

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES

PAR
HUGUES BRUNONI

« LES PRATIQUES RELIGIEUSES EN BEAUCE, 1852-1940 »

MAI 2002

h212

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

Entre 1850 et 1940, la Beauce est le théâtre d'une mutation profonde de la culture religieuse. Le changement le plus notable concerne la communion pascale, qui s'achemine graduellement vers une conformité quasi-unanime. Les abstentionnistes, qui représentent 25 % des communians vers 1855, ne représentent plus, à la veille du xx^e siècle, qu'une infime minorité. Et le changement ne s'arrête pas là, les autres pratiques faisant aussi l'objet d'un redressement. De fait, les fidèles se montrent plus assidus à fréquenter la messe, le catéchisme et même les vêpres ; ils communient de plus en plus souvent, manifestent un empressement croissant à gagner les indulgences, respectent plus fidèlement leurs promesses de tempérance et s'acquittent de mieux en mieux de leurs redevances au curé.

Certes, les Beaucerons ne sont pas irréprochables pour autant et ne cesseront jamais de se permettre quelques excès. Leur penchant pour ce que le clergé dénonce comme étant le « luxe », loin d'aller diminuant, ira plutôt croissant. De même, les fréquentations entre jeunes gens feront toujours l'objet de réprimandes de la part des curés. Mais rien dans ce cas de bien répréhensible, les naissances illégitimes demeurant toujours excessivement rares.

Au cœur de cette évolution se trouve l'encadrement clérical. Car loin d'être un brusque élan de ferveur, le relèvement des pratiques découle d'un lent processus d'acculturation. Une entreprise dont le succès est redevable des efforts consentis : resserrement du maillage paroissial, implantation de congrégations religieuses, établissement d'associations volontaires paroissiales et mise en œuvre d'une pastorale extraordinaire ; autant de moyens pour réaliser le programme clérical d'uniformisation des rites et des pratiques. C'est d'ailleurs dans ce contexte que s'inscrit la libéralisation de l'octroi des indulgences et la diffusion qui s'ensuit des pratiques dévotionnelles. C'est dans ce contexte également qu'apparaît l'introduction du liguorisme, doctrine qui conduit à l'abandon du délai d'absolution, avec pour résultat de rendre le sacrement d'eucharistie plus accessible et, partant, mieux fréquenté.

Remerciements

N'eut été du professeur René Hardy, je n'aurais sans doute jamais relevé le défi qui consistait à rédiger ce mémoire. C'est lui en effet qui m'a convaincu, presque à mon corps défendant, d'entreprendre des études de maîtrise. Il n'a ensuite eu de fin que de me voir terminer mon travail. Inlassablement, il a veillé à ce que je ne m'écarte pas du chemin tracé et que je maintienne mon allure — à défaut de pouvoir l'augmenter. Je tiens donc à le remercier, même s'il fut, pour ainsi dire, mon tortionnaire.

Je tiens également à exprimer ma gratitude au professeur Jean Roy. Plus souvent qu'autrement, ses corrections m'ont renvoyé à ma table de travail. Je ne peux certes lui reprocher de s'être montré complaisant ! Références additionnelles à consulter, démonstration à clarifier, mon analyse ne s'en trouve assurément que plus convaincante.

Le centre des études québécoises est en milieu propice à la recherche, où j'ai pu bénéficier d'un espace de travail et des ressources nécessaires pour mener à bien mes travaux. Pour m'assister dans la saisie de données, les chercheurs du centre se sont montrés d'une disponibilité exemplaire. François Guérard, Yvan Rousseau et plus récemment Gilles Vallée, n'ont jamais ménagé les efforts pour veiller à ce que les ressources informatiques me procurent leur plein rendement. J'en retire une profonde conviction en l'utilité de micro-ordinateur, doublée d'une fidélité indéfectible envers le système Macintosh.

Des amitiés se nouent et se dénouent entre collègues étudiants. Je voudrais en mentionner deux qui ne m'ont jamais fait défaut : celle de Pierre-Marie Huet, qui, en dépit de la distance qui sépare nos deux continents, n'a cessé de me prodiguer ses encouragements ; celle aussi de Martine Tremblay, dont les conseils m'ont toujours été précieux.

Je voudrais également remercier mon amie Micheline, avec qui je partage depuis quelques années la passion des oiseaux, et qui, suivant de près l'avancement de mes travaux, n'a cessé de prodiguer ses encouragements.

D'autres membres de la confrérie ornithologique enfin, à l'occasion ou plus régulièrement, se sont enquis de l'avancement de mes travaux, prononçant de-ci de-là quelques mots d'encouragement. Les félicitations du père Julien Belin, o.m.i., suite à la parution de mon article dans la revue *Études religieuses*, m'ont à cet égard particulièrement touchées.

Table des matières

RÉSUMÉ	ii
REMERCIEMENTS	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv
LISTE DES TABLEAUX	vii
LISTE DES CARTES ET GRAPHIQUES	ix
LISTE DES SIGLES	xi
INTRODUCTION	1
Bilan historiographique	1
Problématique et hypothèses	9
Critique de la source principale	12
Saisie et échantillonnage des données	16
CHAPITRE 1 • L'espace beauceron et ses habitants	18
Peuplement et mouvements migratoires	19
Diversité et transformation du monde agricole	22
Exploitation des ressources forestières et minières	24
Naissance et croissance des agglomérations villageoises	25
Activité manufacturière, industrialisation et urbanisation	27
Constitution d'un échantillon représentatif de paroisses	29

CHAPITRE 2 • L'encadrement des fidèles	33
Le resserrement du maillage paroissial	34
L'instruction catéchistique	37
L'implantation des congrégations religieuses enseignantes	41
Les confréries, associations de dévotions et œuvres pieuses	42
Les missions, retraites et jubilés	48
CHAPITRE 3 • Les pratiques pascales et dominicales	54
Genèse et diffusion du liguorisme	55
Traitement des données relatives aux pratiques pascales	61
Redressement des conduites pascales en Beauce	64
Assistance à la messe dominicale	73
CHAPITRE 4 • Les pratiques non sacramentelles	80
Assistance aux vêpres	81
Fréquentation du catéchisme dominical	83
Empressement à gagner les indulgences	86
Empressement à communier	89
Respect des prescriptions alimentaires	92
Respect du repos dominical	96
Paiement des redevances au curé	98
Fidélité aux promesses de tempérance	103

CHAPITRE 5 • Les conduites morales	110
Le luxe	112
L'usure	115
Le blasphème	118
Les mauvaises mœurs	121
CONCLUSION	128
BIBLIOGRAPHIE	135
ANNEXE A : Catégorisation des appréciations subjectives des curés	144

Liste des tableaux

TABLEAU I-1 Représentativité de l'échantillon de paroisses en termes de pourcentage de la population	32
TABLEAU II-1 Nombre de paroisses en Beauce selon la date d'ouverture des registres paroissiaux, 1839-1940	36
TABLEAU II-2 Implantation des communautés enseignantes dans 12 paroisses de la Beauce, 1855-1920	42
TABLEAU II-3 Évolution du nombre d'associations et d'œuvres pieuses par paroisse en Beauce, 1852-1900	44
TABLEAU II-4 Évolution du nombre de confréries mariales en Beauce, 1852-1900	45
TABLEAU III-1 Pratique pascale par paroisse en Beauce, vers 1855	65
TABLEAU III-2 Pratique pascale par paroisse en Beauce, vers 1875	66
TABLEAU III-3 Pratique pascale par paroisse en Beauce, en 1887	68
TABLEAU III-4 Évolution de la pratique pascale en Beauce, 1852-1940	71

TABLEAU III-5

Pourcentage de non-messalisants en Beauce, 1874-1920

74

Liste des cartes et graphiques

CARTE I-1	
Paroisses de l'échantillon	30
GRAPHIQUE II-1	
Fréquence des retraites paroissiales en Beauce, 1872-1917	
(Nombre moyen d'années écoulées depuis la dernière retraite)	50
GRAPHIQUE III-1	
Assistance à la messe dominicale en Beauce, 1872-1927	
(Pourcentage de mentions)	75
GRAPHIQUE IV-1	
Assistance aux vêpres en Beauce, 1872-1927	
(Pourcentage de mentions)	82
GRAPHIQUE IV-2	
Fréquentation du catéchisme dominical en Beauce, 1872-1917	
(Pourcentage de mentions)	84
GRAPHIQUE IV-3	
Empressement à gagner les indulgences en Beauce, 1872-1917	
(Pourcentage de mentions)	87
GRAPHIQUE IV-4	
Fréquentation du sacrement d'eucharistie en Beauce, 1872-1920	
(Pourcentage de mentions)	90
GRAPHIQUE IV-5	
Observance du jeûne en Beauce, 1872-1920	
(Pourcentage de mentions)	92

GRAPHIQUE IV-6 Observance de l'abstinence en Beauce, 1872-1920 (Pourcentage de mentions)	93
GRAPHIQUE IV-7 Fidélité à s'acquitter de ses redevances au curé en Beauce, 1852-1920 (Pourcentage de mentions)	100
GRAPHIQUE IV-8 Adhésion à la société de tempérance en Beauce, 1852-1940 (Pourcentage d'adhérents par rapport au nombre de communians)	104
GRAPHIQUE IV-9 Fidélité à respecter les promesses de tempérance en Beauce, 1852-1940 (Pourcentage de mentions)	105
GRAPHIQUE V-1 Présence du luxe en Beauce, 1872-1917 (Pourcentage de mentions)	113
GRAPHIQUE V-2 Pratique de l'usure en Beauce, 1872-1917 (Pourcentage de mentions)	117

Liste des sigles

AAQ	Archives de l'archevêché de Québec
AESC	<i>Annales, Économies, sociétés, civilisations</i>
DBC	<i>Dictionnaire biographique du Canada</i>
ÉHÉSS	École des hautes études en sciences sociales
IQRC	Institut québécois de recherche sur la culture
PUF	Presses universitaires de France
PUL	Presses de l'Université Laval
PUM	Presses de l'Université de Montréal
MÉQ	<i>Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec</i>
MÉSH	<i>Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Saint-Hyacinthe</i>
RHAF	<i>Revue d'histoire de l'Amérique française</i>
RHÉF	<i>Revue d'histoire de l'Église de France</i>
SCHÉC	Société canadienne d'histoire de l'Église catholique
UQAC	Université du Québec à Chicoutimi
UQTR	Université du Québec à Trois-Rivières

INTRODUCTION

Bilan historiographique

L'avènement d'une histoire religieuse renouvelée est largement redébiable des apports de la sociologie religieuse. De cette influence découle une inversion de l'objet d'étude, qui marque le déclin de l'histoire des institutions cléricales au profit de celle du « peuple chrétien¹ ». Mais il aura toutefois fallu auparavant que la sociologie religieuse acquière ses lettres de noblesse. Demeuré « longtemps sans écho² » —, le plaidoyer de Gabriel Le Bras en faveur une étude approfondie des pratiques dominicales finit néanmoins par être entendu ; à commencer par son disciple le chanoine Boulard³, dont l'influence s'exerce bientôt à son tour. Tant et si bien que malgré l'indifférence des débuts, les travaux des deux sociologues vont inspirer bon nombre d'historiens.

¹ Jean ROY, « Quelques influences françaises sur l'historiographie religieuse du Québec des dernières décennies », *RHAF*, vol. 51, n° 2 (automne 1997), p. 303.

² Jean SÉGUY, « Du cultuel au culturel », *Annales ESC*, n° 5 (septembre-octobre 1974), p. 1280.

³ Fernand BOULARD, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éditions Économie et Humanisme / Éditions Ouvrières, collection « Sociologie religieuse », n° 1, 1954, 159 p.

D'imposantes monographies diocésaines, publiées dans le courant des décennies 1960 et 1970, témoignent de cette contribution sociologique à l'historiographie religieuse française⁴.

Pavant la voie à cette histoire religieuse renouvelée, Le Bras fixe les paramètres d'une étude du catholicisme qui dépasse bientôt la pratique dominicale, pour englober l'ensemble des pratiques observables, en plus de reconnaître « la nécessité d'une enquête historique⁵ ». Définissant les pratiques comme « une soumission au droit canon⁶ », Le Bras recommande au chercheur qui souhaite en faire l'interprétation d'acquérir une connaissance préalable du prescrit⁷.

Le Bras définit trois catégories de pratiques qu'il distingue selon leur fréquence⁸. Au premier rang se trouvent les *actes solennels*, parmi lesquels figurent le baptême, la première communion, le mariage et la sépulture. Viennent ensuite les *actes périodiques*, tels que la messe dominicale, la confession annuelle et la communion pascale. Viennent enfin les *actes exceptionnels* — autrement dit les dévotions —, que sont les pèlerinages, l'assistance à la messe quotidienne et la communion fréquente. Une catégorisation à laquelle ne souscrit cependant pas Boulard, qui de son côté en propose une autre, qui distingue les *actes traditionnels*, que sont le baptême et la fréquentation du catéchisme, des *actes personnels*, que sont la communion pascale et la messe dominicale. Il

⁴ J. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Paris, Plon, 1963 ; Louis PÉROUAS, *Le diocèse de La Rochelle de 1642 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris, SEPVEN, 1964, 532 p. ; Christiane MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de M^{sr} Dupanloup, 1849-1878. Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris, Plon, 1964, 592 p. Voir aussi Michel LAGRÉE, « La monographie diocésaine et les acquis de l'historiographie religieuse française », *Études d'histoire religieuse*, 61 (1995), p. 9-41.

⁵ Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, t. 2 : *De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1956, p. 409.

⁶ *Ibid.*, p. 391.

⁷ *Ibid.*

reconnaît en outre ce qu'il appelle « les signes de vitalité religieuse en paroisses unanimes⁹ », parmi lesquels figurent la communion fréquente et la proportion des vocations sacerdotales.

Pour Le Bras, le respect porté à l'une ou l'autre catégorie de pratique rend compte de la plus ou moins grande ferveur des fidèles. Ainsi ceux qui se contentent d'accomplir les actes solennels ne sont à ses yeux que de simples *conformistes saisonniers*, alors que ceux qui respectent les actes périodiques se méritent le titre d'*observants*. Et quant à ceux qui s'acquittent de la pratique des actes exceptionnels, l'auteur y voit de véritables *dévots*¹⁰. Le Bras transpose cette catégorisation aux paroisses et régions, reconnaissant parmi elles les *conformistes saisonnières*, les *observantes* et les *pieuses*¹¹ ; une typologie que Michel Lagrée a du reste largement reprise, lorsqu'il s'est agi pour lui de traiter des paroisses bretonnes¹².

S'inscrivant dans la lignée des Le Bras et Boulard, Louis-Edmond Hamelin fait figure, dans l'historiographie québécoise, de précurseur. C'est lui qui, le premier au Québec, aborde le catholicisme sous l'angle de la sociologie religieuse historique, comme en font foi ses *Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne*¹³ publiés en 1956. Dans la foulée, ses travaux porteront sur les variations régionales du

⁸ *Ibid.*, p. 399-400.

⁹ F. BOULARD, *op. cit.*, p. 113-114.

¹⁰ G. LE BRAS, *op. cit.*, p. 400.

¹¹ G. LE BRAS, *L'Église et le village*, Paris, Flammarion, 1976, p. 167-168.

¹² Michel LAGRÉE, *Religion et cultures en Bretagne, 1850-1950*, Paris, Fayard, Institut culturel de Bretagne, 1992, p. 63.

¹³ Louis-Edmond et Colette HAMELIN, *Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne*, Lévrier, 1956, 156 p.

recrutement sacerdotal, l'évolution numérique du clergé catholique et sur les délais séparant la naissance du baptême¹⁴. Des études qui continuent toujours de faire autorité.

Parallèlement aux travaux menées par Hamelin, d'autres études de sociologie religieuse paraissent au Québec entre 1955 et 1970. C'est à l'épiscopat d'alors, préoccupé par la baisse des effectifs cléricaux et par la désertion des églises, que l'on doit plusieurs de ces projets de recherche¹⁵. Guy Laperrière voit dans ces percées sociologiques « une manifestation parfaite de renouveau et de modernité¹⁶ », qu'il n'hésite pas à opposer à l'histoire religieuse dépassée, voire hagiographique, qui se pratiquait encore jusque vers 1960.

C'est que la Révolution tranquille marque un tournant dans l'historiographie religieuse québécoise. Partie prenante de cette vaste entreprise de sécularisation, une nouvelle génération d'historiens se démarque de celles qui l'avaient précédée en suggérant de nouveaux objets de recherche. Mais auparavant, parce qu'il importait de révéler l'emprise exercée par le clergé catholique sur la société québécoise des XIX^e et XX^e siècles¹⁷, ces historiens se sont d'abord penchés sur les institutions cléricales et les idéologies conservatrices¹⁸, avant de s'intéresser deux décennies plus tard à la religion des fidèles. Selon Laperrière, le contexte social québécois a largement déterminé la production historique des décennies 1950, 1960 et 1970. À telle enseigne que les

¹⁴ L.-E. HAMELIN, « Contribution aux recherches sociales du Québec par une étude des variations régionales du nombre de vocations sacerdotales », *Cahiers de géographie du Québec* (octobre 1957), p. 5-27 ; « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*, vol. II, n° 2 (avril-juin 1961), p. 189-241 ; « Nombre de jours entre la naissance et le baptême dans une paroisse de Rouyn », *Ad Usum Sacerdotum*, vol. 14, n° 3 (mars 1959), p. 73-76.

¹⁵ J. ROY, *op. cit.*, p. 301-302.

¹⁶ Guy LAPERRIÈRE, « Pourquoi l'histoire diocésaine ne s'est-elle pas développée au Québec comme en France ? », *Études d'histoire religieuse*, 61 (1995), p. 48.

¹⁷ G. LAPERRIÈRE, *op. cit.*

¹⁸ J. ROY, *op. cit.*, p. 302.

nouvelles perspectives mises de l'avant par l'historiographie religieuse française ont longtemps tardé avant d'être reprises ici¹⁹. D'abord parce qu'au moment où émerge en France la problématique de la déchristianisation, le Québec catholique est encore majoritairement pratiquant ; ensuite parce qu'au moment où s'amorce le mouvement de sécularisation au Québec, c'est davantage vers l'Église, et sa place dans la société, que se tourne toute l'attention.

Quelques exceptions sont toutefois à signaler. Dans un article publié en 1972, Serge Gagnon accomplit une première percée dans le domaine des pratiques religieuses, exploitant à cette fin le contenu de quelques rapports paroissiaux des années 1860²⁰. Toutefois, et en dépit des influences dont il se réclame déjà — Marcilhacy, Boulard —, Gagnon demeure attaché aux préoccupations qui ont cours à l'époque, notamment par la large part qu'il accorde à l'anticléricalisme. Quelques années auparavant, René Hardy avait tenté de cerner les manifestations d'un réveil religieux dans la paroisse Notre-Dame de Québec²¹. Mais ce ne sera qu'avec ses travaux subséquents, qu'il mène de concert avec son collègue Jean Roy²², que l'historiographie québécoise posera enfin son regard sur la piété des fidèles.

¹⁹ G. LAPERRIÈRE, « L'Évolution de l'histoire religieuse au Québec depuis 1945 : le retour du pendule ? », dans Y. ROBY et N. VOISINE (dir.), *Érudition, humanisme et savoir*, Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin, Sainte-Foy, PUL, 1996, p. 332, 339.

²⁰ Serge GAGNON, « Le diocèse de Montréal durant les années 1860 », dans P. HURTUBISE et al., *Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*, Fides, 1972, p. 113-127.

²¹ René HARDY, « Notes sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 dans la paroisse Notre-Dame de Québec », *SCHÉC, Sessions d'étude*, 1968, p. 81-99.

²² R. HARDY et J. ROY « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », *Questions de culture*, n° 5 : *les régions culturelles*, 1983, p. 61-79 ; « Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 » dans J. GOY, J.-P. WALLOT et R. BONNAIN (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural, Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises, XVII^e-XX^e siècles*, Paris / Montréal, Éditions de l'ÉHÉSS / PUM, 1986, p. 397-415.

C'est à travers l'étude sérielle des taux d'abstention de la confession annuelle et de la communion pascale, qu'Hardy et Roy ont étudié les mutations religieuses qui s'accomplissent en Mauricie. Ce qui leur a permis d'observer l'instauration d'une pratique unanime, dont ils ont pu du reste, dresser la chronologie. Il en ressort que la conformité absolue, en matière de conduite pascale, est atteinte entre 1870 et 1880. Ils notent toutefois que d'importantes distinctions prévalent entre villes, paroisses anciennes, et pays de colonisation. D'autres aspects du comportement des fidèles ont également retenu leur attention : les jeûnes et abstinences, l'intempérance, le blasphème, ainsi que ce que les curés condamnent comme étant le « luxe ». Se réclamant de l'histoire sociale, Hardy et Roy attribuent le redressement des pratiques au renforcement de l'encadrement religieux. Car ils constatent que l'accroissement des effectifs cléricaux, la multiplication des associations volontaires paroissiales, de même que l'implantation dans les paroisses de communautés religieuses enseignantes, précèdent ou accompagnent le relèvement des conduites pascales. Aux termes de leurs travaux sur la Mauricie, les auteurs concluent à une lente inculcation des comportements prescrits par l'Église ; un modèle qui fait appel au concept d'*acculturation*²³. Subséquemment, Hardy a qualifié de « renouveau religieux²⁴ » le cheminement conduisant à l'unanimité des pratiques.

Parallèlement aux travaux trifluviens, Louis Rousseau et son équipe se sont appliqués à déceler les signes d'un « réveil religieux » à l'échelle des paroisses du

²³ Christine HUDON, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 12.

²⁴ R. HARDY, « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières) », *RHAF*, vol. 48, n° 2 (automne 1994), p. 147-212.

district de Montréal²⁵. S'agissant d'expliquer les changements qu'il observe, Rousseau fait intervenir le concept de *conversion*²⁶. Ses collaborateurs et lui postulent qu'une « situation de tiédeur et de distance²⁷ » prévalait jusqu'à ce que s'accomplisse, vers 1840, un « réveil religieux », sorte de brusque élan de ferveur survenant chez les fidèles au terme d'une « crise multidimensionnelle » — politique, économique et sociale — qui aurait frappé le Québec des premières décennies du XIX^e siècle²⁸. S'en serait suivie une mutation à ce point rapide et soutenue des mentalités religieuses, qu'à peine dix ans plus tard, les seuils de conformité à la pratique pascale auraient déjà été atteints, le changement parvenant à son aboutissement à l'issue des années 1860²⁹. C'est donc dire que Rousseau impute la montée de l'influence de l'Église à l'émergence du réveil religieux, et non l'inverse³⁰.

Jusque-là pourtant, la question de l'évolution de la pastorale eucharistique et pénitentielle était demeurée absente de la production historiographique québécoise³¹. Une omission d'autant plus curieuse qu'il s'agissait d'une variable dont l'historiographie

²⁵ Louis ROUSSEAU, « La conduite pascale dans la région montréalaise, 1851-1865 : un indice des mouvements de la ferveur religieuse », dans R. LITALIEN (dir.), *L'Église de Montréal, aperçus d'hier et d'aujourd'hui : 1836-1986*, Montréal, Fides, 1986, p. 270-284 ; « Crise et réveil religieux dans le Québec du 19^e siècle », *Interface*, vol. 11, n° 1 (janvier-février 1990), p. 24-31 ; « Les rapports entre le "réveil" et la réorganisation ecclésiale dans le Québec du XIX^e siècle », *Le diocèse au Québec et en France aux XIX^e et XX^e siècles*, textes réunis par P. GUILLAUME, Centre d'Études canadiennes de Bordeaux, n° 138, Bordeaux, Éditions Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1990, p. 7-14. ; et Frank W. REMIGGI, « Le renouveau religieux montréalais au XIX^e siècle : une analyse spatio-temporelle de la pratique pascale », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol. 21, n° 4, p. 431-454 ; et F. W. REMIGGI, *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, 235 p.

²⁶ C. HUDON, *op. cit.*, p. 11

²⁷ L. ROUSSEAU, « La conduite pascale... », dans R. LITALIEN, *op. cit.*, p. 283.

²⁸ L. ROUSSEAU, « Crise et réveil religieux... », p. 25.

²⁹ L. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 31.

³⁰ R. HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*. Montréal, Boréal, 1999, p. 118.

³¹ C. HUDON, *op. cit.*, p. 11.

française tenait compte depuis quelques années déjà, comme en témoignent les publications du Groupe de la Bussière³², les ouvrages de Jean Delumeau³³ et les travaux pionniers de Ralph Gibson sur l'implantation du liguorisme dans le diocèse de Périgueux³⁴.

Dans ce contexte, la thèse que Christine Hudon consacre au diocèse de Saint-Hyacinthe³⁵ arrive à point nommé pour renouveler le débat, en « introduisant les contenus proprement religieux dans l'histoire religieuse québécoise³⁶ ». L'auteure exprime d'emblée ses réserves à l'endroit des thèses en présence. Pour Hudon, le « renouveau » ne saurait être attribuable au seul resserrement de l'encadrement ecclésial, pas plus, du reste, qu'il ne surviendrait à la ferveur d'un soudain élan de ferveur. Elle propose plutôt d'étudier les effets conjugués du resserrement paroissial et de l'implantation d'une piété plus démonstrative, plus ostentatoire, marquée particulièrement par l'influence de la morale liguorienne sur les pratiques de la confession³⁷. Hudon aborde ainsi l'ultramontanisme sous l'angle de ses composantes pastorales plutôt qu'idéologiques.

³² GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983, 298 p.

³³ Notamment : Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XII^e-XVIII^e siècles*, Fayard et Librairie Générale Française, collection « Le Livre de Poche références », n° 2635, 1992, 159 p.

³⁴ Ralph GIBSON, « Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux, XVII^e-XIX^e siècles », *RHÉF*, t. LXXV, n° 195 (juillet-décembre 1989), p. 315-342.

³⁵ C. HUDON, *Encadrement et vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Thèse de doctorat. (Études québécoises), Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1994, 505 p. ; publiée sous le titre de *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875* (Sillery, Septentrion, 1996, 469 p.).

³⁶ G. LAPERRIÈRE, « Pourquoi l'histoire diocésaine ... », p. 52.

³⁷ C. HUDON, *Prêtres et fidèles...*, op. cit., p. 12.

Dans la foulée, le groupe de Trois-Rivières n'a pas tardé à reconnaître le rôle fondamental du liguorisme dans le redressement des conduites pascales³⁸, ce que l'équipe de Rousseau n'a pu se résoudre à faire jusqu'à présent. Certes, le groupe montréalais tient désormais compte de l'avènement du liguorisme, mais il demeure paradoxalement convaincu du bien-fondé de la thèse du réveil³⁹.

Problématique et hypothèses

Ainsi la présente étude, dans le prolongement des plus récents développements historiographiques, abordera la culture religieuse sous l'angle des rapports qui s'établissent entre le vécu et le prescrit. Quel accueil les fidèles réservent-ils à ce nouveau modèle de piété qui tente de les rapprocher des sacrements par une pratique plus souple de la confession, et qui leur propose au surplus, et suite à un élargissement systématique de l'accès aux indulgences, de nouvelles et plus nombreuses pratiques de dévotion ?

Hardy et Roy ont démontré l'importance des moyens d'encadrement dans le processus d'inculcation de la nouvelle culture religieuse⁴⁰. Ils ont observé que le renforcement de l'emprise cléricale précède ou accompagne le relèvement des pratiques religieuses. Ainsi le chapitre 2 s'attardera-t-il à mesurer le resserrement du maillage paroissial, l'implantation des congrégations religieuses enseignantes, l'établissement des associations volontaires paroissiales, ainsi que le déploiement d'une pastorale « extraordinaire », faite de missions, retraites, triduums et jubilés, de manière à vérifier

³⁸ R. HARDY, *Contrôle social et mutation...*, op. cit. ; Jean-François INIZAN, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*, Mémoire de maîtrise (Études québécoises), Université Rennes-II, 1998, 116 p.

