienne et solidement ancrée comme le constatait Mgr Plessis en 1824: "Le pli est pris et fortement", écrivait-il au sujet de cette coutume condamnée par Rome au XVIII^e siècle⁴⁰⁷. Plutôt que de s'y opposer, l'épiscopat tenta de la justifier auprès des autorités vaticanes. On expliqua que les fidèles y tenaient beaucoup et que le Saint-Siège lui avait déjà donné son assentiment en permettant aux évêques "de dire immédiatement après la grand messe une basse messe pour l'action de grâces" de ceux qui avaient reçu l'eucharistie⁴⁰⁸. L'usage de communier à Noël plutôt qu'à Pâques n'était pas aussi répandu au Québec qu'il l'était dans plusieurs cantons du diocèse français de Valence où le clergé devait lutter contre la tradition locale faisant de Noël la principale fête religieuse⁴⁰⁹. Cependant, il arrivait, dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, que des personnes fréquentent les sacrements en décembre ou à toute autre période de l'année et négligent de faire leurs pâques. Les commentaires des curés dans leurs rapports sur les paroisses en témoignent.

⁴⁰⁵ AESH, IV D.4, Renseignements sur la piété et le culte eucharistique dans le diocèse de Saint-Hyacinthe devant servir à la rédaction de travaux destinés au XXI^e congrès eucharistique international à Montréal, septembre 1910.

⁴⁰⁶ C'est ce que montrent la correspondance des prêtres, ainsi que le journal d'Anglican DesRivières.

⁴⁰⁷ AAQ, RL, 12, 45, Mgr Plessis à Mgr Provencher, 21 août 1824.

⁴⁰⁸ AAQ, RL, 24, 328, Mgr Turgeon à Mgr Prince, 15 janvier 1851.

⁴⁰⁹ Voir B. Delpal, *op. cit.*, 77-78.

2.6. Pour une mesure de la pratique religieuse: les sources

Les questionnaires acheminés au clergé paroissial entre 1841 et 1880 s'informèrent tantôt de la pratique sacramentaire en général, tantôt de l'accomplissement du devoir pascal. Celui de 1841, rempli par seulement trois prêtres de la région de Saint-Hyacinthe, s'enquérait du nombre de fidèles "éloignés du Sacrement de Pénitence" et du nombre de communians qui ne fréquentaient pas "la Ste-Communion". Des informations similaires furent consignées dans les procès-verbaux de la visite épiscopale de 1842. En 1846, un nouveau formulaire adressé aux curés s'intéressait aux "personnes qui ne se confessent point" et à ceux "qui ne font point leurs Pâques". On laissa tomber la question sur la confession dans les années 1850 et 1860. Le questionnaire de 1878 revint sur le sacrement de pénitence en demandant le nombre de paroissiens qui ne se confessaient pas. Les curés étaient en outre tenus de chiffrer les fidèles qui ne communiaient pas à pâques. Les demandes et les réponses variaient ainsi d'une enquête à une autre. Pour cette raison et pour plusieurs autres motifs, leur traitement statistique pose des difficultés⁴¹⁰.

L'un des problèmes tient aux interprétations différentes données à une même question par les curés. Dans leurs réponses sur les pâques, certains s'en tenaient au nombre de personnes qui avaient négligé de se conformer à cette obligation dans l'année courante ou dans celle qui précédait. D'autres indiquaient le nombre de fidèles qui ne faisaient jamais leur devoir pascal ou qui ne l'avaient pas fait depuis plusieurs années. Les non-pascalisants étaient évidemment plus nombreux dans le premier cas⁴¹¹. Comme tous les pasteurs ne

⁴¹⁰ Les procès-verbaux des visites de Bourget sont conservés aux ACAM, dossier 901.051, 842. Aux AESH, les rapports sont classés dans les dossiers de paroisse (XVII) et au dossier IV D.4. F. Girard-Ducasse et L. Rousseau ont énuméré les rubriques de certains de ces rapports. "Les lunettes des contrôleurs: contenus des questionnaires pastoraux montréalais avant 1880. Leur contenu et leur utilisation", *Archives*, 21, 3 (hiver 1990): 47-69.

⁴¹¹ Quelques curés donnèrent le nombre de paroissiens qui n'avaient pas fait leurs pâques dans l'année, avant de préciser combien ne faisaient pas leurs pâques "habituellement". À Notre-Dame-du-Rosaire, on indiquait, en 1862, "depuis plusieurs années: 6, dans le courant de chaque année: 30 à 40".

précisaient pas le sens de leur réponse, on se retrouve avec des données dissemblables qu'il est délicat de comparer.

Une autre difficulté provient du sens parfois très large donné à l'expression "faire ses pâques". Après avoir inscrit "12 à 15" à la rubrique "Paroissiens qui ne font pas de Pâques", le curé de Saint-Mathias écrivait en 1854: "bien qu'il y ait plus que ce nombre qui ne fait pas la pâques dans le temps paschal, cependant les autres reviennent dans le cours de l'année". Plusieurs prêtres firent des déclarations semblables. Dès lors une question importante se pose: comment confronter ces données avec celles des pasteurs qui rendaient strictement compte des communions faites dans le temps pascal? En faisant fi du problème, on risque d'attribuer à tort à certaines paroisses des comportements les distinguant des autres. Il faut également faire preuve de prudence quand il s'agit de suivre l'évolution de la pratique, car la façon d'évaluer les abstentions changea au fil des ans. Les deux exemples suivants sont particulièrement éloquents.

En avril 1853, le curé de Saint-Denis faisait rapport sur sa paroisse. À son dire, 300 personnes n'avaient pas fait leurs pâques "dans le temps fixé", ce qui représentait environ 15% des communians. En se prêtant au même exercice, dix ans plus tard, son successeur à la cure formula une toute autre réponse: "Tous les paroissiens, écrivait-il, à l'exception d'une dizaine, ont communie depuis l'automne 1862. N'ayant point compté les Pâques, nous ne pouvons dire le nombre de ceux qui ne les ont pas faites". À Saint-Hugues, des informations très différentes d'un rapport à l'autre furent données par Louis-Misaël Archambault qui dirigea la paroisse pendant 40 ans. En 1854, le curé déclara que 400 personnes n'avaient pas fait leurs pâques. L'année suivante, il révisa sa déclaration à la baisse: 30 personnes seulement n'obéissaient pas au précepte pascal. Faut-il voir dans ces chiffres la manifestation d'une ferveur redoublée des habitants de Saint-Hugues pour leurs devoirs religieux? Il

semble que non. Selon toute apparence, le curé n'évalua pas la même chose dans les deux formulaires. Dans le premier, il rendit compte de la pratique pascale. Dans le second, il donna le pouls de la communion annuelle, qu'elle ait ou non été faite dans la quinzaine de pâques⁴¹². En octobre de chaque année, ce prêtre organisait une neuvaine. Plusieurs fidèles qui restaient "éloignés à Pâques" profitaient de cette occasion pour recevoir les sacrements. Archambault était très fier de son initiative, considérant qu'elle contribuait à accroître la piété de ses paroissiens. Il écrivait à ce sujet: la "Neuvaine par un prédicateur étranger en arrache un plus grand nombre à leur état de torpeur. Le temps de Pâques laisse plus une population dans son état normal"⁴¹³. À partir de 1855, le curé de Saint-Hugues prit vraisemblablement l'habitude d'indiquer uniquement le nombre de personnes qui ne s'approchaient jamais des sacrements. Il expliquait dans son rapport de 1878:

Un certain nombre manquant leur pâques se reprennent à la neuvaine et vice-versa. On en voit quelques fois quelques-uns se négliger des 2 ou 3 ans et se remettre à Pâques ou à la Neuvaine. Je ne connais qu'un vieux garçon qui ne fréquente plus les sacrements et presque pas l'église. Toutefois, il y a quelques jours, il a promis à Mr Brown [le vicaire] de venir se confesser, mais il n'est pas encore venu⁴¹⁴.

Comme Archambault, plusieurs prêtres optèrent, à compter des années 1850, pour une interprétation large de la pratique pascale. Ils ne dénombraient que les gens qui ne se confessaient et qui ne communiaient jamais. En ne déclarant que "2 ou 3" non-pascalisants, le curé de Saint-Aimé estima par exemple en 1855 que la question sur les pâques "semble devoir être interprétée en général [...]. J'ai observé, poursuivait-il, que quelques-uns qui n'approchent pas des sacremens dans le temps pascal le fond à l'automne pendant l'octave de

⁴¹² L'inscription "qui n'ont pas fait" sous la rubrique relative aux pâques dans le questionnaire de 1854 et la mention "variant" dans celui de 1855 corroborent cette interprétation.

⁴¹³ AESH, XVII c.36 (Saint-Hugues), Louis-Misaël Archambault, curé, à Mgr Prince, 25 août 1853.

⁴¹⁴ En 1866, il faisait un commentaire semblable: "Ceux qui manquent à Pâques font reprise à la Neuvaine [...] je ne connais que deux à trois personnes éloignées". AESH, XVII, c.36 (Saint-Hugues).

la consécration de l'Église. Malheureusement, c'est un abus qui s'introduit quelquefois dans les paroisses où il y a concours à certaines périodes et que l'on ne détruit pas facilement"⁴¹⁵.

Une troisième difficulté résulte de la représentation fort inégale des différentes parties du diocèse dans les enquêtes. Les informations les plus nombreuses et les plus précises concernent les petites paroisses rurales des terroirs anciens. En revanche, les renseignements sur les gros bourgs, les villes et les fronts pionniers font souvent défaut. Hormis le tableau statistique de 1846, antérieur à la création du diocèse, aucun rapport sur la ville épiscopale n'a été rempli avant 1878⁴¹⁶. La sous-représentation du milieu urbain tient aussi au problème de comptage des communians et des pascalisants. Dans les paroisses populeuses, il s'avérait impossible de donner des chiffres exacts sur la pratique religieuse⁴¹⁷. Les curés s'en tenaient donc à des appréciations générales. Le même problème se posait dans plusieurs unités pastorales des Cantons de l'Est: les prêtres disaient ne pas connaître suffisamment la population "nomade et inconstante"⁴¹⁸ qui leur était confiée. Aussi renvoyaient-ils à l'évêché des formulaires à peine remplis, pauvres en données quantitatives et qualitatives⁴¹⁹. Ajoutons enfin que certains ne pouvaient préciser le nombre de domestiques catholiques chez les protestants et qu'ils les excluaient de leur calcul⁴²⁰. Des

⁴¹⁵ La même année, le curé de Sainte-Victoire écrivait: "Tant [sic] aux pâques, tout le monde les fait, non pas régulièrement tous les ans, car il y en a toujours quelques-uns qui négligent et qui retardent plus ou moins à les faire". Il faut se demander ce que signifie ce "quelques-uns"? dix, cinquante, cent fidèles? Ce curé ne répondit à aucune enquête sur les pâques. AESH, XVII c.82 (Sainte-Victoire), F.-A. Lemay à Mgr Prince, 13 octobre 1855.

⁴¹⁶ Un rapport a été dressé en 1862 sur Notre-Dame-du-Rosaire. Aucun n'a été fait sur Saint-Hyacinthe.

⁴¹⁷ "Impossible d'en constater le nombre. Peut-être 50 cette année" (Saint-Pierre-de-Sorel, 1863). "Je ne peux préciser exactement le nombre de ceux qui ne satisfont pas au devoir pascal" (Saint-Césaire, 1878). "Il est difficile de dire combien ne satisfont pas au devoir pascal" (Saint-Nom-de-Marie, 1878).

⁴¹⁸ Selon l'expression du curé de Sacré-Coeur-de-Stanstead, 1862.

⁴¹⁹ Par exemple, les rapports sur Saint-Michel-de-Sherbrooke (1854), Saint-Praxède (1854), Notre-Dame-du-Bonsecours (1855), Saint-Étienne (1855) et Sainte-Catherine-de-Hatley (1862).

⁴²⁰ C'est le cas à Saint-Bernardin-de-Watcrloo.

prêtres rangeaient également parmi les non-pascalisants les fidèles partis travailler aux États-Unis ou ailleurs au Québec⁴²¹.

Les commentaires et les réponses très diverses du clergé reflétaient un certain embarras, voire de l'agacement à l'égard des enquêtes épiscopales. La personnalité de chaque prêtre, sa formation, ainsi que ses conceptions du ministère paroissial influençaient ses déclarations. Plusieurs craignaient sans doute d'entacher leur réputation s'ils répondaient sincèrement et précisément aux questions. En réduisant au maximum le nombre d'abstentionnistes, ils cherchaient à donner une image favorable de leur paroisse et de leur pastorale. Bien des réponses évasives, des espaces laissés en blanc ou des appréciations du genre "peu", "fort peu" et "très peu" pouvaient dissimuler le même malaise, la même appréhension d'être jugé. Car la pratique religieuse témoignait des relations entre le curé et ses paroissiens. Des fidèles alléguait parfois le faible nombre de pascalisants pour démontrer que leur pasteur avait perdu la confiance de la majorité⁴²². Les querelles entourant les démembrements de paroisse et les constructions d'église pouvaient également influencer la pratique. En 1845, des fidèles de la mission de Granby refusèrent d'aller faire leurs pâques au lieu pressenti pour construire la chapelle⁴²³. Pendant plusieurs années, des habitants du canton de Stukely ne fréquentèrent pas l'église "bâtie pour eux, dans leur Township" parce que l'emplacement ne leur convenait pas⁴²⁴. Ces contestations de l'autorité cléricale, lourdes de conséquences sur la pratique religieuse, n'étaient pourtant pas signalées

⁴²¹ En 1854, le curé de Saint-Barnabé notait que le nombre élevé de non-pascalisants (120 sur 850) était dû "à la grande quantité des jeunes gens qui voyagent".

⁴²² En 1849, un paroissien du Saint-Nom-de-Marie écrivait à l'évêque pour l'informer que seulement 1 270 des 2 441 communians avaient fait leurs pâques. De ce nombre, 600 s'étaient confessés auprès du curé de Sainte-Brigide. Selon lui, cela prouvait que le curé n'avait plus la confiance de la paroisse. Dans une lettre du 3 avril, le curé L.-H. Girouard avait donné des chiffres différents: il disait avoir confessé plus de 1 700 personnes et demandait la permission d'allonger le temps pascal pour confesser les 730 qui restaient. AESH, XVII c.57 (Saint-Nom-de-Marie), Lettre anonyme à Mgr Bourget, 2 juin 1849.

⁴²³ AESH, XVII c.20 (Sacré-Coeur-de-Marie), Joseph-Magloire Limoges à Mgr Bourget, 13 novembre 1845.

⁴²⁴ ACAM, RLB, 4, 435, Mgr Bourget à Jean-Joël Prince, missionnaire, 16 mars 1848.

dans les rapports. Je n'ai retrouvé qu'une seule mention de cette nature: en 1887, le curé de Saint-Joachim-de-Shefford affirmait qu'un "assez grand nombre" ne communiait pas, "soit par apathie soit par antipathie contre le curé".

On le voit, l'exploitation sérielle des rapports sur les paroisses pose de nombreux problèmes. L'examen attentif des commentaires accompagnant les statistiques a permis de mieux connaître les limites de la source. Il a également fourni de précieuses informations sur la pratique religieuse et sur les attitudes des fidèles et du clergé. Voyons un peu plus en détail ce qu'enseignent les enquêtes pastorales.

2.7. Évolution de la pratique

Compte tenu des lacunes documentaires, il est difficile d'étudier l'évolution de la pratique dans le diocèse de Saint-Hyacinthe. Comme le montre le tableau 17, six paroisses seulement ont régulièrement livré des statistiques sur les communions entre 1846 et 1878. J'ai ajouté à ces chiffres les données moins complètes concernant huit autres paroisses.

Ces résultats révèlent une évolution importante, réalisée plus ou moins rapidement. Plusieurs paroisses affichèrent un taux élevé de pascalisants dès les années 1850-1860. Ailleurs, l'unanimité fut plus tardivement atteinte. En 1878, la grande majorité des unités pastorales du diocèse comptaient très peu de paroissiens qui ne communiaient pas (figure 9). Les abstentionnistes représentaient rarement plus de 5% des communians. Dans plus du tiers des paroisses, ils se comptaient sur les doigts d'une seule main. Cependant, ils formaient encore plus de 10% des communians à quelques endroits. Le nombre de celles-ci est probablement sous-estimé, car plusieurs curés n'ont pas répondu ou ont évité de chiffrer les non-pascalisants. C'est le cas, notamment, pour six paroisses des Cantons de l'Est, situées à proximité de Sainte-Croix-de-Dunham, de Saint-François-Xavier-de-Shefford et de

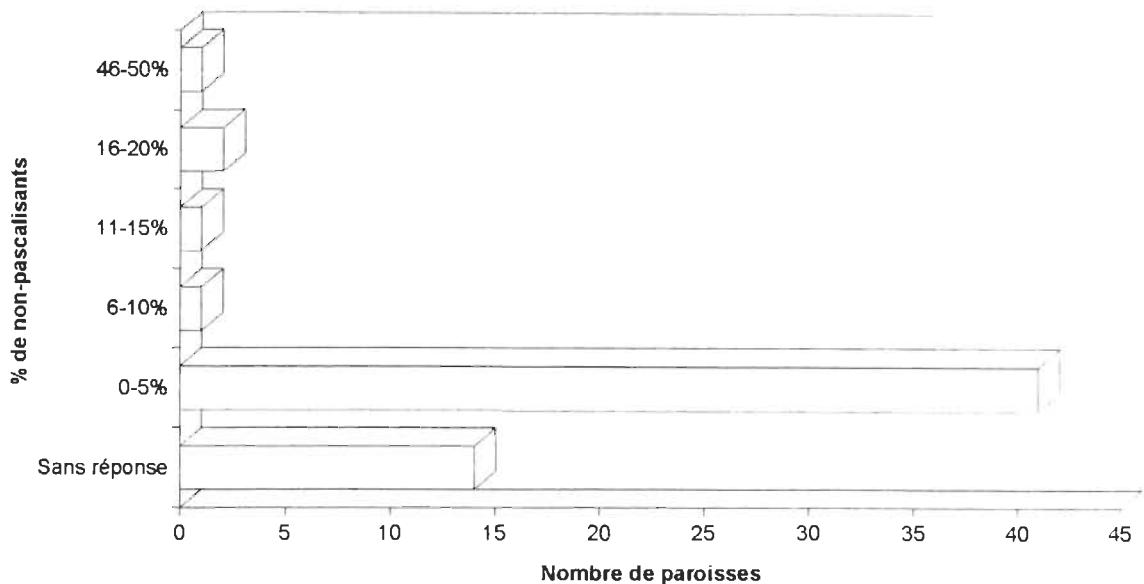
Tableau 17. Évolution de la pratique pascale dans quelques paroisses, 1846-1878

Paroisses	1846		1853-54		1862-63		1878	
	Comm.	N.-p.	Comm.	N.-p.	Comm.	N.-p.	Comm	N.-p.
St-Charles	960	200 (20,8%)	947	6 (0,6%)	850	4 (0,4%)	700	4 (0,6%)
St-Georges	1 600	600 (37%)	2 130	20 (1%)	2 400	20 (0,8%)	1 000	10 (1%)
St-Hilaire	750	60 (8%)	847	30 (3%)	930	8 (0,8%)	843	4 (0,6%)
St-Hugues	1 350	150 (11%)	2 000	400 (20%)	1 700	10 (0,6%)	1 415	1 (0,1%)
St-Ours	2 400	150 (6%)	2 200	25 (1%)	2 200	20 (0,9%)	1 300	4 (0,3%)
St-Damase	1 770	347 (19%)	1 800	0 (0%)	1 800	0 (0%)	1 203	2 (0,2%)
St-Aimé	2 600	800 (30%)	2 450	5 (0,2%)	1 900	20 (1%)	1 400	"peu"
St-Denis	1 882	400 (21%)	1 800	300 (16%)	1 679	Ne sait pas	1 500	3 (0,2%)
N.-D.-du-Rosaire	3 000	25 (0,8%)	—	—	1 652	6 (0,4%)	1 500	"peu"
St-Matthieu	1 200	150 (12%)	—	—	1 312	150 (11%)	1 196	1 (0,1%)
St-Athanase	2 520	900 (35%)	3 367	400 (20%)	—	—	2 100	100 (4%)
Ste-Brigide	—	—	750	280 (37%)	993	146 (14%)	1 033	8 (0,7%)
St-Pie	2 000	0 (0%)	2 450	100 (4%)	—	—	1 986	3 (0,1%)
St-Grégoire	—	—	1 630	30 (2%)	1 350	200 (14%)	1 229	12 (0,9%)

Comm.: Nombre de communians

N.-p.: Non-pascalisants

Figure 9. Les non-pascalisants selon le rapport de 1878



Saint-Damien-de-Bedford où furent déclarés des taux de 16, 17 et 46% de non-pascalisants.

Un coup d'oeil aux rapports pastoraux suivants montre que cette région se démarqua pendant plusieurs années encore du reste du diocèse. Par exemple, en 1900, 50 des 300 communians de Freightsburg et 100 des 430 communians de Sweetsburg n'avaient pas reçu l'eucharistie depuis plusieurs années⁴²⁵.

Ces données conservent leur part d'imprécisions et d'incertitudes. Pour mieux rendre compte de l'évolution de la pratique, il faudrait discerner les variations dans la façon de calculer les abstentions. Malheureusement, la chose n'est guère possible. À défaut de pouvoir expliquer chaque chiffre, gardons en mémoire les critiques précédemment formulées et examinons les autres facteurs qui ont contribué à la diminution des abstentions.

⁴²⁵ AESH, IV D.4, Rapport sur les paroisses, 1900-1901.

Notons d'abord qu'un changement important de la discipline a pu modifier les résultats inscrits dans les rapports des curés. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la période pour faire ses Pâques s'allongea au Québec. Un indult du 28 mars 1875 permit aux évêques de commencer le temps pascal le mercredi des Cendres, au lieu du dimanche des Rameaux⁴²⁶. Cette mesure était de nature à faciliter l'accomplissement du devoir pascal puisqu'elle laissait aux fidèles plus de temps pour se rendre au confessionnal. Dans bien des paroisses, elle pouvait permettre de répartir les confessions sur plusieurs semaines, d'éviter les longues attentes et les déplacements inutiles, difficultés bien réelles qu'un curé exposait en 1844: "C'est désagréable, affirmait l'abbé Gravel, de voir les gens faire trois ou quatre voyages avant d'avoir leur tour; ils se plaignent & ils ont raison, ajoutez que tant de fausses démarches les dégouttent & ils finissent par ne plus revenir"⁴²⁷. Pour les habitants des rangs, la mesure offrait en outre la possibilité de devancer la période du dégel, les inondations printanières et les chemins boueux qui faisaient obstacle à la circulation⁴²⁸. Les démembrements de paroisses et la présence accrue du personnel clérical sur le territoire diocésain favorisèrent également un meilleur respect des prescriptions de l'Église.

Un autre facteur, plus déterminant peut-être que les précédents, fut la diffusion de la morale liguriennne. Parmi les fidèles qui ne communiaient pas à Pâques dans les années 1840 et 1850 se trouvait en effet une proportion plus ou moins importante de pénitents qui n'avaient pas "fini": ces paroissiens avaient avoué leurs fautes, mais le prêtre leur avait refusé

⁴²⁶ En principe, le temps pascal se terminait à la Quasimodo. L'indult est mentionné dans une circulaire du 2 février 1876, MÉS, 1, 185, ainsi que dans le catéchisme de 1888 (p.72).

⁴²⁷ Le curé voulait convaincre l'évêque de nommer un vicaire dans sa paroisse de 4 500 fidèles. Même si sa remarque était intéressée, elle traduisait probablement un véritable problème. AESH, XVII c. 12 (Saint-Athanase), Isidore Gravel à Mgr Bourget, 7 avril 1844.

⁴²⁸ Dans la correspondance, les curés font souvent allusion à la difficulté de circuler au printemps. Édouard Crevier écrit par exemple en 1857: "Les Pâques n'ont pas été aussi nombreuses que les années passées, nous n'avons été qu'à 1 600 quelques. Cela est dû au mauvais état des chemins durant presque tout le temps des Pâques. Nous n'avons pas encore commencé à avoir des chemins roulables. Cependant depuis la Quasimodo, nous avons communiqué environ 250 personnes pour les Pâques". AESH, XVII c.57 (Saint-Nom-de-Marie), É. Crevier à Mgr Prince, 4 mai 1857.

l'absolution. Aussi n'avaient-ils pu recevoir l'eucharistie. On retrouve dans la correspondance cléricale quelques témoignages qui démontrent bien la sévérité des curés. En 1838, Jean-Baptiste Dupuy de Saint-Aimé expliquait par exemple avoir "remis pour cause" 200 des quelque 800 fidèles (soit 19%) entendus en confession⁴²⁹. Il avait en outre refusé d'écouter les aveux de "bon nombre"⁴³⁰ de paroissiens qui s'étaient présentés trop tôt ou trop tard à l'église pour s'acquitter de leurs obligations religieuses. Le curé Dupuy était désireux de lutter contre ce "désordre", même s'il reconnaissait qu'il était impossible à plusieurs "de se présenter dans la quinzaine de Pâques". Dans cette paroisse d'environ 1 400 communians, 850 seulement (60%) avaient fait leur communion pascale en 1838.

Bien que sévère, le curé Dupuy ne faisait pas figure d'exception au sein du clergé. En 1843, Louis-Misaël Archambault affirmait que seulement 3 ou 4 des 800 communians de Saint-Hugues ne s'étaient pas confessés et que 160 n'avaient pas communie. Plusieurs parmi ces derniers n'avaient "pu venir terminer dans la quinzaine leurs confessions"⁴³¹. Le curé pensait les revoir lorsque les chemins se seraient asséchés. En 1852, l'abbé Provençal de Saint-Césaire formulait les mêmes espérances au sujet d'une partie de ses habitants qui étaient pauvres et qui vivaient loin de l'église. Comme ses deux confrères Dupuy et Archambault, ce curé faisait preuve de fermeté à l'endroit des pénitents. En s'interrogeant sur son attitude au confessionnal, il livra ces chiffres:

Nous avons confessé pendant le Carême 3 036 personnes. 2 480 [82%] ont été admis à la Ste Table. Avons-nous été rigides ou relâchés? Dieu seul le sait. Ce dont nous sommes sûrs, c'est d'avoir toujours eu en vue le plus grand bien des pénitents⁴³².

⁴²⁹ AESH, XVII c.3 (Saint-Aimé), J.-B. Dupuy, curé, à Mgr Bourget, 9 mai 1838.

⁴³⁰ L'expression est du curé Dupuy.

⁴³¹ AESH, XVII c.36 (Saint-Hugues), L.-M. Archambault à Mgr Bourget, 24 avril 1843.

⁴³² AESH, XVII c.18 (Saint-Césaire), J.-A. Provençal à Mgr Prince, 23 avril 1852.

L'année suivante, Provençal déclara dans un rapport sur sa paroisse que 617 des 3 368 communians n'avaient pas fait leurs pâques. On ignore combien d'entre eux n'avaient pu obtenir l'absolution, préalable à la communion pascale. Selon toute apparence, ils constituaient une bonne partie des non-pascalisans.

Ces chiffres appellent à la prudence dans l'interprétation des statistiques sur les pâques. Plusieurs fidèles restaient éloignés de la communion en raison de la sévérité de leur pasteur qui ajournait l'absolution⁴³³. Les rares données portant sur les deux sacrements, la pénitence et l'eucharistie, montrent que les abstentions étaient beaucoup moins nombreuses au confessionnal qu'à la *sainte table* (tableau 18).

En 1846, les personnes qui négligeaient de se confesser représentaient dans la plupart des paroisses moins de 5% des communians. Saint-Charles, Saint-Georges et Saint-Aimé présentèrent un plus fort taux d'abstention à la confession, mais des rapports antérieurs présentent des chiffres fort différents pour les deux premières et ramènent la pratique de ce sacrement à des niveaux comparables à ceux relevés dans les autres paroisses⁴³⁴. Saint-Aimé constitue une exception notable.

Faute de renseignements semblables pour les années 1850 et 1860, il faut recourir aux enquêtes plus tardives pour prendre à nouveau la mesure de la pratique de la confession et pour suivre son évolution. Interrogés sur les deux sacrements en 1878, les curés formulèrent une seule et même réponse: ils dénombraient les personnes qui ne fréquentaient "pas les sacrements", qui ne satisfaisaient "pas au précepte de la confession et de la

⁴³³ Louis Rousseau considère que les curés inscrivaient dans leurs rapports le nombre de "confessions complètes". À la lumière des commentaires livrés dans la correspondance, je pense plutôt qu'ils faisaient état du nombre de personnes entendues en confession, qu'elles aient ou non reçu l'absolution. Voir "La conduite pascale...", dans R. Litalien, *L'Église de Montréal...*, *op. cit.*, 278.

⁴³⁴ Le faible taux d'abstention à la confession (1 à 2%) a aussi été remarqué par R. Hardy et J. Roy pour la Mauricie des années 1850. "Encadrement social...", *loc. cit.*, 63.

communion annuelles" ou qui ne faisaient "pas de pâques". Seul le curé de Saint-Césaire distingua les deux pratiques: dans sa paroisse, 12 personnes ne se confessaient pas. Quant à ceux qui ne communiaient pas, il ne pouvait en préciser le nombre. Les réponses aux questionnaires de la décennie 1880 furent un peu plus précises. Comparativement aux années 1840, l'écart entre les confessions et les communions était faible et parfois nul, plusieurs curés indiquant le même nombre aux deux questions. Voyons les résultats de l'enquête de 1887 (tableau 19).

Tableau 18. Fidèles qui ne se sont pas confessés et qui ne font pas leurs pâques, 1846*

Paroisses	Nombre de communians	Ne se sont pas confessés	N'ont pas communié
Saint-Aimé	2 600	400 (15,3%)	800 (30,7%)
Saint-Antoine	1 200	40 (3,3%)	100 (8,3%)
Saint-Barnabé	1 080	7 (0,7%)	"fort peu"
Saint-Charles	960	100 (10,4%)*	200 (20,8%)
Saint-Denis	1 882	30 (1,6%)	400 (21,5%)
Saint-Georges	1 600	400 (25 %)***	600 (37,5%)
Saint-Hilaire	750	40 (5,3%)	60 (8 %)
Saint-Hugues	1 350	15 (1,1%)	150 (11,1%)
Saint-Ours	2 400	6 (0,2%)	150 (6,2%)
Saint-Nom-de-Marie	2 600	50-60 ($\pm 2\%$)	200-300 (7 à 11%)

* On dispose de données pour dix des vingt-neuf paroisses qui avaient un curé résidant en 1846.

** Le procès-verbal de la visite épiscopale de 1842 n'en indique aucun.

*** Un rapport dressé en 1841 ne donne que 90 communians sur 1 200 qui ne se confessent pas, soit environ 7%. Le procès-verbal de la visite épiscopale de 1842 en mentionne 4 seulement.

Tableau 19. Confessions et communions pascales selon le rapport de 1887*

Paroisses	Communiants	Confessions	Communions pascales	N'ont pas communié depuis plus d'un an
N.-D.-des-Anges	1 007	992 (98 %)	992 (98 %)	sans réponse
Saint-Alexandre	1 250	1 240 (99 %)	1 225 (98 %)	3 ou 4
Saint-Sébastien	919	908 (99 %)	900 (98 %)	5 ou 6
Saint-Georges	885	800 (90 %)	800 (90%)	environ 15
Saint-Athanase	2 000	1 700-1 750 (85-87%)	1 700-1 750 (85-87%)	environ 12
Sainte-Angèle	725	708 (97 %)	668 (92 %)	5
Saint-Romuald	2 215	2 100 (95 %)	2 100 (95 %)	environ 12
Saint-Ange-Gardien	1 270	1 200 (94 %)	1 200 (94 %)	environ 7
Saint-Vincent	540	500 (92 %)	529 (98 %)	7
Saint-Alphonse	401	391 (97 %)	391 (97 %)	5

* Ces données concernent 10 des 72 paroisses du diocèse.

À quelque quarante ans des premières enquêtes pastorales, les rapports des années 1880 montrent ainsi une modification importante de la fréquentation des sacrements: dans les dernières décennies du siècle, le nombre de communions avait rejoint celui des confessions. Pour une part, l'évolution résulte de l'assouplissement de la pastorale pénitentielle. Comment, en effet, les curés auraient-ils pu répondre aux voeux de l'épiscopat et implanter une pratique pascale unanime en refusant l'absolution à 15 ou 20% de leurs paroissiens? Cette sévérité ne pouvait qu'en décourager plusieurs et les éloigner des sacrements. Pour engager les fidèles à se confesser et à communier, il fallait faire preuve

d'indulgence, comme les évêques le recommandaient et comme le faisaient les oblats lors des retraites et des neuvaines. Certains habitants profitaient de la présence de prêtres étrangers pour faire leur devoir annuel: ils se confessaient et communiaient à l'automne, en juin, ou en juillet plutôt qu'à Pâques. Les curés toléraient cette entorse aux règles ecclésiales parce qu'elle était de nature à accroître la fréquentation des sacrements, gage de la réussite pastorale.

L'insistance accrue et soutenue des clercs sur la communion a également joué un rôle déterminant dans l'évolution de la pratique. En présentant l'usage des sacrements comme un moyen de "devenir meilleur" et de réaliser son salut, la prédication a du contribuer à faire reculer un peu la peur des communions indignes et l'idée que l'eucharistie était réservée aux plus fervents. En ce sens, l'hypothèse posée par Jean Faury m'apparaît fort intéressante: dans son étude sur le diocèse d'Albi, en France, l'auteur suggère que la confession était vue, dans les premières décennies du XIX^e siècle, comme "une obligation rituelle très forte", tandis que la communion étaient perçue "comme un sacrement réservé aux plus fervents"⁴³⁵. On peut penser que semblable idée était répandue au Québec, à la même époque. Dans la seconde moitié du siècle, la communion fréquente ne se propagea que très lentement, mais la prédication dominicale, les retraites et neuvaines quadragésimales, ainsi que les associations pieuses contribuèrent à modifier la conception de l'eucharistie et à inciter les fidèles à la recevoir au moins une fois l'an.