³⁹ L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI (dir.), *Atlas historique des pratiques religieuses...*, quatrième de couverture.

⁴⁰ R. HARDY et J. ROY, « Encadrement social et mutation... ».

qu'il existe bien une corrélation entre la mise en place des moyens d'encadrement et le relèvement des pratiques religieuses.

Et puisqu'ils sont réputés insoumis⁴¹, les Beaucerons représentent une population toute désignée pour mesurer la pénétration de ce modèle de piété dont ont dit que l'inculcation s'obtient sous l'effet de l'emprise cléricale. Pourtant, même si la région s'est forgée une identité propre, à la faveur de l'isolement relatif dans lequel elle s'est longtemps maintenue, il n'est pas dit que cette originalité se manifeste dans la manière dont les fidèles s'y conforment aux préceptes de l'Église.

Pour témoigner de cette religion des Beaucerons, les pratiques pascales et dominicales représentent les indicateurs les plus révélateurs de l'adéquation au message clérical. Aussi nous intéresserons-nous, dans le chapitre 3, à la manière dont l'abandon du délai d'absolution et l'allongement du temps pascal parviennent à rapprocher les fidèles de la communion pascale. Nous suivrons à cette fin l'évolution des taux respectifs d'abstention de la confession annuelle et de la communion pascale, attendu que la diminution de l'écart qui les sépare rend compte de la pénétration des nouvelles conceptions relatives aux pratiques eucharistiques et pénitentielles. Nous examinerons ensuite la manière dont les fidèles assistent à la messe des dimanches et jours de fêtes.

Pour autant, les pratiques pascales et dominicales ne sont pas les seuls indicateurs valables ; les pratiques dites non sacramentelles sont également révélatrices de la culture religieuse et de ses mutations. Elles nous révèlent en particulier les limites que rencontre le message clérical dans sa diffusion auprès des fidèles. Plusieurs questions se posent effectivement à cet égard. Les distances restreignent-elles la participation aux offices du dimanche ou aux pratiques dévotionnelles ? Le respect des jeûnes et abstinences s'avère-

t-il compatible avec le dur labeur ou la pauvreté ? Le paiement des redevances au curé s'acquitte-t-il de la même manière selon les classes sociales et le type de paroisse ? Le modèle de tempérance vient-il à bout de l'usage bien implanté des politesses ? Et, par ailleurs, dans quelle mesure l'élargissement de l'accès aux indulgences entraîne-t-il la montée des dévotions ? Ces questions trouveront réponses grâce à l'étude des pratiques non sacramentelles.

À cela s'ajoute l'étude des conduites morales. Traitées au chapitre 5, ces dernières nous révéleront la plus ou moins grande capacité du clergé à s'ingérer dans la sphère privée. Parvient-il à endiguer le déferlement des biens manufacturés et le penchant qu'il entraîne chez les fidèles pour ce qu'on désignera comme étant le « luxe » ? Vient-il à bout des pratiques usuraires ? Avec quel succès arrive-t-il à réprimer les inconduites sexuelles ? Et peut-on croire en outre, à l'instar de René Hardy⁴², que le blasphème se développe en réaction au contrôle accru que cette même autorité finit par exercer sur la société catholique ?

Une analyse que l'examen des disparités paroissiales nous permettra de pousser encore un peu plus loin. L'étude du cas mauricien a révélé à cet égard un net clivage entre paroisses du vieux terroir et du pays de colonisation, les premières se révélant en général plus observantes que les secondes⁴³. Il n'est toutefois pas dit que la Beauce se conforme à ce modèle. D'autres auteurs ont justement cherché à savoir si les paroisses ne se différenciaient pas selon d'autres critères⁴⁴. On peut même avancer que cette

⁴¹ Madeleine FERRON, avec la collaboration de Robert CLICHE, *Les Beaucerons ces insoumis : petite histoire de la Beauce, 1735-1867*, Montréal, Hurtubise, 1974, 174 p.

⁴² R. HARDY, *Contrôle social et mutation...*, p. 204.

⁴³ R. HARDY et J. ROY, « Mutation de la culture religieuse en Mauricie... », p. 402, 407.

⁴⁴ P. DUPONT, *Conformité et déviance : La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*, mémoire de maîtrise (Études régionales), Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 1995, 172 p. ; J.-F. INIZAN, *op. cit.* ; L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI, *Atlas...*

différenciation varie selon les pratiques. Car il n'est pas dit que la paroisse la plus fidèle à l'égard de la communion soit en même temps la plus fidèle à acquitter les redevances au curé. Sans compter que si l'ancienneté du peuplement influe sur certaines pratiques, l'étendue de la paroisse, ou son poids démographique, influe sans doute sur d'autres. Ainsi les paroisses plus étendues pourraient par exemple se révéler moins observantes à l'égard des pratiques qui demandent de se déplacer fréquemment, notamment l'assistance aux offices dominicaux.

La chronologie du changement, les moyens par lesquels il s'opère et les résistances qu'il rencontre nous permettront enfin d'en définir la nature. S'agit-il d'un réveil religieux, au sens d'un brusque élan de ferveur, ou s'agit-il, plus vraisemblablement, d'un renouveau religieux, au sens d'un lent processus d'acculturation ? C'est ce que cette étude devrait pouvoir nous révéler.

Critique de la source principale

À cette fin, nos recherches ont essentiellement reposé sur le *rapport annuel paroissial*. En Beauce, comme du reste dans l'ensemble du diocèse de Québec, c'est à compter de 1852 que les paroisses commencent à soumettre ces rapports destinés à l'autorité diocésaine. Un questionnaire est fourni à cet égard qui doit servir de cadre au rapport, et dont l'archevêque publie la toute première version cette même année 1852⁴⁵. Cette nouvelle obligation faite aux curés procède d'une volonté de l'épiscopat d'accroître son emprise les fidèles⁴⁶, eux dont on désire désormais mesurer précisément

⁴⁵ Voir *Primi Concilii Quebecensis in Civitate Quebecensi*, 1852, *Decretum XV*, p. 27.

⁴⁶ Francine GIRARD-DUCASSE et L. ROUSSEAU, « Les lunettes des contrôleurs : contenus des questionnaires pastoraux montréalais avant 1880. Leur contenu et leur utilisation », *Archives*, vol. 21, n° 3, 1990, p. 65.

l'observance aux différentes pratiques. René Hardy parle à cet égard d'un « catholicisme formel et légaliste⁴⁷ ».

Entre 1852 et 1940, l'autorité procède à cinq refontes du questionnaire épiscopal. Mais en dépit des différents remaniements qu'il subit, le questionnaire conserve sa forme générale, révélant par là des préoccupations qui se prolongent dans la durée. Car au-delà des préoccupations passagères, l'évêque manifeste le même souci de connaître chaque paroisse quant à son état spirituel, moral et matériel⁴⁸.

L'utilisation du rapport annuel paroissial aux fins d'une étude des pratiques religieuses n'est toutefois pas sans requérir quelques précautions d'usage. D'où l'importance d'établir les limites particulières que nous impose cette source.

D'aucuns ont reproché aux rapports annuels de ne rendre qu'indirectement compte de ce qu'il est convenu d'appeler le « sentiment religieux ». Certes, les pratiques ne représentent qu'un reflet plus ou moins fidèle de l'enracinement des croyances. Gabriel Le Bras disait à cet égard « que la foi et les mérites échappent à nos mesures⁴⁹ ». Loin de nous par conséquent la prétention de sonder l'âme des Beaucerons. Nous nous contenterons plutôt d'évaluer la manière dont les fidèles assimilent le nouveau modèle de piété. À l'instar de Pascale Dupont, nous espérons qu'au mieux notre étude permettra d'offrir en filigrane « un aperçu de l'intensité de la foi⁵⁰ » qui les anime.

⁴⁷ R. HARDY, « Le greffier de la paix et le curé : à propos de l'influence du clergé paroissial en Mauricie », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 95, n° 4 : Les dynamismes culturels en France et au Québec, Colloque France-Québec, Rennes, 2 et 3 juin 1988, p. 451.

⁴⁸ Jean ROY et Daniel ROBERT, « Les rapports annuels des curés et l'histoire des paroisses dans la seconde moitié du XIX^e siècle », *Archives*, vol. 16, n° 1 (juin 1984), p. 36.

⁴⁹ G. LE BRAS, *op. cit.*, p. 398.

⁵⁰ P. DUPONT, *op. cit.*, p. 24.

Il importe en outre de s'interroger sur la validité des renseignements fournis par les rapports annuels. Jusqu'à quel point en effet, le curé, cet intermédiaire incontournable, teinte, consciemment ou non, les réponses qu'il nous livre ? Soumis qu'il est à l'autorité épiscopale, nul doute qu'il ait voulu bien paraître auprès d'elle. Surtout quand on sait que « la carrière de chaque prêtre dépendait [...] de ses relations avec le supérieur du diocèse⁵¹ ». C'est dire à quel point, comme le mentionnent René Hardy et Jean Roy, les curés « n'avaient pas intérêt à gonfler les chiffres⁵² » se rapportant au nombre des déviants.

Et s'il s'avère opportun de se méfier des chiffres qui figurent sur les rapports, à plus forte raison importe-t-il de se méfier des appréciations subjectives que les curés nous livrent à l'égard des pratiques dont l'observance n'est pas quantifiable. Car c'est certainement lorsqu'il s'agit de porter des jugements de valeur que le curé se trouve le plus susceptible de voir ses réponses conditionnées par son appartenance idéologique, à moins que ce ne soit par son niveau personnel de tolérance. Toutes choses largement imputables à la formation qu'il a reçue⁵³. Dès lors convient-il de replacer dans leur contexte particulier, des commentaires relevant d'une sévérité extrême ou, à l'inverse, d'un trop grand laxisme ; à l'exemple de Gérard Cholvy qui recommandait de « se méfier de la vision rigoriste et pessimiste propre au clergé français du XIX^e siècle⁵⁴ ».

Ainsi tiendrons-nous compte de ces contingences ; à savoir que le curé voit à ses propres intérêts, de même qu'il entache son objectivité des conceptions qui guident son ministère. Pourtant, ces considérations ne doivent pas occulter que ce même curé, tout

⁵¹ C. HUDON, *op. cit.*, p. 265.

⁵² R. HARDY et J. ROY, « Mutation... », p. 406.

⁵³ C. HUDON, *op. cit.*, p. 403.

⁵⁴ Gérard CHOLVY, « Réalités de la religion populaire dans la France contemporaine, (XIX^e – début XX^e siècles) », dans B. PLONGERON (dir.), *La religion populaire. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 172.

intermédiaire qu'il soit, n'en est pas moins un observateur privilégié de la vie paroissiale. Car non seulement est-il le mieux placé pour porter un regard sur le monde qui l'entoure, mais encore croyons-nous, à l'instar de Gabriel Le Bras, que le portrait qu'il nous livre repose sur une connaissance intime de ses paroissiens, à laquelle sa position particulière lui permet d'accéder. Le Bras qui ne craignait pas d'affirmer que les « curés de campagne, après deux ans de ministère, connaissent toutes leurs ouailles⁵⁵ ».

De tout ce qui précède nous retiendrons qu'il n'est pas indu de prétendre à la solidité des résultats provenant du traitement des rapports annuels paroissiaux, et ce, pour peu qu'on tienne compte des quelques limites qu'elles imposent dans le cadre d'une recherche sur les pratiques religieuses.

Toutefois, il est utile de préciser que les rapports annuels n'ont pas soutenu une fréquence aussi élevée que leur nom pourrait le laisser croire. Nos séries témoignent à cet effet d'une cadence de production variable. Le rapport est *annuel* en ce sens qu'il ne concerne qu'une seule année ; mais dans la pratique il ne soutient pas nécessairement cette fréquence. D'autant que plusieurs rapports ont vraisemblablement été égarés, particulièrement ceux qui concernent les années antérieures à 1874. De sorte que, pour une même paroisse, nous devons déplorer des intervalles parfois importants entre un rapport et celui qui le précède, allant dans certains cas jusqu'à une douzaine d'années. Des lacunes sérielles dont il convient toutefois de relativiser l'importance ; en regard surtout de la masse considérable des données qui subsistent. Si bien que, tout compte fait, la régularité des rapports paroissiaux demeure suffisante pour satisfaire à nos besoins.

⁵⁵ G. LE BRAS, *op. cit.*, p. 402.

Saisie et échantillonnage des données

Suivre l'évolution des pratiques religieuses dans douze paroisses pendant près d'une centaine d'années aura nécessité le dépouillement de 329 rapports annuels paroissiaux, dont le contenu a fait l'objet d'une saisie informatique, avec pour résultat la confection d'un fichier électronique comportant au-delà de 16 000 fiches thématiques.

Pour valider cette saisie, nous avons défini un protocole de dépouillement établissant les règles de l'échantillonnage des documents retenus. Une nécessité s'est imposée d'emblée : celle de dépouiller la totalité des rapports antérieurs à 1874, puisqu'il convenait de compenser pour la relative irrégularité de la production des rapports pendant cette période. Sans compter qu'il convenait d'accorder le maximum d'attention aux années 1850 à 1875, considérées comme l'amorce du redressement des pratiques.

À l'opposé, les rapports deviennent parfaitement réguliers à compter de 1874. Il s'ensuit que la documentation devient à ce point abondante — voir redondante — que la dépouiller entièrement nous est apparu superflu. Aussi avons-nous procédé à un dépouillement sélectif des rapports des années 1874 à 1940. En outre, considérant l'hypothèse qu'un ralentissement du relèvement des pratiques s'accomplice à mesure que l'on approche de la conformité absolue, nous avons résolu d'espacer de plus en plus les sondages. Et à plus forte raison pour la période censée correspondre à l'unanimité des pratiques pascales. Ainsi, pour ce qui est des rapports des années 1874 à 1883, le protocole prévoit de n'en dépouiller qu'un seul aux deux ans, alors que pour les années subséquentes — et jusqu'en 1940 —, l'intervalle est élargi à trois ans.

De plus, parmi la multitude de questions auxquelles les curés étaient tenus de répondre, certaines ne représentaient pour nous que bien peu intérêt⁵⁶. Aussi ne les avons-nous pas retenues. Et quant à celles que nous avons retenues, il en est dont nous souhaitions suivre l'évolution d'une manière moins étroite⁵⁷. Ainsi n'ont-elles été relevées que dans un rapport sur deux, ce qui nous est apparu suffire à nos besoins. Cet échantillonnage des réponses ne s'est par contre appliqué qu'aux rapports postérieurs à 1874. Car de la même manière qu'il convenait de dépouiller tous les rapports des années 1852 à 1872, il convenait de retenir, pour chacun de ces rapports, l'ensemble des réponses relatives aux pratiques religieuses.

⁵⁶ Particulièrement les questions ayant trait à l'état matériel de la paroisse, lesquelles, sauf exception, furent d'emblée laissées de côté.

⁵⁷ Il s'agit pour l'essentiel des questions portant sur les pratiques pascales et dominicales, les jeûnes et abstinences, les indulgences, les associations volontaires paroissiales, la tempérance, le respect des dimanches et la fidélité à payer ses redevances au curé.

CHAPITRE 1

L'espace beauceron et ses habitants*

De la même manière que le Québec s'articule autour de l'axe laurentien, la Beauce se déploie de part et d'autre de la Chaudière, dans son bassin hydrographique, où elle s'insère presque entièrement. Un ensemble qu'il convient du reste de rattacher à la zone des Appalaches, même si, dans sa partie la plus septentrionale, il s'inscrit plutôt dans les basses terres du Saint-Laurent. Les critères qui permettent d'en délimiter précisément les contours ne relèvent toutefois pas tant de la géographie physique que de la géographie humaine. Le déploiement de la population issue du peuplement originel offre sans doute à cet égard un éclairage plus approprié.

* Ce chapitre est essentiellement inspiré et adapté des ouvrages et articles suivants : France BÉLANGER, Sylvia BERBERI, Jean-René BRETON, Daniel CARRIER et Rénald LESSARD, *La Beauce et les Beaucerons : portraits d'une région, 1737-1987*, Saint-Joseph-de-Beauce, Société du patrimoine des Beaucerons et Corporation des fêtes du 250^e anniversaire de la Beauce, 1990, 381 p. ; Jean-René BRETON, « Le façonnement d'un paysage : entre coteaux et vallée, l'histoire de la Beauce : de l'époque seigneuriale à l'ère industrielle », *Continuité*, n° 35 (printemps 1987), p. 23-27. ; Daniel CARRIER, « L'aventure beauceronne : territoire, peuplement et économie », *Cap-aux-Diamants*, vol. 3, n° 3 (automne 1987), p. 17-20 ; Raoul BLANCHARD, « Les Cantons de l'Est », *Le centre du Canada français*, Montréal, Beauchemin, 1947, p. 181-369.

Pris dans ses grandes lignes, l'actuel territoire beauceron est délimité au nord-est par la vallée de l'Etchemin, au sud-ouest par les régions de Lotbinière et de l'Estrie, et au sud-est par la frontière américaine. Au nord-ouest, la région trouve sa limite à une trentaine de kilomètres au sud de la ville de Québec¹, là même où se dressait autrefois la forêt marécageuse de Sartigan, dont le franchissement difficile valut aux Beaucerons leur surnom tenace de « Jarrets Noirs ». Ainsi circonscrite, la Beauce occupe une superficie d'un peu plus de 4 700 kilomètres carrés.

Peuplement et mouvements migratoires

Dernière portion de l'espace laurentien à s'ouvrir à la colonisation sous le Régime français, la vallée de la Chaudière accueille ses premiers censitaires peu avant 1740. Ils proviennent de la Côte de Beaupré, de l'île d'Orléans, de la seigneurie de Lauzon et même, pour quelques-uns, directement de France. Ces colons sont pour la plupart déjà mariés au moment de leur arrivée. Ils comptent profiter de l'avantage qu'offre un territoire de peuplement de pouvoir établir les enfants sur une terre voisine de celle des parents.

Les seigneuries de Sainte-Marie et Saint-Joseph s'ouvrent les premières à la colonisation, suivie quelques années plus tard par celle de Saint-François. Le peuplement progresse alors rapidement, faisant passer le nombre d'habitants de 262 en 1739, à 730 en 1762. Ces premières occupations n'ont cependant laissé d'autres vestiges que le tracé cadastral, les fréquents débordements de la Chaudière ayant conduit les Beaucerons à reconstruire peu à peu leur manière d'habiter le territoire. Ainsi durent-ils déplacer des fermes, tronçons de routes et établissements seigneuriaux, jusqu'à ce que toutes ces installations se trouvent à l'abri des inondations, au pied des coteaux.

¹ F. BÉLANGER *et al.*, *op. cit.*, p. 2.

La Beauce s'étant vu épargner par la Guerre de Conquête, quelques Canadiens et Acadiens, fuyant les hostilités, sont venus y trouver refuge. Ces populations déplacées représentent du reste le dernier afflux migratoire à toucher significativement la région, des effectifs suffisamment nombreux assurant par la suite l'accroissement démographique. Le peuplement se poursuit alors en progressant de proche en proche, à partir des noyaux familiaux originels, cette occupation toujours plus serrée des terres riveraines conduisant à l'ouverture de nouveaux rangs à compter des années 1780.

Les autorités coloniales procèdent en parallèle à l'ouverture de nouveaux territoires de peuplement qu'elles érigent au pourtour des seigneuries de la vallée. Destinés à recevoir des immigrants anglophones, ces *townships* — ou « cantons » — sont effectivement colonisés d'abord par des Anglais, des Irlandais et des Écossais, mais auxquels viendront ensuite s'ajouter — jusqu'à éventuellement les supplanter — des Canadiens français en provenance des paroisses riveraines. À un point tel, que les cantons deviennent bientôt le prolongement des seigneuries de la vallée, qui y déverseront désormais leur excédent de population. De là une expansion notable du territoire beauceron, qui s'étend jusqu'à englober les coteaux de part et d'autre de la rivière.

Au fil des ans, l'espace cantonal accueille une part sans cesse croissante de la population régionale, qui passe de 10 % qu'elle était en 1831 à plus de 50 % en 1901. La saturation de l'aire seigneuriale, dont les effectifs connaissent une relative stagnation — 20 000 en 1851, 30 000 en 1931 —, explique en bonne partie ce renversement de situation. À terme, l'étalement de la population beauceronne rompt l'isolement de la région, qui s'arrime désormais sur l'Etchemin, Bellechasse, Lotbinière, les Bois-Francs et le Maine. Mais longtemps maintenue à l'écart du reste de la colonie, la Beauce s'est façonnée une identité propre, marquée par l'habitude des corvées, la mise en place d'une

justice populaire parallèle², ainsi qu'une certaine forme d'autarcie. Autant d'éléments qui ont pu concourir à forger le caractère beauceron.

Par ailleurs, et en dépit de l'immigration irlandaise et anglo-protestante qui touche à leurs débuts les cantons fraîchement ouverts, la prépondérance française ne s'est jamais trouvée menacée en Beauce. Le transfert régulier de francophones des anciennes paroisses vers les nouvelles concessions, allié à la cessation graduelle des arrivées britanniques, puis à l'exode croissant de ces mêmes anglophones — y compris les catholiques — vers les États-Unis, les provinces maritimes et l'Ouest canadien, ont plutôt induit une tendance à l'uniformisation, tant sur le plan ethnolinguistique que confessionnel. Dès lors et à compter des années 1840, la proportion des individus d'origine britannique décline constamment, passant de 16 % — dont 6 % de protestants — qu'elle était en 1844, à seulement 2 % en 1931. De cette manière, le XIX^e siècle aura vu l'implantation, puis le retrait progressif, des anglophones de la Beauce. Si bien que la population beauceronne est toujours demeurée très majoritairement francophone et massivement catholique (à 94 % et plus), quelle que soit l'époque considérée.

Les premiers mouvements vers les États-Unis remontent aux années 1830. À l'époque, il ne s'agit encore que de départs temporaires : travail en forêt l'hiver et récolte du foin l'été, des emplois saisonniers qui amènent quelques personnes à s'expatrier momentanément. Mais, à compter du milieu du XIX^e siècle, l'attrait des manufactures de la Nouvelle-Angleterre commence à s'exercer, amplifiée sans doute en Beauce par la proximité des États-Unis. D'où la propension des Beaucerons à séjourner, voire à s'implanter, en terre américaine ; une inclinaison particulièrement marquée chez

² À cet égard, on aura tout intérêt à lire Madeleine FERRON et Robert CLICHE, *Quand le peuple fait la loi : la loi populaire à Saint-Joseph de Beauce*, Montréal, Hurtubise, 1972, 157 p.

les populations tirant péniblement leur subsistance d'exploitations marginales. Toutefois, la plupart de ceux qui quittent la région le font avec l'intention bien arrêtée d'y revenir un jour. Une résolution que plusieurs respecteront effectivement, mais non sans ramener dans leurs bagages quelques habitudes empruntées au pays d'adoption, comme celle de ses « danses par la taille » que les curés auront tôt fait de juger contraire aux bonnes mœurs³.

Diversité et transformation du monde agricole

À ses débuts la Beauce est essentiellement rurale et agricole. Ainsi le peuplement du territoire correspond-il au développement agricole, dont les transformations marquent comme autant de jalons l'évolution socioéconomique de la région. Prédominante jusque dans les premières décennies du XIX^e siècle, la culture du blé entame par la suite un certain déclin. La transition s'accomplit en Beauce au profit de deux nouvelles cultures : celle de la pomme de terre, qui remplace bientôt le blé à titre de principale culture vivrière, et celle de l'avoine, qui sert à nourrir les bêtes de somme des chantiers forestiers, mais qui répond surtout aux besoins d'un élevage bovin alors en pleine expansion.

À cet égard, et quoique la relative proximité du marché de Québec ait favorisé l'expédition d'animaux de boucherie vers la ville, c'est à l'accroissement de la production laitière qu'on doit imputer la majeure partie de l'augmentation du cheptel bovin. Pendant les décennies 1870 et 1880, la transformation du lait en beurre et en fromage connaît effectivement un progrès accéléré. Le développement du réseau ferroviaire, conjugué aux perfectionnements des procédés de transformation et de conservation du lait, assure une meilleure intégration de l'agriculture beauceronne à

³ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Elzéar, 1897 : « Ce sont les voyageurs et voyageuses aux États-

l'économie continentale. En outre, les beurreries et les fromageries produisent des résidus qui trouvent un débouché dans l'alimentation des porcs. Ainsi favorisé, l'élevage porcin devient avec la fin du XIX^e siècle l'une des activités marquantes de la région. Et il le demeurera jusqu'à ce qu'il soit supplanté, quelques décennies plus tard, par celui des moutons. Car avec au-delà de 50 000 têtes en 1930, les ovins surpassent alors tous les autres animaux d'élevage⁴. Simultanément, mais particulièrement dans les paroisses des coteaux, le sucre d'érable se taille une part importante du commerce des produits de la ferme.

C'est dans ce contexte de diversification des activités agricoles que le domaine défriché continue de s'accroître tout au long du XIX^e siècle. Au développement des seigneuries, qui atteignent leur expansion maximale vers 1850, succède celui des cantons qui les entourent, et à l'égard desquels on pourra donc parler dans bien des cas de « front pionnier ». Ces espaces récemment mis en culture gravitent autour de l'exploitation des ressources forestières ; l'hiver venu, le cultivateur se fait bûcheron ou draveur, afin d'assurer au ménage un revenu d'appoint. Ainsi, en raison d'un potentiel agricole généralement inférieur à celui des terres riveraines, une certaine partie de l'espace cantonal s'insère dans une économie proprement agroforestière.

Relativement défavorisée, tant sur le plan du climat que sur celui de la qualité des sols, la Beauce démontre une productivité et une rentabilité agricoles inférieures à la moyenne. Mais la région parvient néanmoins à s'afficher parmi les plus importants comtés ruraux du Québec ; en raison d'abord de l'ampleur de ses productions animales, laitières et acéricoles, mais également par l'importance relative de sa population et sa vaste étendue consacrée aux cultures. Dans l'Entre-Deux-Guerres, si la région accuse

Unis qui nous rapportent ces danses. ».

⁴ R. BLANCHARD, *op. cit.*, p. 256.

encore du retard sur le plan des pratiques agricoles — une situation largement attribuable au régime agroforestier dépassé qui continue de prévaloir dans certaines de ses paroisses périphériques — on assiste à compter de 1941 à un début de spécialisation agricole, qui s'opère notamment par le biais de l'abandon progressif de certaines productions traditionnelles ; avec pour résultat une meilleure intégration aux marchés, le tout redevable des efforts concertés du coopératisme agricole, des sociétés d'agriculture et des autorités gouvernementales.

Ainsi, jusqu'à l'orée des années 1950, l'agriculture continuera-t-elle d'employer une majorité de Beaucerons. Mais elle n'aura cessé entre-temps de céder du terrain à d'autres secteurs d'activité, qui viendront prélever une part croissante de la main-d'œuvre régionale, pour la diriger vers l'exploitation des ressources naturelles, le commerce et l'industrie.

Exploitation des ressources forestières et minières

L'exploitation commerciale des forêts de la Beauce ne débute véritablement qu'à compter de 1850. À l'origine la demande concerne principalement le bois de pin, qui, jusqu'à l'avènement du rail, est acheminé aux scieries par flottage sur les eaux de la Chaudière. Avec l'élevage bovin et la production laitière, l'exploitation forestière assure alors à la région une certaine prospérité. L'arrivée du chemin de fer, qui s'amorce à compter de 1875, ne fera qu'accroître l'importance de cette activité. Au fur et à mesure de sa progression vers le Sud, la desserte ferroviaire rend accessibles des forêts demeurées jusque-là hors d'atteinte, en plus d'offrir un substitut avantageux au flottage du bois. Vers la fin du XIX^e siècle, la forêt assure le revenu d'un grand nombre de Beaucerons. Entrepreneurs, sous-traitants ou bûcherons, ce sont jusqu'à 600 personnes qui œuvrent à l'emploi de l'une ou l'autre compagnie forestière. Au début du XX^e siècle,

l'apparition de la presse à grand tirage provoque une demande sans précédent pour le bois de pulpe, au point où l'épinette supplante le pin comme principale essence prélevée des forêts de la Beauce.