Les commentaires des curés illustrent le changement d'attitude. Dans la correspondance, les informations sur le sacrement de pénitence et les interrogations sur les délais d'absolution cédèrent le pas aux statistiques sur les communions. À mesure que l'insistance sur la pratique eucharistique se fit plus grande, le discours sur les non-

⁴³⁵ Cité dans C. Langlois, "Permanence...", dans F. Lebrun dir., *op. cit.*, 350.

pascalisants se durcit: de "pauvres" ou de "négligents" que l'on cherchait parfois à excuser, ceux-ci devinrent des "paresseux", des gens "animés d'un mauvais esprit" ou des marginaux, "presque fous". On leur attribuait aussi certains vices: beaucoup étaient réputés ivrognes ou débauchés. De plus en plus, on jetait l'opprobre sur les abstentionnistes. Une nouvelle mention inscrite dans le catéchisme de 1888 leur fut même destinée: celui qui omet de faire ses pâques, lisait-on, "désobéit à l'Église en matière grave, méprise le plus grand bienfait de Dieu et scandalise le prochain"⁴³⁶.

* * *

*

Le renouveau qui a touché, au XIX^e siècle, l'activité pastorale visait à transformer la pratique des sacrements et les modalités d'expression de la foi en valorisant la piété ultramontaine, démonstrative et festive. Par une stratégie oscillant entre l'indulgence et la sévérité, entre l'assouplissement des règles et l'imposition de nouvelles sanctions, le clergé cherchait à inculquer aux fidèles des gestes, des pratiques, une conduite morale affichant leurs croyances et leur identité catholiques.

Dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, cette pastorale renouvelée fut appliquée avec un succès variable à compter des années 1840. Malgré les efforts des curés, une minorité de fidèles demeuraient éloignés de la confession et de la communion à la fin du siècle. En 1878, Saint-Hyacinthe comptait environ 400 personnes qui ne fréquentaient pas les sacrements de pénitence et d'eucharistie, soit près de 12% des communians. La ville épiscopale, foyer du rougisme, se distinguait des paroisses rurales environnantes où les abstentions étaient peu

⁴³⁶ *Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal, Ottawa, op. cit., 72.*

nombreuses. Plusieurs habitants des Cantons de l'Est manquaient également à leur devoir annuel. Dans cette région du diocèse, le peu d'empressement à faire ses pâques semblait proportionnel au retard à faire baptiser les enfants. Les clercs qui oeuvraient dans ces paroisses portaient un jugement sévère, parfois désespéré, sur les moeurs et la religion des habitants. Ils attribuaient la négligence à plusieurs facteurs. La pauvreté était parfois invoquée. Beaucoup citaient l'ignorance religieuse. Mais surtout, on insistait sur l'influence des protestants. Le rapport sur le diocèse dressé en 1864 par Mgr Joseph La Rocque, à la suite de visites et de consultations auprès des curés, résumait le sentiment général:

Quant aux qualités chrétiennes de ces catholiques, elles varient. Dans les campagnes, les habitants sont encore généralement religieux, et pratiquent fidèlement leurs devoirs spirituels. Dans les villes ou villages populeux, il y a un peu de froideur, sans impiété pourtant. Dans les lieux où les catholiques sont mêlés avec les populations protestantes des *townships*, il y a ignorance, et par suite négligence de certaines prescriptions catholiques. Les idées protestantes concourent aussi, par le contact, aux désordres et infractions⁴³⁷.

Des commentaires semblables furent portés à plusieurs reprises dans les décennies qui suivirent. Pour nombre de clercs, villes et campagnes, vieux et nouveaux terroirs, paroisses catholiques et paroisses "mixtes" présentaient des visages différents; ils s'opposaient même. Le modèle de christianisme proposé par le clergé avait inégalement pénétré le diocèse, même si, globalement, la très grande majorité des fidèles se conformaient aux prescriptions de l'Église.

⁴³⁷ APR, Dossier Scrittura riferite nei congressi (SR), Amérique du Nord, vol. 8 (1862-1865), Premier rapport sur le diocèse de Saint-Hyacinthe, 11 novembre 1864.

CONCLUSION

Les historiens de l'Église et des mentalités religieuses ont maintes fois souligné les changements survenus au XIX^e siècle, alors qu'un clergé de plus en plus nombreux investissait diverses sphères d'activité en exerçant un rôle et un pouvoir croissants. D'aucuns ont noté que cette évolution avait pour toile de fond la diffusion de l'ultramontanisme. Sur le plan socio-politique, cette doctrine proclamait la suprématie de l'Église sur l'État. Sur le plan des pratiques et des dévotions, elle proposait une piété populaire et démonstrative, multipliant, avec un souci comptable plutôt singulier, les gestes et les signes extérieurs. Plusieurs recherches récentes ont tenté de mieux comprendre cette dernière dimension de l'ultramontanisme, de préciser la chronologie de sa mise en place et de saisir sa portée réelle sur la vie des clercs et des fidèles. La présente étude s'inscrit dans la foulée de ces travaux. Elle avait pour objet d'explorer certaines de ces transformations en prenant pour cadre premier la paroisse, cellule de base de la vie religieuse où oeuvraient la majorité des prêtres et où les catholiques exprimaient leur foi.

Une double préoccupation a orienté ma démarche. Je voulais tenir compte des caractéristiques des communautés paroissiales et porter une attention particulière aux contenus théologiques et spirituels de l'ultramontanisme. Il me semblait que ces aspects constituaient des angles d'approche relativement neufs, susceptibles d'apporter un éclairage inédit sur le XIX^e siècle religieux. À travers l'étude des créations de paroisses et de l'administration des communautés, de l'origine des prêtres, de leur formation et de leur carrière, de la pastorale et de la pratique religieuse, plusieurs observations ont pu être faites. Il est ainsi apparu que de nombreux changements résultaient d'un directivisme accru des autorités épiscopales cherchant à contrôler, à réglementer, à réformer les différentes facettes

de la vie paroissiale. Les consignes adressées aux fidèles et aux prêtres par les circulaires, les lettres pastorales et les mandements visaient en effet à affirmer l'autorité cléricale sur les communautés, à renforcer l'esprit de corps et la soumission du clergé à l'évêque, à uniformiser l'activité pastorale et à établir une piété sentimentale. Cette entreprise de régulation et d'uniformisation a été facilitée par le resserrement de l'encadrement clérical qui s'est manifesté aussi bien au niveau des structures diocésaines qu'à celui des paroisses et missions, de plus en plus nombreuses, de moins en moins populeuses et étendues. Un clergé jeune, croissant en nombre, desservait ces communautés aux paysages et aux caractéristiques variés. Avant de présenter les réformes et les innovations proposées aux clercs et aux fidèles, rappelons brièvement les principaux traits du diocèse de Saint-Hyacinthe.

Créé en 1852, le diocèse maskoutain était constitué de paroisses anciennes et de paroisses plus récentes, fondées au cours du XIX^e siècle. Situées dans l'aire seigneuriale, les premières étaient très largement, voire totalement catholiques et canadiennes-françaises. Les secondes offraient une plus grande diversité. Plusieurs d'entre elles furent fondées après 1840 dans les Cantons de l'Est, région d'abord colonisée par des immigrants américains et britanniques. Ces paroisses et missions regroupaient une population protestante, souvent majoritaire, et un certain nombre de catholiques irlandais. Quelques paroisses situées dans les différentes parties du diocèse comptaient en outre une petite minorité de protestants francophones affiliés aux églises évangéliques qui, à compter de la fin des années 1830, déployèrent un prosélytisme intense dans le sud du Québec. Cette pluralité ethnique et confessionnelle influença l'activité des clercs. La présence des baptistes francophones préoccupa particulièrement le clergé qui chercha tantôt à les rejeter, tantôt à les convertir. Les catholiques d'origine irlandaise représentèrent quant à eux une difficulté pastorale supplémentaire, obligeant les prêtres à connaître l'anglais pour les confesser, pour prononcer

des sermons dans leur langue, pour leur dispenser des leçons de catéchisme et pour organiser des manifestations religieuses, capables de les rejoindre et de les toucher.

Un équipement religieux fort réduit et un revenu curial modeste distinguaient les jeunes communautés des vieilles paroisses. L'encadrement clérical dispensé aux fidèles était également différent. Les habitants des missions et des paroisses nouvellement créées devaient parfois attendre plusieurs semaines, voire plusieurs mois, la visite du missionnaire chargé de leur dispenser les services religieux. En général, leurs premiers curés étaient des prêtres récemment ordonnés qui avaient une expérience très réduite du ministère paroissial. Ils ne séjournaient que quelques mois ou quelques années sur les fronts pionniers avant d'accéder à un poste mieux rémunéré et souvent plus facile à desservir. Dans les Cantons de l'Est, la pauvreté des catholiques, leur dispersion et leur mobilité géographique compliquaient la tâche du clergé. Les conditions d'exercice du ministère dans les nouvelles communautés, surtout dans celles des *townships*, pouvaient, en définitive, rebuter bien des clercs originaires des paroisses anciennes qui avaient grandi à l'ombre des collèges-séminaires où la dignité et la supériorité du prêtre étaient exaltées.

Tout au long de leurs années de formation, les aspirants au sacerdoce avaient été nourris d'un idéal clérical prônant les vertus de chasteté, de prière et d'étude, de charité, d'humilité et d'obéissance. Le *bon prêtre*, supérieur aux laïcs, mais soumis à son évêque, devait afficher une conduite irréprochable, entretenir des rapports étroits avec ses confrères et se tenir à distance de ses paroissiens afin d'éviter les "écueils" de la vie séculière. Dans la paroisse, le curé exerçait de multiples fonctions, de nature religieuse et spirituelle, sociale et matérielle. Il était un personnage important, parfois attendu de longue date par les habitants qui avaient dû consentir de grands sacrifices pour obtenir qu'il soit nommé parmi eux. Son revenu, qui devait lui permettre de vivre "honorablement", attestait de sa respectabilité. Le

prestige et l'influence dont il jouissait étaient proportionnels au rôle qui lui était imparti, mais ils n'étaient pas sans limites. Homme public, le curé pouvait être sévèrement critiqué. L'efficacité de son ministère dépendait en partie de son charisme et de sa popularité.

Au milieu du siècle, la diffusion des idées ultramontaines eut pour résultat de consolider la représentation hiérarchisée de l'Église et d'affirmer le rôle des prêtres dans la société. Plus que jamais, le clergé devait faire corps autour de l'épiscopat; il devait se montrer combatif, lutter pour faire respecter les prérogatives de l'Église. Il avait aussi pour tâche d'établir une pratique unanime. Au moralisme étroit, largement vanté dans la littérature adressée au clercs, s'ajoutait un nouvel idéal, celui d'une activité intense modifiant le ministère paroissial. La théologie morale de saint Alphonse-Marie de Liguori, inscrite au programme des séminaires et des conférences ecclésiastiques à compter des années 1840, contribua grandement à infléchir la pastorale des curés. Il était désormais proposé aux clercs d'implanter de nombreuses œuvres et associations, d'organiser des manifestations religieuses flamboyantes et d'encourager la communion fréquente en adoptant une pratique plus souple de la confession. Les retraites quadragésimales avaient aussi pour but de faciliter l'accomplissement du devoir pascal.

Cette nouvelle conception du ministère paroissial a modifié les formes d'expression de la foi. Elle apparaît comme une des conséquences les plus tangibles des doctrines et de la spiritualité ultramontaines sur la vie religieuse. À l'encontre d'un courant spirituel austère qui avait longtemps insisté sur les *bonnes dispositions* des fidèles et sur la qualité des œuvres, elle valorisait le nombre, la quantité. La communion devint le rite sacramentaire par excellence, celui qui fortifiait, guérissait l'âme et le corps, assurait le salut éternel. Les confréries de dévotion et les associations pieuses se voulaient accessibles à tous, proposaient d'abondantes indulgences moyennant quelques prières, des pratiques pieuses et une aumône.

Leur implantation n'était plus le résultat d'une initiative locale, comme c'était souvent le cas au début du siècle. Elle était plutôt décidée de l'évêché. Dorénavant, l'épiscopat proposait, les curés appliquaient ses directives. Un nouvel esthétisme, s'exprimant par la statuaire et le goût du faste, devait, par ailleurs, modifier peu à peu le paysage paroissial et contribuer à la diffusion des dévotions ultramontaines.

Malgré quelques scrupules et réticences, les curés s'appliquèrent à mettre en oeuvre ces innovations et ces réformes, à l'exemple des missionnaires oblats qui parcouraient les paroisses en bénissant les monuments, en prêchant, confessant, distribuant la communion et les médailles à des fidèles enrôlés en masse dans les associations consacrées à la Vierge ou vouées à la réforme des moeurs. Quelles furent à court et à moyen termes les effets de cette pastorale? Pour répondre à l'incontournable question de la chronologie, du rythme et de la signification des changements religieux opérés au XIX^e siècle, il importe de souligner l'importance des décennies 1840 et 1850. C'est en effet à cette époque que la formation des clercs s'est transformée, que les promotions comme curés furent accélérées, que divers points de la discipline ecclésiastique furent modifiés et qu'on invita les prêtres à réviser leur pratique du ministère. Ce renouveau pastoral se mit en oeuvre au moment même où la société subissait d'importantes transformations. La montée des forces conservatrices après l'épisode insurrectionnel et le processus de scolarisation, facilitant le recrutement clérical et la formation religieuse des enfants, ont pu favoriser l'essor d'un catholicisme triomphant.

Si on s'en tient à l'observance de la communion pascale, qui devint la pierre de touche du succès pastoral, on remarque une remontée de la pratique dans la seconde moitié du XIX^e siècle. À la même époque, l'écart entre le taux de la confession annuelle et celui de la communion diminuait, ce qui semble attester du recul des délais d'absolution et de l'importance croissante accordée à la réception de l'eucharistie. Au moment où se clôt cette

enquête, au milieu des années 1870, une très large proportion des fidèles se confessait et communiait chaque année. Sacrement jadis réservé aux plus fervents selon la vieille conception rigoriste, la communion fut de plus en plus perçue comme un impératif religieux très puissant. En ce qui concerne les associations pieuses, leur succès fut variable. Celles qui présentaient les règles les plus souples et les structures les plus lâches se diffusèrent davantage et semblent avoir connu une durée de vie plus longue.

Ces observations invitent à la prudence dans l'appréciation du sentiment religieux au XIX^e siècle. Sans nier l'importance des changements, il faut se garder de noircir le tableau pour le début du siècle. La "tiédeur" religieuse des fidèles de cette époque reste encore à être démontrée. En fait, les sources sont peu nombreuses pour juger de la situation avant 1840. Il semble hasardeux de conclure au détachement religieux des catholiques des premières décennies du XIX^e siècle sur la foi, seulement, des quelques lamentations cléricales laissées dans la correspondance. Évitons de confondre irréligion et contestation de l'autorité cléricale, comme le faisaient souvent les évêques et les observateurs laïcs. Les sondages dans les registres paroissiaux des années 1820, source largement négligée par les historiens du fait religieux, ont plutôt montré une très grande observance des prescriptions de l'Église relatives au baptême. La quasi-totalité des enfants étaient présentés sur les fonts baptismaux la journée même de leur naissance ou le lendemain, ce qui est loin de révéler une quelconque tiédeur ou, pire, le détachement religieux. De plus, en ce qui concerne la pratique de la confession, les rares données disponibles montrent une grande conformité des fidèles aux règles ecclésiales aux alentours de 1840. Il y avait certes des négligeants dans les paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe, mais ils étaient largement minoritaires. Quant à la pratique eucharistique et à l'adhésion aux associations pieuses, il s'avère difficile de jauger l'évolution de la foi uniquement avec ces indices, puisque le clergé ne semble pas, lui-même, leur avoir accordé la même signification tout au long du siècle. En faisant des pratiques et

des manifestations religieuses de la fin du XIX^e siècle, le critère par excellence pour apprécier la vitalité de la foi, on endosse les conceptions des pasteurs et des évêques ultramontains. On reporte sur les décennies antérieures un modèle de christianisme qui correspond à une époque bien précise.

Ce christianisme valorisant une piété démonstrative n'apparaît pas comme une caractéristique distincte du catholicisme québécois de la seconde moitié du XIX^e siècle. L'ultramontanisme a touché la France et a infléchi, là aussi, la pastorale et la spiritualité. Les manifestations religieuses flamboyantes, les nombreuses associations pieuses, les médailles et les images, la dévotion mariale et le culte eucharistique ont également pris une importance grandissante dans l'Irlande du XIX^e siècle. Comme leurs confrères québécois, les évêques irlandais se sont largement inspirés des initiatives françaises et les ont mises en application dans leurs diocèses. Ici comme en Irlande, la pastorale et la piété ultramontaines ont trouvé des terreaux favorables. Force est toutefois de constater qu'au Québec, la colonisation, la pauvreté, les mouvements migratoires et la présence protestante ont retardé l'application des réformes dans certains secteurs et ont contraint le clergé à adapter son activité et, parfois, son discours. Les Cantons de l'Est présentent ainsi une situation bien particulière où les délais de baptême étaient exceptionnellement longs, où l'assistance à la messe semblait plus faible – il n'y a malheureusement pas d'indications chiffrées à ce sujet –, où le nombre d'associations pieuses était moins important et la proportion de pascalisants, sensiblement plus basse. Ces constatations invitent à poursuivre l'étude sur la pastorale et la pratique religieuse, afin de découvrir, sous l'apparente unanimité que révèlent trop souvent les sources épiscopales et les études très générales, la diversité des contextes et des expériences déterminant des évolutions spécifiques.

Annexe 1. Origine ethnique de la population, 1871

Entité	Français	Anglais	Irlandais	Ecossais	Gallois	Allemands	Autres	Inconnue	Total
Verchères (partie)	4 426 (98%)	42	23	6	0	2	0	0	73
Beloeil	1 695 (99%)	1	23	0	0	0	0	0	24
Saint-Marc	1 080 (97%)	35	0	2	0	0	0	0	37
Saint-Antoine	1 651 (99%)	6	0	4	0	2	0	0	12
Richelieu	19 317 (96%)	266	191	144	0	96	23	11	20 048
Saint-Roch	961 (99%)	2	0	0	0	9	0	0	11
Saint-Ours	1 783 (99%)	1	1	0	0	0	0	0	2
Saint-Ours (vill.)	695 (99%)	2	2	0	0	1	1	0	6
Sainte-Victoire	1 614 (99%)	6	0	0	0	0	0	0	6
Sorel	3 329 (97%)	44	18	47	0	8	0	0	117
Sorel (ville)	5 098 (90%)	204	170	97	0	48	13	6	538
Saint-Robert	1 474 (97%)	7	0	0	0	30	0	5	42
Saint-Aimé	3 141 (99%)	0	0	0	0	0	9	0	9
Saint-Marcel	1 222 (100%)	0	0	0	0	0	0	0	0
Saint-Hyacinthe	18 075 (99%)	71	125	9	0	13	8	0	235
Saint-Damase	2 343 (100%)	0	0	0	0	2	0	0	2
La Présentation	1 827 (99%)	2	0	0	0	9	1	0	12
Saint-Charles	1 167 (99%)	0	8	0	0	0	1	0	9
Saint-Denis	2 459 (99%)	1	1	0	0	0	2	0	4
Saint-Jude	2 133 (100%)	0	0	0	0	0	0	0	0
Saint-Barnabé	1 230 (99%)	9	0	0	0	0	0	0	9
Saint-Hyacinthe	2 527 (98%)	12	40	1	0	0	1	0	54
Saint-Hya. (ville)	3 604 (96%)	47	73	8	0	2	3	9	142
St-Hya. le Conf.	785 (100%)	0	3	0	0	0	0	0	3
Bagot (partie)	15 450 (99%)	129	64	28	0	9	0	0	230
Saint-Pie	3 449 (99%)	14	3	1	0	1	0	0	19
Saint-Dominique	2 376 (99%)	9	5	0	0	0	0	0	14
Sainte-Rosalie	1 588 (100%)	2	1	0	0	0	0	0	3
Saint-Simon	1 899 (99%)	10	0	0	0	0	0	0	10
Saint-Hugues	2 300 (98%)	24	18	2	0	0	0	0	44
Sainte-Hélène	1 152 (98%)	1	4	0	0	0	0	0	5

Annexe 1. Origine ethnique de la population, 1871

Entité	Français	Anglais	Irlandais	Ecossais	Gallois	Allemands	Autres	Inconnue	Total
Saint-Liboire	1 418 (99%)	0	9	2	0	0	0	0	11
Saint-Ephrem	1 268 (91%)	69	24	23	0	8	0	0	124
Rouville	16 954 (96%)	216	327	70	0	43	2	22	17 634
Richelieu	706 (93%)	29	3	21	0	1	0	0	54
Saint-Mathias	898 (96%)	14	26	1	0	0	0	0	41
Saint-Hilaire	1 179 (97%)	5	8	9	0	6	1	0	29
Saint-Jean-Bte	1 926 (99%)	5	10	0	0	10	0	2	27
Sainte-Marie	1 682 (99%)	1	10	4	0	0	0	1	16
Marieville	692 (96%)	10	19	2	0	0	0	0	31
Sainte-Angèle	1 553 (100%)	3	0	0	0	0	0	0	3
Saint-Césaire	3 615 (97%)	2	99	2	0	0	0	19	122
St-Cés. (village)	901 (96%)	19	15	1	0	0	1	0	36
Abbotsford	1 415 (84%)	122	81	30	0	26	0	0	259
L'Ange Gardien	2 143 (98%)	2	49	0	0	0	0	0	51
Canrobert	244 (96%)	4	7	0	0	0	0	0	11
Iberville	13 971 (91%)	248	937	169	0	55	24	9	1 442
Henryville	1 513 (79%)	67	265	44	0	21	6	2	405
Saint-Athanase	1 941 (91%)	31	120	45	0	1	0	1	198
Iberville	1 344 (90%)	71	64	14	0	1	1	2	153
Saint-Grégoire	2 321 (99%)	1	17	0	0	3	0	0	21
Sainte-Brigide	1 752 (82%)	4	331	25	0	15	0	1	376
Saint-Alexandre	3 216 (97%)	33	24	6	0	14	7	3	87
Saint-Sébastien	1 884 (90%)	41	116	35	0	0	10	0	202
Missisquoi	6 958 (43%)	4 383	1 988	899	18	1 597	182	26	16 052
Saint-George	224 (18%)	276	374	46	0	299	30	1	1 250
Saint-Armand O.	229 (22%)	454	56	38	0	279	0	0	1 056
Philipsburg	66 (24%)	111	52	22	0	17	0	4	272
Saint-Armand E.	366 (27%)	604	181	54	1	133	0	0	1 340
Freelighsburg	78 (30%)	94	44	21	0	14	4	0	255
Dunham	914 (27%)	1 248	478	314	0	239	110	13	3 316
Dunham (village)	47 (19%)	152	25	16	0	5	3	0	248
Stanbridge	2 464 (49%)	1 211	473	267	17	558	27	7	5 024

Annexe 1. Origine ethnique de la population, 1871

Entité	Français	Anglais	Irlandais	Ecossais	Gallois	Allemands	Autres	Inconnue	Total
N.D. des Anges	508 (85%)	28	44	0	0	14	0	0	594
Farnham O.	1 000 (72%)	100	167	79	0	31	2	1	1 380
Farnham Village	1 062 (80%)	105	94	42	0	8	6	0	1 317
 Brome	3 471 (25%)	6 332	1 843	1 258	70	462	278	43	13 657
Farnham	791 (38%)	771	273	153	5	71	2	0	2 066
Brome	694 (20%)	1 590	617	348	1	174	68	0	3 492
Sutton	837 (27%)	1 385	328	345	50	25	153	20	3 143
Potton	184 (8%)	1 373	231	257	3	72	54	4	2 178
Bolton	965 (35%)	1 213	394	155	11	120	1	19	2 778
 Shefford	12 683 (66%)	3 020	2 510	610	2	147	78	27	19 077
Granby	966 (43%)	458	525	217	0	3	31	25	2 225
Granby (village)	451 (51%)	271	64	81	0	9	0	0	876
Sainte-Cécile	1 647 (91%)	88	45	10	0	0	0	1	1 791
Saint-Valérien	1 281 (99%)	10	1	1	0	0	0	0	1 293
Shefford	1 307 (37%)	921	1 133	97	2	65	16	1	3 542
Waterloo	505 (41%)	392	231	82	0	17	13	0	1 240
Roxton	2 245 (94%)	86	57	8	0	0	0	0	2 396
Roxton Falls	899 (91%)	33	23	26	0	11	0	0	992
Stukely Sud	369 (52%)	275	41	0	0	27	0	0	712
Stukely Nord	1 592 (84%)	166	106	23	0	0	0	0	1 887
Ely	1 097 (87%)	160	0	0	0	10	0	0	1 267
Ely Nord	324 (38%)	160	284	65	0	5	18	0	856
 Sherbrooke	3 544 (42%)	2 442	1 601	777	9	10	48	85	8 516
Sherbrooke (ville)	2 256 (51%)	971	702	422	4	8	27	42	2 176
Orford	383 (46%)	257	143	53	0	0	4	0	457
Ascot	905 (28%)	1 214	756	302	5	2	17	43	3 244
 Stanstead	3 212 (24%)	5 763	2 599	1 016	2	408	17	121	11 329
Stanstead	626 (16%)	2 129	675	416	0	151	2	23	3 396
Stan. Plain (vill.)	122 (21%)	271	72	92	2	8	0	7	452
Magog	332 (28%)	511	209	66	0	40	1	15	842
Hatley	729 (31%)	955	396	144	0	76	0	18	1 589

Annexe 1. Origine ethnique de la population, 1871

Annexe 2. Répartition des confessions religieuses, 1831

Entité	Population	Catholiques	Catho (%)	Non-catho.	Non-c. (%)	Anglicans	Méthodistes	Eg. d'Écosse	Baptistes
Cté de Shefford	5 098	218	4	4 880	96	276	138	44	76
Shefford	1 176	17	1	1 159	99	108	29	3	18
Stukely	399	6	2	393	98	9	28	0	3
Milton	148	10	7	138	93	10	1	7	2
Ely	25	0	0	25	100	0	0	0	0
Granby	797	24	3	773	97	59	5	20	7
Brome	1 239	18	1	1 221	99	14	58	2	35
Farnham	1 314	143	11	1 171	89	76	17	12	11
<hr/>									
Cté de Stanstead	10 306	114	1	10 192	98	156	468	9	341
Hatley	1 600	29	2	1 571	98	65	25	1	75
Barnston	2 221	26	1	2 195	99	41	38	0	81
Barford	84	0	0	84	100	0	3	0	2
Stanstead	4 226	27	0,6	4 199	99,4	45	229	7	131
Bolton	1 170	22	2	1 148	98	5	65	0	37
Potton	1 005	10	1	995	99	0	108	1	15
<hr/>									
Verchères (partie)	4 983	4 980	100	3	0,1	0	0	3	0
Beloeil	1 754	1 754	100	0	0	0	0	0	0
Saint-Marc	1 299	1 296	99	3	0,3	0	0	3	0
Saint-Antoine	1 930	1 930	100	0	0	0	0	0	0
<hr/>									
Sherbrooke (partie)	5233	484	9	4 749	91	763	305	117	125
Eaton	985	39	4	946	96	113	4	3	19
Compton	1 510	71	5	1 439	95	52	59	4	41
Ascot	1 155	223	19	932	81	267	131	39	21
Clifton	70	0	0	70	100	6	0	0	0
Hereford	171	1	0,5	170	99	1	16	2	4
Orford	230	52	23	178	77	113	9	14	10
Brompton	248	2	1	246	99	8	61	17	14
Melbourne	864	96	11	768	89	203	25	38	16
<hr/>									
Drummond (partie)	434	434	100	0	0	0	0	0	0
Upton	434	434	100	0	0	0	0	0	0

Annexe 2. Répartition des confessions religieuses, 1831

Entité	Population	Catholiques	Catho (%)	Non-catho.	Non-c. (%)	Anglicans	Méthodistes	Eg. d'Écosse	Baptistes
Cté de Missiskoui	9 801	757	8	9044	92	4 426	1 881	48	1 236
Dunham	2 220	145	7	2075	93	1 237	483	32	239
Stanbridge	2 380	231	10	2149	90	1 170	571	6	291
Sutton	2 180	54	2	2126	97	399	341	0	312
Saint-Armand	3 021	327	11	2694	89	1 620	486	10	394
Cté de Richelieu	16 149	15 504	96	645	4	269	2	25	7
Sorel	5 063	4 804	95	259	5	225	1	25	7
Saint-Ours	3 559	3 549	100	10	0,3	0	1	0	0
Saint-Denis	2 874	2 863	100	11	0,4	10	0	0	0
Saint-Charles	1 440	1 438	100	2	0,2	2	0	0	0
Saint-Jude	1 820	1 515	83	305	17	4	0	0	0
Seign. de Barrow	1 393	1 335	96	58	4	28	0	0	0
Cté de Rouville	18 108	14 845	83	3 163	17	1 803	636	449	0
Sainte-Marie	5 362	5 053	94	309	6	180	0	128	0
Saint-Hilaire	1 106	1 099	99	7	1	7	0	0	0
Saint-Mathias	2 431	2 372	98	59	2	50	0	9	0
Saint-Jean-Bapt.	2 150	2 143	100	7	0,4	7	0	0	0
Saint-Athanase	2 284	2 159	95	25	5	89	7	24	0
Seign. de Noyan	2 428	976	40	1 452	60	842	249	176	0
Seign. de Foucault	1 222	154	13	1 068	87	514	339	34	0
Seign. de Sabrevois	1 125	889	79	236	21	114	41	78	0
Cté de St-Hyacinthe	15 366	14 760	96	606	4	352	61	0	0
Saint-Damase	2 045	2 045	100	0	0	0	0	0	0
Saint-Hyacinthe	3 960	3 956	100	4	0,1	3	1	0	0
La Présentation	1 646	1 646	100	0	0	0	0	0	0
Saint-Pie	2 294	2 035	89	259	11	164	48	0	0
Saint-Césaire	2 796	2 453	88	343	12	185	12	0	0
Saint-Hugues	594	594	100	0	0	0	0	0	0
Saint-Simon	622	622	100	0	0	0	0	0	0
Seign. de Saint-Hyac.	1 409	1 409	100	0	0	0	0	0	0

Annexe 2. Répartition des confessions religieuses, 1871

Entité	Population	Catholiques	Catho (%)	Non-catho.	Non-c. (%)	Anglicans	Méthodistes	Eg. d'Écosse	Autres presb.	Baptistes
Verchères (partie)	4 499	4 499	100	0	0					
Beloeil	1 719	1 719	0	0	0					
Saint-Marc	1 117	1 117	0	0	0					
Saint-Antoine	1 663	1 663	0	0	0					
Richelieu	20 048	19 623	98	425	2	359	7	15	36	0
Saint-Roch	972	962	99	10	1	10				
Saint-Ours	1 785	1 785	0	0	0					
Saint-Ours (vill.)	701	701	0	0	0					
Sainte-Victoire	1 620	1 614	100	6	0,4	6				
Sorel	3 446	3 344	97	102	3	83			5	12
Sorel (ville)	5 636	5 329	95	307	5	260	7	10	24	
Saint-Robert	1 516	1 516	0	0	0					
Saint-Aimé	3 150	3 150	0	0	0					
Saint-Marcel	1 222	1 222	0	0	0					
Saint-Hyacinthe	18 310	18 229	99	81	m. de 1	32	3	0	17	5
Saint-Damase	2 345	2 345	100	0	0					
La Présentation	1 839	1 839	100	0	0					
Saint-Charles	1 176	1 176	100	0	0					
Saint-Denis	2 463	2 463	100	0	0					
Saint-Jude	2 133	2 133	100	0	0					
Saint-Barnabé	1 239	1 239	100	0	0					
Saint-Hyacinthe	2 581	2 560	99	21	1	21				
Saint-Hya. (ville)	3 746	3 689	98	57	2	11			17	5
St-Hya. le Conf.	788	785	100	3	0,4		3			
Bagot (partie)	15 680	15 490	99	190	1	60	15	0	13	40
Saint-Pie	3 468	3 372	97	96	3	13	5		2	37
Saint-Dominique	2 390	2 390	100	0	0					
Sainte-Rosalie	1 591	1 591	100	0	0					
Saint-Simon	1 909	1 904	100	5	0,3	1				
Saint-Hugues	2 344	2 341	100	3	0,2	3				
Sainte-Hélène	1 157	1 156	100	1	0				1	

Annexe 2. Répartition des confessions religieuses, 1871

Entité	Population	Catholiques	Catho (%)	Non-catho.	Non-c. (%)	Anglicans	Méthodistes	Eg. d'Écosse	Autres presb.	Baptistes
Coaticook (vill.)	1 160	463	40	697	60	202	240	0	31	111
Barford	1 339	545	41	794	59	119	66	6	10	351
Compton (partie)	7 489	2 481	33	5 008	67	1 390	1 402	21	136	956
Hereford	1 230	662	54	568	46	181	88	13	7	40
Compton	2 852	785	28	2 067	72	680	557	2	69	378
Clifton	1 263	644	51	619	49	69	370	0	18	105
Eaton	2 144	390	18	1 754	82	460	387	6	42	433
Richmond (partie)	3 416	1 101	32	2 315	68	733	521	554	236	26
Brompton	856	425	50	431	50	123	150	110	3	4
Melbourne	2 290	609	27	1 681	73	502	342	432	205	22
Melbourne (vill.)	270	67	25	203	75	108	29	12	28	0