Le bois n'est cependant pas la seule ressource naturelle. De 1834 à 1921, quelques gisements d'or sont découverts et exploités dans la région. Et quoique l'Eldorado beauceron ne se soit jamais concrétisé, d'importants capitaux, principalement anglo-américains, auront été engloutis dans cette aventure. Ces sommes, versées en redevances diverses, en achats d'équipements, ou payées en salaires aux employés, ont eu d'importantes retombées économiques sur la région, particulièrement entre 1875 et 1885, alors qu'on emploie simultanément jusqu'à 500 mineurs. À la faveur de cette effervescence momentanée, Saint-François et Saint-Georges voient leurs populations augmenter considérablement. Bon nombre de petites rivières et de ruisseaux tributaires de la Chaudière sont ainsi sondés en quête du métal précieux. Mais ce sont des graviers de la rivière Gilbert, située à proximité de Saint-François, d'où proviendront les trois quarts des pépites a jamais avoir été découvertes.

Par ailleurs, et bien qu'elle soit toujours demeurée marginale, l'extraction de l'amiante est une autre activité minière à s'exercer en Beauce. En 1886, on entreprend d'exploiter les gisements situés dans le canton de Broughton. La roche ignifuge fait alors le bonheur de la petite localité d'East Broughton, qui accueille jusqu'à six exploitants miniers en 1910.

Naissance et croissance des agglomérations villageoises

C'est dans la seconde moitié du XVIII^e siècle que les berges de la Chaudière se parent de leurs premiers noyaux villageois. Ainsi sont fondées successivement Sainte-Marie en 1746, Saint-Joseph en 1762 et Saint-François en 1782, années qui

correspondent dans chaque cas à l'érection de l'église paroissiale. Car c'est à proximité de l'édifice du culte et de la demeure seigneuriale que les artisans établiront leurs boutiques et que les rentiers et autres notables érigeront leurs demeures, les maisons d'enseignement et les édifices publics venant plus tard compléter le tableau.

Avec 39 bâtiments en 1832, Sainte-Marie présente l'aspect d'un gros village agricole et institutionnel. Outre l'église, le presbytère et un couvent de pierre haut de deux étages, on y retrouve le manoir seigneurial, le poste des douanes et deux hôtels. Saint-Joseph, désigné chef-lieu du district judiciaire de Beauce en 1856, se voit doté en 1862 d'un édifice qui cumule les fonctions de palais de justice et de prison. Saint-François — rebaptisé par la suite Beauceville — adopte de son côté une vocation résolument marchande, avec déjà huit établissements commerciaux en 1832. La localité connaîtra par ailleurs un impressionnant accroissement de sa population, qui, de 2874 personnes qu'elle était en 1851, en comptera 4181 en 1881. Une augmentation qui trouve son origine dans cette « ruée vers l'or » dont nous avons parlé plus haut, et dont Beauceville sera largement bénéficiaire. Une manne dont profite également Saint-Georges, mais dans une moindre mesure toutefois. Dans cette paroisse, c'est d'abord et avant tout le secteur forestier qui entraîne la croissance. Car en plus d'accueillir les bûcherons et draveurs de passage, la bourgade voit s'établir sur son territoire de nombreux entrepreneurs forestiers et autres commerçants de bois.

Dans le dernier quart du XIX^e siècle, les positions déjà bien établies du commerce et de l'artisanat se consolident, notamment grâce à l'arrivée du chemin de fer. Dans sa progression vers le Sud, le rail atteint Sainte-Marie en 1876, Saint-Joseph en 1881, Saint-François en 1886, et Saint-Georges en 1907. Et quoi qu'elle ait dû attendre longtemps avant d'être desservie à son tour, cette dernière localité profite particulièrement, lorsqu'il survient, de son raccordement au réseau ferroviaire. Le

transport du bois, notamment, s'en trouve grandement facilité. Au demeurant, c'est toute la Beauce qui bénéficie du nouveau moyen de transport, dont l'avènement entraîne l'ouverture de plusieurs nouveaux villages.

Activité manufacturière, industrialisation et urbanisation

En Beauce, comme du reste ailleurs dans l'espace laurentien, le premier quart du XIX^e siècle est le théâtre d'une industrialisation primitive. Un peu partout apparaissent des meuneries, scieries, carderies, tanneries, briqueteries, beurreries et fromageries. Si bien qu'on recense déjà 53 de ces « moulins » en 1831, un nombre qui atteindra 68 en 1844. Autant de petites manufactures rurales qui fournissent du travail à une main-d'œuvre mobile et non spécialisée, constituée pour une large part de fils de cultivateurs n'ayant pu trouver à s'établir.

Pendant longtemps, ce secteur de la transformation des matières premières demeure largement tributaire de l'agriculture et de l'exploitation forestière. De telle sorte que la région ne connaîtra de véritable industrialisation qu'assez tardivement. Comparée par exemple à l'Estrie et la Mauricie — deux territoires où vont s'installer de grandes entreprises industrielles —, la Beauce fait figure de parent pauvre. Présentant peu de dénivellations en regard des rivières Saint-François ou Saint-Maurice, la Chaudière est peu propice à l'implantation industrielle. De surcroît, le territoire beauceron est désavantagé par son isolement relatif, que des améliorations apportées aux réseaux routier et ferroviaire ne parviennent pas à rompre totalement. Le tout à une époque où les capitaux disponibles demeurent encore insuffisants pour permettre le démarrage industriel. Une situation qui perdura finalement jusque vers 1920, soit jusqu'à ce qu'émerge une petite classe de nantis, dont l'exploitation et la transformation des ressources forestières a donné les moyens de ses ambitions.

C'est donc sous l'impulsion de ces investisseurs locaux, imités bientôt par des entrepreneurs étrangers, que s'accomplit le démarrage industriel de la Beauce. Tous vont alors profiter des conditions avantageuses qui leur sont consenties par le milieu : exemptions de taxes municipales, absence de syndicats, sans compter une main-d'œuvre abondante et peu coûteuse. La confection des textiles, jusqu'alors essentiellement artisanale, gagne subitement en importance, avec la création d'établissements comme la *Dionne Spinning Mills*, qui s'implante à Saint-Georges aux alentours de 1920. Mais bien davantage que la confection d'étoffe, c'est sans contredit le secteur de la chaussure qui appose sa marque sur la région. En quelques années, Sainte-Marie, Vallée-Jonction, Beauceville, Saint-Joseph et Saint-Georges accueillent chacune leur fabrique de chaussures. Sainte-Marie est littéralement transformée sous l'impulsion de la *Regina Shoe* qui, avec près de 500 travailleurs à son emploi, s'avère alors de loin le plus gros employeur de la ville. Entre 1925 et 1940, la transformation des aliments s'industrialise à son tour. L'exemple le plus notable est sans nul doute celui de la pâtisserie Vachon de Sainte-Marie. À cela s'ajoute le domaine de l'impression, qui est un autre secteur à connaître un essor vigoureux, comme en témoigne le succès de l'imprimerie *L'Éclaireur* de Beauceville, qui s'affiche en 1938 comme le plus important établissement du genre du Québec.

Quoique modeste, cette industrialisation transforme profondément les agglomérations qu'elle touche. À l'issue des années 1930, chacune des quatre « paroisses mères » de la Beauce s'est ainsi muée en un véritable petit centre urbain : Sainte-Marie, Saint-Joseph, Beauceville et Saint-Georges sont effectivement devenues de petites villes ; ce qui n'empêche pas la région de demeurer par ailleurs majoritairement rurale et agricole.

Constitution d'un échantillon représentatif de paroisses

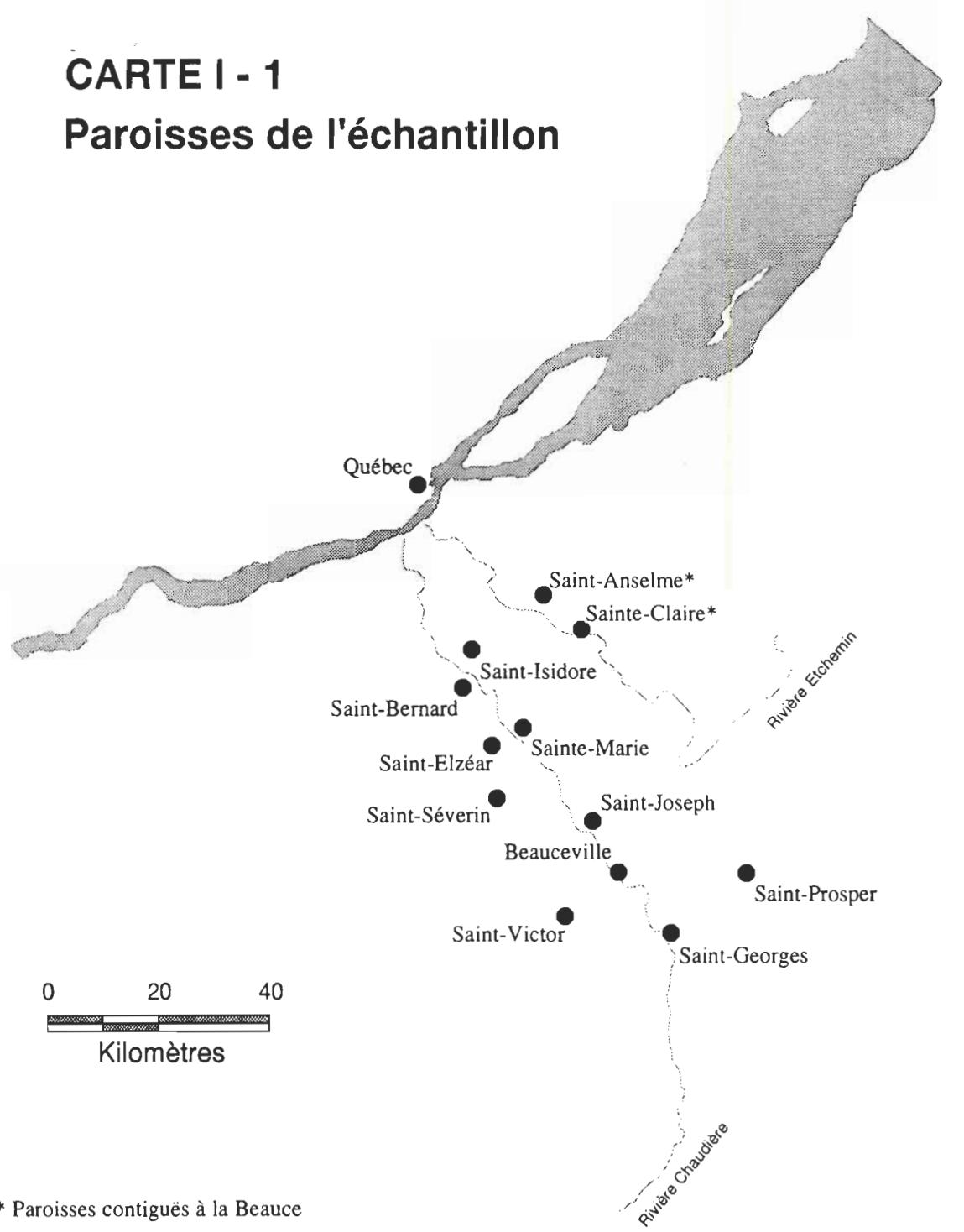
À mesure que progresse le peuplement et que se multiplient les paroisses et villages, la Beauce gagne en diversité. D'un endroit et d'une époque à l'autre, le développement n'atteint pas le même avancement et l'économie ne repose pas sur les mêmes fondements. Appréhender la culture religieuse d'une région implique d'en connaître les différentes facettes. À cette fin, nous avons retenu un échantillon composé de douze paroisses que nous croyons représentatives de l'espace étudié. Ce sont Saint-Anselme, Saint-Bernard, Sainte-Claire, Saint-Elzéar, Saint-François-de-Beauce, Saint-Georges, Saint-Isidore, Saint-Joseph-de-Beauce, Sainte-Marie, Saint-Prosper, Saint-Séverin, et Saint-Victor-de-Tring (Voir CARTE I-1).

D'emblée, on remarque que Saint-Anselme et Sainte-Claire n'appartiennent pas à ce qu'il est convenu d'appeler la Beauce proprement dite, ces deux paroisses étant plutôt situées sur les bords de l'Etchemin. Et bien que discutable, la décision de les verser à l'échantillon se fonde sur leur proximité de la Beauce. De fait, elles sont toutes deux limitrophes de paroisses beauceronnes.

Parmi les dix paroisses proprement beauceronnes que nous retenons, la moitié sont sises en bordure de la Chaudière. Ce qui signifie qu'elles sont à la fois les plus anciennes et les plus fertiles de la région. Par contre, si Sainte-Marie, Saint-Joseph, Saint-François et Saint Georges se développent jusqu'à devenir de petites villes, ce n'est en rien le cas de Saint-Isidore, qui conservera jusqu'à nos jours une vocation essentiellement rurale et agricole.

CARTE I - 1

Paroisses de l'échantillon



L'autre moitié de notre échantillon se compose de paroisses périphériques, peuplées plus tardivement et de ce fait moins populeuses. Certaines sont établies dans les derniers rangs des seigneuries (Saint-Bernard, Saint-Elzéar) et d'autres dans l'aire cantonale (Saint-Prosper, Saint-Victor)⁵. Le plateau appalachien, où s'insèrent ces paroisses, est nettement moins propice à l'agriculture que les terres du fond de la vallée. Et si Saint-Victor, Saint-Bernard et Saint-Elzéar profitent de rendements somme toute acceptables, il en va tout autrement de Saint Séverin et Saint-Prosper, dont les cultivateurs sont contraints de composer avec une terre particulièrement ingrate, si bien que l'économie de ces paroisses repose pour une large part sur l'exploitation des ressources forestières.

Les paroisses retenues démontrent donc une variété représentative de la Beauce et de son évolution. Disposant d'autant de paroisses centrales que de paroisses périphériques, nous pourrons aisément comparer ces deux milieux de vie, de manière à vérifier s'il existe, sur le plan des pratiques, un clivage entre terroirs anciens et pays de colonisation. Et s'il s'avère que notre échantillon rend compte de la diversité régionale dans ses multiples aspects et à travers les époques, il importe d'ajouter qu'il retient en outre une part significative des effectifs beaucerons : les deux tiers en 1852 et encore tout près de 40 % vers 1940 (voir TABLEAU I-1).

⁵ Saint-Séverin se trouve pour sa part partagée entre les deux types de tenures.

TABLEAU I-1
REPRÉSENTATIVITÉ DE L'ÉCHANTILLON EN TERMES DE POURCENTAGE DE LA
POPULATION

<i>Paroisses de l'échantillon proprement beauceronnes</i>	<i>Année d'ouverture des registres de l'état civil</i>	1851	1861	1871	1881	1891	1901	1911	1921	1931	1941
Beauceville	1783	2 874	3 302	3 982	4 181	4 022	4 535	4 938	4 712	4 722	5 397
Saint-Bernard	1844	1 448	1 792	1 820	1 731	1 582	1 436	1 505	1 482	1 514	1 470
Saint-Elzéar	1846	2 365	2 305	2 129	1 500	1 247	1 235	1 175	1 128	1 006	1 066
Saint-Georges	1841	1 394	1 770	2 080	2 746	3 099	3 287	4 102	4 634	5 641	5 935
Saint-Isidore	1841	2 163	2 563	2 473	2 139	2 046	1 766	1 774	1 931	1 966	2 052
Saint-Joseph	1739	2 565	3 079	2 981	2 830	3 163	3 297	3 272	3 005	3 125	3 474
Saint-Prosper	1890				541	674	958	1 528	2 022	2 376	2 475
Saint-Séverin	1872				924	790	706	647	631	695	808
Saint-Victor	1848			1 808	2 154	2 557	2 471	2 561	2 178	2 324	2 375
Sainte-Marie	1745	3 263	3 395	3 166	2 782	2 897	2 539	2 555	2 481	2 781	3 104
<i>Total :</i>		16 072	18 206	20 439	21 528	22 077	22 230	24 057	24 204	26 150	28 156
<i>Population totale de la Beauce :</i>		24 285	30 158	34 202	38 297	41 692	46 566	55 166	58 477	64 087	68 317
<i>Pourcentage (%) de la population totale :</i>		66,2%	60,4%	59,8%	56,2%	53,0%	47,7%	43,6%	41,4%	40,8%	41,2%

Source : BÉLANGER *et al.*, *La Beauce et les Beaucerons...*, p. 30, 42-45.

CHAPITRE 2

L'encadrement des fidèles

Un important réalignement social s'opère à l'issue des Rébellions de 1837-1838.

Le clergé, par la loyauté dont il a fait preuve au cours du conflit, s'est finalement gagné la confiance du gouvernement colonial. Si bien qu'il dispose désormais de la marge de manœuvre nécessaire pour accroître son influence sur la société, d'autant que la petite bourgeoisie des professions libérales, en raison de l'échec qu'elle a subi, ne se trouve plus en mesure de lui faire concurrence. Les années 1840 voient donc le clergé rétabli dans ses prérogatives d'avant la Défaite de 1760. Conjoncture qui arrive à point nommé pour favoriser la mise en œuvre du programme ultramontain d'uniformisation des rites et des pratiques religieuses.

À cette fin, les moyens d'encadrement se multiplient, qui s'exercent pour la plupart à l'échelle paroissiale. C'est sous l'égide du curé que s'effectue l'enseignement du catéchisme et que s'implantent et prennent vie les associations volontaires. À compter des années 1840, d'autres prêtres viennent lui prêter main-forte, s'arrêtant dans chaque paroisse pour prêcher des missions, retraites, triduums ou jubilés ; des

prédications spéciales dont les effets s'ajoutent à ceux de la pastorale ordinaire. Parallèlement, des congrégations religieuses s'installent ici et là jusqu'à desservir la plupart des localités. Tout cela dans un contexte où les fondations de paroisses se multiplient, tissant un réseau de plus en plus dense autour d'une population catholique toujours mieux encadrée. Au final, c'est à un véritable bouleversement de la vie paroissiale que se trouvent confrontés les fidèles. Des changements auxquels la Beauce ne fera pas exception.

Le resserrement du maillage paroissial

Comme l'a démontré Christine Hudon, la montée de l'ultramontanisme s'est accompagnée d'une augmentation graduelle du nombre des paroisses¹. Ce resserrement progressif, de ce que l'auteur appelle le « maillage paroissial », se caractérise par l'avènement d'unités pastorales de moins en moins vastes et peuplées, les rendant d'autant plus faciles à desservir. Sans nul doute, ce *redécoupage* procède d'une volonté bien arrêtée. Car même si la création de nouvelles paroisses vient généralement répondre aux requêtes de communautés en émergence, c'est à l'épiscopat que revient la décision finale de procéder, ou non, au démembrement. En outre, l'accroissement du nombre des paroisses s'appuie sur une « fécondité sacerdotale » qui ne cesse alors d'augmenter². Du reste, cette volonté du clergé d'accentuer sa présence apparaît d'autant plus manifeste qu'à la multiplication des paroisses correspond celle des diocèses³.

¹ Christine HUDON, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 13.

² C. HUDON, *op. cit.*, p. 144.

³ De fait, entre 1836 et 1940, le morcellement du diocèse de Québec conduit à l'établissement de 16 nouveaux sièges épiscopaux : Montréal en 1836, Trois-Rivières et Saint-Hyacinthe en 1852, Rimouski en 1867, Sherbrooke en 1874, Chicoutimi en 1878, Nicolet en 1885, Valleyfield en 1892, Pembroke (qui chevauche le Québec et l'Ontario) en 1898, Joliette en 1904, Mont-Laurier en 1913, Timmins en 1915, Gaspé en 1922, Saint-Jean en 1933 et Amos en 1938.

Ainsi la Beauce accueille-t-elle, à l'exemple du diocèse maskoutain, plusieurs nouvelles paroisses à compter des années 1840. En nous référant à l'ouverture des registres paroissiaux — « généralement concomitante à l'arrivée d'un curé résidant ou au début d'une desserte régulière⁴ » —, nous avons dressé la chronologie du resserrement paroissial tel qu'il s'y est produit (voir TABLEAU II-1).

Le mouvement s'amorce en 1841, avec la création cette année-là des paroisses de Saint-Isidore et de Saint-Georges. Ce qui porte à six le nombre des paroisses beauceronnes. Ce nombre grimpera à douze en 1852, pour atteindre 41 en 1940. Cet intervalle, qui correspond à la période couverte dans cette étude, voit ainsi les paroisses être multipliées par 3,4. Un accroissement qui s'avère du reste supérieur à la croissance démographique. Car pendant la même période, la population beauceronne passe de 24 285 habitants qu'elle était en 1851 à 68 317 en 1941⁵, soit un peu moins de trois fois plus. Il s'ensuit donc une diminution des populations paroissiales. De fait, alors qu'en 1851 plus de la moitié des paroisses de la Beauce (55,5 %) accusent des effectifs dépassant les 2000 habitants, quarante ans plus tard, à la faveur de l'apparition de quinze paroisses supplémentaires, ces paroisses de 2000 habitants et plus ne représentent plus qu'environ 27 % de l'ensemble. Une évolution qui, pour impressionnante qu'elle soit, n'en accuse pas moins un retard marqué sur les diocèses de Saint-Hyacinthe⁶ et Trois-Rivières⁷.

⁴ C. HUDON, *op. cit.*, p. 66.

⁵ F. BÉLANGER, S. BERBERI, J.-R. BRETON, D. CARRIER et R. LESSARD, *La Beauce et les Beauceronnes...*, p. 30, 42-45.

⁶ En 1831, les paroisses de plus de 2000 habitants comptent pour 58 % de toutes celles du diocèse de Saint-Hyacinthe ; une proportion qui tombe à 18 % en 1875 (C. HUDON, *op. cit.*, Tableau 3, p. 58).

⁷ Dans le diocèse de Trois-Rivières, les paroisses dont les effectifs dépassent les 2200 fidèles comptent pour 21,4 % en 1871, 20,0 % en 1880, et 17,1 % en 1891 (R. HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, Tableau 11, p. 147).

TABLEAU II-1
NOMBRE DE PAROISSES EN BEAUCE SELON LA DATE D'OUVERTURE DES REGISTRES
PAROISSIAUX, 1839-1940

<i>Années</i>	1839	1849	1852	1859	1869	1879	1889	1899	1909	1919	1929	1940
<i>Nombre de paroisses</i>	4	10	12	14	15	20	23	30	32	34	39	41

Source : *La Beauce et les Beaucerons...*, p. 348.

L'évolution des quatre plus importantes localités beauceronnes illustre la manière dont s'opère cette densification du tissu paroissial. De leur origine à 1941, Sainte-Marie, Saint-Joseph, Saint-François et Saint-Georges subissent respectivement huit, quatre, sept et dix démembrements successifs. Ce sont ainsi pas moins de vingt-trois nouvelles paroisses qui voient le jour à l'issue du processus et parmi lesquelles il s'en trouve cinq qui appartiennent à notre échantillon : Saint-Bernard, Saint-Isidore, Saint-Elzéar, Saint-Victor et Saint-Prosper, auxquelles s'ajoute Saint-Séverin, créée à même celle de Saint-Elzéar, elle-même séparée de Sainte-Marie.

Un tel resserrement — puisqu'il procède par démembrements successifs — entraîne l'apparition d'unités pastorales de moins en moins vastes. De telle sorte que les fidèles profitent d'une proximité accrue de l'édifice du culte, ce qui favorise une fréquentation plus assidue des sacrements et offices. L'éloignement maximal de l'église⁸ fournit un bon indice de la diminution de l'étendue des paroisses. À Saint-Georges par exemple, cette distance décroît très rapidement : 20 km en 1875, mais seulement 12 en 1890.

⁸ « À quelle distance de l'église sont les habitants les plus éloignés de l'église ? » (questionnaire en vigueur de 1872 à 1920).

Ainsi, en diminuant à la fois la superficie des paroisses et la taille de leurs populations, le resserrement du maillage paroissial a-t-il eu pour effet d'accentuer la présence cléricale. Un phénomène qui prend d'autant plus d'importance que l'effort d'encadrement déployé par les prêtres et religieux s'exerce pour l'essentiel à l'échelle paroissiale. À cet égard, le catéchisme figure parmi les moyens les plus efficaces d'inculquer le respect des préceptes de la religion.

L'instruction catéchistique

C'est sous forme de questions et de réponses que le catéchisme expose aux fidèles la doctrine catholique. Empruntant la formule aux églises protestantes, les initiateurs de la Réforme tridentine l'ont intégrée à la pédagogie catholique vers la fin du XVII^e siècle⁹. Au cours de la période qui nous occupe, cet enseignement revêtira trois formes bien distinctes : le catéchisme dominical, le catéchisme scolaire et le catéchisme préparatoire à la première communion.

En tout premier lieu, le curé reçoit l'obligation d'offrir une séance de catéchisme tous les dimanches et jours de fête¹⁰. L'exercice s'adresse principalement aux enfants et à leurs parents. Dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, tout comme du reste dans ceux de Joliette¹¹ et Trois-Rivières¹², ce catéchisme dominical n'a lieu qu'au cours de la « belle saison », son enseignement débutant généralement aux alentours de Pâques, pour se poursuivre « jusqu'à la Saint-Michel, le 19 septembre, ou jusqu'à la Toussaint, le 1^{er}

⁹ C. HUDON, *op. cit.*, p. 287.

¹⁰ Mandement de M^{gr} Jean-Olivier Briand, 7 mars 1777, *MÉQ*, t. 2, p. 285 ; Mandement de l'archevêque et des évêques de la province ecclésiastique de Québec, 8 septembre 1853, *MÉSH*, t. 1, p. 99.

¹¹ Jean-François INIZAN, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette*, 1850-1960, mémoire de maîtrise (Études québécoises), Université Rennes-II, 1998, p. 18.

¹² René HARDY et Jean ROY, « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », *Questions de culture*, n° 5 : *les régions culturelles*, 1983, p. 70.

novembre¹³ ». Nos sources révèlent à cet égard qu'une situation similaire prévalait en Beauce au cours des années 1874 à 1890. Ainsi, même si quelques curés se montrent évasifs, et se contentent de mentionner, par exemple, que « les catéchismes des dimanches se font autant que possible¹⁴ », la plupart confirment la tenue essentiellement saisonnière de ce type d'instruction, dispensée généralement de « mai à novembre ». Le curé de Saint-Bernard n'a ainsi de cesse de répéter que « le catéchisme se fait quand il y a moyen d'avoir les enfants », en précisant qu'en hiver ce n'est pas possible, tandis qu'au « printemps, quand les chemins sont propices, le catéchisme commence », pour se terminer « à l'automne »¹⁵. Ou encore cet autre prêtre, qui invoque la froideur de l'église paroissiale pour se justifier de ne tenir l'exercice qu'au cours de la « belle saison »¹⁶. Jusqu'en 1890, ce ne sont que neuf rapports annuels sur 53 (17 %) qui font état d'un catéchisme dominical enseigné à longueur d'année. À l'inverse, cette proportion grimpe à 58 % au cours des trois décennies suivantes. Ce qui laisse à penser que les contraintes climatiques posent alors moins de difficultés qu'auparavant, sans doute parce que la diminution de la taille des paroisses a pour effet de rapprocher les paroissiens de l'église.