Annexe 3. Les paroisses: première église (ou chapelle), ouverture des registres, installation d'un prêtre et dates d'érection

paroisses	pr. ég	registres	prêtre	ér. can.	ér. civile
L'Immaculée-Conception	1727	1727	1750	20-09-1721	03-03-1722
				23-11-1831	
La Présentation	1806	1806	1806	22-01-1832	11-07-1835
Notre-Dame-des-Anges	1845	1846	1846	22-08-1845	04-04-1846
Notre-Dame-de-Bon-Secours	1860	1868	1868	05-09-1868	15-02-1869
Notre-Dame-de-Bonsecours (Stukely)	1843	1846	1849	01-08-1856	18-05-1861
Notre-Dame-de-Granby	1840	1844	1844	03-12-1859	14-06-1860
Notre-Dame-de-Lourdes	1873	1874	1878	06-09-1878	
Notre-Dame-du-Rosaire	1782	1777	1783	02-06-1832	11-07-1835
Sacré-Coeur-de-Jésus	1840	1848	1848	07-03-1872	04-05-1891
				21-11-1890	
Saint-Aimé	1836	1836	1836	11-04-1834	10-07-1843
Saint-Alexandre	1854	1851	1854	08-11-1850	30-01-1851
Saint-Alphonse	1869	1875	1875	06-02-1875	21-06-1875
Saint-André	?	1866	1866	25-10-1858	05-05-1891
Saint-Ange-Gardien	1855	1857	1856	21-10-1851	25-08-1854
Sainte-Angèle	1862	1865	1868	03-08-1864	15-03-1865
Sainte-Anne-de-Stukely	1857	1857	1857	01-08-1856	17-09-1858
Saint-Antoine	1750	1750	1750	23-10-1889	30-01-1890
Saint-Athanase	1822	1823	1824	04-09-1829	02-07-1835
Saint-Barnabé	1840	1840	1850	05-03-1842	10-07-1843
Saint-Bernardin	1866	1865	1865	20-09-1865	26-03-1867
Sainte-Brigide	1843	1843	1847	23-03-1846	07-05-1847
Saint-Cajetan		1884	1880	07-03-1872	22-01-1891
				13-10-1890	
Saint-Camille	1853	1868	1868	07-03-1872	27-01-1891
				08-08-1890	
Sainte-Catherine		1882	1881	07-03-1872	16-01-1891
				08-08-1890	
Sainte-Cécile	1842	1846	1855	12-02-1856	11-06-1856
Saint-Césaire	1821	1822	1822	24-09-1833	
Saint-Charles	1740	1741	1740	02-11-1825	10-07-1835
Sainte-Croix	1843	1850	1849	25-10-1858	16-02-1877
Saint-Damase	1823	1823	1823	11-09-1829	10-07-1835
Saint-Damien	1869	1869	1869	21-03-1866	21-11-1866
Saint-Denis	1740	1740	1754	22-01-1832	11-07-1835
Saint-Dominique	1834	1837	1846	26-03-1833	21-04-1855
Saint-Edmond	1863	1868	1868	07-03-1872	26-10-1882
Saint-Édouard	1868	1868	1875	07-03-1872	03-02-1875
Sainte-Edwige	1865	1874	1873	27-05-1865	07-07-1865
Saint-Ephrem	1856	1856	1856	09-01-1854	09-06-1854
Saint-Etienne	c.1850	1851	1867	07-03-1872	
Saint-François-Xavier	1859	1859	1859	06-06-1858	20-03-1862
Saint-Georges	1832	1833	1832	04-04-1835	16-08-1842
Saint-Grégoire	?	1841	1843	30-04-1836	07-05-1847
Sainte-Hélène	1854	1854	1858	12-02-1853	06-04-1854
Saint-Herménégilde	1869	1875	1874	07-03-1872	15-07-1890
				21-01-1890	
Saint-Hilaire	1798	1799	1831	24-02-1827	10-07-1835

Annexe 3. Les paroisses: première église (ou chapelle), ouverture des registres, installation d'un prêtre et dates d'érection

paroisses	pr. ég	registres	curé	ér. can.	ér. civile
Saint-Hugues	1826	1827	1827	07-05-1831	10-07-1835
Saint-Hyacinthe	1854	1854	1852	14-10-1853	08-06-1854
Saint-Ignace	1873	1877	1877	03-04-1876	30-10-1876
Saint-Jacques-le-Majeur	1883	1883	1883	20-09-1721	22-02-1888
Saint-Jean-Baptiste	1797	1797	1797	13-08-1846	19-08-1859
Saint-Jean-Baptiste (Roxton Falls)	1850	1850	1850	15-02-1856	28-11-1861
Saint-Joachim	1858	1860	1873	06-06-1858	10-09-1860
Saint-Joseph	1856	1854	1854	01-08-1856	28-02-1865
Saint-Jude	1822	1822	1822	01-12-1831	11-07-1835
Saint-Liboire	1858	1859	1864	04-04-1856	28-08-1856
Saint-Louis	1876	1876	1876	04-12-1874	20-04-1875
Saint-Marc	1793	1793	1794	22-03-1792	10-07-1835
Saint-Marcel	1855	1855	1855	10-09-1852	01-09-1853
Sainte-Marie-Madeleine	1876	1876	1876	25-09-1876	15-05-1877
Saint-Mathias	1739	1739	1777	19-11-1830	10-07-1835
Saint-Mathieu	1772	1772	1773	23-03-1832	02-07-1835
Saint-Michel	1826	1834	1834	07-03-1872	
Saint-Nom-de-Marie	1800	1801	1805	24-01-1832	10-07-1835
Saint-Patrice	1861	1861	1861	07-03-1872	03-05-1886
				16-10-1885	
Saint-Paul	1856	1856	1856	13-09-1855	20-07-1863
Saint-Pie	1830	1830	1830	26-08-1828	02-07-1835
Saint-Pierre	1680	1670	1721	20-09-1721	03-03-1722
Sainte-Praxède	1864	1872	1871	07-03-1872	27-01-1890
				22-08-1885	
Sainte-Pudentienne	1870	1873	1873	02-09-1873	24-02-1874
Saint-Robert	1854	1855	1855	05-01-1855	17-10-1857
Saint-Roch	1861	1859	1859	17-02-1859	04-06-1859
Saint-Romuald	1849	1850	1850	31-10-1851	14-07-1854
Sainte-Rosalie	1833	1834	1834	03-06-1832	10-07-1835
Sainte-Rose-de-Lima	1875	1876	1875	20-09-1876	11-07-1877
Saint-Sébastien	1864	1864	1864	15-07-1864	17-02-1865
Saint-Simon	1832	1832	1840	05-11-1834	08-02-1860
Sainte-Suzanne	1866	1876	1875	07-03-1872	08-10-1891
				21-12-1889	
Saint-Thomas-d'Aquin	1855	1855	1856	07-03-1872	09-06-1891
				06-10-1890	
Saint-Valérien	1852	1854	1859	29-02-1856	13-05-1857
Saint-Venant	1863	1862	1864	07-03-1872	08-01-1890
				14-09-1889	
Sainte-Victoire	1844	1843	1846	05-04-1842	15-02-1843
Saint-Vincent-Ferrier	1872	1873	1873	20-09-1873	07-02-1874

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES MANUSCRITES

Archives de l'archevêché de Québec (AAQ)

Registres des lettres (RL), I à XXV, 15 juin 1788 au 17 décembre 1855

Archives de l'archidiocèse de Sherbrooke (AAS)

Registres des lettres des Évêques de Sherbrooke (RL), 1, octobre 1874 à janvier 1894

Archives de la chancellerie de l'archevêché de Montréal (ACAM)

Registres des lettres de Mgr Lartigue (RLL), 1 à 9, 20 septembre 1819 au 7 avril 1840

Registres des lettres de Mgr Bourget (RLB), 1 à 24, 19 mai 1837 au 23 juin 1873

Registres de la Chancellerie (RC), 1 à 6, 20 août 1819 au 16 avril 1849

8, 11 juillet 1852 au 27 février 1855

(Le tome 7 a été détruit lors de l'incendie de 1852)

Registres de la Propagation de la Foi (RPE) 1, 1853-1863

Registres de la Société Saint-Jacques (RPF), 1, 1838-1878

Caisse ecclésiastiques des diocèses de Québec, Saint-Hyacinthe, Trois-Rivières et Ottawa, 1845-1896 (RPJ)

Dossiers:

295.098, 295.101, 295.099. Québec

295.103. Saint-Hyacinthe

301.101. Manuel de la visite épiscopale (1851)

301.102. Projet de règlement pour qu'il y ait uniformité dans le gouvernement des cures

324.302. Caisse ecclésiastique saint Jacques (devenue la caisse ecclésiastique de Montréal), 1833-1834; 1837-1876

324.207. Société ecclésiastique saint Jean l'Évangéliste, 1834

329.112. Propagation de la foi

401.130. Conférences ecclésiastiques, 1839-1850; 1851-1857; 1859

420.011. Pierre-Marie Mignault

420.019. Vincent Plinguet

420.026. Pierre Ménard

- 420.041. Augustin-Magloire Blanchet
 420.044. Louis Gagné
 420.072. Félix Perrault
 420.077. Antoine-Joseph Ginguet
 420.089. Jacques Odelin
 420.093. Louis-David Charland
 420.095. Pierre Lafrance
 420.100. Jean-Baptiste Bélanger
 420.102. Grégoire Chabot
 420.111. François-Xavier Brunet
 420.012. Joseph Desautels
 420.116. Toussaint-Victor Papineau
 420.127. Jean-Baptiste McMahon
 421.013. Joseph Dallaire
 421.020. Joseph-Louis-de-Gonzague Barette
 421.029. Isidore Gravel
 421.034. Louis Turcot
 421.044. Modeste Foisy
 421.049. Isidore Noiseux
 421.062. Jean-Baptiste Drapeau
 421.070. Étienne-Hippolyte Hicks
 421.092. Bénoni-Joseph Leclaire
 901.015. Mgr Lartigue. Contre l'admission des notables
 901.021. Mgr Lartigue. Notables; Bills pour les communautés religieuses; érection des paroisses; éducation; écoles normales
 901.042. Mgr Bourget. Retraites du clergé (1839-1868)
 901.051. Mgr Lartigue et Mgr Bourget. Rapports de visites paroissiales, 1839-1850, 1851-1871
 901.077. Mgr Joseph La Rocque, évêque de Sydonia, 1845-1869
 901.078. Mgr Bourget. Lettres de Mgr J.-C. Prince, 1841-1852

Archives de l'évêché de Saint-Hyacinthe (AESH)

Registres des lettres (RL), 1 à 5, 28 septembre 1852 au 26 février 1869
 Beloeil 1 et 2, 4 novembre 1868 au 25 mai 1875
 6 à 9, 1^{er} avril 1869 au 30 mars 1880.

Registres des insinuations (RI), 1 à 6, 8 juin 1852 au 10 décembre 1895.

Dossiers de paroisses, XVII.

- | | |
|---------------------------|---|
| c. 3 Saint-Aimé * | c.41 Saint-Jean-Baptiste-de-Rouville * |
| c. 4 Saint-Alexandre * | c.42 Saint-Jean-Baptiste (Roxton Falls) * |
| c. 5 Saint-Alphonse * | c.43 Saint-Joachim |
| c. 7 Saint-Ange-Gardien * | c.46 Saint-Jude * |
| c. 8 Sainte-Angèle * | c.47 Saint-Liboire * |

- c.10 Sainte-Anne
- c.11 Saint-Antoine-de-Padoue *
- c.12 Saint-Athanase *
- c.13 Saint-Barnabé *
- c.15 Saint-Bernardin
- c.16 Sainte-Brigide*
- c.17 Sainte-Cécile
- c.18 Saint-Césaire *
- c.19 Saint-Charles *
- c.20 Notre-Dame (Granby) *
- c.22 Sainte-Croix *
- c.23 Saint-Damase *
- c.24 Saint-Damien *
- c.25 Saint-Denis *
- c.26 Saint-Dominique*
- c.27 Saint-Edouard
- c.28 Saint-Ephrem
- c.31 Saint-François-Xavier *
- c.32 Saint-Georges *
- c.33 Saint-Grégoire-le-Grand *
- c.34 Sainte-Hélène *
- c.35 Saint-Hilaire *
- c.36 Saint-Hugues *
- c.37 Saint-Hyacinthe-le-Confesseur *
- c.38 Saint-Ignace *
- c.39 L'Immaculée Conception (Saint-Ours)*
- c.40 Saint-Jacques le Majeur *
- c.48 Saint-Louis *
- c.49 Saint-Marc *
- c.50 Saint-Marcel *
- c.51 Sainte-Marie-Madeleine *
- c. 53 Saint-Mathias *
- c.54 Saint-Matthieu *
- c.57 Le Saint-Nom-de-Marie *
- c.58 Notre-Dame-des-Anges *
- c.59 Notre-Dame-de-Bon-Secours *
- c.60 Notre-Dame-de-Lourdes *
- c.62 Notre-Dame-du-Rosaire *
- c.63 Saint-Paul *
- c.65 Saint-Pie *
- c.66 Saint-Pierre (Sorel) *
- c.68 La Présentation *
- c.69 Sainte-Pudentienne
- c.70 Saint-Robert *
- c.71 Saint-Roch *
- c.72 Saint-Romuald *
- c.73 Sainte-Rosalie *
- c.74 Sainte-Rose de Lima *
- c.76 Saint-Sébastien *
- c.77 Saint-Simon *
- c.81 Saint-Valérien
- c.82 Sainte-Victoire *
- c.83 Saint-Vincent-Ferrier *

XVIII Saint-André

Rapports sur les paroisses IV.D.4. Dépouillement systématique des rapports des années 1846, 1853 à 1855, 1862 à 1864, 1878.

Les rapports des années 1886 à 1888 et 1901 à 1910 ont également été consultés, sans avoir fait, cependant, l'objet d'un dépouillement exhaustif.

Enquêtes historiques – paroisses V.G.7. (2 boîtes)

Manuscrits d'histoires paroissiales de l'abbé Isidore Desnoyers
Ces chroniques concernent les 56 paroisses ci-dessus marquées d'un astérisque.

Monographies, 1 à 250

Archives de la Propagande, Rome (APR)

Dossier Scrittura riferite nei congressi (SR), Amérique du Nord, vol. 8 (1862-1865), Rapport sur le diocèse de Saint-Hyacinthe, 11 novembre 1864.
(Document que m'a communiqué Jean Roy).

Archives de la société d'histoire régionale de Saint-Hyacinthe (ASHRSH)

BSE 3: Administration

- 50. Rapport sur l'état approximatif de la carosserie, de la charbonnerie, de l'ébénisterie et de la menuiserie à Saint-Hyacinthe, 1868
- 51. Rapport sur la fabrique de meubles et d'orgues de M. Brodeur
- 53. Manufacture d'huile de lin

BSE 33: Provinces, villes et villages du Canada

- 4. Monographies des paroisses du diocèse de Sherbrooke

Archives du séminaire de Saint-Hyacinthe (ASSH)

ASE 1: Fondation

- 1.1.1. Lettres d'Antoine Girouard à Joseph-Octave Plessis, 1808-1809
- 1.2.1. Lettres d'Antoine Girouard à Joseph-Octave Plessis, 1811
- 1.3.3. Résumé des origines du Séminaire, s.d.
- 1.4.1. Lettres à Antoine Girouard, 1806-1825
- 2.6. Cahiers de prône de la paroisse de Saint-Hyacinthe, 1824-1832
- 2.8. Cahiers de dîmes d'Antoine Girouard, 1817-1832
- 8.1. Cahier de lettres d'Antoine Girouard à Mgrs Plessis, Panet, et Lartigue

ASE 2: Relations avec les autorités ecclésiastiques

- 3.4. Louis-Antoine Dessaulles à Joseph La Rocque, 1^{er} août 1862
- 3.5. Joseph-Sabin Raymond à Charles La Rocque, 23 décembre 1874
- 28. Ignace Bourget
- 29. Jean-Jacques Lartigue
- 58. Correspondance entre Édouard Crevier et J.-J. Lartigue, 1836
- 60.2. Catalogue de la bibliothèque, 1828
- 63.2. Sur le coût de la pension au collège
- 63.4. Notes sur le collège, 1831
- 65.5. Observations sur le collège
- 64. Correspondance de Jean-Charles Prince avec Mgr Lartigue et le gouverneur Craig, 1832
- 66. Correspondance J.-C. Prince-Mgrs Lartigue et Bourget, veuve Dessaulles
- 68-72. Correspondance J.-C. Prince et Joseph La Rocque. Divers destinataires

73. Biographie de l'abbé Jacques Odelin
 74-85. Correspondance des supérieurs

ASE 3: Relations avec les autorités civiles

- 1.15. Requête au parlement
- 1.16. Requête des citoyens des comtés de Saint-Hyacinthe, de Chambly, de Richelieu, de Verchères, de Rouville et de Huntington, 1847
- 1.30. Notes sur le Séminaire de Saint-Hyacinthe
- 4.4. Lettres de J.S. Raymond à M. Gendron

ASE 6: Administration

- 9.3. Notes sur les premières années du collège
- 9.4. Table calculée sur le prix de la pension au collège
- 9.5. Notes sur la vie au Séminaire de Saint-Hyacinthe, histoire
- 11. Transcriptions manuscrites de documents illustrant certains points de l'histoire du Séminaire de Saint-Hyacinthe (8 cahiers)

ASE 7: Personnel du Séminaire

- 2.5. Catalogue de la bibliothèque de J.E. Lévesque, prêtre
- 2.7.1. Liste des professeurs, 1839-1847
- 6. Dernières volontés d'Édouard Lecomte

ASE 10. Publications

- 11.1. Réunions 1878-84. Liste des élèves

ASE 12. Enseignement et vie étudiante

- 1.7. Programmes d'Études du Collège de Saint-Hyacinthe
- 1.8. Liste des professeurs
- 2.78. Cas réservés. François-Xavier Brunet, s.d.
- 2.79. Dissertation sur les cas réservés. Godefroi Marchessault, 1784
- 2.79.4. Notes sur l'économie politique, 1846

ASE 13: Administration financière du séminaire

ASE 18: Imprimés

Fonds de 62 boîtes contenant divers imprimés, dont plusieurs livres de dévotion

AFG 2. Mgr Émile Chartier

- 57.2. Lettres de l'abbé Étienne Chartier au docteur Wolfred Nelson, mai et septembre 1840
- 57.7. L'abbé Étienne Chartier

AFG 3. Joseph-Sabin Raymond

- 27. M. de La Mennais, 1834
- 57. Sermons, instructions, etc.