Beaucoup plus efficace que l'instruction dominicale est le catéchisme dispensé par les institutrices dans les écoles. Ce dernier représente en fait le principal moyen d'inculquer aux enfants les rudiments de la doctrine catholique¹⁷. Un mandement datant de 1853 prescrit de l'enseigner au moins deux fois la semaine¹⁸ ; ce à quoi les écoles de la Beauce se conforment presque unanimement. Car entre 1874 et 1917, nous n'avons

¹³ C. HUDON, *op. cit.*, p. 291-292.

¹⁴ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Anselme, 1874.

¹⁵ *Idem*, Saint-Bernard, 1874, 1879, 1883.

¹⁶ *Idem*, Saint-Séverin, 1879.

¹⁷ R. HARDY et J. ROY, *op. cit.*, p. 69-70.

¹⁸ Mandement de l'archevêque et des évêques de la province ecclésiastique de Québec, 8 septembre 1853, MÉSH, t. 1, p. 109 ; cité dans C. HUDON, *op. cit.*, p. 313.

relevé qu'un seul cas où cet enseignement ait pu laisser à désirer, soit à Saint-Anselme en 1882, alors que le curé déplore que le catéchisme ne soit « pas suffisamment enseigné dans les écoles, vu qu'on exige trop d'autres choses de la part des enfants¹⁹ ».

De fait, la dispense adéquate de l'instruction catéchistique est largement redevable du contrôle que l'Église exerce sur les écoles. En vertu de la loi scolaire de 1846, la surveillance des établissements scolaires est confiée au curé²⁰. En outre, même si l'embauche du personnel enseignant relève des commissaires scolaires, ces derniers s'assurent généralement de faire entériner leurs choix par le curé de la paroisse. Dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 74 % des prêtres sont ainsi consultés quant au choix des institutrices²¹, une proportion qui avoisine les 85 % au Saguenay²². En Beauce, entre 1890 et 1917, 76 % des répondants rapportent qu'on a sollicité leur avis sur la question. Et dans les cas où le curé n'est pas systématiquement consulté, on prend soin quand même de se prévaloir de son opinion « quand besoin est²³ ». Il arrive aussi parfois que son influence s'exerce « indirectement²⁴ ». Tout cela pour dire qu'il est excessivement rare que l'on écarte complètement le curé du processus entourant l'engagement des enseignantes²⁵.

En outre, lorsqu'ils atteignent dix ou onze ans, les enfants sont tenus d'assister au catéchisme préparatoire à la première communion²⁶. La tâche de pourvoir à cette instruction incombe normalement au curé ; à moins que celui-ci ne dispose d'un vicaire.

¹⁹ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Anselme, 1882.

²⁰ C. HUDON, *op. cit.*, p. 296.

²¹ *Ibid.*

²² Pascale DUPONT, *Conformité et déviance : La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*, mémoire de maîtrise (études régionales), Chicoutimi, UQAC, 1995, p. 59-60.

²³ AAQ, *Rapport annuel*, Beauceville, 1890.

²⁴ *Idem*, Sainte-Marie, 1907.

²⁵ *Idem*, Saint-Bernard, 1897. Il s'agit du seul cas que nous ayons relevé.

²⁶ C. HUDON, *op. cit.*, p. 299.

Auquel cas, les deux prêtres se partagent généralement la tâche. L'exemple donné par Beauceville est à cet égard assez intéressant. De 1878 à 1884, les catéchismes préparatoires s'y font « le matin par le curé et l'après-midi par le vicaire²⁷ ». Puis, entre 1890 et 1897, ils sont temporairement confiés à la seule responsabilité de ce dernier²⁸. Une situation qui ne perdure cependant que jusqu'à ce qu'un second vicaire se joigne au premier, de sorte qu'il y a de nouveau deux prêtres pour s'en charger²⁹.

Selon les paroisses et selon les époques, la durée et la fréquence du catéchisme préparatoire varient passablement. Ainsi l'enseignement peut-il se limiter à trois semaines³⁰ ou à l'inverse s'étaler sur deux mois complets³¹. Mais, règle générale, les séances se répartissent sur quatre à sept semaines, à raison de trois à sept jours par semaine. À l'instar de ce qui s'observe au Saguenay³², dans le diocèse de Saint-Hyacinthe³³ et dans la région de Montréal³⁴, le catéchisme préparatoire se fait plus intensif à mesure que la période avance. Ainsi, alors que le total de jours consacrés à l'exercice se maintient en moyenne autour de 28 à 30³⁵, le nombre de semaines requises pour le mener à bien diminue pour sa part légèrement, passant de six semaines qu'il était avant 1890, à seulement cinq par la suite. Selon Louis Rousseau, « cette évolution nous fournit un indice précieux de l'accroissement de l'efficacité de l'école dans la transmission du savoir chrétien³⁶ ». Ce qui laisse à penser que l'instruction prodiguée par

²⁷ AAQ, *Rapport annuel*, Beauceville, 1878, 1882, 1884.

²⁸ *Idem*, Beauceville, 1890, 1897.

²⁹ *Idem*, Beauceville, 1907, 1917.

³⁰ *Idem*, Sainte-Claire, 1878 ; Saint-Prosper, 1897 ; Saint-Victor, 1903.

³¹ *Idem*, Beauceville, 1882.

³² P. DUPONT, *op. cit.*, p. 52.

³³ C. HUDON, *op. cit.*

³⁴ Louis ROUSSEAU et Frank W. REMIGGI (dir.), *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*. Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, p. 148.

³⁵ Sauf dans le cas de Saint-Prosper, où cette moyenne s'établit autour de 18 jours.

³⁶ *Ibid.*

les congrégations enseignantes a pu contribuer à alléger la tâche du curé.

L'implantation des congrégations religieuses enseignantes

Mais ce n'est souvent qu'au prix de multiples démarches qu'un curé finit par obtenir qu'une telle congrégation s'installe dans sa paroisse³⁷. C'est dire à quel point l'institution est prisée des prêtres du XIX^e siècle. On sait par ailleurs que la présence d'une congrégation implique généralement la création d'une école modèle ou d'une école académique, quand ce ne sont pas les deux à la fois. Ces établissements dispensent alors quelques années d'études supplémentaires aux élèves qui désirent poursuivre leur formation au-delà du cours élémentaire.

De 1823 à 1920, pas moins de huit congrégations religieuses viennent ériger des maisons d'enseignement dans l'une ou l'autre des paroisses étudiées³⁸. Ainsi la proportion des paroisses disposant d'une telle institution augmente considérablement, passant de 10 % qu'elle était en 1860, à 75 % en 1920 (voir TABLEAU II-2). Et si la mise en place de cette institution apparaît moins précoce en Beauce qu'elle ne l'est dans le diocèse de Joliette, elle l'est par ailleurs davantage que dans celui de Trois-Rivières. Ainsi retrouve-t-on en 1870 des congrégations enseignantes dans 35 % des paroisses de Lanaudière³⁹, dans 20 % des paroisses beauceronnes, mais dans à peine 15 % des

³⁷ R. HARDY et J. ROY, *op. cit.*, p. 70-71.

³⁸ La Congrégation de Notre-Dame à Sainte-Marie en 1823, les Frères des Écoles Chrétiennes à Sainte-Marie en 1855, les Sœurs grises à Saint-Anselme en 1862, les Sœurs du Bon-Pasteur à Saint-Georges en 1880, puis à Saint-Isidore en 1882, les Sœurs de Jésus-Marie à Beauceville en 1894, les Frères maristes des Écoles à Beauceville en 1894, à Saint-Joseph en 1912 puis à Saint-Georges en 1914, les Sœurs franciscaines de Lyon à Saint-Prosper en 1908, les Sœurs servantes du Saint-Cœur à Saint-Victor en 1904, puis à Saint-Bernard en 1917. (Renseignements tirés de *Le Canada ecclésiastique*, Montréal, Beauchemin (avant 1910 : Cadieux & Derome), publication annuelle, 1894 à 1940).

³⁹ J.-F. INIZAN, *op. cit.*, p. 22.

paroisses mauriciennes⁴⁰. En 1900, ces taux atteignent respectivement 65, 50 et 33 %. Les retards en matière d'implantation d'établissements d'enseignement semblent donc difficilement rattrapables. En 1920, les trois quarts des paroisses de notre échantillon disposent néanmoins d'une congrégation enseignante. Certaines, comme Sainte-Marie, Saint-Joseph, Beauceville et Saint-Georges en accueillent deux, alors que d'autres, comme Saint-Elzéar, Saint-Séverin et Sainte-Claire n'en disposent d'aucune.

TABLEAU II-2
IMPLANTATION DES CONGRÉGATIONS ENSEIGNANTES DANS 12 PAROISSES DE LA BEAUCE, 1855-1920

Années	Implantations de congrégations enseignantes	Nombre de paroisses	Nombre de paroisses distinctes disposant d'une congrégation enseignante	Pourcentage (%) des paroisses disposant d'une congrégation enseignante
1860	2	10	1	10,0 %
1870	3	10	2	20,0 %
1880	5	11	4	36,4 %
1890	6	12	5	41,7 %
1900	8	12	6	50,0 %
1910	10	12	8	66,7 %
1920	13	12	9	75,0 %

Source : *Le Canada ecclésiastique*.

Les confréries, associations de dévotions et œuvres pieuses

Comme le souligne Brigitte Caulier, « les associations confraternelles ont contribué à consolider l'acquis du catéchisme chez les adultes⁴¹ ». Auprès de leurs membres, elles font l'éloge de la vertu, stimulent l'ardeur à la prière, en plus d'encourager certaines dévotions particulières⁴². Leur organisation s'articule autour de quelques règles pour la plupart relativement simples, et dont le respect garantit

⁴⁰ R. HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, p. 150.

⁴¹ Brigitte CAULIER, « Les confréries de dévotion et l'éducation de la foi », SCHÉC, Sessions d'études, vol 56 (1989), p. 103.

l'obtention de précieuses indulgences. Cet objectif du salut éternel fait d'ailleurs partie intégrante des motivations des adhérents⁴³. Mais en raison d'un recrutement essentiellement volontaire, les diverses confréries, associations de dévotions et œuvres pieuses ne profitent pas de la même portée que les différentes formes de catéchisme ; elles n'en représentent pas moins, selon Pascale Dupont, « un instrument de premier plan en ce qui a trait à l'encadrement des fidèles⁴⁴ ».

Il n'en a cependant pas toujours été ainsi. Car jusqu'aux années 1830, l'épiscopat craint encore d'octroyer trop facilement les indulgences. On rapporte à cet effet « l'extrême réticence de M^{gr} Plessis et de M^{gr} Panet à multiplier les exercices et les confréries⁴⁵ ». Et même si M^{gr} Signay fait preuve d'une certaine ouverture en introduisant la Propagation de la foi en 1836, ce sont les évêques de Montréal — M^{gr} Lartigue et plus encore son successeur Bourget — qui, les premiers, vont adopter les nouvelles conceptions pastorales. Ardents promoteurs du nouveau modèle de piété, ils vont poursuivre l'objectif d'implanter de nombreuses associations dans leur diocèse. Puis, la diffusion de l'ultramontanisme aidant, les autres prélat s ne tarderont pas à emboîter le pas, reconnaissant à leur tour les vertus de ce moyen d'encadrement.

Hardy et Roy ont démontré la pertinence de procéder au dénombrement des associations volontaires, attendu qu'il s'agit d'un « indice valable pour mesurer l'accroissement des formes d'un encadrement destiné à modifier les comportements⁴⁶ ». Mais, à l'instar de Jean-François Inizan⁴⁷, nous avons restreint cet examen à la seconde

⁴² C. HUDON, *op. cit.*, p. 336.

⁴³ L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI (dir.), *op. cit.*, p. 176.

⁴⁴ P. DUPONT, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁵ C. HUDON, *op. cit.*, p. 350.

⁴⁶ R. HARDY et J. ROY, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁷ J.-F. INIZAN, *op. cit.*, p. 25.

moitié du XIX^e siècle, postulant qu'il s'agit de l'intervalle pendant lequel s'accomplit le redressement des conduites pascales.

Par ailleurs, le fait que certains curés se soient contentés d'énumérer les associations dont ils conservaient les actes authentiques — au lieu de s'en tenir à celles qui étaient véritablement actives dans leur paroisse⁴⁸ — nous incite à manifester une certaine prudence. Car cela implique que les rapports annuels surestiment jusqu'à un certain point la pénétration des associations volontaires, une limite dont l'historiographie a du reste déjà traité⁴⁹.

Entre 1852 et 1900, les Beaucerons sont invités à adhérer à un nombre sans cesse croissant d'associations volontaires. De fait, leur nombre passe en moyenne de 3,1 à 9 par paroisse (voir TABLEAU II-3). Une progression qui s'accomplit plus rapidement qu'au Saguenay — où l'on dénombre 6,7 associations par paroisse en 1886, et 8,4 en 1914⁵⁰ — ou dans le Sud-Ouest du Québec — où l'on dénombre 3 associations par paroisses en 1850 et 5 en 1881⁵¹.

TABLEAU II-3
ÉVOLUTION DU NOMBRE D'ASSOCIATIONS ET D'ŒUVRES PIEUSES PAR PAROISSE
EN BEAUCE, 1852-1900

Périodes	Nombre moyen d'associations et d'œuvres pieuses par paroisse
1852-1861	3,1
1862-1871	4,7
1872-1879	6,1
1880-1887	6,7
1890-1900	9,0

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

⁴⁸ C. HUDON, *op. cit.*, p. 349.

⁴⁹ C. HUDON, *op. cit.*, p. 349 ; P. DUPONT, *op. cit.*, p. 45-46.

⁵⁰ P. DUPONT, *op. cit.*, p. 48.

⁵¹ L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI (dir.), *op. cit.*, p. 180.

Le culte marial occupant une place importante dans le nouveau modèle de piété, il n'est pas étonnant que les confréries dédiées à la Vierge connaissent passablement de succès (voir TABLEAU II-4). En atteste le Saint-Scapulaire de Notre-Dame du Mont Carmel, confrérie la plus répandue en Beauce, tout comme du reste dans les diocèses de Joliette, Saint-Hyacinthe et Montréal⁵². Ce qui a de quoi surprendre par contre, c'est de retrouver cette confrérie dans *toutes* les paroisses de notre échantillon dès les années 1870. L'historiographie s'entend par ailleurs pour attribuer la forte pénétration du Scapulaire à la souplesse des règles qu'il prescrit⁵³. En effet, les membres n'ont nul besoin de se réunir ni de s'astreindre à quelque privation que ce soit pour récolter les nombreuses indulgences qui y sont attachées ; il leur suffit simplement de porter le scapulaire proprement dit, cet objet de dévotion composé de petites pièces d'étoffe retenues par des bandelettes et qui se porte autour du cou.

TABLEAU II-4
ÉVOLUTION DU NOMBRE DE CONFRÉRIES MARIALES EN BEAUCE, 1852-1900

Périodes	Pourcentage des paroisses où cette confrérie est établie		
	Rosaire	Archiconfrérie	Scapulaire
1852-1861	10%	70%	89%
1862-1871	11%	80%	89%
1872-1879	36%	82%	100%
1880-1887	45%	82%	100%
1890-1900	27%	92%	100%

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

L'Archiconfrérie du Très Saint et Immaculé Cœur de Marie connaît également beaucoup de succès. Mais sans doute en raison de règles un peu plus contraignantes⁵⁴, sa

⁵² J.-F. INIZAN, *op. cit.*, p. 28 ; C. HUDON, *op. cit.*, p. 349.

⁵³ C. HUDON, *op. cit.*, p. 351 ; L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI (dir.), *op. cit.*, p. 183.

⁵⁴ C. HUDON, *op. cit.*, p. 346.

diffusion n'atteint jamais celle du Scapulaire (voir toujours TABLEAU II-4). Néanmoins, jusqu'à 92 % des paroisses qui y sont affiliées vers 1890-1900. Quant au Saint-Rosaire, cette autre confrérie mariale, il n'est jamais l'apanage que d'une minorité de paroisses (voir toujours TABLEAU II-4)

À l'instar des confréries, les œuvres pieuses tiennent une place importante dans la vie paroissiale. En particulier la Propagation de la foi et le Denier de Saint-Pierre, qui finissent par s'implanter dans chacune des paroisses de notre échantillon. La Propagation de la foi est instituée en 1836. Elle vise à amasser les fonds devant permettre aux missions nécessiteuses d'entretenir leur desservant. Les fidèles qui y adhèrent sont tenus de réciter quotidiennement un *Ave* et un *Pater*, et ce, en plus de verser un sou d'aumône par semaine⁵⁵. Le Denier de Saint-Pierre est établi en 1862. L'œuvre est destinée à soutenir la papauté au moment où la réunification de l'Italie la prive d'une partie de ses revenus⁵⁶.

À l'inverse des deux précédentes, la Sainte-Enfance connaît une diffusion plus limitée. Elle s'implante néanmoins dans la plupart des paroisses et le fait même assez hâtivement. C'est le cas à Saint-Bernard, où l'œuvre compte déjà au-delà de 300 membres en 1856⁵⁷. Saint-Anselme et Saint-Victor attendront toutefois jusqu'aux années 1890 avant de s'y affilier, tandis que les paroissiens de Saint-Georges, Beauceville et Saint-Prosper semblent toujours s'en être passés⁵⁸. À croire que le sort des enfants chinois et japonais ne suscitait pas partout la même compassion.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 338.

⁵⁶ R. HARDY, *Les Zouaves. Une stratégie du clergé québécois au XIX^e siècle*, Montréal, Boréal Express, 1980, p. 35-38.

⁵⁷ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Bernard, 1856.

⁵⁸ Du moins au XIX^e siècle.

D'autres associations volontaires s'implantent également en Beauce. Elles n'apparaissent toutefois qu'après 1870. L'Apostolat de la prière, l'œuvre de la Colonisation et le Tiers Ordre de saint François sont parmi les plus répandues. À cela s'ajoutent les Dames de sainte Anne, l'œuvre de la Sainte-Famille, l'Adoration réparatrice, les Enfants de Marie et quelques autres encore. Et c'est sans compter les associations qui n'apparaîtront qu'avec le XX^e siècle.

L'exemple saguenayen nous révèle que ce sont les paroisses les plus peuplées qui accueillent le plus grand nombre d'associations volontaires. Ce qui laisse à penser que l'encadrement d'un grand nombre de fidèles nécessite davantage de confréries⁵⁹. La même dichotomie s'observe dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, où les communautés du front pionnier ne disposent que d'un nombre restreint d'associations. Christine Hudon impute cette disparité à la conjonction de plusieurs facteurs : relative pauvreté des nouvelles paroisses, dispersion de leurs paroissiens, instruction religieuse déficiente en contexte de colonisation ; à quoi s'ajoute le manque de disponibilité des pasteurs, contraints dans ces conditions à se consacrer à des tâches plus prioritaires⁶⁰.

Il apparaît donc surprenant de ne pas retrouver ce clivage parmi les paroisses beauceronnes. Car il n'y a qu'à Saint-Prosper où le nombre d'associations s'écarte significativement de la moyenne. Cette paroisse ne compte en effet que six associations en 1900, contre 8 à 11 partout ailleurs. Mais Saint-Prosper n'est alors qu'une jeune paroisse, dont l'érection civile ne remonte qu'à 1890. Ce qui nous porte à croire que l'ancienneté du peuplement ne conditionne l'intensité de la vie associative qu'au cours des toutes premières années de la mise en place d'une desserte.

⁵⁹ P. DUPONT, *op. cit.*, p. 48-49.

⁶⁰ C. HUDON, *op. cit.*, p. 349.

Les missions, retraites et jubilés

La prédication extraordinaire occupe une place importante dans ce qu'il est convenu d'appeler la « pastorale du renouveau⁶¹ ». Pour autant, il ne s'agit pas d'une véritable innovation. Car dès l'époque du Régime français, l'usage existait de tenir une instruction spéciale à l'occasion du jubilé. Dans certains cas, on allait même jusqu'à recourir aux services d'un prédicateur étranger⁶². L'habitude s'est perpétuée pour devenir plus courante à compter des premières décennies du XIX^e siècle, comme dans certaines paroisses du diocèse de Saint-Hyacinthe où la neuvaine à saint François-Xavier comprenait alors une prédication spéciale⁶³.

Mais cette pastorale d'exception ne connaîtra de véritable essor qu'à la suite du passage au pays de M^{gr} de Forbin-Janson. De septembre 1840 à novembre 1841, cet ancien évêque de Nancy sillonne la vallée laurentienne, prêchant des missions dans plusieurs paroisses et rencontrant partout un vaste succès auprès des fidèles venus l'entendre. Ce faisant, il introduit la coutume des retraites paroissiales, une tradition qui se conservera par la suite pendant plus d'un siècle⁶⁴.

La pastorale extraordinaire revêt toutefois différentes formes, qu'il convient ici de distinguer. Les triduums et les jubilés sont imposés par l'autorité romaine, qui détermine leur fréquence, leur déroulement, ainsi que les indulgences qu'ils permettent de gagner⁶⁵. Au milieu du XIX^e siècle, ces exercices surviennent en moyenne aux trois

⁶¹ *Ibid.*, p. 319.

⁶² Nive VOISINE, « Jubilés, missions paroissiales et prédication au XIX^e siècle », *Recherches sociographiques*, vol. 23, 1982, p. 132-135.

⁶³ Lucien LEMIEUX, *Histoire du catholicisme québécois : Les XVIII^e et XIX^e siècles*, t. 1 : *Les années difficiles, 1760-1839*, Montréal, Boréal, 1989, p. 313.

⁶⁴ N. VOISINE, *op. cit.*, p. 130.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 126.

ans⁶⁶. Les missions et les retraites relèvent pour leur part du clergé diocésain. Assez semblables dans leurs formes respectives, elles diffèrent au chapitre de la fréquence et de la durée. Ainsi les retraites peuvent très bien se répéter tous les ans, mais ne se prolongent que très rarement au-delà d'une semaine. Le plus souvent, elles n'excèdent pas trois ou quatre jours. À l'inverse, les missions s'étendent généralement plus longtemps : jusqu'à dix, douze et parfois même vingt jours. Elles n'ont lieu toutefois qu'à tous les trois ou quatre ans. Mais les missions ne sont usuelles qu'au cours des années 1840. Elles cèdent ensuite le pas aux retraites, qui se révèlent à la fois moins coûteuses et plus faciles à organiser⁶⁷. D'autant que la durée relativement courte de ces dernières permet aux paroissiens de les suivre sans devoir délaisser trop longtemps leurs travaux. Cette préférence pour les retraites se reflète d'ailleurs dans les questionnaires épiscopaux, l'évêque n'interrogeant ses curés que sur cet aspect particulier de la pastorale d'exception⁶⁸.

Entre 1872 et 1920, le clergé beauceron s'applique à augmenter la fréquence des retraites paroissiales (voir GRAPHIQUE II-1). Ainsi, au cours des années 1870, les fidèles n'y sont encore conviés qu'assez rarement, soit en moyenne tous les six ans. À Saint-Victor en 1874, tout comme à Saint-Bernard en 1879, on rapporte qu'il s'est écoulé quinze ans depuis la dernière retraite⁶⁹. Mais de pareils délais ne se rencontreront plus après 1880, les retraites se produisant alors en moyenne tous les deux à quatre ans⁷⁰. Les retraites se font donc de plus en plus fréquentes, tout comme du reste au Saguenay⁷¹.

⁶⁶ C. HUDON, *op. cit.*, p. 322.

⁶⁷ C. HUDON, *op. cit.*, p. 320, 322.

⁶⁸ « *Quand a eu lieu la dernière retraite dans la paroisse ou mission ?* » (questionnaire en vigueur de 1872 à 1920).

⁶⁹ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Victor, 1874 ; Saint-Bernard, 1879.

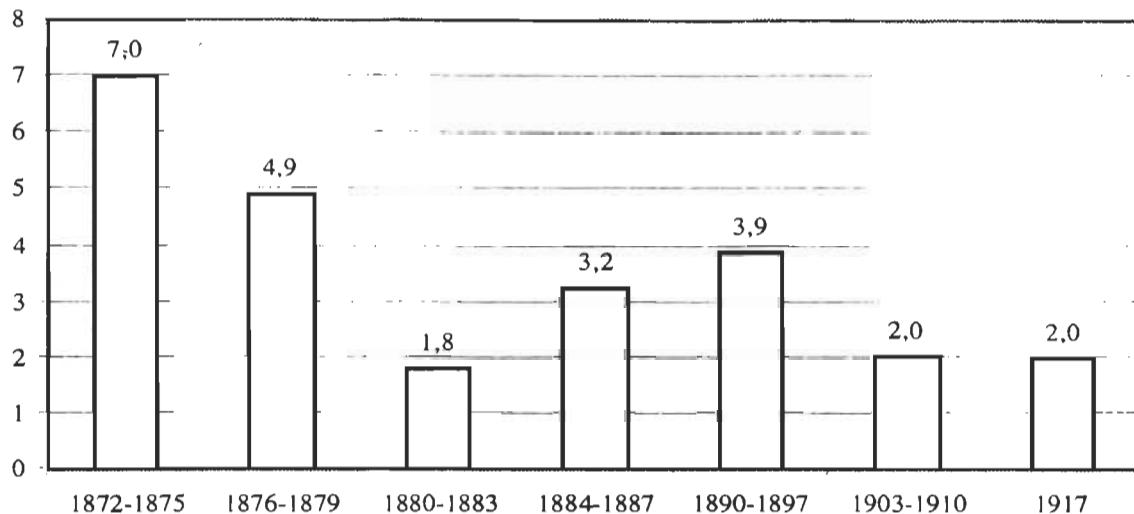
⁷⁰ Ce qui vaut pour toutes les paroisses.

⁷¹ P. DUPONT, *op. cit.*, p. 40-42.

GRAPHIQUE II-1

FRÉQUENCE DES RETRAITES PAROISSIALES EN BEAUCHE, 1872-1917

(Nombre moyen d'années écoulées depuis la dernière retraite)



Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

En outre, et quoique la dispense des retraites soit généralement confiée à des prêtres réguliers, Christine Hudon observe la « popularité croissante des prédicateurs séculiers⁷² ». Il s'agit alors le plus souvent de curés provenant des paroisses avoisinantes. Relativement peu exigeants sur le plan de la rétribution, ils savent en outre tirer profit de l'animosité que certains de leurs collègues entretiennent à l'endroit des religieux français⁷³.

Alors, qui des prédicateurs réguliers ou séculiers ont obtenu la faveur des curés beaucerons ? Au vrai, il ne nous est guère possible de le savoir. Car dans la mesure où la plupart des curés se contentent de répondre strictement à la question qui leur est posée⁷⁴, nos sources ne nous renseignent qu'épisodiquement sur le statut des prédicateurs qui

⁷² C. HUDON, *op. cit.*, p. 323.

⁷³ *Ibid.*, p. 323-324.

⁷⁴ « Quand a eu lieu la dernière retraite dans la paroisse ou mission ? ».

exercent dans la région. Au mieux, les rapports annuels nous fournissent-ils quelques bribes d'informations. Comme celle du passage en Beauce du célèbre Alexis Mailloux⁷⁵, venu prêcher la tempérance à Saint-Joseph⁷⁶ et Saint-Bernard⁷⁷. Il n'est évidemment pas le seul prêtre séculier à avoir fait office de prédicateur dans la région. Et faute de pouvoir obtenir les services d'un prêcheur réputé, les curés recourent dans bien des cas à leurs collègues du voisinage. Ainsi, à l'occasion du triduum de 1868, des « confrères voisins » viennent prêcher quelques sermons dans la paroisse de Saint-Anselme⁷⁸. Des rapports attestent par ailleurs de la présence des oblats⁷⁹ ou des rédemptoristes⁸⁰, deux congrégations qui, par leur pratique plus souple de la confession, ont contribué à diffuser la morale liguorienne⁸¹. Car moins rigoristes que le clergé paroissial pouvait l'être encore jusqu'aux années 1860 ou 1870, ces prédicateurs ont permis de rapprocher certains fidèles des sacrements en leur évitant le délai d'absolution.

Il s'agit au demeurant d'un des effets les plus marquants de la pastorale exceptionnelle. Car on peut douter, à la suite de Christine Hudon, que des prédications s'échelonnant sur quelques jours, voire tout au plus quelques semaines, aient pu

⁷⁵ Nommé vicaire général du diocèse de Québec en 1838, Alexis Mailloux obtient en 1847 d'être déchargé de sa cure. Il peut ainsi se consacrer tout entier à la prédication, une activité qui l'occupera jusqu'à la fin de sa vie. Dans les retraites qu'il prêche et dans les ouvrages qu'il publie, il dénonce l'ivrognerie, le luxe et l'immoralité. Pour contrer ces désordres moraux, il préconise l'enrôlement dans la société de tempérance et dans les associations volontaires, le recours aux indulgences et la participation aux retraites paroissiales. (Serge GAGNON, « Mailloux, Alexis », *DBC*, vol. X, Québec, PUL, 1972, p. 537-538).

⁷⁶ Il y établit la société de tempérance le 13 décembre 1848. (AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Joseph, 1853)

⁷⁷ Il y établit la société de tempérance avant 1860. (AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Bernard, 1860, 1861, 1862, 1864)

⁷⁸ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Anselme, 1868.

⁷⁹ *Idem*, Saint-Elzéar, 1878.

⁸⁰ *Idem*, Saint-Joseph, 1884 ; Saint-Victor, 1882.

transformer durablement les comportements religieux⁸². Et comme le constate également Gabriel Audisio, si les prédications opèrent des changements remarquables dans le court terme — « afflux massif aux sermons et aux sacrements, multiplication des gestes de la pratique et de la piété⁸³ » —, à plus long terme, les effets s'estompent peu à peu, si bien que la pastorale ordinaire doit assurer, dans l'intervalle, le suivi de l'instruction religieuse. Aussi est-ce dans leur répétition régulière, bien davantage que dans leurs retombées à court terme, que réside l'efficacité des retraites paroissiales⁸⁴. D'où cette volonté du clergé d'accroître constamment la fréquence de celles-ci.

*

* * *

La seconde moitié du XIX^e siècle voit donc le clergé accroître les moyens par lesquels il exerce son encadrement sur les fidèles : implantation de congrégations religieuses enseignantes, prolifération d'associations volontaires, déploiement d'une pastorale « extraordinaire » ; autant d'efforts qui ont en commun de s'exercer à l'échelle de la paroisse. Aussi le resserrement progressif du maillage paroissial s'avère-t-il d'une importance capitale.

À compter des années 1840, la Beauce est en effet le théâtre d'une succession de fondations de paroisses. De douze qu'elles étaient en 1852, leur nombre passe à 41 en 1940. Comme cette augmentation surpasse la croissance démographique, elle s'accompagne d'une diminution des populations paroissiales. Ainsi, les paroisses de plus

⁸¹ C. HUDON, *op. cit.*, p. 331-332 ; N. VOISINE, *op. cit.*, p. 133 ; Claude LANGLOIS, « Permanence, renouveau et affrontements (1830-1880) », dans F. LEBRUN (dir), *Histoire des catholiques de France du XV^e siècle à nos jours*, Éditions Privat, collection « Pluriel », 1980, p. 340.

⁸² C. HUDON, *op. cit.*, p. 335.

⁸³ Gabriel AUDISIO, *Les Français d'hier*, t. 2 : *Des croyants, XV^e-XIX^e siècles*, Paris, Armand Colin, collection « U », 1996, p. 401.

⁸⁴ C. HUDON, *op. cit.*

de 2000 habitants, qui comptaient pour 56 % en 1852, ne sont plus que 27 % en 1891. En outre, le resserrement a pour effet de diminuer la taille des paroisses, entraînant l'apparition d'unités pastorales de moins en moins vastes ; de telle sorte que les fidèles profitent d'une proximité accrue de l'édifice du culte, favorisant ainsi la fréquentation des sacrements, offices et catéchismes.

Mais en même temps qu'il se fait plus présent, le clergé s'applique à modifier les comportements des fidèles. À cette fin, les associations volontaires jouent un rôle de premier plan. Remises à l'honneur à compter des années 1830, les différentes confréries, associations de dévotion et œuvres pieuses ont tôt fait de se multiplier. De 1852 à 1900, leur nombre passe en moyenne de 3 à 9 par paroisse. Participant du même effort pédagogique, les retraites paroissiales augmentent leur fréquence. S'inscrivant dans la foulée des missions du milieu du siècle, ces prédications spéciales fournissent aux fidèles l'occasion de se confesser et de communier en grand nombre. Mais au-delà de leur effet ponctuel, c'est dans leur caractère répétitif que réside leur influence. Ce faisant, elles ont pu contribuer à faire accepter les conceptions ligouriennes relatives à la confession. En outre, l'introduction des congrégations religieuses enseignantes, amorcée en Beauce dès 1823, transforme radicalement le paysage paroissial. De 10 % qu'elle était en 1855, la proportion des localités disposant d'une telle institution atteint 75 % en 1920. Toutefois, même si l'instruction prodiguée par les religieux et les religieuses allège la tâche du curé, leur effet sur le redressement des conduites n'atteint probablement pas celui des retraites ou des associations volontaires⁸⁵.

⁸⁵ R. HARDY, *Contrôle social et mutation...*, p. 150-151.

CHAPITRE 3

Les pratiques pascales et dominicales

Gravement obligatoires et d'une valeur symbolique très élevée, les pratiques pascales et dominicales représentent les indicateurs les plus révélateurs de l'adéquation au message clérical. Car davantage que le baptême, le mariage ou l'extrême-onction, « la confession et la communion identifient le “bon chrétien”¹ ». Partant, le calcul des pascalisants n'a plus rien d'original, la prise en compte de cet aspect faisant, depuis longtemps, partie intégrante des études d'histoire religieuse. Déjà, au XIX^e siècle, on référait au « baromètre des pâques » — selon l'expression consacrée par M^{gr} Dupanloup² — pour mesurer la fidélité du peuple à l'égard des prescriptions ecclésiastiques. Lemaire et Teisseyre font cependant remarquer que l'étude des pratiques

¹ Christine HUDON, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Sillery, Septentrion, p. 363.

² François LEBRUN (dir.), *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, Éditions Privat, collection « Pluriel », 1980, p. 322.

pascales, pour être significative, doit être complétée de celle des pratiques dominicales³. Car ce n'est que par l'accomplissement combiné des pratiques pascales et dominicales que l'on définit l'observant⁴.

Genèse et diffusion du liguorisme

Depuis le Concile du Latran, en 1215, confession et communion sont indissociablement liées. « Pas de communion, en effet, sans aveu pénitentiel : pour recevoir dignement l'eucharistie, il fallait être exempt de péché mortel⁵ », rappelle Christine Hudon. Les conditions permettant d'obtenir le pardon sacramental varieront toutefois selon les époques. Le courant laxiste, qui prévalut du XV^e au XVII^e siècle, jugeait la simple attrition suffisante pour accorder l'absolution. Un repentir motivé par la peur de l'Enfer suffisait donc pour se faire pardonner ses péchés. Du moins jusqu'au XVII^e siècle ; car on exige par la suite du pénitent qu'il s'élève jusqu'à la contrition parfaite. Dès lors la crainte d'être damné ne suffit plus : il faut désormais démontrer un repentir motivé par l'amour de Dieu. C'est en effet ce que le courant rigoriste, qui succède au laxisme et qui domine jusque vers 1830, exige ; la contrition étant vue comme la seule manière d'obtenir une conversion intime et durable. On préconise à cette fin l'imposition du délai d'absolution, voire dans certains cas son refus pur et simple.

Figure marquante du rigorisme, Charles Borromée publie en 1583 ses *Instructions aux confesseurs*. L'auteur y encourage le recours au délai d'absolution, arguant qu'il s'agit du « remède par excellence pour amener les pénitents à des

³ Jean-Marie LEMAIRE et Charles TEISSEYRE, « La pratique religieuse en Agenais et en Gascogne au XIX^e siècle », textes réunis par Pierre GUILLAUME, Centre d'Études canadiennes de Bordeaux, n° 138, Bordeaux, Éditions Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1990, p. 103-127.

⁴ Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, t. 2 : *De la morphologie à la typologie*. Paris, PUF, 1956, p. 400.

⁵ C. HUDON, *op. cit.*, p. 387.

confessions sérieuses⁶ ». Une approche qui se répand jusqu'en Nouvelle-France. Car c'est en s'inspirant des *Instructions* de Borromée, que M^{gr} de Saint-Vallier rédige son *Rituel* de 1703⁷. On peut y lire que « le remède le plus efficace que l'on peut employer pour convertir les pécheurs [...] est de différer l'absolution⁸ ». L'ouvrage demeurera en usage dans la colonie jusqu'aux années 1850, soit jusqu'à ce que l'épiscopat canadien abandonne le rigorisme.

Car après avoir régné sans partage depuis le milieu du XVII^e siècle, le rigorisme allait tomber en désuétude. Un théologien italien, Alphonse-Marie de Liguori (1696-1787), se trouve à l'origine du changement. Liguori souhaitait voir les confesseurs manifester davantage de « bienveillance⁹ ». Prônant « une pratique plus souple de la confession¹⁰ », il était partisan d'un emploi parcimonieux du report d'absolution. Et bien que froidement accueillis au moment de leur publication, ses travaux allaient en quelques décennies finir par s'imposer. Si bien qu'à l'issue du XIX^e siècle, le liguorisme était devenu la seule doctrine en vigueur dans toute l'Église catholique.

De fait, et à compter du premier tiers du XIX^e siècle, « la manière prudente et amicale de confesser¹¹ », telle que préconisée par Liguori, se propagea à travers toute la catholicité ; au point, comme nous l'avons dit, de s'imposer partout. En France, la substitution du liguorisme au rigorisme fut l'affaire d'une trentaine d'années : amorcée

⁶ Marcel BERNOS, « Saint Charles Borromée et ses *Instructions aux confesseurs*, une lecture rigoriste par le clergé français (XVI^e-XIX^e siècles) », dans GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983, p. 190.

⁷ C. HUDON, *op. cit.*, p. 388.

⁸ Cité dans Guy PLANTE, *Le rigorisme au XVII^e siècle. M^{gr} de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence (1685-1727)*, Gembloux, Duculot, p. 75.

⁹ Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, 1990, p. 153-155.

¹⁰ C. HUDON, *op. cit.*, p. 183.

¹¹ *Ibid.*, p. 169.

vers 1830, elle parvint à son terme vers 1850¹². C'est à l'abbé Gousset — et plus précisément à sa *Justification de la théologie morale du B. Alphonse Marie de Liguorio* — que l'on doit l'introduction du liguorisme en France¹³.

Pour expliquer l'effondrement rapide du rigorisme, les historiens se montrent pour le moins partagés. Alors que Jean Guerber attribue la fragilité de l'édifice rigoriste à la « pauvreté de ses bases doctrinales¹⁴ », Philippe Boutry considère l'avènement de la morale liguorienne comme un « projet de réconciliation des pécheurs avec les sacrements¹⁵ ». Du reste, on aurait tort de penser que la « victoire » du liguorisme — comme le prétend Guerber —, ait été remportée « sans combat¹⁶ ». Car si l'on en croit Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, ce ne serait pas sans opposer une certaine résistance que les séminaires français ont adopté la nouvelle approche. Des témoignages laissent même à penser que certains professeurs se soient montrés farouchement attachés au rigorisme, n'hésitant pas à entretenir leurs élèves du « malheureux bienheureux Liguori¹⁷ », quand ce n'était pas de « Liguori ce farceur¹⁸ ».

Pour vaincre l'opposition des prêtres récalcitrants, l'épiscopat français mit de l'avant toute une série de mesures visant l'implantation du liguorisme : nouveau rituel, nouveaux statuts, changements au sein du personnel des séminaires et introduction du

¹² Philippe BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, p. 408.

¹³ Ralph GIBSON, « Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux, XVII^e et XIX^e siècles ». *RHÉF*, t. LXXV, 195 (juillet-décembre 1989), p. 317 ; P. BOUTRY, *op. cit.*, p. 409.

¹⁴ Jean GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne*, Rome, Université grégorienne, 1973, p. 302.

¹⁵ P. BOUTRY, *op. cit.*, p. 413.

¹⁶ J. GUERBER, *op. cit.*, p. 83-84.

¹⁷ Gérard CHOLVY et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I : 1800-1880, Toulouse, Privat, 1985, p. 157-158.

¹⁸ *Ibid.*

manuel de Bouvier¹⁹. Mais le moyen le plus efficace fut sans doute l'instauration des conférences ecclésiastiques²⁰. Établies dès 1837 dans le diocèse de Périgueux, ces réunions rassemblaient le clergé de chaque canton à raison d'une demi-douzaine de séances par année. Par cette mesure, l'épiscopat visait l'uniformisation de la pastorale, et, plus particulièrement, l'infléchissement des orientations relatives à la conduite au confessionnal. Vers le milieu du XIX^e siècle, le clergé français achevait ainsi de se rallier au liguorisme. Une conversion dont la mise à l'Index de la *Théologie* de Bailly vint marquer l'aboutissement final²¹.

Au Québec, l'implantation du liguorisme se fit avec un léger décalage sur la France. On doit à M^{gr} Bourget d'en avoir été le « principal promoteur » de ce côté de l'Atlantique²². Déjà, entre 1837 et 1840, tandis qu'il œuvre à titre de coadjuteur de M^{gr} Lartigue, Bourget réfère les prêtres qui le consultent aux travaux de saint Alphonse. Puis, devenu évêque de Montréal, il redouble d'efforts pour promouvoir le liguorisme, heurtant au passage la sensibilité des prêtres résolument rigoristes²³.

À cet égard, et comme le fait remarquer Jean Roy, il est « plus difficile de modifier les attitudes enracinées dans une partie du clergé que d'éduquer de jeunes clercs²⁴ ». Aussi est-ce assez précocement que les séminaires québécois commencent à enseigner le liguorisme à leurs élèves : dès les années 1830 au séminaire de Saint-Hyacinthe²⁵, et quelques années plus tôt au grand séminaire de Québec. À terme, toutes

¹⁹ R. GIBSON, *op. cit.*, p. 338.

²⁰ *Ibid.*, p. 330 ; P. BOUTRY, *op. cit.*, p. 397.

²¹ C. HUDON, *op. cit.*, p. 184.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 352.

²⁴ Jean ROY, « Quelques influences françaises sur l'historiographie religieuse du Québec des dernières décennies », *RHAF*, vol. 51, n^o 2 (automne 1997), p. 312.

²⁵ C. HUDON, *op. cit.*, p. 184.

les institutions chargées de former les prêtres se rallieront à la nouvelle doctrine. Déjà en 1850, il ne reste plus que les collèges de Nicolet et de Sainte-Anne-de-la-Pocatière pour conserver sur leurs rayons des manuels rigoristes. Ils les abandonneront l'année suivante, dans la foulée du premier Concile de Québec.

Car il allait être décidé que l'administration du sacrement de pénitence devait subir d'importantes réformes. Désormais, seuls le concubinage connu du voisinage et l'hébergement d'une prostituée constituaient des infractions relevant de l'instance épiscopale²⁶. Puis, quelques années plus tard, dans le cadre du deuxième concile provincial, les évêques vont convenir de ne plus obliger les fidèles à se confesser au curé de la paroisse²⁷, de manière à permettre à chacun d'avouer ses fautes au prêtre de son choix. Au même moment, M^{gr} Baillargeon — alors coadjuteur de l'archevêque de Québec — recommande au clergé d'adopter la morale de saint Alphonse, lui suggérant à cet effet la lecture des ouvrages de Bouvier²⁸.

Mais si le personnel enseignant et l'épiscopat se convertissent dès cette époque au liguorisme, on ne peut certes en dire autant du clergé paroissial. Pour amener les curés à adopter la nouvelle doctrine, on instaure, à l'exemple de ce qui s'était fait en France, le système des conférences ecclésiastiques ; une mesure visant à infléchir les pratiques de la confession, en insistant auprès des prêtres pour qu'ils accordent plus facilement l'absolution. Initialement prévues pour se tenir trois fois l'an, ces conférences ont sans doute eu lieu moins souvent, comme ce fut le cas dans le diocèse de Saint-

²⁶ Serge GAGNON, *Plaisirs d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Québec, PUL, 1990, p. 180.

²⁷ Jacques GRISÉ, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, p 153.

²⁸ AAQ, Explications sur le second concile, M^{gr} Baillargeon, août 1856 et 1857. Cité dans J. GRISÉ, *op. cit.* p. 181.

Hyacinthe, où l'on décida de ne réunir les prêtres et vicaires que deux fois l'an²⁹. Cela n'a toutefois pas empêché les assemblées d'atteindre les objectifs escomptés³⁰.

Pour autant, le remplacement des manuels de théologie et l'instauration des conférences ecclésiastiques n'ont pas été les seuls moyens de propager le liguorisme ; les retraites paroissiales y ont également contribué. Par leur pratique de la confession, les prédicateurs réguliers — rédemptoristes et oblats particulièrement — ont diffusé dans la population, de même que parmi le clergé paroissial, la notion de « communion-remède ». Il arrivait aussi que l'autorité épiscopale intervienne auprès d'un prêtre jugé trop sévère, pour lui recommander de faire preuve de mansuétude, notamment à l'endroit des usuriers et autres habitudinaires³¹. À terme, la publication du catéchisme de 1888 vint consacrer la victoire du liguorisme. L'ouvrage affirmait en effet que la « contrition imparfaite » — autrement dit l'attrition — pouvait suffire à obtenir l'absolution. Pour René Hardy, cette dernière version du catéchisme « reconnaît un état de fait, comme cela se produit généralement dans l'évolution du droit³² ».

Cet infléchissement des habitudes au confessionnal est du reste assez aisément mesurable. L'abandon du délai d'absolution, caractérisé par la diminution, puis la disparition complète, de l'écart séparant l'abstention de la communion pascale et de l'abstention de la confession annuelle, permet en effet de suivre la progression du liguorisme. Cet indicateur, appliqué aux régions déjà étudiées, suggère que l'éradication

²⁹ C. HUDON, *op. cit.*, p. 200.

³⁰ *Ibid.*, p. 202.

³¹ *Ibid.*, p 391 ; La théologie morale définit les habitudinaires comme étant ceux qui ne peuvent se corriger d'une faute commise quotidiennement.

³² *Ibid.*

définitive du rigorisme surviendrait au Québec à l'issue des années 1870 à 1880³³.

Voyons ce qu'il en est en Beauce.

Traitements des données relatives aux pratiques pascales

Le traitement des données relatives aux pratiques pascales implique des problèmes particuliers. Car c'est avec un zèle inégal que les curés se sont appliqués à dénombrer les pascalisants³⁴. Certains se sont en effet contentés de livrer une estimation sommaire de la fréquentation des sacrements. Des réponses que nous aurions pu écarter de notre corpus ; mais nous avons préféré fonder nos analyses sur un maximum de données.

Constraint d'estimer ce qu'il ne se trouve pas en mesure de dénombrer, le curé peut formuler sa réponse de différentes manières. Parfois il peut s'agir de ce que nous pourrions appeler un « nombre approximatif ». Il inscrira par exemple qu' « à peu près 40 personnes ne se sont pas présentées à la communion pascale ». Une seule façon s'offre alors d'intégrer ce genre de réponse : faire comme s'il s'agissait d'un nombre exact. De cette manière, si un curé mentionne qu' « environ 500 personnes ne se sont pas présentées à confesse », nous retiendrons qu'il y en a eu exactement 500.

Il arrive aussi que le pasteur soumette ce que nous pourrions appeler une « échelle de grandeur ». Il inscrira par exemple qu' « entre 10 et 15 fidèles ont négligé la confession annuelle ». À ce propos, Hardy et Roy font valoir que le curé n'a guère

³³ René HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, p. 128.

³⁴ Une tâche qui leur incombe depuis l'instauration du rapport annuel paroissial dans le diocèse de Québec en 1852.

intérêt à surestimer le nombre des déviants³⁵. Ainsi s'agirait-il de ne retenir que la valeur la plus élevée. Nous hésitons toutefois à nous montrer aussi catégorique. Nous préférons réserver ce traitement aux cas où l'écart entre les deux nombres est relativement faible. Lorsque cet écart dépasse une vingtaine de personnes, nous croyons plus avisé d'établir la moyenne. De cette manière, si un curé rapporte qu' « entre 15 à 20 personnes ne se sont pas confessées », nous établissons qu'elles sont au nombre de 20. Par contre, s'il mentionne qu' « entre 200 et 300 paroissiens ne se sont pas présentés à la communion pascale », nous convenons qu'il y en a eu 250.

Parfois le curé laisse entendre que certains paroissiens ont pu se soustraire à sa vigilance. C'est notamment le cas lorsqu'il écrit : « je crois bien que tous ont communie cette année ». La meilleure méthode consiste alors à faire fi des doutes du pasteur. Surtout si l'on croit, à l'instar de Gabriel Le Bras, qu'un curé de campagne a tôt fait de connaître la totalité de ses ouailles³⁶. Ainsi, lorsqu'un prêtre rapporte à son évêque : « je ne crois pas qu'il y en ait qui négligent la confession », ou encore : « je n'en connais pas qui l'ont fait », nous estimons que la déviance est, sinon tout à fait nulle, du moins suffisamment négligeable pour que nous puissions la considérer comme telle.

Plus problématiques sont les cas où le pasteur mentionne que « quelques-uns se sont abstenus », que « plusieurs ont manqué à leur devoir », ou encore que « presque tous se sont présentés ». S'agissant de convertir en nombres de telles approximations, nous avons pris garde de ne pas verser dans l'arbitraire. Plutôt que de décréter qu'une expression donnée (par exemple : « quelques-uns ») devait correspondre à un taux

³⁵ René HARDY et Jean ROY, « Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », dans J. GOY, J.-P. WALLOT et R. BONNAIN (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural. Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises, XVII^e-XX^e siècles*, Paris / Montréal, Éditions de l'ÉHÉSS / Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 406.

³⁶ G. LE BRAS, *op. cit.*, p. 402.

d'abstention précis (par exemple : 5 %), nous avons cru plus avisé de procéder au cas par cas. Nous nous sommes ainsi référés aux niveaux d'abstention des années antérieures et postérieures. Une conversion d'autant plus facile, dans le cas des rapports produits entre 1872 et 1920, que l'évêque souhaitait alors connaître le nombre des retardataires à la communion³⁷. Ce faisant, nous disposions d'une balise supplémentaire pour interpréter l'approximation du nombre des abstentions.

Pour autant, les réponses évasives ne représentent pas le seul obstacle rencontré. Car l'étude des conduites pascales implique une difficulté supplémentaire : celle d'établir ce que les curés recensent exactement, surtout en ce qui a trait aux communions. De fait, ou le curé s'en tient aux fidèles venus communier dans la période prescrite, ou il dénombre l'ensemble de ceux qui se sont présentés dans l'année. De 1852 à 1870, le questionnaire interroge le curé sur le nombre des « communions paschales dans l'année³⁸ ». Une question dont la plupart des curés prennent heureusement soin de dissiper l'équivoque. C'est ce que fait notamment le pasteur de Saint-Bernard quand il rapporte en 1857 que « 791 [personnes] ont fait leurs pâques dans le temps paschal, [tandis que] les autres y ont satisfait plus tard³⁹ ». L'ambiguïté de la question ne persistera du reste qu'une vingtaine d'années ; par la suite, il ne sera plus question dans les questionnaires que de communions pascales⁴⁰.

³⁷ La question se formule ainsi : « *Combien sont en arrière depuis plus d'une année ?* ».

³⁸ De 1852 à 1870, la question se formule ainsi : « *Combien s'y fait-il de communion paschales dans l'année ?* ».

³⁹ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Bernard, 1857.

⁴⁰ « *Combien ont reçu la communion au temps de Pâques ?* » (questionnaire en vigueur de 1872 à 1920) ; « *Y a-t-il à votre connaissance des paroissiens qui ne font pas leurs Pâques ?* » (questionnaire en vigueur de 1923 à 1927) ; « *Combien de personnes ont négligé leur devoir pascal ?* » (questionnaire en vigueur de 1930 à 1940).

Cette clarté s'avère d'autant plus importante que nous avons une idée précise de ce que nous souhaitons mesurer : la proportion des paroissiens qui communient dans les limites qui leur sont imparties. Une mesure — la communion pascale — qui, comparée à la confession annuelle, nous permet de juger du nombre de ceux dont on reporte l'absolution ; ce dont ne rend évidemment pas compte la communion annuelle. Or, nous voulons justement suivre la disparition progressive de ce délai d'absolution. Car la diffusion de cette attitude plus souple au confessionnal — qui va permettre à un nombre croissant de fidèles de communier sans délai — témoigne de l'implantation du liguorisme. Raison pour laquelle notre attention se portera sur la seule communion pascale.

Redressement des conduites pascales en Beauce

Dans la Beauce du milieu du XIX^e siècle, la communion pascale est encore loin d'être une pratique unanime, puisque ce sont alors au-delà de 25 % des communians qui s'en abstiennent. Une « déviance » qui paraît d'autant plus importante que les niveaux qui prévalent ailleurs sont nettement inférieurs. À la même époque, dans les diocèses de Trois-Rivières et Montréal⁴¹, l'abstention de la communion se situe autour de 13 %. Et elle est encore moins élevée dans les diocèses de Joliette⁴² et Saint-Hyacinthe⁴³, où elle ne dépasse guère les 7 à 8 %. Avec des niveaux d'abstention de deux à trois fois plus élevés qu'ailleurs⁴⁴, la Beauce des années 1855 fait preuve sans contredit d'une étonnante singularité.

⁴¹ R. HARDY, *op. cit.*, p. 141-142.

⁴² Jean-François INIZAN, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*, mémoire de maîtrise (Études québécoises), Université Rennes-II, 1998, p. 47.

⁴³ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁴ Du moins en regard des régions ayant déjà fait l'objet d'études sur les pratiques pascales, des études présentement en cours étant susceptibles de venir contredire ce premier constat.

Pourtant, rares sont ceux qui négligent la confession annuelle. En moyenne, les paroissiens éloignés des sacrements ne représentent guère que 4 % des communians. Ce qui signifie que la confession annuelle est déjà à ce moment un précepte largement respecté ; surtout si l'on considère qu'à l'exception de Beauceville, Saint-Georges et Saint-Bernard, la déviance à l'endroit de cette pratique se situe partout en deçà des 2 % (voir toujours TABLEAU III-1).

TABLEAU III-1
PRATIQUE PASCALE PAR PAROISSE EN BEAUCE, VERS 1855*

Année	Paroisse	Érection civile	Nombre de Communians	Abstentions de la communion pascale		Abstentions de la confession annuelle	
				nombre	pourcentage	nombre	pourcentage
1854	Beauceville	1783	1735	959	55,3 %	468	27,0 %
1855	Saint-Anselme	1835	1450	225	15,5 %	10	0,7 %
1855	Saint-Bernard	1844	842	101	12,0 %	40	4,8 %
1855	Saint-Elzéar	1846	1324	138	10,4 %	10	0,8 %
1859	Saint-Georges	1841	1200	331	27,6 %	154	12,8 %
1855	Saint-Isidore	1841	1550	540	34,8 %	20	1,3 %
1853	Saint-Joseph	1739	1461	248	17,0 %	25	1,7 %
1854	Saint-Victor	1848	600	200	33,3 %	6	1,0 %
1854	Sainte-Claire	1824	1352	392	29,0 %	20	1,5 %
1852-1856	Taux moyen				25,8%		4,3%

* Les communians sont les fidèles ayant satisfait aux conditions pour être admis à la communion. Pour construire ce tableau, nous avons retenu un seul rapport par paroisse, soit celui dont la date se rapprochait le plus de l'année 1855. Pour établir les taux moyens correspondant à la sous-période 1852-1856, nous avons d'abord calculé les taux moyens pour chacune des paroisses, pour ensuite calculer la moyenne de ceux-ci. De cette manière, les taux moyens globaux prennent en compte l'ensemble des rapports annuels s'appliquant à la sous-période retenue.