AFG 9: Isaac Stanislas Désaulniers

- 5.13. Ce qui est requis pour qu'un sujet soit propre à la vie religieuse, s.d.
 6. Sermons. 77 pièces, 1839-1862.

AFG. 10. Godefroi Lamarche

- 16.11. Colonisation dans les Cantons de Barnston, Barford, Hereford par Jean-Baptiste Chartier, prêtre

AFG. 13: Rémi Ouellet

16. Sermons
 18. Conférences sur divers sujets
 20. Correspondance générale

AFG. 41: Pierre-Athanase Saint-Pierre

- Notes sur l'histoire des paroisses

AFP 8: Jean-Charles Prince

1. Sermons, 1822-1838

AFP 22: Sermons

1. Sermons d'auteurs inconnus, 1800-1899

AFG 84: Clément Gendron

1. Notes pour l'histoire de Saint-Hugues par Louis-Misaël Archambault
 9. Histoire de Sainte-Hélène de Bagot

CSE 1: Évêque et évêché

1. Histoire religieuse du diocèse: les autorités (comprend plusieurs dossiers contenant des documents émis par les évêques)

CSE 2: Monographies paroissiales

- 2.31. à 2.46. Assurance mutuelle des Fabriques, 1853

CSE 3: Institutions religieuses

- Notes et correspondance sur les communautés religieuses, les écoles et les hôpitaux du diocèse

Archives nationales du Canada (ANC)

- MG 24, B59, volume 48. Manuscrit sur le clergé attribué à Louis-Antoine Dessaulles.

Archives nationales du Québec à Montréal (ANQ-M)

Fonds E-04 Commissaires pour l'érection et les réparations des églises, presbytères et cimetières

Fonds Séminaire de Saint-Sulpice à Montréal

MG 17. Collège de Montréal

MG 17. Grand Séminaire de Montréal

MG 17. Correspondance

(Copies microfilmées de documents des Archives du Séminaire de Montréal)

Registres paroissiaux (Copies microfilmées):

L'Immaculée-Conception-de-Saint-Ours, 1821 à 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

La Présentation, 1821 à 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Le Saint-Nom-de-Marie, 1821 à 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Notre-Dame-de-Granby, 1853 à 1855; 1873 à 1875

Notre-Dame-des-Anges, 1853 à 1855; 1873 à 1875

Notre-Dame du Rosaire (Saint-Hyacinthe), 1821 à 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Le Sacré-Coeur (Stanstead), 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Ange-Gardien, 1873 à 1875

Sainte-Anne-de-la-Rochelle, 1873 à 1875

Saint-Antoine-de-Padoue, 1821 à 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Athanase, 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Bernardin, 1873 à 1875

Sainte-Brigide, 1853 à 1855; 1873 à 1875

Sainte-Cécile, 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Césaire, 1822; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Sainte-Croix, 1853; 1873 à 1875

Saint-Damien, 1873 à 1875

Saint-Georges, 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Grégoire-le-Grand, 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-François-Xavier, 1873 à 1875

Saint-Hilaire, 1821 à 1823, 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Hugues, 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Hyacinthe-le-Confesseur, 1854-1855; 1873 à 1875

Saint-Jude, 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Mathias, 1821 à 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Matthieu, 1821 à 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Michel-de-Sherbrooke, 1854-1855; 1873 à 1875

Saint-Patrice-de-Magog, 1873-1875

Saint-Pierre-de-Sorel, 1821 à 1823; 1853 à 1855; 1873 à 1875

Sainte-Pudentienne, 1873 à 1875

Saint-Romuald, 1853 à 1855; 1873 à 1875

Saint-Thomas-d'Aquin (Compton), 1873 à 1875

Bibliothèques de l'Université McGill, Département des livres rares et des collections spéciales (BUMcGill)

Journal de madame Henri DesRivières

- vol. 1, 2 septembre 1843 au 14 juin 1846
- vol. 2, 29 octobre 1848 au 17 juin 1849
- vol. 3, 18 juin 1849 au 1^{er} janvier 1850
- vol. 4, 2 janvier 1850 au 5 septembre 1850
- vol. 5, 19 novembre 1853 au 31 décembre 1854
- vol. 6, 11 novembre 1855 au 31 décembre 1856
- vol. 7, 1^{er} janvier 1857 au 20 août 1858
- vol. 8, 18 février 1864 au 29 avril 1865
- vol. 9, 1^{er} janvier 1869 au 31 décembre 1869
- vol. 10, 1^{er} janvier 1872 au 31 décembre 1872

2. SOURCES IMPRIMÉES

A. Journaux et périodiques

Mélanges religieux

Rapport de l'association de la propagation de la foi établie à Montréal, mai 1839 à avril 1853.

Rapport sur les missions du diocèse de Québec qui sont secourues par l'association de la propagation de la foi. nos 2-21 (janvier 1840 à mai 1874).

Rapport du Surintendant de l'Éducation du Bas-Canada, 1842 et 1859; suivi du

Rapport du Ministre de l'Instruction publique de la province de Québec, 1867-1868, 1868-1869, 1869-1870, 1871-1872, 1872-1873, 1873-1874; suivi du

Rapport du Surintendant de l'Instruction publique de la province du Québec, 1875-1876, 1876-1877, 1878-1879.

The Swiss Mission Register, 1847-1851; suivi de

The Grande-Ligne Mission Register, 1851-1854; suivi de

The Register of the Evangelical Society of la Grande Ligne, 1855-1870

B. Documents divers

Anciens programmes d'études des écoles catholiques de langue française de la Province de Québec, 1^{ère} partie, 1861-1923. [s.l] [s.d.]. 216 p.

Appendice au compendium du rituel romain à l'usage des diocèses de la province ecclésiastique de Québec. Québec, Aug. Côté et Cie, 1853, xl-407 p.

BALDESCHI, Joseph. *Cérémonial selon le rit romain. Première édition faite en Canada par ordre du premier concile provincial de Québec.* Montréal, Louis Perrault, 1853. 552 p.

BOUCHETTE, Joseph. *The British Dominions in North America; or a Topographical and Statistical Description of the Provinces of Lower and Upper Canada, New Brunswick, Nova Scotia, the Islands of Newfoundland, Prince Edward and Cape Breton including Considerations on Land-Granting and Emigration to which are annexed, Statistical Tables and Tables of Distances, &c.* Londres, Henry Colburn and Richard Bentley, 1831. Vol. 1, 498 p.

— *Description topographique de la province du Bas-Canada avec des remarques sur le Haut-Canada et sur les relations des deux provinces avec les États-Unis d'Amérique.* Londres, W. Faden, 1815. lxxxvi-664 p.

— *To His Most Excellent Majesty King William IV. This Topographical map of the district of Quebec, Three Rivers, St. Francis and Gaspe, Lower Canada, exhibiting the new civil divisions of the districts into counties pursuant to a recent act of the provincial legislature; dedicated by His Majesty's and loyal Canadian subject, Joseph Bouchette.* 1831.

CARON, Ivanhoë. "Inventaire de la correspondance de Mgr Jean-François Hubert, évêque de Québec et de Mgr Charles-François Bailly de Messein, son coadjuteur, 1768-1797". *RAPQ*, 1930-1931: 199-315.

— "Inventaire de la correspondance de Mgr Jean-Olivier Briand, évêque de Québec, 1741-1794". *RAPQ*, 1929-1930: 47-136.

Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec imprimé par l'ordre de Mgr J.O. Briand. Québec, Nouvelle imprimerie, 1798 (1^{ère} éd.: 1777). 200 p.

Le Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal, Ottawa. Québec, Imprimerie générale Aug. Côté et Cie, 1888. 76 p.

CHARTIER, Jean-Baptiste. *La colonisation dans les Cantons de l'Est.* Saint-Hyacinthe, Presses du Courrier de Saint-Hyacinthe, 1871. 96 p.

CRAMP, John Mockett. *A Memoir of Madame Feller. With an Account of the Origin and Progress of the Grande Ligne Mission.* Montréal, F. E. Grafton and W. Drysdale, 1876. 254 p.

CYR, Narcisse. *Memoir of the Rev. C.H.O. Côté, M.D., with a Memoir of Mrs M.Y. Côté, and a History of the Grande Ligne Mission, Canada East*. Philadelphie, American Baptist Publication Society [1852]. 144 p.

DESAUTELS, Joseph. *Manuel des curés pour le bon gouvernement temporel des paroisses et des fabriques dans le Bas-Canada*. Montréal, John Lovell, 1864. 288 p.

DRAPEAU, Stanislas. *Études sur les développements de la colonisation du Bas-Canada (1851-1861)*. Québec, Brousseau, 1863. iv-596 p.

Extrait du Rituel de Québec contenant l'administration des sacremens de Baptême, de la Confirmation, de Pénitence, de l'Eucharistie, de l'Extrême-Onction et de Mariage, et aussi les bénédictions et diverses formules d'actes publié par l'ordre de Monseigneur d'évêque de Québec. Québec, T. Carey & Cie, 1836.

GÉRIN-LAJOIE, Antoine. *Jean Rivard, le défricheur. Récit de la vie réelle*. Montréal, Hurtubise HMH, 1977 (1^{ère} éd.: 1874). 400 p.

Le Grand catéchisme à l'usage du diocèse de Québec imprimé par l'ordre de Monseigneur Bernard-Claude Panet, Évêque de Québec. Québec, T. Carey & Cie, 1844 (1^{ère} éd.: 1829). 219 p.

Livre des chefs de dixaine de la Propagation de la foi. 15 p.

MAGNAN, Hormisdas. *Dictionnaire historique et géographique des paroisses, missions et municipalités de la province de Québec*. Arthabaska, Imprimerie d'Arthabaska, 1925. 738 p.

MAGUIRE, Thomas. *Recueil de Notes diverses pour le gouvernement d'une paroisse, l'administration des sacremens, etc., adressées à un jeune curé de campagne, par un ancien curé du diocèse de Québec*. Paris, Decourchant, 1830. 278 p.

MAILLOUX, Alexis. *La Croix présentée aux membres de la Société de tempérance*. Québec, Bureau de l'Abeille, 1850. 105 p.

— *Manuel des parents chrétiens ou Devoirs des pères et des mères dans l'éducation religieuse de leurs enfants*. Montréal, VLB, 1977 (1^{ère} éd.: 1851). 328 p.

Mandements, lettres pastorales, circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection. Montréal, J. Chapleau/Typographie du Nouveau Monde/J.A. Plinguet & fils, 1869-1887. T. 1-8.

Mandements, lettres pastorales, circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Sherbrooke. Sherbrooke, Imprimerie du Séminaire St. Charles Borromée, 1878. T. 1.

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec publiés par Mgr H. Têtu et l'abbé C.O. Gagnon. Québec, A. Côté, 1888-1889. T.1-5.

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Saint-Hyacinthe publiés par l'abbé A.X. Bernard, Montréal et Saint-Hyacinthe, Beauchemin & fils et Courrier de Saint-Hyacinthe, 1888-1939. T. 1-19.

Notice sur les missions du diocèse de Québec qui sont secourues par l'association de la propagation de la foi. Québec, Fréchette & cie, 1839. 77 p.

Ordonnance épiscopale tenant lieu d'ordonnance synodale. Montréal, Louis Perrault, 1857. 110 p.

Le petit catéchisme de Québec publié avec l'approbation et par l'ordre du premier concile provincial de Québec. Montréal, C.O. Beauchemin & fils, 1853. 84-xx p.

Le petit catéchisme du diocèse de Québec. Nouvelle édition approuvée et autorisée. Montréal, Librairie française de É.-R. Fabre et cie, 1830 (1^{ère} éd.: 1815). 71 p.

Questions soumises par un comité spécial de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada aux curés du diocèse de Québec relativement aux affaires de fabriques avec les réponses des curés. Québec, Neilson & Cowan, 1832. iv-393 p.

Recensement du Canada. Volume 1 à 5, Ottawa, I.B. Taylor, 1873-1878.

Recueil d'ordonnances synodales et épiscopales du diocèse de Québec suivi d'une collection des indults accordés au diocèse, de décrets de la congrégation des rites, de décisions importantes sur différents sujets publié par Monseigneur l'administrateur du diocèse. Québec, Léger Brousseau, 1865 (1^{ère} éd.: 1859). 363 p.

Rituel du diocèse de Québec publié par ordre de Monseigneur l'évêque de Québec. Paris, Simon Langlois, 1703. 671 p.

WALKER, Henry. *Compte rendu de la Sainte Enfance au Canada.* [Québec (Province)]: [s.n], 1860. 71 p.

3. DICTIONNAIRES, RÉPERTOIRES ET INSTRUMENTS DE RECHERCHE

ALLAIRE, Jean-Baptiste-Arthur. *Dictionnaire biographique du clergé canadien-français.* Tome 1, *les anciens.* Montréal, Imprimerie de l'école des Sourds-Muets, 1910. 543 p. Tome 2, *les contemporains.* Saint-Hyacinthe, Imprimerie de "La Tribune", 1908. 623 p.

COURVILLE, Serge, dir. *Paroisses et municipalités de la région de Montréal au XIX^e siècle (1825-1861). Répertoire documentaire et cartographique*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1988. 350 p.

Dictionnaire biographique du Canada. Québec, PUL, 1966-1994. 13 vol.

LACROIX, Benoît et Madeleine GRAMMOND. *Le Québec, tome 1 de La piété populaire. Répertoire bibliographique*, sous la dir. de Bernard Plongeron et Paule Lerou. Turnhout/Montréal, Brepols/Bellarmin, 1989. 153 p.

PÂQUET, Christiane, dir. *Guide à l'usage des cartographes*. Québec, Direction générale des publications gouvernementales, 1984. 67 p.

Québec (Province), Commission de toponymie. *Répertoire toponymique du Québec 1987: supplément cumulatif 1991*. Québec, Les Publications du Québec, 1991. xxiii-306 p.

NAZ, Raoul. *Dictionnaire de droit canonique*. Paris, Letouzey et Ané, 1957. 7 vol.

TANGUAY, Cyprien. *Répertoire général du clergé canadien par ordre chronologique depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours*. Montréal, Sénecal, 1993. 526 p.

VACANT, A., E. MANGENOT, É. AMAN, dir. *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, Letouzey et Ané, 1923-1950. 30 vol.

VILLER, Marcel, dir. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Paris, Beauchesne, 1937-1993, 16 vol.

4. ÉTUDES SUR LE QUÉBEC

ALARAY, François. *La vocation sacerdotale au Québec au milieu du XIX^e siècle: le cas de Mgr Édouard-Charles Fabre, premier archevêque de Montréal (1827-1896)*. Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 1991. v-193 p.

——— "Vocation et vision du monde au XIX^e siècle: le cas de Mgr Édouard-Joseph Fabre (1839-1846)". *SCHÉC, Études d'histoire religieuse*, 59 (1993): 43-64.

ALLAIRE, Jean-Baptiste-Arthur. *Histoire de la paroisse de Saint-Denis-sur-Richelieu*. Saint-Hyacinthe, Imprimerie du Courrier de Saint-Hyacinthe, 1905. 543 p.