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

On remarque en outre que l'abstention de la communion varie considérablement d'une paroisse à l'autre. Entre Saint-Elzéar, qui compte 10 % d'abstentionnistes, et Beauceville, qui en recueille un surprenant 55 %, l'écart est effectivement considérable (voir TABLEAU III-1). Et si l'exemple mauricien a permis d'associer le respect de la

communion au type de paroisse, rien n'indique qu'un tel clivage s'observe dans la Beauce des années 1855. Car l'abstention de la communion ne semble alors dépendre ni de l'ancienneté du peuplement ni de l'importance des effectifs paroissiaux (voir toujours TABLEAU III-1).

TABLEAU III-2
PRATIQUE PASCALE PAR PAROISSE EN BEAUCE, VERS 1875*

Année	Paroisse	Érection civile	Nombre de Communians	Abstentions de la communion pascale		Abstentions de la confession annuelle	
				nombre	pourcentage	nombre	pourcentage
1874	Beauceville	1783	2398	386	16,1 %	180	7,5 %
1872	Saint-Anselme	1835	1550	189	12,2 %	5	0,3 %
1874	Saint-Bernard	1844	998	58	5,8 %	58	5,8 %
1874	Saint-Elzéar	1846	1100	100	9,1 %	50	4,6 %
1875	Saint-Georges	1841	1660	160	9,6 %	110	6,6 %
1874	Saint-Isidore	1841	1651	329	19,9 %	—	—
1874	Saint-Joseph	1739	2031	147	7,2 %	7	0,3 %
1875	Saint-Séverin	1872	595	10	1,7 %	12	2,0 %
1874	Saint-Victor	1848	1120	140	12,5 %	60	5,4 %
1872	Sainte-Claire	1824	1425	145	10,2 %	15	1,1 %
1874	Sainte-Marie	1745	2150	305	14,2 %	—	—
1872-1875	Taux moyen				11,1%		3,9 %

* Les communians sont les fidèles ayant satisfait aux conditions pour être admis à la communion. Pour constituer ce tableau, nous avons retenu un seul rapport par paroisse, soit celui dont la date se rapprochait le plus de l'année 1875. Pour établir les taux moyens correspondant à la sous-période 1872-1875, nous avons d'abord calculé les taux moyens pour chacune des paroisses, pour ensuite calculer la moyenne de ceux-ci. De cette manière, les taux moyens globaux prennent en compte l'ensemble des rapports annuels s'appliquant à la sous-période retenue.

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Vingt ans plus tard, l'abstention de la confession se situe toujours aux alentours de 4 %. Mais l'abstention de la communion a quant à elle fortement diminué, passant de 26 % qu'elle était vers 1855, à tout juste 11 %. Ce qui demeure néanmoins supérieur à ce qui s'observe ailleurs, l'abstention n'étant alors que de 6 % dans le diocèse de

Montréal⁴⁵, de 3 % dans Lanaudière⁴⁶, de 2 % en Mauricie⁴⁷, et d'à peine 1 % dans le diocèse de Saint-Hyacinthe⁴⁸.

Dans ces années, la paroisse la plus récemment fondée est celle où les paroissiens se montrent les plus fidèles à s'acquitter du devoir pascal⁴⁹. Pour autant, les paroisses les plus récentes ne sont pas nécessairement les plus fidèles : Saint-Joseph, fondée en 1739, affiche 7,2 % d'abstention, tandis que Saint-Isidore, érigée en 1841, en affiche 20 % (voir TABLEAU III-2). Rien ne permet donc d'établir que l'ancienneté du peuplement détermine l'intensité de la pratique. Mais il semble par contre qu'un certain clivage s'opère en fonction du poids démographique des paroisses, les communautés les plus populeuses étant généralement celles où l'on rencontre la plus forte proportion d'abstentionnistes. À preuve, les localités comptant moins de 1500 communians recueillent en moyenne 8 % d'abstention, tandis que celles qui en comptent davantage affichent en moyenne 13 % d'abstention.

C'est vers 1893 qu'est atteinte en Beauce l'unanimité des pratiques pascales (voir TABLEAU III-4). Ce ne sont plus alors en moyenne que 1,2 % des Beaucerons qui s'abstiennent de communier à Pâques. Et quant à ceux qui se confessent sans toutefois communier, ils ne représentent plus qu'une infime portion des fidèles, soit à peine 0,2 %. Ce qui signifie que le délai d'absolution n'est alors presque plus jamais imposé.

À Saint-Bernard, Saint-Elzéar et Saint-Séverin, tous les paroissiens sans exception s'acquittent du devoir pascal. Il n'y a plus qu'à Beauceville où une part

⁴⁵ R. HARDY, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁶ J.-F. INIZAN, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁷ R. HARDY, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Il s'agit en l'occurrence de Saint-Séverin, dont l'ouverture des registres de l'état civil remonte à 1872 et où l'on note à peine 1,7 % d'abstention de la communion pascale en 1875.

importante de la population continue de s'abstenir de fréquenter les sacrements, soit 165 personnes représentant autour de 6 % des communians. Beauceville, qui était la plus déviante en 1855, l'est donc encore en 1895. C'est du reste la paroisse qui a toujours compté le plus grand nombre de communians. Ce qui tend à confirmer ce que les années 1875 nous laissaient pressentir : à savoir que plus la paroisse comporte de communians, plus il s'en trouve pour s'abstenir du devoir pascal, tout comme cela s'observe dans Lanaudière⁵⁰.

TABLEAU III-3
PRATIQUE PASCALE PAR PAROISSE EN BEAUCE, EN 1893*

Année	Paroisse	Érection civile	Nombre de Communians	Abstentions de la communion pascale		Abstentions de la confession annuelle	
				nombre	pourcentage	nombre	pourcentage
1887	Beauceville	1783	2615	165	6,3 %	165	6,3 %
1887	Saint-Anselme	1835	1231	17	1,4 %	5	0,4 %
1887	Saint-Bernard	1844	960	0	0 %	0	0 %
1887	Saint-Elzéar	1846	813	0	0 %	0	0 %
1887	Saint-Georges	1841	2012	14	0,7 %	9	0,5 %
1887	Saint-Isidore	1841	1327	4	0,3 %	4	0,3 %
1887	Saint-Joseph	1739	1985	4	0,2 %	4	0,2 %
1887	Saint-Prosper	1890	386	2	0,5 %	n.d.	—
1887	Saint-Séverin	1872	394	0	0 %	0	0 %
1887	Saint-Victor	1848	1235	35	2,8 %	20	1,6 %
1887	Sainte-Claire	1824	982	18	1,8 %	10	1 %
1887	Sainte-Marie	1745	1706	6	0,4 %	6	0,4 %
1887	Taux moyen				1,2 %		1,0 %

* Les communians sont les fidèles ayant satisfait aux conditions pour être admis à la communion.

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Le cas de Saint-Prosper est par ailleurs intéressant. Dans cette paroisse récemment fondée, le redressement des pratiques pascales apparaît proprement fulgurant. En dix ans à peine, l'abstention de la communion disparaît presque complètement. De 24 % qu'elle était en 1884, elle passe successivement à 10 % en

⁵⁰ J.-F. INIZAN, *op. cit.*, p. 100.

1887, 5 % en 1890, pour se fixer à moins de 1 % à compter de 1893. Il est du reste à noter que les taux respectifs d'abstention de la communion pascale et de la confession annuelle y demeurent constamment les mêmes. Ce qui laisse à penser qu'en raison de sa fondation tardive, la paroisse n'a jamais connu le rigorisme. Ainsi les dix années qu'elle met pour atteindre la conformité renvoient-elles sans doute à la mise en place d'une desserte adéquate.

À l'échelle des autres régions, la conformité s'observe dès 1878 dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, vers 1882-1886 dans Lanaudière⁵¹, à compter de 1895 dans le diocèse de Trois-Rivières, mais aussi tard qu'en 1910-1912 dans le diocèse de Montréal⁵². Ainsi la Beauce est-elle parvenue à combler une partie du retard qu'elle accusait encore vers 1875. En outre, même si l'atteinte de l'unanimité des pratiques souffre quelques décalages interrégionaux, c'est en bout de ligne chaque région — si ce n'est chaque paroisse du Québec, de souligner René Hardy⁵³ — qui en vient à afficher le même visage : celui de l'observance.

Aussi loin que nos sources nous permettent de remonter, l'abstention de la confession est toujours demeurée en Beauce un phénomène marginal. Cette proportion, de 4 % à peine qu'elle était vers 1855, diminue progressivement jusqu'à glisser sous la barre des 1 % (voir TABLEAU III-4). Ainsi, le redressement des pratiques, dès lors qu'il se manifeste essentiellement par la diminution de l'abstention de la communion pascale, doit s'expliquer autrement que par un regain de ferveur religieuse. Car comment pourrions-nous qualifier de « tièdes » des fidèles qui se sont toujours confessés dans une proportion excédant les 95 % ?

⁵¹ J.-F. INIZAN, *op. cit.*, p. 49.

⁵² R. HARDY, *op. cit.*, p. 141-142.

⁵³ R. HARDY, *op. cit.*, p. 140.

Par conséquent, plutôt qu'à un « réveil » religieux, le redressement des conduites pascales renvoie à un renouvellement de la théologie morale. Plus précisément, c'est dans la diffusion de la morale liguorienne que nous croyons devoir chercher les fondements de l'augmentation de la communion pascale. Car dans la mesure où cette nouvelle approche prône une plus grande mansuétude au confessionnal⁵⁴, sa mise en application se manifeste par l'abandon progressif du délai d'absolution, ce dont témoigne la diminution des écarts entre la confession annuelle et la communion pascale. Nos sources révèlent à cet égard que la pratique de différer l'absolution est encore d'usage largement répandu dans la Beauce des années 1850. En fait foi cette remarque du curé de Beauceville, qui témoigne de son attachement aux conceptions rigoristes : « En 1853, écrit-il, 970 personnes ont fait leurs pâques parce que je ne les connaissais pas ; en 1854, 776 seulement⁵⁵ ». D'autres curés font preuve d'une attitude semblable, notamment celui de Saint-Georges, qui mentionne en 1859 qu' « un grand nombre [de paroissiens] ne s' [...] approchent [de la confession] qu'une fois l'an à Pâques, et non humblement, [de sorte] que plusieurs sont rendus indignes de la communion paschale⁵⁶ ». Pour autant, le délai d'absolution n'est pas le seul facteur responsable de l'écart entre la communion pascale de la confession annuelle. Habitués aux reports d'absolution, les fidèles ont dû réapprendre l'obligation de communier pendant la période prescrite. On rapporte que dans les diocèses de Montréal et Saint-Hyacinthe⁵⁷ — de même que dans la Drôme⁵⁸ — la coutume minoritaire existait de communier à Noël plutôt qu'à Pâques. Dans ces conditions, « le défi de l'épiscopat [n'était] pas de

⁵⁴ J. ROY, *op. cit.*, p. 312.

⁵⁵ AAQ, *Rapport annuel*, Beauceville, 1854.

⁵⁶ *Idem*, Saint-Georges, 1859.

⁵⁷ C. HUDON, *op. cit.*, p. 400.

⁵⁸ Bernard DELPAL, *Entre paroisse et commune. Les catholiques de la Drôme au milieu du XIX^e siècle*, Valence, Éditions Peuple Libre, 1989, p. 77-78.

convertir [les fidèles], mais de leur inculquer de nouvelles habitudes en orientant leur coutume de communier à Noël vers la communion pascale prescrite par l'Église⁵⁹ ».

TABLEAU III-4
ÉVOLUTION DE LA PRATIQUE PASCALE EN BEAUCE, 1852-1940*

Périodes	Communion pascale		Confession annuelle		Écart
	Nombre de paroisses considérées	Pourcentage moyen d'abstention	Nombre de paroisses considérées	Pourcentage moyen d'abstention	
1852-56	8/10	25,8 %	8/10	4,3 %	21,5%
1857-61	5/10	21,0 %	5/10	4,3 %	16,7%
1862-66	4/10	23,4 %	4/10	6,9 %	16,5%
1867-71	5/10	11,2 %	5/10	0,9 %	10,3%
1872-75	11/11	11,1 %	9/11	3,9 %	7,2%
1876-79	8/11	5,7 %	8/11	4,7 %	1,0%
1880-82	7/11	4,2 %	8/11	2,2 %	2,0%
1883-85	8/11	5,3 %	12/11	4,8 %	0,5%
1887	12/12	4,1 %	12/12	3,3 %	0,8%
1890	11/12	2,5 %	11/12	1,8 %	0,7%
1893	12/12	1,2 %	11/12	1,0 %	0,2%
1897	9/12	0,7 %	7/12	0,6 %	0,1%
1900	11/12	1,1 %	8/12	0,5 %	0,6%
1903	9/12	0,9 %	9/12	0,5 %	0,4%
1907	11/12	0,3 %	7/12	0,2 %	0,1%
1910	12/12	0,1 %	9/12	0,1 %	0,0%
1913	12/12	1,1 %	10/12	1,0 %	0,1%
1917	11/12	0,1 %	7/12	0,0 %	0,1%
1920	8/12	0,2 %	6/12	0,2 %	0,0%
1923	10/12	0,0 %	—	—	—
1927	11/12	0,1 %	—	—	—
1930	12/12	0,1 %	—	—	—
1933	11/12	0,1 %	—	—	—
1937	12/12	0,1 %	—	—	—
1940	10/12	0,1 %	—	—	—

* Pour établir les taux moyens correspondant à chaque sous-période, nous avons d'abord calculé les taux moyens pour chacune des paroisses, pour ensuite calculer la moyenne de ceux-ci.

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

⁵⁹ R. HARDY, *op. cit.*, p. 130.

En Beauce, la diffusion du ligorisme au sein du clergé paroissial ne paraît pas rencontrer beaucoup d'obstacles. Déjà entre 1860 et 1875, les curés semblent beaucoup moins enclins qu'auparavant à refuser l'absolution. Le retard d'un certain nombre à communier s'explique désormais autrement : caprices de la rivière, impraticabilité printanière des chemins, absences imputables à la récolte de l'eau d'étable. Dans ce contexte, l'allongement du temps pascal — qui intervient à compter de 1875 en accordant six semaines supplémentaires pour communier⁶⁰ — a permis de réhabiliter bon nombre de retardataires. Si bien que dès 1876-1879, presque tous ceux qui se confessent dans l'année communient également à Pâques (voir TABLEAU III-4). La petite minorité qui se maintient encore à l'écart des sacrements — souvent, du reste, depuis plusieurs années — est alors surtout composée d'aubergistes non licenciés, d'ivrognes notoires et d'emplacitaires réfractaires au paiement de la capitation⁶¹. Des gens dont on présume qu'ils se savaient pertinemment indignes de recevoir l'absolution, de sorte qu'ils ne se donnaient sans doute même pas la peine de faire pénitence. Mais quoi qu'il en soit, ce dernier noyau de résistance va disparaître en une dizaine d'années, avec l'atteinte d'une conformité absolue — caractérisée par des taux d'abstention inférieurs à 1 % — avant la fin du XIX^e siècle. Par la suite, les quelques fidèles qui, dans chaque paroisse, refuseront encore et toujours de se conformer, seront qualifiés par les curés de « maniaques » ou de « toqués », des gens dont on dira par exemple qu'ils ne sont « pas responsables de leur idée fixe⁶² ».

⁶⁰ Circulaire au clergé (n° 51), 26 janvier 1876, *MÉQ*, publiés par M^{gr} H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Québec, A. Côté & cie, vol. 5, 1889, p. 375.

⁶¹ Les emplacitaires sont les paroissiens qui ne tirent pas leur subsistance de la culture du sol. Artisans, boutiquiers, rentiers ou professionnels, ils ont généralement leur demeure au village. Et comme ils ne se trouvent pas en charge d'une exploitation agricole, ils ne sont pas tenus de payer la dîme en grains. La capitation est donc cette taxe de remplacement, versable le plus souvent en argent, imposée aux emplacitaires afin qu'ils puissent contribuer à subvenir aux besoins du curé.

⁶² AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Isidore, 1920.

Assistance à la messe dominicale

De 1874 à 1920, ceux « qui ne viennent pas à l'église⁶³ » ne représentent qu'une infime minorité de personnes, soit toujours moins de 1 % des communians (voir TABLEAU III-5) ; ce qui correspond tout à fait à ce qui s'observe au Saguenay à la même époque⁶⁴. Pour autant, il ne faudrait pas conclure à l'unanimité des pratiques dominicales. Car si presque tous les fidèles se présentent à l'église au moins quelques fois dans l'année, ils sont moins nombreux à s'y rendre chaque dimanche et jour de fête, comme ils y sont pourtant obligés⁶⁵. C'est ce que nous révèlent les rapports, qui, en plus de livrer la proportion de messalisants, nous fournissent une appréciation subjective de la fréquentation des offices⁶⁶.

Mais pour être exploitable, ce genre d'information nécessite d'être uniformisé. La manière usuelle d'y parvenir consiste à partager les réponses des curés selon qu'elles rendent compte d'une « bonne », d'une « assez bonne » ou d'une « mauvaise » observance du précepte⁶⁷. La première catégorie regroupe les réponses qui expriment une adhésion, une fidélité, un zèle ou une conformité absolue à l'égard du prescrit. Les réponses regroupées sous l'étiquette « mauvaise observance » témoignent à l'opposé d'une déviance, d'une défection ou d'une infidélité flagrante. Ce qui implique par conséquent que la catégorie intermédiaire — celle qui réfère aux cas d' « assez bonne observance » — rassemble les réponses qui traduisent une déviance somme toute modé-

⁶³ *Y a-t-il des gens qui ne viennent pas à l'église et combien ?* (Questionnaire épiscopal en vigueur de 1872 à 1920).

⁶⁴ P. DUPONT, *Conformité et déviance : La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*, mémoire de maîtrise (Études régionales), Chicoutimi, UQAC, 1995, Tableau IV-2, p. 86.

⁶⁵ « Les dimanches ouïras et les fêtes pareillement ».

⁶⁶ *Les dimanches et fêtes sont-ils bien observés ?* (Questionnaire épiscopal en vigueur de 1872 à 1920).

⁶⁷ Suivant en cela l'exemple de Pascale DUPONT, Jean-François INIZAN et René HARDY.

TABLEAU III-5
POURCENTAGE DE NON-MESSALISANTS EN BEAUCHE, 1874-1920

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

lée. Dès lors, si le curé mentionne que la messe est « très bien suivie », que c'est le cas « de toute la paroisse », ou que « l'assistance est exemplaire », nous considérons que sa fréquentation est *bonne*. Par contre, si « ça laisse beaucoup à désirer », qu' « un assez grand nombre manque la messe sans raisons suffisantes », ou « que presque personne n'y assiste », nul doute que l'assistance est *mauvaise*⁶⁸. Autrement, si le curé rapporte

⁶⁸ Le détail de cette catégorisation est livré à l'Annexe A. Cette manière de catégoriser les appréciations des curés sera reprise pour traiter des autres pratiques dont l'observance n'est pas quantifiable.

qu'on s'y présente « de manière générale », ou que « quelques-uns sont peu scrupuleux à la suivre », l'assistance est jugée *assez bonne*.

GRAPHIQUE III-1
ASSISTANCE À LA MESSE DOMINICALE EN BEAUCE, 1872-1927*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à l'assistance à la messe dominicale est détaillé à l'Annexe A.

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Dès les années 1870, les curés se montrent relativement satisfaits de la façon dont les fidèles fréquentent la messe : 36 % des rapports la considèrent bien suivie et 60 % assez bien. Un seul rapport fait alors mention d'une assistance médiocre⁶⁹. Des progrès s'accomplissent dans la décennie suivante, qui enregistre près de 70 % d'assistance exemplaire. Le redressement ne se poursuivra toutefois pas plus loin. De fait, jusqu'à la fin des années 1910, il n'y aura tout au plus que 67 à 73 % des rapports pour faire état d'une fréquentation pleinement satisfaisante de la messe (voir GRAPHIQUE III-1). Ainsi, au contraire de la communion pascale et de la confession annuelle,

⁶⁹ Il s'agit de Saint-Georges en 1872.

l'assistance à la messe n'atteint jamais l'unanimité. Ce qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler la situation qui prévaut à la même époque dans le futur diocèse de Joliette⁷⁰.

Mais contrairement à ce qui s'observe dans Lanaudière, où « les appréciations les moins élogieuses [à l'endroit de la pratique dominicale] viennent des curés dont le ministère s'exerce sur le front pionnier⁷¹ », en Beauce ce sont des paroisses de Saint-Georges et Beauceville — tout à la fois anciennes, centrales, et comptant parmi les plus peuplées — d'où émanent les remarques les plus affligeantes quant à la fréquentation des offices. En 1880, 1882 et 1884, le curé de Saint-Georges rapporte effectivement que « les dimanches et fêtes ne sont pas bien observés⁷² ». Et quoiqu'une certaine amélioration s'observe dans la paroisse au cours des années 1890 — les dimanches étant dorénavant considérés comme « assez bien⁷³ » observés —, la situation n'apparaît guère plus reluisante en 1907 qu'elle ne l'était dans les années 1880, alors qu'un « grand nombre manque [toujours] la messe⁷⁴ ». À Beauceville, même si aucun rapport ne mentionne que la messe soit véritablement mal observée, les cas d'assistance exemplaire n'en demeurent pas moins minoritaires. Car sur toute la période, ce ne sont guère plus de 25 % des rapports concernant cette paroisse qui réfèrent à une fréquentation irréprochable de l'office du dimanche. Mais qu'ont donc en commun ces paroisses de Saint-Georges et Beauceville pour se montrer si peu respectueuse du précepte dominical ? Elles sont, dans l'ordre, les deux localités où les fidèles ont la plus longue distance à parcourir pour se rendre à l'église.

⁷⁰ J.-F. INIZAN, *op. cit.*, p. 58-60.

⁷¹ J.-F. INIZAN, *op. cit.*, p. 61.

⁷² AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Georges, 1890, 1893, 1897.

⁷³ *Idem*, Saint-Georges, 1880, 1882, 1884.

⁷⁴ *Idem*, Saint-Georges, 1907.

Effectivement, il semble bien que l'éloignement ait dissuadé certains fidèles de se rendre à la messe régulièrement. En 1890, le curé de Beauceville mentionne que « la grande étendue de la paroisse est cause qu'un grand nombre fréquentent peu souvent l'église pour la messe et les sacrements⁷⁵ ». En 1860, son prédécesseur remarquait déjà que « le moindre mauvais temps, les mauvais chemins, empêchent un grand nombre d'assister à la messe du dimanche, [que] plusieurs manquent [...] sans scrupule ». Ainsi, « lorsque les chemins sont mauvais, bien peu viennent à l'église en voiture. Les chevaux sont à l'écurie et le monde à la maison. Et c'est tout le contraire lorsqu'il fait beau : chacun aime [alors] à étaler sa toilette⁷⁶ ». Le curé de Sainte-Marie mentionne de son côté qu' « il y a des emplacitaires qui ne peuvent venir bien souvent [à la messe] à cause de l'éloignement et du manque de voitures⁷⁷ ».

Et même lorsque les fidèles se rendent à l'église, il n'est pas dit qu'ils s'y comportent convenablement. En 1876, le curé de Saint-Anselme déplore que ses paroissiens « viennent à l'église pour se reposer et dormir⁷⁸ ». Il s'agit pourtant d'une amélioration par rapport à la situation qui prévalait une dizaine d'années plus tôt, alors qu' « un certain nombre se rendent tard à la messe, n'entrent à l'église que pendant l'aspersion de l'eau bénite, ont une mauvaise tenue, sortent au credo et usent de tabac machicatoire pendant la messe⁷⁹ ». On rapporte ailleurs qu'il arrive que les jeunes gens sortent pendant la messe, comme c'est notamment le cas à Saint-Isidore en 1910⁸⁰ et Saint-Victor en 1907⁸¹.

⁷⁵ *Idem*, Beauceville, 1890.

⁷⁶ *Idem*, Beauceville, 1860.

⁷⁷ *Idem*, Sainte-Marie, 1882.

⁷⁸ *Idem*, Saint-Anselme, 1876.

⁷⁹ *Idem*, Saint-Anselme, 1855.

⁸⁰ *Idem*, Saint-Isidore, 1910.

⁸¹ *Idem*, Saint-Victor, 1907.

Quant à la minorité de ceux qui ne se présentent jamais à l'église, ce sont surtout — à l'instar des paroissiens qui continuent de s'abstenir de fréquenter les sacrements après les années 1890 — des « maniaques », des « toqués », des « idiots », quand ce ne sont pas des « fous » ou des « détraqués », auxquels s'ajoutent quelques infirmes, malades ou vieillards. Quelques non-messalisants se recrutent aussi parmi les personnes éloignées des sacrements, tel ce vendeur de boisson « qui ne vient jamais à l'église » et dont le curé ajoute qu'il s'agit d' « un misérable sans foi et sans conscience⁸² », ou cet autre fidèle « qui ne fait point ses pâques⁸³ ».

La négligence, voire le refus catégorique de fréquenter la messe, semble par ailleurs particulièrement répandue chez les paroissiens d'origine irlandaise. À Saint-Georges, où « un assez grand nombre manque la messe sans raisons suffisantes », on rapporte que « cette négligence se rencontre surtout chez les Irlandais⁸⁴ ». À Saint-Séverin, c'est une famille complète d'Irlandais qui négligent de se rendre à la messe⁸⁵.

*

* * *

Dans l'ensemble, l'étude des pratiques pascales nous livre l'image d'une Beauce où l'observance — à l'issue d'un redressement qui s'étale sur près d'un demi-siècle — finit par devenir la règle. Cette quasi-unanimité, l'abandon du délai d'absolution et l'allongement du temps pascal ont largement contribué à la faire atteindre. Ce qui permet de croire qu'elle découle, non pas d'un « réveil » au sens où l'entend Louis Rousseau, mais bien d'une longue entreprise d'acculturation. Car jamais les Beaucerons n'ont manifesté de brusque élan de ferveur. Au contraire, ce sont les changements

⁸² *Idem*, Sainte-Marie, 1880.

⁸³ *Idem*, Saint-Victor, 1917.

⁸⁴ *Idem*, Saint-Georges, 1890.

⁸⁵ *Idem*, Saint-Séverin, 1883, 1884, 1887, 1893, 1897.

d'attitudes du clergé, alliés aux aménagements qu'il a pu consentir aux fidèles, qui sont responsables, au premier chef, du redressement des conduites.

Pour ce qui est des pratiques dominicales, le redressement, s'il s'avère notable, n'aboutit toutefois pas à l'unanimité. On assiste plutôt à un plafonnement de l'assistance à la messe. La répétition hebdomadaire de l'obligation explique sans doute le maintien d'une certaine part de déviance, à laquelle les distances à parcourir ont sans aucun doute contribué. La messe finit néanmoins par profiter d'une très large assistance. Car après 1890, 70 % des rapports font état d'une assistance exemplaire, les 30 % restant ne faisant état que d'une légère négligence.

Cette relative observance survient au moment où s'instaure l'unanimité des pratiques pascales. Ainsi les Beaucerons de la fin du XIX^e siècle se méritent-ils, à nos yeux, le titre d'observants. Car autant les non-pascalisants que les non-messalisants ne représentent plus, à cette époque, qu'une infime proportion — soit 1 % ou moins — des fidèles en âge de communier (voir TABLEAU III-4 et TABLEAU III-5). Reste à voir maintenant si les fidèles s'acquittent aussi bien des pratiques non sacramentelles que des pratiques pascales et dominicales.

CHAPITRE 4

Les pratiques non sacramentelles

Étendre cette étude aux pratiques non sacramentelles¹ nous permettra d'établir une périodisation plus juste de l'implantation de la nouvelle culture religieuse. De cette manière, nous pourrons « repérer les îlots de résistance et les décalages chronologiques » — le cas échéant — « pour en étudier les caractéristiques, déterminer les agents et éclairer les facteurs et les conditions générales de ce processus d'acculturation² ». À cette fin, nous passerons en revue les indicateurs suivants : assistance aux vêpres, fréquentation du catéchisme dominical, empressement à gagner les indulgences, empressement à communier, respect des prescriptions alimentaires, respect du repos

¹ À des fins de simplification, nous employons l'expression « pratiques non sacramentelles » pour désigner les pratiques religieuses autres que la communion pascale et l'assistance à la messe dominicale, même si cette dernière constitue, à proprement parler, une pratique non sacramentelle. Cette distinction s'appuie sur le caractère gravement obligatoire de la messe dominicale.

² René HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, p. 140.

dominical, paiement des redevances au curé et fidélité à l'endroit des promesses de tempérance.

Assistance aux vêpres

Dans le Sud-Ouest du Québec, au XIX^e siècle, « les vêpres laissent la plupart des paroissiens indifférents³ ». Selon Louis Rousseau, les offices d'après-midi conviendraient mal à la population éparpillée des campagnes québécoises⁴. En raison des distances à parcourir, le plus grand nombre se contente en effet de suivre la messe, les vêpres n'étant régulièrement fréquentées que par quelques « âmes dévotes⁵ » résidant à proximité de l'église. Du reste, l'autorité diocésaine ne paraît pas avoir fait grand cas de cette pratique, le questionnaire à l'intention des curés n'y faisant notamment jamais référence. Ce qui n'a pas empêché les pasteurs d'en rendre compte à l'occasion. Ainsi 35 rapports abordent la question des vêpres ; un nombre suffisant pour se faire idée de la pratique, mais insuffisant pour discerner des disparités paroissiales. Surtout que ce ne sont pas toutes les localités dont on connaît, ne serait-ce que pour une seule année, l'assistance aux vêpres.

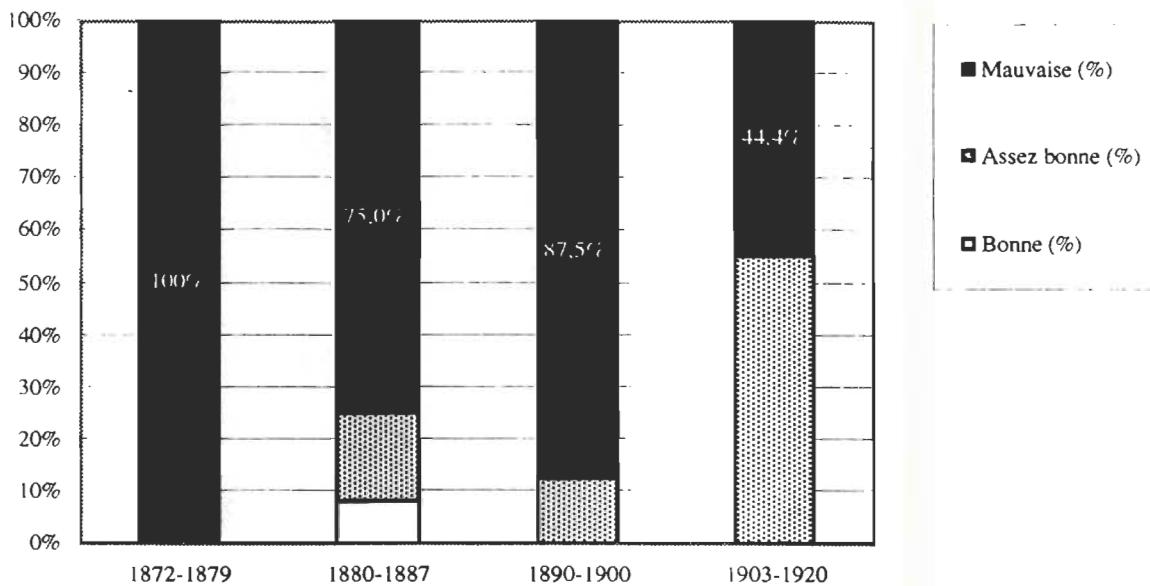
Pendant le dernier quart du XIX^e siècle, les Beaucerons ont très largement négligé la fréquentation des vêpres, la très grande majorité des rapports faisant état d'une faible participation aux offices d'après-midi (voir GRAPHIQUE IV-1). La situation demeure inchangée jusqu'aux années 1900, les fidèles manifestant par la suite beaucoup plus d'empressement. De fait, les cas de mauvaise assistance ne représentent plus par la suite que 44 % des réponses soumises ; ce qui demeure néanmoins considérable.

³ Louis ROUSSEAU et Frank W. REMIGGI, *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, p. 154.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

GRAPHIQUE IV-1
ASSISTANCE AUX VEPRES EN BEAUCE, 1872-1927*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à l'assistance aux vêpres est détaillé à l'Annexe A.

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

L'assistance aux vêpres est d'autant plus sujette à négligence qu'elle ne fait l'objet d'aucune obligation. Le curé de Saint-Isidore rapporte justement qu' « on ne force pas sur les vêpres depuis que l'on connaît qu'il n'y a pas de péché⁶ ». La nécessité de se rendre à l'église deux fois la même journée est sans doute ce qui explique que les fidèles n'aient jamais assisté nombreux aux offices d'après-midi. Pour contourner le problème, le curé de Saint-Elzéar eut l'idée d'un aménagement qui, si l'on en croit ses propos, s'avéra très efficace :

Le curé ayant constaté qu'en chantant les vêpres dans l'après-midi, il n'y avait presque personne et très peu d'enfants au catéchisme, chante chaque dimanche les vêpres immédiatement après la messe et fait chaque dimanche au prône un peu de catéchisme avant l'instruction. Toute la paroisse est alors présente⁷.

⁶ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Isidore, 1884.

⁷ *Idem*, Saint-Elzéar, 1890.

Mais en dépit de son efficacité, cette initiative ne paraît pas s'être étendue ailleurs. Elle semble par contre indiquer qu'une fois les problèmes de distance résolus, les offices de dévotion profitent d'une assistance égale à celle de la messe.

Fréquentation du catéchisme dominical

Le catéchisme dominical représente un office de dévotion au même titre que les vêpres. Sa fréquentation n'occupe toutefois que bien peu de place dans l'historiographie québécoise : Christine Hudon s'est bornée à livrer les résultats d'une seule année⁸, tandis que Pascale Dupont⁹ et Jean-François Inizan¹⁰, se sont plutôt intéressés au catéchisme préparatoire à la première communion. Les points de comparaison nous feront donc défaut pour traiter cette question.

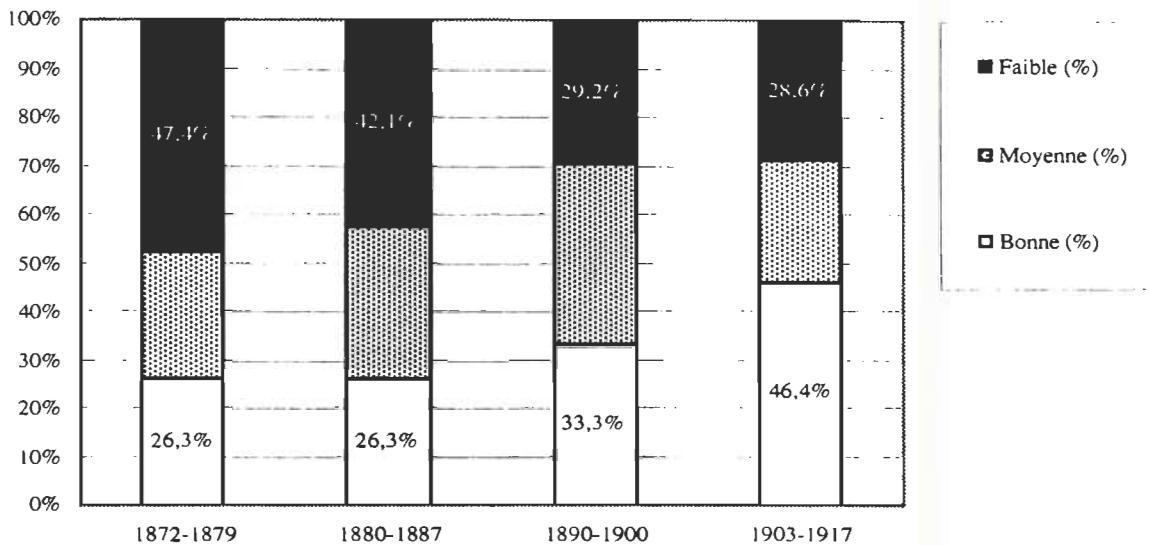
En Beauce, une légère progression marque la fréquentation du catéchisme dominical. De 1870 à 1917, les rapports faisant état d'une assistance exemplaire passent ainsi de 26 à 46 % (voir GRAPHIQUE IV-2). On remarque par ailleurs que les cas de « bonne » et d'« assez bonne » fréquentation de l'office représentent toujours une majorité de paroisses : un peu plus de 50 % dans les années 1870, et autour de 70 % à compter de 1890. Ainsi, et quoi qu'ils soient moins bien fréquentés que la messe, les catéchismes le sont par ailleurs davantage que les vêpres. Comme quoi l'église se vide à mesure que la journée du dimanche avance.

⁸ Christine HUDON, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Sillery, Septentrion, p. 363.

⁹ Pascale DUPONT, *Conformité et déviance : La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*, mémoire de maîtrise (Études régionales), Chicoutimi, UQAC, 1995, p. 53-55.

¹⁰ Jean-François INIZAN, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*, mémoire de maîtrise (Études québécoises), Université Rennes-II, 1998, p. 18-19.

GRAPHIQUE IV-2
FRÉQUENTATION DU CATÉCHISME DOMINICAL EN BEAUCE, 1872-1917*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à la fréquentation du catéchisme dominical est détaillé à l'Annexe A.

Sources : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Si le curé doit rendre compte de l'assiduité des enfants au catéchisme¹¹, il doit également faire état de la négligence des parents à les y envoyer¹². Les rapports se montrent à cet égard tout à fait cohérents : lorsque les enfants sont assidus, les parents ne sont jamais négligents, et inversement. Pour le curé de Saint-Georges, la mauvaise fréquentation du catéchisme est imputable à la négligence des parents, dont il affirme que « c'est la faute [...] en grande partie¹³ ».

Cette négligence s'explique dans bien des cas par l'éloignement de l'église. En 1874, le curé de Saint-Victor mentionne que « les enfants éloignés assistent peu au

¹¹ Dans le questionnaire en vigueur de 1872 à 1920, la question se formule ainsi : « Les enfants viennent-ils assidûment au catéchisme ? ».

¹² Dans le questionnaire en vigueur de 1872 à 1920, la question se formule ainsi : « Les parents sont-ils négligents à les y envoyer ? ».

¹³ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Georges, 1884.

catéchisme, les parents ne [tenant] pas à les y envoyer¹⁴ ». La même année, son collègue de Saint-Joseph rapporte que « les enfants ne sont pas très assidus au catéchisme du dimanche, surtout les enfants éloignés de l'église, car presque toujours leurs parents n'assistent pas aux vêpres, [et] emmènent leurs enfants avec eux de suite après la messe¹⁵ ».

En général, plus on vit loin de l'église, moins on fréquente le catéchisme assidûment¹⁶. À Saint-Georges, en 1875, les habitations les plus éloignées se trouvent à 20 km de l'église. Les catéchismes sont alors plutôt mal suivis. En 1890, en raison du resserrement paroissial, les fidèles les plus distants ne résident plus qu'à 12 km du temple. L'office de dévotion est alors assez bien suivi. Une évolution semblable s'observe à Saint-Joseph. En 1874, les habitations les plus éloignées se trouvent à 16 km du village. Cette année-là, on rapporte que « les enfants ne sont pas très assidus au catéchisme du dimanche¹⁷ ». Mais en 1917, alors que la distance maximale n'est plus que de 11 km, le catéchisme est désormais assez bien suivi. Plus précisément, le catéchisme est bien fréquenté « pour le village », tandis qu'il l'est « moins bien pour la campagne¹⁸ » ; ce qui démontre que la distance continue de jouer son rôle dissuasif. À l'inverse, dans les paroisses où l'éloignement maximal demeure inférieur à dix kilomètres, le catéchisme est toujours assez bien, sinon parfaitement bien fréquenté. C'est le cas des paroisses de Saint-Anselme, Sainte-Claire, Saint-Elzéar, Saint-Séverin et

¹⁴ *Idem*, Saint-Victor, 1874.

¹⁵ *Idem*, Saint-Joseph, 1874.

¹⁶ Des renseignements qui nous sont fournis en réponse à la question suivante : « À quelle distance de l'église sont les habitants les plus éloignés de l'église ? » (questionnaire en vigueur de 1872 à 1920).

¹⁷ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Joseph, 1874.

¹⁸ *Idem*, Saint-Joseph, 1917.

Saint-Prosper, les deux dernières étant par ailleurs les plus récemment fondées. Il semble donc que l'éloignement ait posé un obstacle important à la fréquentation du catéchisme.

Aux distances à parcourir s'ajoutent les contraintes climatiques. À Saint-Georges en 1875, à Saint-Joseph en 1907, de même qu'à Saint-Victor en 1910, on rapporte que les catéchismes sont moins bien observés l'hiver que l'été. Ce sont du reste les paroisses où l'éloignement de l'église est en moyenne le plus élevé. L'origine ethnique conditionne également la fréquentation du catéchisme. Dans son rapport de 1879, le curé de Saint-Séverin mentionne que « les enfants canadiens sont assidus au catéchisme », alors que « les enfants irlandais viennent rarement¹⁹ ». La paroisse compte alors dix familles d'origine irlandaise contre 163 familles d'origine française.

Empressement à gagner les indulgences

Jusqu'aux années 1830, l'épiscopat québécois n'octroie les indulgences qu'avec parcimonie. La crainte de heurter la sensibilité des protestants explique en partie cette réticence²⁰. Mais avec la montée du courant ultramontain, qui marque l'avènement d'une Église triomphante, et qui valorise une piété démonstrative et ostentatoire, on assiste, à compter des années 1840 et 1850, à un « élargissement systématique de l'accès aux indulgences²¹ ».

Ainsi, le clergé beauceron multiplie les occasions qu'il fournit aux fidèles de gagner des indulgences. La paroisse de Saint-Joseph en fournit un bon exemple. En 1878, le curé mentionne que « les indulgences à gagner sont celles de la Neuvaine de saint François-Xavier, des 40 heures, de la Toussaint et les indulgences plénières

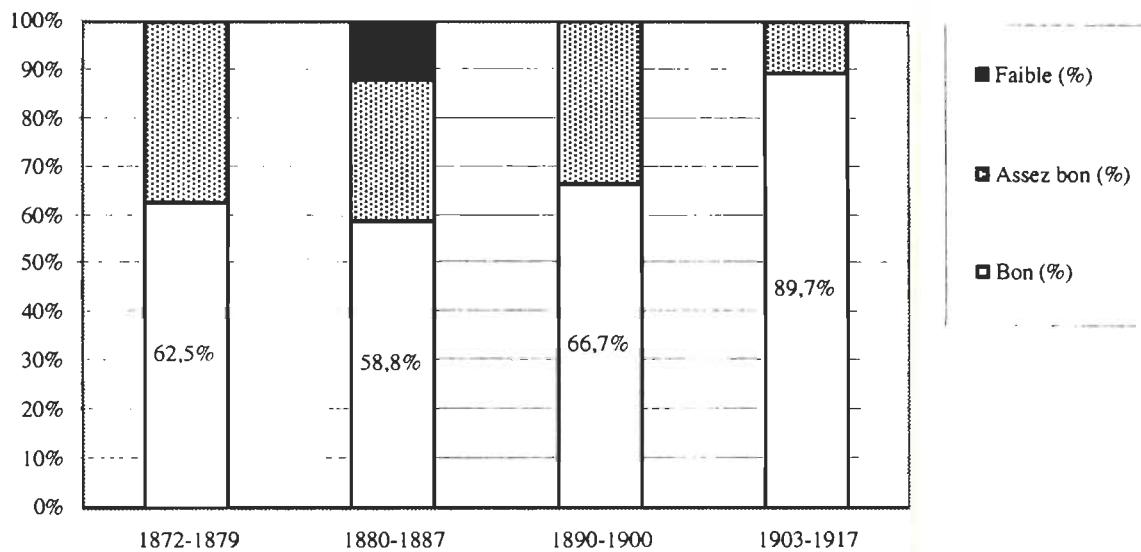
¹⁹ *Idem*, Saint-Victor, 1879.

²⁰ C. HUDON, *op. cit.*, p. 338.

²¹ L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI (dir.), *op. cit.*, p. 174.

pendant l'octave de Ste-Anne²² ». En 1890, s'ajoutent aux indulgences déjà mentionnées celles « du mois de saint Joseph, du mois de Marie, du mois du saint Rosaire, du mois des âmes, de la Ligue du Sacré-Cœur pour les hommes [et] des Enfants de la garde d'honneur²³ ». De fait, la multiplication des associations volontaires a contribué à l'élargissement de l'accès aux indulgences, chaque confrérie et œuvre pieuse garantissant des indulgences à ses adhérents.

GRAPHIQUE IV-3
EMPRESSEMENT À GAGNER LES INDULGENCES EN BEAUCHE, 1872-1917*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à l'empressement à gagner les indulgences est détaillé à l'Annexe A.

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Ce plus grand accès, loin de freiner l'ardeur des paroissiens, semble plutôt les inciter à manifester davantage de dévotion. Entre 1890 et 1917, à une époque où la pratique pascale est d'ores et déjà unanime, la proportion des paroisses dont le curé

²² AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Joseph, 1878.

²³ *Idem*, Saint-Joseph, 1890.

estime que les habitants « s'efforcent²⁴ » de gagner les indulgences passe d'un peu plus de 60, à près de 90 % (voir GRAPHIQUE IV-3). En témoigne la participation toujours plus grande aux associations volontaires : 36 % des rapports émis vers 1875 mentionnent que les fidèles sont « zélés²⁵ » à l'endroit des confréries et œuvres pieuses, une proportion qui atteint 81 % dans les premières décennies du XX^e siècle. Ce qui laisse à penser que la culture religieuse poursuit sa mutation, la montée des pratiques de dévotion succédant au redressement des pratiques sacramentelles.

Mais ce ne sont pas toutes les paroisses dont les fidèles manifestent un empressement croissant à gagner les indulgences. À certains endroits, ils s'y montrent à l'inverse plutôt réfractaires. C'est le cas de Saint-Georges, où, quoi qu'il y ait déjà « plusieurs indulgences à gagner dans le cours de l'année », le curé mentionne que « c'est le plus petit nombre qui s'efforce d'en profiter²⁶ ». Un manque de dévotion que semble confirmer la faible participation aux associations volontaires. Car la même année, le curé rapporte « que les fidèles ne sont pas zélés pour ces œuvres, ni pour ces confréries²⁷ ». Un portrait qui contraste avec celui qu'offre Beauceville à la même époque. Car dans cette paroisse où l' « on s'efforce de [...] gagner » les indulgences, le problème est plutôt qu' « il n'y a jamais assez de confesseurs pour satisfaire à la demande des fidèles²⁸ ».

²⁴ « Y a-t-il des indulgences dans le cours de l'année et s'efforce-t-on de les gagner ? » (Questionnaire en vigueur dans le diocèse de Québec entre 1872 et 1920).

²⁵ « Les fidèles sont-ils zélés pour ces diverses œuvres et confréries ? » (Questionnaire en vigueur dans le diocèse de Québec entre 1872 et 1920).

²⁶ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Georges, 1880, 1884.

²⁷ *Idem*, Saint-Georges, 1878, 1880, 1882, 1884.

²⁸ *Idem*, Beauceville, 1882.

Empressement à communier

Conséquence de l'implantation du liguorisme, l'accès au sacrement d'eucharistie se trouve grandement facilité. Alors que le XVIII^e siècle n'avait cessé de proclamer l'indignité des fidèles à communier, le XIX^e siècle a fait de la communion « le rite sacramentel par excellence²⁹ ». À la « communion-récompense » réservée aux âmes les plus nobles, succédait ainsi la « communion-remède³⁰ » prescrite à tous. Dès lors, non seulement les fidèles sont-ils tenus de satisfaire au précepte de la communion pascale, ils sont en outre appelés à communier de plus en plus souvent. Les retraites, neuvaines, jubilés, triduums et Quarante-Heures, représentent à cet égard des « circonstances eucharistiques³¹ » toutes désignées. On ne peut toutefois parler de communion véritablement fréquente avant le XX^e siècle ; car ce n'est qu'après que Montréal eut accueilli le Congrès eucharistique international de 1910 que cette dévotion a commencé à gagner les milieux populaires³².

Dans l'ensemble, les curés de la Beauce se montrent plutôt satisfaits de la fréquence avec laquelle leurs paroissiens communient, la presque totalité des rapports faisant état de comportements jugés acceptables. En outre, les cas relevant d'une « bonne » fréquentation de l'eucharistie se font de plus en plus nombreux : 48 % entre 1872 et 1879, et jusqu'à 78 % entre 1903 et 1920 (voir GRAPHIQUE IV-4). Ainsi la dévotion eucharistique paraît-elle s'être bien répandue.

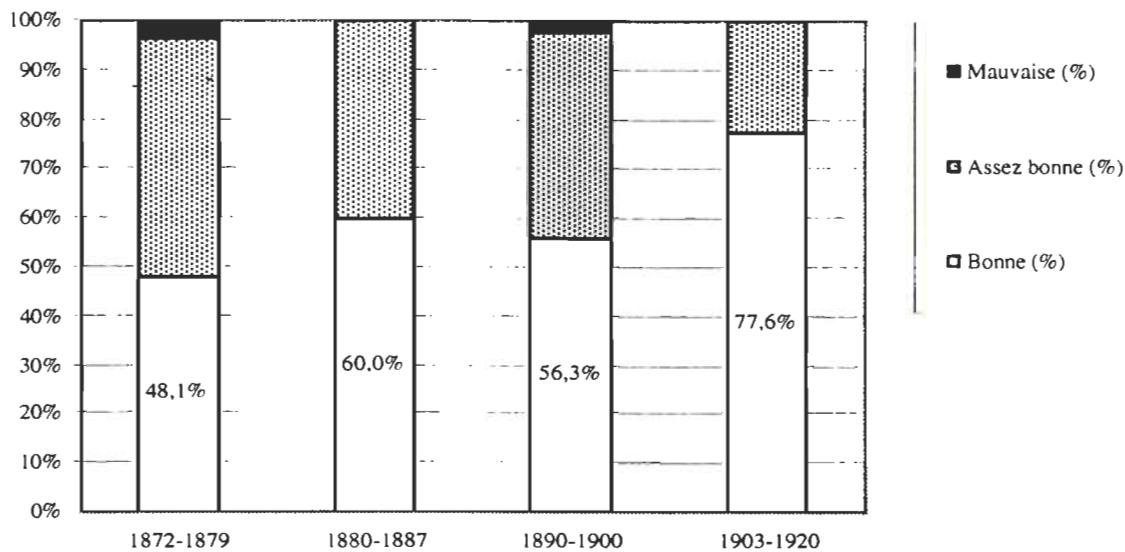
²⁹ C. HUDON, *op. cit.*, p. 395-396.

³⁰ *Ibid.*, p. 395.

³¹ M^{gr} C.-O. GAGNON, « Rapport sur la dévotion au Saint-Sacrement dans le diocèse de Québec », dans *XXI^e congrès eucharistique international, Montréal*, Montréal, 1911, Librairie Beauchemin, p. 194 ; C. HUDON, *op. cit.*, p. 398.

³² R. HARDY, *op. cit.*, p. 208.

GRAPHIQUE IV-4
FRÉQUENTATION DU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE EN BEAUCE, 1872-1920*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à la fréquentation du sacrement de l'eucharistie est détaillé à l'Annexe A.

Sources : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Pour autant, les appréciations générales ne disent pas tout. Mais quelques rapports font heureusement état de la quantité d'hosties distribuées dans l'année. Comparée au nombre de communians, cette mesure permet d'établir la moyenne annuelle des communions par personne. À Saint-Joseph, on rapporte une moyenne de 5,6 communions en 1876, et de 8,2 en 1890³³. Dans la paroisse de Saint-Victor, vers 1920, la fréquence annuelle tourne autour de 40 communions par communiant. Dans l'intervalle, pour l'ensemble des paroisses du diocèse de Québec, on enregistre une

³³ À titre de comparaison, on rapporte qu'à Saint-Boniface-de-Shawinigan, entre 1875 et 1895, « les fidèles communient en moyenne 6 fois par année » (Jean ROY, « Religion et vie quotidienne à Saint-Boniface au XIX^e siècle : une contribution à l'étude de la piété populaire à Trois-Rivières », dans F. LEBRUN et N. SÉGUIN, *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII^e-XX^e siècles*, Paris et Rennes, Centre de recherche en études québécoises de l'UQTR et Presses universitaires de Rennes-II, 1987, p. 416.).

moyenne de 19 communions par communiant³⁴. Ce qui s'intercale parfaitement dans la série. Ainsi le nombre des communions confirme que la dévotion eucharistique connaît un essor important.

Mais tous ne communient pas avec la même fréquence. Il existe de fait différents niveaux de dévotion eucharistique. Dans son rapport de 1874, le curé de Beauceville nous apprend à cet égard que « les sacrements de pénitence et d'eucharistie sont régulièrement fréquentés par 1800 personnes », représentant alors 69 % des communiants de la paroisse. Auxquels s'ajoutent ceux qui les fréquentent « de pâques à pâques, [...] aux retraites et aux 40 Heures, [et] quelques-uns rarement³⁵ ». À un an d'intervalle, son collègue de Saint-Séverin établit un constat similaire. Il rapporte qu' « un certain nombre de personnes fréquentent les sacrements tous les mois, un plus grand nombre tous les trois mois et quelques-uns une ou deux fois par année³⁶ ».

Car des relents de rigorisme ont pu faire craindre à certains de commettre une communion sacrilège ou « de paraître trop dévot et de passer pour hypocrite³⁷ » s'ils communiaient trop souvent. Et, dans la mesure où la communion doit s'accomplir à jeun, la distance a aussi pu représenter un empêchement. Parcourir plusieurs lieues le ventre vide n'était probablement pas commode pour les fidèles éloignés de l'église. Ce qui explique sans doute qu'en des paroisses étendues comme Beauceville et Saint-Georges, la fréquentation du sacrement ait longtemps laissé à désirer, alors que partout ailleurs, sauf à Saint-Anselme, elle ait été considérée généralement « bonne ». Le curé

³⁴ Mgr C.-O. GAGNON, *op. cit.*, p. 196.

³⁵ AAQ, *Rapport annuel*, Beauceville, 1882.

³⁶ *Idem*, Saint-Séverin, 1875.