ARÈS, Jean-Patrice. *Les campagnes de tempérance de Charles Chiniquy: moteur du réveil religieux montréalais du 19^e siècle*. Mémoire de maîtrise (sciences religieuses), UQAM, 1990. viii-346 p.

- AUDET, Louis-Philippe. *Histoire de l'enseignement au Québec, 1608-1971*. Montréal, Holt, Rinehart et Wilson, 1971. 2 vol.
- BEAUDIN, François. "Le curé de Saint-Charles en 1837 se disculpe de trahison". *RHAF*, 22, 3 (décembre 1968): 441-448.
- "L'influence de La Mennais sur Mgr Lartigue, premier évêque de Montréal". *RHAF*, 25, 2 (septembre 1971): 225- 237.
- BEAUREGARD, Lucien. "La part de M. Desaulniers à l'introduction du thomisme au Canada français, vers l'époque de la renaissance religieuse, 1840-1855". *SCHÉC, Rapport*, 1941-1942: 77-88.
- "Le peuplement du Richelieu". *Revue de Géographie de Montréal*, XIX, 1-2 (1965): 43-74.
- BELLAVANCE, Marcel. *Le Québec et la Confédération: un choix libre? Le clergé et la constitution de 1867*. Sillery, Septentrion, 1992. 214 p.
- BERNARD, Jean-Paul. "Les fonctions intellectuelles de Saint-Hyacinthe à la veille de la Confédération". *SCHÉC, Sessions d'étude*, 47 (1980): 5-17.
- prés. *Les idéologies québécoises au 19^e siècle*. Montréal, Fides, 1973. 149 p.
- *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971. xv-395 p.
- BLANCHARD, Raoul. *Le centre du Canada français*. Montréal, Beauchemin, 1947.
- *L'ouest du Canada français*. Montréal, Beauchemin, 1953.vol. 1, 401 p.
- BONNEAU, L.-Philippe. *Un curé et son temps. Pierre-Laurent Bédard Saint-François-de-la-Rivière-de-Sud*. La Pocatière, La Société Historique de la Côte-du-Sud. 184 p.
- BOUCHARD, Gérard. "La dynamique communautaire et l'évolution des sociétés rurales québécoises aux 19^e et 20^e siècles. Construction d'un modèle". *RHAF*, 40, 1 (été 1986): 51-71.
- "Les prêtres, les capitalistes et les ouvriers à Chicoutimi (1896-1930)". *Le Mouvement Social*, 112 (juillet-septembre 1980): 5-23.
- et André LaROSE. "La réglementation du contenu des actes de baptême, mariage, sépulture au Québec, des origines à nos jours". *RHAF*, 30, 1 (juin 1976): 67-84.

- BOUCHER, Réal. "L'endettement de l'évêché de Saint-Hyacinthe au XIXe siècle: le rôle décisif de Charles LaRocque dans l'extinction de cette dette". *RHAF*, 33, 4 (mars 1980): 557-574.
- *Monseigneur Charles LaRocque, évêque de Saint-Hyacinthe (1809-1875)*. Thèse de doctorat (histoire), Université d'Ottawa, 1979. ix-345 p.
- BRODEUR, Raymond, dir. *Les catéchismes au Québec, 1702-1963*. Sainte-Foy/Paris, PUL/CNRS, 1990. 457 p.
- et Jean-Paul ROULEAU, dir. *Une inconnue de l'histoire de la culture: la production des catéchismes en Amérique française*. Sainte-Foy, Anne Sigier, 1986. 480 p.
- CARRIÈRE, Gaston. *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1957-1972. 12 vol.
- CAULIER, Brigitte. "Bâtir l'Amérique des dévots. Les confréries de dévotion montréalaises depuis le Régime français". *RHAF*, 46, 1 (été 1992): 45-66.
- *Les confréries de dévotion à Montréal, 17^e-19^e siècles*. Thèse de doctorat (histoire), Université de Montréal, 1986. 586 p.
- CELLARD, André. *Histoire de la folie au Québec de 1600 à 1850*. Montréal, Boréal, 1991. 280 p.
- CHABOT, Richard. *Le curé de campagne et la contestation locale au Québec de 1791 aux troubles de 1837-38*. Montréal, Hurtubise HMH, 1975. 242 p.
- CHALINE, Nadine-Josette, René HARDY et Jean ROY, prés. *La Normandie et le Québec vus du presbytère. Correspondance inédite*. Montréal/Rouen, Boréal Express/Publications de l'Université de Rouen, 1987. 215 p.
- CHAMPAGNE, Claude. "La formation des oblats, missionnaires dans le Nord-Ouest canadien". *SCHÉC, Sessions d'étude*, 56 (1989): 21-33.
- CHARBONNEAU, Hubert. "Colonisation, climat et âge au baptême des Canadiens au XVII^e siècle". *RHAF*, 38, 3 (hiver 1985): 341-356.
- CHARBONNEAU, Hubert. *La population du Québec: études rétrospectives*. Montréal, Boréal Express, 1973. 110 p.
- CHARLAND, Jean-Pierre. "Le réseau enseignant public bas-canadien, 1841-1867: une institution de l'État libéral". *RHAF*, 40, 4 (printemps 1987): 505-535.

- CHAUSSÉ, Gilles. *Jean-Jacques Lartigue, premier évêque de Montréal*. Montréal, Fides, 1980. 275 p.
- CHOQUETTE, Charles-Philippe. *Histoire de la ville de Saint-Hyacinthe*. Saint-Hyacinthe, Richer & Fils, 1930. 535 p.
- *Histoire du Séminaire de Saint-Hyacinthe depuis sa fondation jusqu'à nos jours*. Montréal, Imprimerie de l'Institution des Sourds-Muets, 1911-12. 2 vol.
- CLICHE, Marie-Aimée. *Les Pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*. Québec, PUL, 1988. XVIII-354 p.
- COUILLARD-DESPRÉS, Azarie-Étienne. *Histoire de Sorel de ses origines à nos jours*. Montréal. Imprimerie des Sourds-Muets, 1926. 343 p.
- COURVILLE, Serge. *Entre ville et campagne. L'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*. Québec, PUL, 1990. 335 p.
- , Jean-Claude ROBERT et Normand SÉGUIN, dir. *Le pays laurentien au XIX^e siècle*. Québec/Montréal/Trois-Rivières, Université Laval/UQAM/UQTR, 1992. 334 p.
- DAY, Catherine Matilda. *History of the Eastern Townships, Province of Quebec, Dominion of Canada, Civil and Descriptive; in three Parts*. Montréal, J. Lovell, 1869. 475 p.
- DECHÈNE, Louise. *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*. Montréal, Boréal, 1988 (1^{ère} éd.: 1974). 532 p.
- . *Le partage des subsistances au Canada sous le Régime français*. Montréal, Boréal, 1994. 283 p.
- DESROSIERS, Yvon, dir. *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*. Montréal, Fides, 1986. 422 p.
- DESSUREAULT, Christian. "Crise ou modernisation? La société maskoutaine durant le premier tiers du XIX^e siècle". *RHAF*, 42, 3 (hiver 1989): 359-387.
- *Les fondements de la hiérarchie sociale au sein de la paysannerie: le cas de Saint-Hyacinthe, 1760-1815*. Thèse de doctorat (histoire), Université de Montréal, 1985. 564 p.
- DION, Jean-Noël. *Histoire de Saint-Simon*. Saint-Simon, Corporation municipale de Saint-Simon-de-Bagot, 1982. 251 p.

- DUBOIS, Jean-Marie-Maurice. *Les Cantons de l'Est. Aspects géographiques, politiques, socio-économiques et culturels*. Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1989. 294 p.
- *Caractéristiques naturelles des Cantons de l'Est*, Sherbrooke, Centre de recherches en aménagement régional de l'Université de Sherbrooke, 1972. 93 p.
- DUFOUR, Andrée. *La scolarisation du Bas-Canada, 1826-1859: Une interaction État-communautés locales*. Thèse de doctorat (histoire), UQAM, 1992. x-394 p.
- DUMONT, Fernand. "La paroisse, une communauté". *Communauté chrétienne*, 1, 1 (janvier-frévier 1962): 21-30.
- FAHMY-EID, Nadia. *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*. Montréal, Hurtubise HMH, 1978. 318 p.
- FERRETTI, Lucia. *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain: Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*. Montréal, Boréal, 1992. 262 p.
- FILTEAU, Gérard. "L'Éducation en Mauricie, 1852-1952". *SCHÉC, Rapport*, 1951-1952: 75-84.
- FLEURENT, Maurice. *L'éducation morale au Petit Séminaire de Québec (1668-1857)*. Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1977. xxx-504 p.
- GAGNON, Serge. *Mariage et famille au temps de Papineau*. Sainte-Foy, PUL, 1993. xii-300 p.
- *Mourir hier et aujourd'hui. De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*. Québec, PUL, 1987. 192 p.
- *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*. Québec, PUL., 1990. 202 p.
- et René HARDY. *L'Église et le village au Québec, 1850-1930. L'enseignement des Cahiers de prônes*. Montréal, Leméac, 1979. 174 p.
- et Louise LEBEL-GAGNON. "Le milieu d'origine du clergé québécois 1775-1840: mythes et réalités". *RHAF*, 37, 3 (décembre 1983): 373-397.
- GALARNEAU, Claude. *Les collèges classiques au Canada français (1620-1970)*. Montréal, Fides, 1978. 287 p.

- GARIGUE, Philippe. *La vie familiale des Canadiens français*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1962. 142 p.
- GIRARD-DUCASSE, Francine et Louis ROUSSEAU. "Les lunettes des contrôleurs: contenus des questionnaires pastoraux montréalais avant 1880. Leur contenu et leur utilisation". *Archives*. 21, 3 (hiver 1990): 47-69.
- GOY, Joseph et Jean-Pierre WALLOT, dir. *Évolution et éclatement du monde rural, France et Québec, XVII^e-XX^e siècles*. Paris/Montréal, EHESS, PUM, 1986.
- GOULET, Denis et André PARADIS. *Trois siècles d'histoire médicale au Québec. Chronologie des institutions et des pratiques (1639-1939)*. Montréal, VLB, 1992. 527 p.
- GRAVEL, Alfred. *Aux sources de notre histoire religieuse dans les Cantons de l'Est*. Sherbrooke, Apostolat de la Presse, 1952. 140 p.
- *Histoire de Coaticook*. Sherbrooke, La Tribune, 1925. 222 p.
- GREER, Allan. "L'habitant, la paroisse rurale et la politique au XVIII^e siècle: Quelques cas dans la Vallée du Richelieu". *SCHÉC, Sessions d'étude*, 47 (1980): 19-34.
- *The Patriots and the People. The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*. Toronto, University of Toronto Press, 1993. 385 p.
- "The Pattern of Literacy in Quebec, 1745-1899". *Histoire sociale/Social History*, 11, 22 (novembre 1978): 295-335.
- *Peasant, Lord, and Merchant. Rural Society in Three Quebec Parishes, 1740-1840*. Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1987 (1985). xvi-304 p.
- GRISÉ, Jacques. *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*. Montréal, Fides, 1979. 454 p.
- GROULX, Lionel. *Chez nos ancêtres*. Montréal, Granger Frères, 1943 (1920). 94 p.
- "La situation religieuse au Canada français vers 1840". *SCHÉC, Rapport*, 1941-1942: 51-75.
- GUILLAUME, Pierre dir. *Le diocèse au Québec et en France aux XIX et XXèmes Siècles*. Bordeaux, Centre d'études canadiennes/Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1990. 155 p.

- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON. *Le XX^e siècle, tome 1, 1898-1940*. Volume III
d'Histoire du catholicisme québécois, sous la dir. de Nive Voisine. Montréal, Boréal,
1984. 504 p.
- et Yves ROBY. *Histoire économique du Québec 1851-1896*. Montréal, Fides, 1971.
xxxvii-436 p.
- et Nive VOISINE, dir. *Les ultramontains canadiens-français*. Montréal, Boréal
Express, 1985. 349 p.
- HAMELIN, Louis-Edmond. "Contribution aux recherches sociales du Québec par une
étude des variations régionales du nombre de vocations sacerdotales". *Cahiers de
géographie de Québec* (octobre 1957): 5-27.
- "Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec". *Recherches
sociographiques*, II, 2 (avril-juin 1961): 189-241.
- "Nombre de jours entre la naissance et le baptême dans une paroisse de Rouyn". *Ad
Usum Sacerdotum*, 14, 3, (mars 1959): 73-76.
- HARDY, René. "La rébellion de 1837-1838 et l'essor du protestantisme canadien-français".
RHAF, 29, 2 (septembre 1975): 163-189.
- "Note sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 dans la paroisse Notre-
Dame de Québec". *SCHÉC, Sessions d'étude*, 35 (1968): 81-98.
- "Le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles au 19^e siècle".
Texte présenté aux colloque sur le bas-clergé au XIX^e siècle tenu dans le cadre du
congrès de l'ACFAS à Montréal, en mai 1992. (À paraître). 24 p.
- *Les zouaves. Une stratégie du clergé québécois au XIX^e siècle*. Montréal, Boréal
Express, 1980. 312 p.
- et Jean ROY. "Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie".
Questions de culture, 5 *Les régions culturelles* (1983): 61-78.
- HOUPERT, Jean. *Monseigneur Moreau, quatrième évêque de Saint-Hyacinthe*.
Montréal/Paris/Saint-Hyacinthe, Paulines/Médiaspaul/Diocèse de Saint-Hyacinthe,
1986. 325 p.
- HOUSTON, Cecil J. et William J. SMYTH. *Irish Emigration and Canadian Settlement:
Patterns, Links, and Letters*. Toronto/Belfast, University of Toronto Press/Ulster
Historical Foundation, 1990. x-370 p.

- HUDON, Christine. "Carrières et vie matérielle du clergé du Richelieu-Yamaska (1790-1840)". *RHAF*, 45, 4 (printemps 1991): 573-594.
- "Prêtres et prêteurs au XIX^e siècle". *Histoire sociale/Social History*, 26, 52 (novembre 1993): 229-246.
- HUDON, Paul-Henri. *Rivière-Ouelle de la Bouteillerie. 3 siècles de vie*. Rivière-Ouelle, Comité du Tricentenaire, 1972. ix-495 p.
- HUNTER, Jean I. *The French Invasion of the Eastern Townships. A Regional Study*. Thèse de maîtrise (sociologie), Université McGill, 1939. 178 p.
- HURTUBISE, Pierre, dir. *Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*. Montréal, Fides, 1972. 223 p.
- HURTUBISE, Pierre. "L'origine des vocations canadiennes de la Nouvelle-France". *SCHÉC, Sessions d'étude*, 45 (1978): 41-65.
- KESTEMAN, Jean-Pierre. *Une bourgeoisie et son espace: industrialisation et développement du capitalisme dans le district de Saint-François (Québec), 1823-1879*. Thèse de doctorat (histoire), UQAM, 1985. 2 vol, 847 p.
- "Les débuts du Canton d'Ascot et de la ville de Sherbrooke (1792-1818). Étude critique". *Bulletin de recherche* (Université de Sherbrooke, département d'histoire), 1 (octobre 1984): 25 p.
- "Les travailleurs à la construction du chemin de fer dans la région de Sherbrooke (1851-1853)". *RHAF*, 31, 4 (mars 1978): 525-545.
- LABERGE, Claude. "La consanguinité au Canada". *Population*. septembre-octobre 1967: 861-896.
- LABRÈQUE, Marie-Paule, "Les Églises dans les Cantons de l'Est (1800-1860)". *SCHEC, Sessions d'étude*, 41 (1974): 87-103.
- LACROIX, Benoît et Jean SIMARD, dir. *Religion populaire, religion de clercs?*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984. 444 p.
- LAFORCE, Hélène. *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*. Québec, IQRC, 1985. 237 p.
- LAJEUNESSE, Marcel. "Espoirs et illusions d'une réforme scolaire au Québec du XIX^e siècle". *Culture*, XXXI: 149-159.

- LAMBERT, James Harold. *Monseigneur, the Catholic Bishop. Joseph-Octave Plessis, Church, State and Society in Lower Canada: Historiography and Analysis*. Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1981. 1 300 p.
- LAMBERT, Pierre. *Les origines de Beloeil*. Montréal, Méridien, 1991. 401 p.
- LAMONDE, Yvan. "L'enseignement de la philosophie au Collège de Montréal, 1790-1876". *Culture*, 31, 2, 3, 4 (1970): 109-123, 213-224, 312-326.
- *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*. Montréal, Hurtubise HMH, 1980. 312 p.
- LAMOUR, Bruno. *Une forme de notabilité villageoise: Les marguilliers de Charlesbourg 1675-1850*. Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Rennes 2 Haute-Bretagne, 1989. 172 p.
- LANTHIER, Pierre et Guildo ROUSSEAU, dir. *La culture inventée. Les stratégies culturelles aux 19^e et 20^e siècles*. Québec, IQRC, 1992. 369 p.
- LAPERRIÈRE, Guy. "Quelques avenues en histoire culturelle des Cantons de l'Est". *Questions de culture*, 5. *Les régions culturelles* (1983): 109-130.
- LAPOINTE, Laurent. *La formation de la banque de Saint-Hyacinthe et le développement économique régional (1850-1875)*. Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 1976. 272 p.
- LAVALLÉE, Louis. *La Prairie en Nouvelle-France, 1647-1760. Étude d'histoire sociale*. Montréal/Kingston, McGill/Queen's University Press, 1992. 301 p.
- LEBEL, Marc, Pierre SAVARD et Raymond VÉZINA. *Aspects de l'enseignement au Petit Séminaire de Québec (1765-1945)*. Québec, La Société historique de Québec, 1968. 221 p.
- LEBRUN, François et Normand SÉGUIN, dir. *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest XVII^e-XX^e siècles*. Actes du colloque franco-qubécois de Québec (1985), Trois-Rivières, Centre de recherche en études québécoises, 1987. 416 p.
- LEMIEUX, Lucien. *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783-1844*. Montréal, Fides, 1968. xxvii-559 p.
- *Les XVIII^e et XIX^e siècles, tome 1, Les années difficiles (1760-1839)*. Volume II d'*Histoire du catholicisme québécois*, sous la dir. de Nive Voisine. Montréal, Boréal, 1989. 438 p.

- *La première Caisse ecclésiastique du clergé canadien*. SCHÉC, Rapport 44 (1977): 5-22.
- LÉVESQUE, Ulric. "Les élèves du collège de Sainte-Anne-de-La-Pocatière 1829-1842". *RHAF*, 21, 4 (mars 1968): 774-791.
- LESSARD, Pierre. *Les Petites Images dévotes. Leur utilisation traditionnelle au Québec*. Québec, PUL, 1981. 175 p.
- LITALIEN, Rolland, dir. *L'Église de Montréal, 1836-1986: aperçus d'hier et d'aujourd'hui*. Fides, 1986. 397 p..
- dir. *Le Grand Séminaire de Montréal de 1840 à 1990: 150 ans au service de la formation des prêtres*. Montréal, Éditions du Grand Séminaire, 1990. 462 p.
- *Le prêtre québécois à la fin du XIX^e siècle. Style et spiritualité d'après Mgr L.-Z. Moreau*. Montréal, Fides, 1987. 219 p.
- LITTLE, John I. *Évolution ethnoculturelle et identité régionale des Cantons de l'Est*. Ottawa, Société historique du Canada, 1989. 34 p. (Les groupes ethniques du Canada, brochure no 13).
- "Missionary Priests in Quebec's Eastern Townships: the years of Hardship and Discount, 1825-1853", *CCHA, Study Sessions*, 45 (1978):21-35.
- "The Parish and French Canadian Migrants to Compton County, Quebec, 1851-1891". *Histoire sociale/Social History*, 11, 21 (1978): 134-143
- "Watching the Frontier Disappear: English-Speaking Reaction to French-Canadian Colonization in the Eastern Townships, 1844-1890". *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 15, 4 (hiver 1980-81): 93-111.
- MAISONNEUVE, Daniel. "Structure familiale et exode rural: le cas de Saint-Damase, 1852-1861". *Cahiers québécois de démographie*, 14, 2: 231-240.
- MINER, Horace. *Saint-Denis, un village québécois*. Montréal, Hurtubise HMH, 1985 (1^{ère} éd.: 1939). 392 p. (Coll. Sciences de l'homme et humanisme, 11).
- MOIR, John S. et C.T. McINTIRE, ed. *Canadian Protestant and Catholic Missions, 1820s-1960s. Historical Essays in Honour of John Webster Grant*. New York/Paris, Peter Lang, 1988. 266 p.
- MOREUX, Colette. *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*. Montréal, PUM, 1969. xlvi-485 p.

- MORRISEY, Francis G. "La situation juridique de l'Église paroissiale au Bas-Canada de 1791 à 1840. *SCHEC, Sessions d'étude*, 39 (1972): 65-89.
- NELSON, Wendie. *The "Guerre des Eteignoirs": School Reform and Popular Resistance in Lower Canada, 1841-1850*. Mémoire de maîtrise (histoire), Université Simon Fraser. 1989. x-194 p.
- NOËL, Françoise. "La gestion des seigneuries de Gabriel Christie dans la vallée du Richelieu (1760-1845)". *RHAF*, 40, 4 (printemps 1987): 561-582.
- *The Establishment of Religious Communities in the Eastern Townships of Lower Canada, 1799 to 1851*. Mémoire de maîtrise (histoire), Université McGill, 1976, 245 p.
- NOPPEN, Luc. *Les églises du Québec (1600-1850)*. Québec/Montréal, Éditeur officiel du Québec/Fides, 1977. 298 p.
- OUELLET, Fernand. *Histoire économique et sociale du Québec, 1760-1850. Structures et conjoncture*. Montréal, Fides, 1971 (1^{ère} éd.: 1966). xxxii-639 p.
- PELLETIER, Louis. *Le clergé en Nouvelle-France. Étude démographique et répertoire biographique*. Montréal, PUM, 1993. 324 p.
- PERIN, Roberto. *Rome in Canada. The Vatican and Canadian Affairs in the late Victorian Age*. Toronto, University of Toronto Press. 1990, viii-299 p.
- PLANTE, Guy. *Le rigorisme au XVIII^e siècle. Mgr de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence (1685-1727)*. Gembloux, Duculot, 1971. 189 p.
- PLOURDE, J.-Antonin. *Dominicains au Canada, livre des documents. I. La fondation maskoutaine (1830-1886)*. Montréal, Lévrier, 1973. 539 p.
- PORTER, Fernand. *L'institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse, 1633-1833*. Montréal, Les Éditions Franciscaines, 1949. xxxv-332 p.
- POULIN, Gonzalve. "L'évolution historico-juridique de l'institution paroissiale au Canada". *Nos Cahiers*, 1 (1936-1937).
- POULIOT, Léon. *La réaction catholique de Montréal, 1840-1841*. Montréal, Messager, 1942. 119 p.
- *Monseigneur Bourget et son temps*. Montréal, Beauchemin, Bellarmin, 1955-1977. 6 vol.

- PRUVOST, Philippe. *La polémique L.A. Dessaulles et J.S. Raymond ou le libéralisme contre l'ultramontanisme*. Thèse de doctorat (histoire), UQAM, 1988. 2 vol.
- RAMIREZ, Bruno. *Par monts et par vaux. Migrants canadiens-français et italiens dans l'économie nord-atlantique, 1860-1914*. Montréal, Boréal, 1991. 204 p.
- et Jean LAMARRE. "Du Québec vers les États-Unis: l'étude des lieux d'origine". *RHAF*, 38, 3 (hiver 1985): 409-422.
- RIOUX, Marcel et Yves MARTIN, éd. *La société canadienne-française*. Montréal, Hurtubise HMH, 1971. 404 p.
- ROBY, Yves. "Les Canadiens français des États-Unis (1860-1900): dévoyés ou missionnaires". *RHAF*, 41, 1 (été 1987): 3-22.
- *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre (1776-1930)*. Sillery (Québec), Septentrion, 1990. 434 p.
- ROUSSEAU, Louis. *La prédication à Montréal de 1800 à 1830: approche religiologique*. Montréal, Fides, 1976. 269 p.
- "Les missions populaires de 1840-42: acteurs principaux et conséquences". *SCHEC, Sessions d'étude*, 53 (1986): 7-21.
- "Morphologie des carrières pastorales dans le Sud-Ouest québécois". Texte d'une communication présentée au colloque sur le bas-clergé au XIX^e siècle tenu dans le cadre du congrès de l'ACFAS à Montréal, en mai 1992. (À paraître). 20 p.
- ROY, Jean. "Le clergé nicolétain, 1885-1904: aspects sociographiques". *RHAF*, 35, 3 (décembre 1981): 383-395.
- "L'invention du pèlerinage de la Tour des Martyrs de Saint-Célestin (1898-1930)". *RHAF*, 43, 4 (printemps 1990): 487-507.
- "Les revenus des cures du diocèse de Nicolet, 1885-1904". *SCHEC, Sessions d'étude*, 52 (1985): 51-76.
- et Daniel ROBERT. "Deux évêques trifluviens en visite: Thomas Cooke, Louis-François Laflèche et la gestion des paroisses (1852-1898)". *SCHEC, Études d'histoire religieuse*, 57 (1990): 89-110.
- et Christine HUDON, prés. *Le journal de Majorique Marchand, Curé de Drummondville, 1865-1889*. Sillery (Québec), Septentrion, 1994. 335 p.

- RUDDEL, David-Thiery. *Le protestantisme français au Québec, 1840-1919: "images" et témoignages*. Ottawa, Musée national de l'Homme, 1983. 69 p.
- RUDIN, Ronald. *The Development of Four Quebec Towns, 1840-1914: A Study of Urban and Economic Growth in Quebec*. Thèse de doctorat (histoire), York University, 1977. xii-310 p.
- SAVARD, Pierre. *Aspects du catholicisme canadien-français au XIX^e siècle*. Montréal, Fides, 1980. 197 p.
- SÉGUIN, Normand. *La conquête du sol au 19^e siècle*. Sillery (Québec), Boréal, 1977. 295 p.
- SÉVIGNY, Paul-André. "Le commerce du blé et la navigation dans le bas Richelieu avant 1849". *RHAF*, 38, 1 (été 1984): 5-21
- SYLVAIN, Philippe. "Aperçu sur le prosélytisme protestant au Canada, de 1760 à 1860". *Mémoires de la Société royale du Canada*, III, 1 (1962): 65-76.
- "Quelques aspects de l'ultramontanisme canadien-français". *RHAF*, 25, 2 (septembre 1971): 239-244.
- et Nive VOISINE. *Les XVIII^e et XIX^e siècles, tome 2, Réveil et consolidation (1840-1898)*. Volume II d'*Histoire du catholicisme québécois*, sous la dir. de N. Voisine. Montréal, Boréal, 1991. 507 p.
- THIBAULT, Pierre. *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*. Québec, PUL, 1972. 252 p.
- TRUDEL, Marcel. *Chiniquy*. Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1955. xxxviii-339 p.
- TULCHINSKY, Gerard. "Une entreprise maritime canadienne-française. La Compagnie du Richelieu, 1845-1854". *RHAF*, 26, 4 (mars 1973): 559-582.
- VOGT-RAGUY, Dominique. "Le Québec, terre de mission. Le début du prosélytisme protestant francophone (1834-1840)". *Études canadiennes/Canadian Studies*, 21, 1 (1986): 115-125.
- VOISINE, Nive. *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*. Montréal, Fides, 1971. 112 p.
- "Jubilés, missions paroissiales et prédication au XIX^e siècle". *Recherches sociographiques*, 23 (1982): 125-137.

- *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières, I: Dans le sillage de Pie IX et de Mgr Bourget (1818-1870)*. Saint-Hyacinthe, Edisem, 1980. 320 p.
- VOYER, Louise. *Églises disparues*. Montréal, Libre Expression, 1981. 168 p.
- *Saint-Hyacinthe. De la seigneurie à la ville québécoise*. Montréal, Libre Expression, 1980. 121 p.
- WALLOT, Jean-Pierre. *Un Québec qui bougeait. Trame socio-politique au tournant du XIX^e siècle*. Québec, Boréal Express, 1973. 345 p.

5. ÉLÉMENTS DE COMPARAISON

- ARIÈS, Philippe et Georges DUBY, dir. *Histoire de la vie privée*. Paris, Seuil, 1986. Tomes 3 et 4.
- BOUTRY, Philippe. "Le bel automne de l'indulgence, ou 50 000 suppliques à l'âge de la Restauration (1814-1846)". *Provence historique*, XXXIX, 156 (avril-mai-juin 1989): 337-353.
- *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*. Paris, Cerf, 1986. 706 p.
- CASSON, Michel, Jean BOULIER, Nicole LEMAÎTRE (études offertes à Louis Pérouas réunies par). *Croyances, pouvoirs et société. Des Limousins aux Français*. Treignac, Éditions les Monédiaires, 1988. 344 p.
- CHARPIN, Fernand-L. *Pratique religieuse et formation d'une grande ville. Le geste du baptême et sa signification en sociologie religieuse (Marseille, 1806-1958)*. Paris, Centurion, 1964. 332 p.
- CHOLVY, Gérard et Yves-Marie HILAIRE. *Histoire religieuse de la France contemporaine. I. 1800/1880*. Toulouse, Privat, 1985. 350 p.
- CHOTARD, Jean-René. *Séminaristes...une espèce disparue? Histoire et structure d'un petit séminaire. Guérande (1822-1966)*, Sherbrooke, Naaman, 1977. 270 p.
- DELPAL, Bernard. *Entre paroisse et commune. Les catholiques de la Drôme au milieu du XIX^e siècle*. Valence, Peuple Libre, 1989. xxx-297 p.
- DELUMEAU, Jean et al. *Alphonse de Liguori. Pasteur et docteur*. Paris, Beauchesne, 1987. 408 p.
- . *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècles*. Paris, Fayard, 1990. 194 p.

- dir. *Histoire vécue du peuple chrétien. Tome 2, Vers quel christianisme?* Toulouse, privat, 1979. 481 p.
- *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*. Paris, Fayard, 1983. 741 p.
- DOLAN, Jay P. *Catholic Revivalism. The American Experience, 1830-1900*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978. xx-248 p.
- DOMPNIER, Bernard. "Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle: les prières des Quarante-Heures". *RHEF*, LXVII, 178 (janvier-juin 1981): 5-34.
- DUMOULIN, Christian. *Un séminaire français au 19^e siècle. Le recrutement, la formation, la vie des clercs à Bourges*. Paris, Téqui, 1977. 443 p.
- FRACART, Marie-Louise. "Le recrutement du clergé séculier dans la région niortaise au XVIII^e siècle". *RHEF*, 159 (1971): 248-256.
- GIBSON, Ralph. "Missions paroissiales et réchristianisation en Dordogne au XIX^e siècle". *Annales du Midi*, 98, 174 (avril-juin 1986): 213-236.
- "Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux XVII^e-XIX^e siècles". *RHEF*, LXXV, 195 (juillet-décembre 1989): 315-342.
- GOUGH, Austin. *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign 1848-1853*. New York, Oxford University Press, 1986. 276 p.
- GROUPE DE LA BUSSIÈRE. *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*. Paris, Cerf, 1983. 298 p.
- HOCEDEZ, Edgar. *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*. Bruxelles/Paris, l'Édition universelle/Desclée de Brouwer, 1947-1952. 3 vol.
- JOUTARD, Philippe, dir. *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine, XVIII^e-XIX^e siècles*. Tome 3 de *Histoire de la France religieuse*, sous la dir. de Jacques Le Goff. Paris, Seuil, 1991. 556 p.
- JULIA, Dominique. "La crise des vocations. Essai d'analyse historique". *Études*, février 1967: 238-251, mars 1967, 378-396.
- et M. MCKEE. "Le clergé paroissial dans le diocèse de Reims sous l'épiscopat de Charles-Maurice Le Tellier: origine et carrières". *RHMC*, XXIX (octobre-décembre 1982): 529-583.

- KEENAN, Desmond J. *The Catholic Church in Nineteenth-Century Ireland. A Sociological Study*. Dublin/Towota (New Jersey), Gill and MacMillan/Barnes & Noble Books, 1983. 285 p.
- LAGRÉE, Michel. *Mentalités, religion et histoire en Haute-Bretagne au XIX^e siècle. Le diocèse de Rennes, 1815-1848*. Paris, Klincksieck, 1977. 492 p.
- *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*. Paris, Fayard, 1992. 601 p.
- LARKIN, Emmet. "The Devotional Revolution in Ireland 1850-75". *American Historical Review*, 77, 3 (june 1972): 625-652.
- LAUNAY, Marcel. *Le bon prêtre. Le clergé au XIX^e siècle*. Paris, Aubier, 1986. 326 p.
- *Les catholiques des États-Unis*. Tournai/Paris, Desclée/Proost France, 1990. 206 p.
- LEBRAS, Gabriel. *L'Église et le village*. Paris, Flammarion, 1976. 289 p.
- LEBRUN, François, dir. *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*. Toulouse, Privat, 1980. 530 p.
- MARCILHACY, Christiane. *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup, 1849-1878. Sociologie religieuse et mentalités collectives*. Paris, Plon, 1962. 592 p.
- METZ, René. "La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine. Du Concile de Trente à Vatican II. Les nouvelles orientations". *RHEF*, LX, 165 (1974): 269-295.
- PARDAILLÉ-GALABRUN, Annik. *La naissance de l'intime. 3 000 foyers parisiens, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, PUF, 1988, 523 p.
- PEROUAS, Louis. *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*. Paris, S.E.V.P.E.N., 1964. 532 p.
- TACKETT, Timothy. "L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIII^e siècle". *RHMC*, XXVI (avril-juin 1979): 198-204.