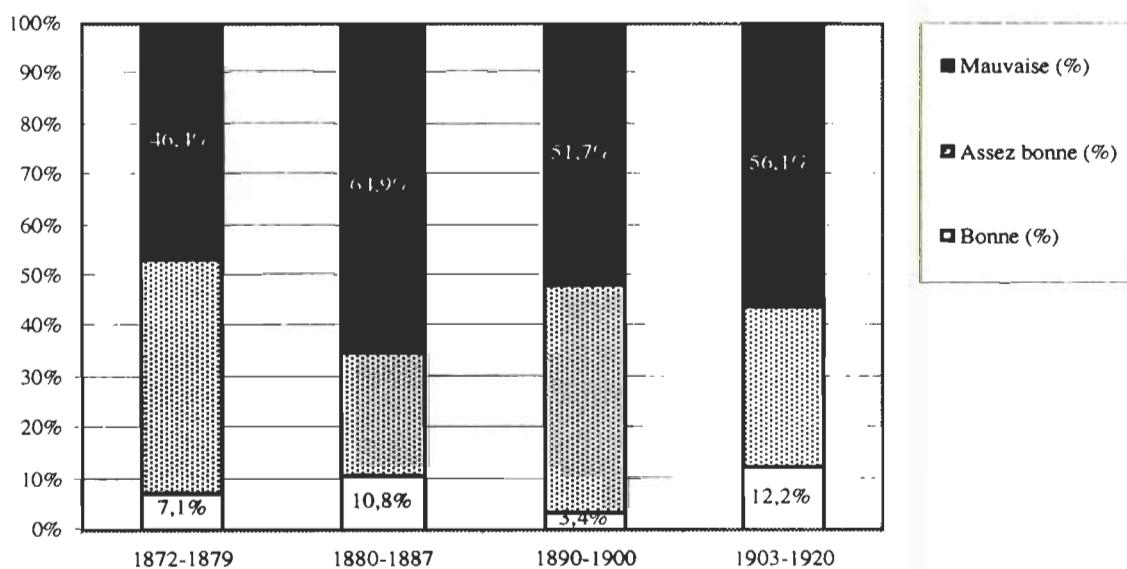
³⁷ C. HUDON, *op. cit.*, p. 399.

de Saint-Georges rapporte à cet effet que « le reste des fidèles, retenu par la distance [...], ne vient ordinairement qu'une fois [l'an]³⁸ ».

Respect des prescriptions alimentaires

Les prescriptions alimentaires représentent quant à elles des pratiques obligatoires. De fait, en vertu du cinquième commandement de l'Église, les fidèles sont tenus de jeûner pendant le carême et les Quatre-Temps ; une pratique qui consiste à n'ingérer qu'un seul repas complet par jour. En outre, et conformément cette fois au sixième commandement de l'Église, les fidèles sont tenus de faire abstinence les vendredis et samedis. Moins contraignante, cette obligation n'impose que la privation de viande. Les jours « maigres », le fidèle verra donc à substituer le poisson aux aliments carnés.

GRAPHIQUE IV-5
OBSERVANCE DU JEÛNE EN BEAUCE, 1872-1920*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à l'observance du jeûne est détaillé à l'Annexe A.

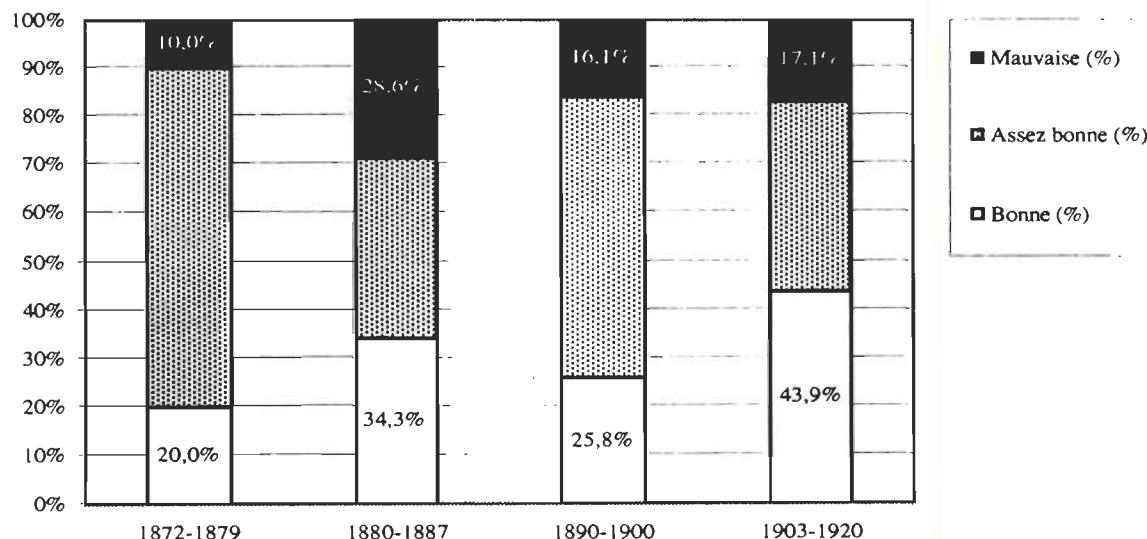
Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

³⁸ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Georges, 1882.

Le jeûne est toujours en Beauce largement négligé. Selon les sous-périodes, ce sont de 46 à 65 % des rapports qui font état d'une pratique mal observée (voir GRAPHIQUE IV-5). En fait, le jeûne n'apparaît parfaitement respecté que dans quelques cas seulement : jamais plus de 12 %, et parfois aussi peu que 3 %. Voilà donc une pratique qui ne subit jamais le moindre redressement.

L'abstinence est en contrepartie nettement mieux respectée. Sans conduire à des niveaux élevés d'observance, le précepte n'est véritablement mal observé que dans 10 à 29 % des cas (voir GRAPHIQUE IV-2). De fait, la plupart des curés se montrent toujours raisonnablement satisfaits de la manière dont sont respectés les jours maigres. Sans compter que la pratique exemplaire tend à se répandre un peu. Mentionnée dans 20 % des rapports entre 1872 et 1879, elle l'est dans 44 % entre 1903 et 1920. Ainsi la pratique subit-elle en outre un léger redressement.

GRAPHIQUE IV-6
OBSERVANCE DE L'ABSTINENCE EN BEAUCE, 1872-1920*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à l'observance de l'abstinence est détaillé à l'Annexe A.

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Du reste, cette plus grande fidélité pour l'abstinence n'est pas exclusive à la Beauce : les études portant sur les diocèses de Montréal, Joliette et Chicoutimi en attestent également³⁹. Pour l'expliquer, Louis Rousseau fait valoir que l'exclusion d'un aliment est, tout compte fait, beaucoup plus simple à respecter que la privation de toute nourriture. Moins sujette à interprétation, l'abstinence est en outre plus facile à observer, puisqu'elle n'impose pas une aussi rigoureuse discipline corporelle que le jeûne⁴⁰.

Et c'est justement afin d'adoucir les rigueurs du précepte que les règles entourant les prescriptions alimentaires prévoient certaines dérogations. Il était ainsi possible de se dispenser du jeûne en alléguant des raisons de santé ou des contraintes liées au métier exercé. Des raisons que les Beaucerons n'ont évidemment pas manqué d'invoquer. Le plus souvent, ils plaident la « grosse besogne⁴¹ », les « travaux pénibles⁴² », « durs⁴³ » ou « forçants⁴⁴ », dans l'espoir de se faire exempter du jeûne. Dans certaines paroisses, les fidèles font également valoir leur état santé. À Sainte-Marie, le curé rapporte que « les abstinences sont bien observées mais non le jeûne », cela « à cause des travaux et de la faiblesse de santé⁴⁵ ».

Mais si certains pasteurs se montrent visiblement indulgents et volontiers enclins à excuser les accrocs portés à loi du jeûne, d'autres se montrent nettement moins conciliants. En 1880, le curé de Sainte-Marie mentionne que « chacun s'excuse sur sa santé ou ses travaux » ; il prend toutefois soin d'ajouter que « généralement les gens ont

³⁹ L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI (dir.), *op. cit.*, p. 157 ; J.-F. INIZAN, *op. cit.*, p. 76. ; P. DUPONT, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁰ L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI, *op. cit.*, p. 157.

⁴¹ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Joseph, 1920.

⁴² *Idem*, Saint-Séverin, 1903.

⁴³ *Idem*, Sainte-Claire, 1900.

⁴⁴ *Idem*, Saint-Prosper, 1897.

⁴⁵ *Idem*, Sainte-Marie, 1885.

de bonnes raisons⁴⁶ » d'agir ainsi. Une mansuétude que ne partage pas son collègue de Saint-Joseph, qui rapporte que « le jeûne n'est pas beaucoup observé, chacun croyant avoir quelques raisons qui l'en dispense⁴⁷ ». Au reste, les curés sont un peu plus nombreux à jeter le blâme sur leurs paroissiens qu'ils ne le sont à leur accorder le bénéfice du doute.

Par ailleurs, si le travail pénible et les problèmes de santé affectent la pratique du jeûne, c'est la pauvreté qui semble constituer le principal obstacle au respect de l'abstinence. Rousseau et Remiggi font valoir à ce propos que le fait de « remplacer la viande par du poisson, à la fin de l'hiver québécois, et dans un pays où la viande est d'accès facile, impliquait des dépenses en poisson souvent onéreuses⁴⁸ ». Un avis que semble partager le curé de Saint-Joseph, qui rapporte en 1882 que l'abstinence est « bien observée, excepté par les pauvres⁴⁹ ».

Il semble en outre que l'abstinence ait été largement ignorée dans les chantiers forestiers. En 1907, le curé de Saint-Elzéar rapporte qu' « un bon nombre [...] prend l'habitude dans les bois l'hiver à [...] manger gras tous les jours⁵⁰ ». Le curé de Saint-Joseph fait un constat analogue en mentionnant que les hommes des chantiers font subir « bien des accrocs » à « la loi de l'abstinence⁵¹ ».

Sur le plan des disparités paroissiales, le respect de l'abstinence laisse apparaître un très net clivage. De fait, les paroisses les plus observantes se situent toutes dans la moitié nord de la Beauce (Saint-Anselme, Sainte-Claire, Saint-Isidore, Saint-Bernard,

⁴⁶ *Idem*, Sainte-Marie, 1880.

⁴⁷ *Idem*, Saint-Joseph, 1880, 1882.

⁴⁸ L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁹ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Joseph, 1882.

⁵⁰ *Idem*, Saint-Elzéar, 1907.

⁵¹ *Idem*, Saint-Joseph, 1913.

Sainte-Marie, Saint-Elzéar et Saint-Séverin). Par contre, les paroisses où le jeûne s'est avéré le moins bien suivi sont à la fois les plus peuplées (Sainte-Marie, Saint-Joseph, Beauceville et Saint-Georges) et les plus récemment fondées (Saint-Victor, Saint-Séverin et Saint-Prosper). Les localités où le jeûne se pratique le mieux sont donc Sainte-Claire, Saint-Isidore, Saint-Bernard et Saint-Elzéar, qui sont également les quatre paroisses où les fidèles se conforment le plus fidèlement à l'abstinence.

Respect du repos dominical

Conformément au troisième commandement de Dieu⁵² et au premier commandement de l'Église⁵³, les dimanches et fêtes devaient être consacrés au repos et à la célébration de la messe. Ce n'est toutefois qu'à compter des années 1930 que les questionnaires épiscopaux du diocèse de Québec s'intéressent au respect du repos dominical ; en réaction sans doute aux nouvelles contingences nées de l'industrialisation, et dont on peut penser qu'elles ont eu pour effet de rendre plus fréquent le travail dominical. Un problème dont l'Église n'est d'ailleurs pas seule à se soucier ; car dès 1907, en réaction sans doute à des pressions du clergé catholique, le gouvernement avait jugé opportun de légiférer sur l'observance du dimanche⁵⁴. Une réaction qui laisse par ailleurs présumer que le précepte avait été jusque-là plutôt bien respecté.

En témoigne la rareté des manquements au précepte avant les années 1930. Car mis à part quelques rapports qui mentionnent que les dimanches sont l'occasion de faire

⁵² « Les dimanches tu garderas, en servant ton Dieu dévotement ».

⁵³ « Les fêtes tu sanctifieras, qui te sont de commandement ».

⁵⁴ Richard ALLEYN, *Rapport de la Commission d'enquête sur l'observance du dimanche dans les usines de pâtes et papiers du Québec*, Gouvernement du Québec, 1966, p. 18-19.

des voyages d'affaires⁵⁵, et quelques autres qui déplorent que l'on emploie cette même journée pour conduire les animaux au marché⁵⁶, le précepte semble en général toujours bien respecté. En 1882, le curé de Saint-Joseph se plaint de ce qu' « il arrive souvent que les trains circulent sur le chemin de fer le dimanche⁵⁷ » ; mais cette remarque est à mettre au compte de la nouveauté, la paroisse venant tout juste alors d'être raccordée au rail.

Entre 1930 et 1940, alors que les évêques se préoccupent donc désormais de l'observance du dimanche, c'est la moitié des rapports qui font état d'un bon respect du précepte. La vente au détail est pour l'autre moitié l'infraction la plus couramment commise ; mais sans jamais toutefois prendre des proportions alarmantes. Au vrai, on rapporte le plus souvent que « les marchands vendent un peu⁵⁸ », ou qu'ils vendent « des petites choses⁵⁹ ». Il appert en outre que les restaurants restent ouverts dans plusieurs paroisses le dimanche ; ce qui n'a pourtant rien pour offusquer le pasteur. En 1940, le curé de Sainte-Claire explique que « les restaurants sont ouverts toute la journée, excepté pendant les offices⁶⁰ ». De son côté, son collègue de Saint-Joseph « songe à ne laisser ouverts [les] restaurants qu'après la messe, pour l'avantage de ceux qui viennent communier⁶¹ ». Car on peut penser que dans la mesure où la communion doit s'accomplir à jeun, la présence de restaurants ouverts constitue un incitatif à une fréquentation plus assidue du sacrement de l'eucharistie.

⁵⁵ AAQ, *Rapport annuel*, Beaucheville, 1862 ; Saint-Georges, 1884 ; Saint-Bernard, 1903.

⁵⁶ *Idem*, Saint-Isidore, 1907, 1910 ; Saint-Bernard, 1903.

⁵⁷ *Idem*, Saint-Joseph, 1882.

⁵⁸ *Idem*, Saint-Bernard, 1940.

⁵⁹ *Idem*, Saint-Victor, 1933, 1937.

⁶⁰ *Idem*, Sainte-Claire, 1940.

⁶¹ *Idem*, Saint-Joseph, 1930.

Mais en dehors de la vente et de la restauration, le travail dominical est rare. En 1937, le curé de Beauceville mène campagne contre l'ouverture des boutiques de barbiers. L'entreprise paraît porter fruit ; car trois ans plus tard il n'y a plus qu'un seul barbier qui travaille encore le dimanche. Profite-t-il d'une permission spéciale ? Nous ne le savons pas. Quoi qu'il en soit, le même curé tolère que les garagistes enfreignent le repos dominical, mais seulement en cas de nécessité. Autre signe de changement, le curé de Saint-Isidore s'en prend à l'ouverture des « banques » le dimanche, précisant que « la plus revêche est notre Caisse populaire⁶² ». Nous sommes alors en 1937. On peut toutefois penser que l'Église fut bientôt forcée d'abandonner l'idée de régenter l'ouverture des institutions financières.

Paiement des redevances au curé

Le septième commandement de l'Église impose aux fidèles de pourvoir à l'entretien du curé⁶³. Refuser ou négliger d'acquitter ses redevances représente donc une faute grave. D'autant que le défaut de rembourser ses dettes équivaut à retenir le bien d'autrui ; ce qu'interdit le septième commandement de Dieu⁶⁴. Du reste, les redevances au curé ne sont pas que moralement exigibles ; elles le sont aussi légalement. Du moins pour ce qui concerne le paiement de la dîme, rendu obligatoire par l'Édit royal de 1679, et qui le demeure jusqu'à l'abolition de celle-ci dans les années 1950. Dans l'intervalle, la dîme est la seule taxe religieuse reconnue par la loi civile⁶⁵, ce qui autorise les curés à poursuivre en justice les mauvais payeurs.

⁶² *Idem*, Saint-Isidore, 1937.

⁶³ *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, p. 71 ; cité dans C. HUDON, p. 247.

⁶⁴ « Le bien d'autrui tu ne prendras, ni retiendras à ton escient ».

⁶⁵ Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois : Le xx^e siècle*, t. 1 : 1898-1940, Montréal, Boréal, 1984, p. 263.

La dîme procure au curé la majeure partie de ses revenus⁶⁶. Payable en nature, elle représente la 26^e partie des récoltes de grains⁶⁷. Mais avec la diminution de la production céréalière, au profit de l'industrie laitière, de l'élevage et de la culture du foin, une part sans cesse croissante des fidèles échappe, en tout ou en partie, au prélèvement de la dîme. D'autant que de moins en moins de personnes vivent par ailleurs de l'agriculture. Une situation qui constraint le clergé paroissial à diversifier ses sources de revenu, en instaurant d'abord le supplément sur le foin, les patates ou le bois, puis en instaurant la capitation, prélèvement en espèces destiné à faire contribuer les emplacitaires des villes et villages à l'entretien du curé. Mais ni la capitation ni le supplément ne seront légalement exigibles. Ce qui interdira aux curés d'intenter de poursuites pour en obtenir le règlement. Du moins en théorie. Car dans les faits il n'est pas rare que les habitants s'engagent devant notaire à verser le supplément. Jean Roy rapporte à cet effet que « le principe de l'engagement écrit a été largement utilisé ainsi que le montre des exemples nombreux pris dans le diocèse de Saint-Hyacinthe⁶⁸ ».

De 1852 à 1920, les Beaucerons opposent de moins en moins de résistance au prélèvement des redevances au curé. Les rapports qui déplorent un grand nombre de mauvais payeurs se font ainsi de moins en moins fréquents. Majoritaires dans les années 1860, ces cas se raréfient jusqu'à disparaître complètement (voir GRAPHIQUE V-7). À tel point que l'on ne mentionne plus après 1900 que des redevances « bien » ou « assez bien » acquittées. Saint-Georges fournit un bon exemple de cette évolution vers une plus grande conformité. En 1880, le curé rapporte que 150 personnes, comptant pour 34 %

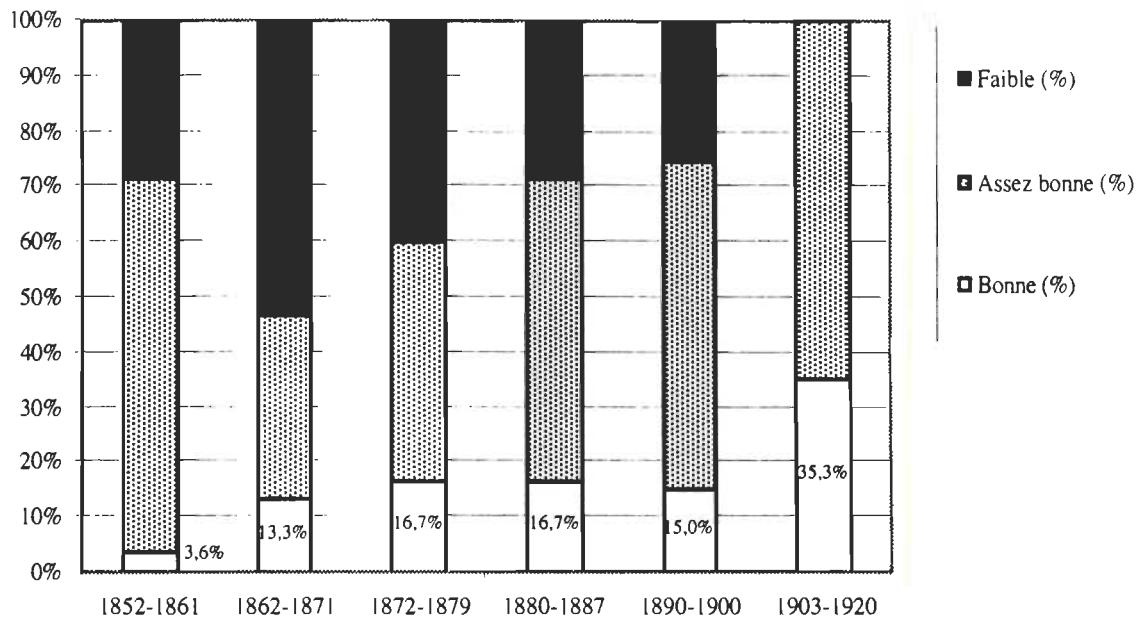
⁶⁶ Voir notamment Jean ROY, « La dîme comme prélèvement ecclésiastique », dans S. COURVILLE et N. SÉGUIN (dir.), *La paroisse*, Sainte-Foy, PUL, collection « Atlas historique du Québec », 2001, p. 187-188.

⁶⁷ Ce qui inclut le blé, l'avoine, le maïs, le sarrasin, le seigle et l'orge et les pois.

⁶⁸ J. ROY, *op. cit.*, p. 183.

des chefs de famille, « n'ont pas payé leur dîme⁶⁹ ». Des négligents qui ne seront plus que 52 en 1897 et à peine « quelques-uns⁷⁰ » en 1910.

GRAPHIQUE IV-7
FIDÉLITÉ À S'ACQUITTER DE SES REDEVANCES AU CURÉ EN BEAUCE, 1852-1920*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à la fidélité à s'acquitter de ses redevances au curé est détaillé à l'Annexe A.

Sources : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

En Beauce, les plus démunis comptent pour une part importante des mauvais payeurs. À Saint-Georges, le pasteur mentionne que les arrérages sont dus « par des pauvres pour la plupart⁷¹ ». À Saint-Séverin, la situation est encore plus tranchée : « ceux qui ne paient point sont pauvres⁷² », écrit le curé. La misère est parfois telle que « plusieurs mangent le peu qu'ils ont⁷³ », ce qui les empêche de verser leur part au curé. Les années de disette, la dîme se perçoit encore plus mal. En 1880, le curé de Sainte-

⁶⁹ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Georges, 1880.

⁷⁰ *Idem*, Saint-Georges, 1910.

⁷¹ *Idem*, Saint-Georges, 1880.

⁷² *Idem*, Saint-Séverin, 1883.

Marie mentionne qu' « à cause de la grêle qui a causé beaucoup de dommages aux récoltes [...], beaucoup sont en arrière pour payer ce qu'ils doivent au curé⁷⁴ ». Tenu à faire preuve de compassion, le pasteur consent alors souvent à « donner⁷⁵ » ce qui lui est dû, allant même dans certains cas jusqu'à redistribuer une partie de ses revenus aux plus « nécessiteux⁷⁶ ».

La misère n'est toutefois pas l'apanage des cultivateurs. Dans certaines paroisses, les pauvres se recrutent en grand nombre parmi les emplacitaires. À Saint-Anselme, à la fin du XIX^e siècle, le tiers des villageois sont jugés « incapables de payer⁷⁷ ». À Beauceville, le curé mentionne que, « sur 180 emplacitaires, 80 ont payé, les autres se [disant] trop pauvres⁷⁸ ». Une situation qui témoigne de l'évolution de la composition sociale des villages. Originellement formés de commerçants, professionnels, rentiers et autres nantis, les villages accueillent une proportion croissante d'ouvriers. En 1910, le curé de Beauceville rapporte ainsi que ceux qui ont négligé de payer ce qu'ils devaient « sont des journaliers en général⁷⁹ ».

La pauvreté d'une partie des emplacitaires explique sans doute la difficulté des curés à obtenir le paiement de la capitulation. Dans son rapport de 1878, le curé de Saint-Anselme mentionne que « tous ont payé la dîme », alors que « la moitié [seulement] ont payé la capitulation⁸⁰ ». Encore en 1910, le curé de Sainte-Marie rapporte que « la capitulation est lente à rentrer et qu'il faut des diminutions ». Pourtant, au même moment,

⁷³ *Idem*, Saint-Bernard, 1860, 1861, 1862, 1864.

⁷⁴ *Idem*, Sainte-Marie, 1880.

⁷⁵ *Idem*, Saint-Séverin, 1883.

⁷⁶ *Idem*, Saint-Bernard, 1868.

⁷⁷ *Idem*, Saint-Anselme, 1893.

⁷⁸ *Idem*, Beauceville, 1887.

⁷⁹ *Idem*, Beauceville, 1910.

⁸⁰ *Idem*, Saint-Anselme, 1878.

« la dîme est payée régulièrement, sinon justement » par les cultivateurs, un seul d'entre eux se trouvant alors en retard.

On remarque par ailleurs que le supplément s'acquitte généralement moins bien que la dîme. Dans son rapport de 1882, le curé de Saint-Joseph mentionne que seulement « deux personnes n'ont pas encore réglé leur dîme en grains⁸¹ », alors que pour ce qui est du supplément, « il y en a un certain nombre qui refusent de payer, & bien d'autres [qui] ne le font qu'à contrecœur⁸² ». Visiblement excédé, le pasteur ajoute qu'il s'agit d' « une source de revenu qu'il faut gagner dix fois pour l'avoir⁸³ ». Au vrai, l'imposition du supplément paraît s'être opposée partout à une âpre résistance. À Saint-Séverin, le curé mentionne que « le supplément se paie avec répugnance⁸⁴ ». À Saint-Bernard, les paroissiens accueillent avec soulagement la résolution de limiter le supplément au foin⁸⁵. Auparavant, la redevance se payait également en bois et en patates, des ponctions qui déplaisaient fortement aux fidèles.

Pour obtenir le paiement des redevances qui leur sont dues, certains curés vont jusqu'à intenter des poursuites, tel celui de Saint-Anselme en 1878, ou son collègue de Saint-Victor en 1863. Le recours aux procédures légales demeure toutefois l'exception, comme l'historiographie l'a du reste démontré⁸⁶. Pour amener les récalcitrants à payer, les curés préfèrent s'y prendre autrement. Ainsi le refus d'absolution est-il parfois envisagé. En 1880, le curé de Beauceville se fait un cas de conscience de recourir à ce moyen. Constatant que « la capitation ne se paie pas » et que les délinquants

⁸¹ *Idem*, Saint-Joseph, 1882.

⁸² *Idem*.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ *Idem*, Saint-Séverin, 1879.

⁸⁵ *Idem*, Saint-Bernard, 1857.

⁸⁶ R. HARDY, *op. cit.*, p. 161 ; C. HUDON, *op. cit.*, p. 246.

« communient sans prendre d'arrangement », le pasteur se « demande [alors] s'ils font des sacrilèges et s'ils seront obligés de recommencer leurs confessions⁸⁷ ». En 1890, son collègue de Saint-Elzéar s'appuie sur une directive épiscopale pour justifier sa décision de reporter l'absolution de trois de ses paroissiens qui « ne veulent pas payer de supplément », l'évêque lui ayant effectivement « défendu de les absoudre⁸⁸ ». Mais pareilles sanctions ne seront plus appliquées par la suite. Il semble en fait que le délai d'absolution ait fini par être complètement abandonné, peu importe l'offense commise. En témoigne cette remarque du curé de Saint-Victor, qui rapporte que, s'il a « eu raison des danseuses et des vendeurs de boisson par le passé en les retenant sur les sacrements », il lui est désormais « impossible d'agir ainsi⁸⁹ ».

On remarque par ailleurs que c'est dans les paroisses de Sainte-Marie, Beauceville et Saint-Georges que les redevances au curé sont les moins fidèlement acquittées. La place importante qu'y occupent les emplacitaires est sans doute responsable de la difficulté qu'y éprouvent les curés à se faire payer. Mais cela n'explique pas tout ; comme le fait que Saint-Joseph, pourtant aussi peuplée que Sainte-Marie, soit en revanche l'une des paroisses les plus exacte à verser ses redevances.

Fidélité aux promesses de tempérance

« Ils ont la croix [de tempérance] dans la maison sur la muraille, et la bouteille dans le coffre⁹⁰ ». Ainsi s'exprime le curé de Saint-Bernard dans son rapport de 1861. Une remarque qui témoigne d'une situation alors très largement répandue. Établie dans la quasi-totalité des paroisses beauceronnes dès les années 1840 ou 1850, la société de

⁸⁷ AAQ, *Rapport annuel*, Beauceville, 1880.

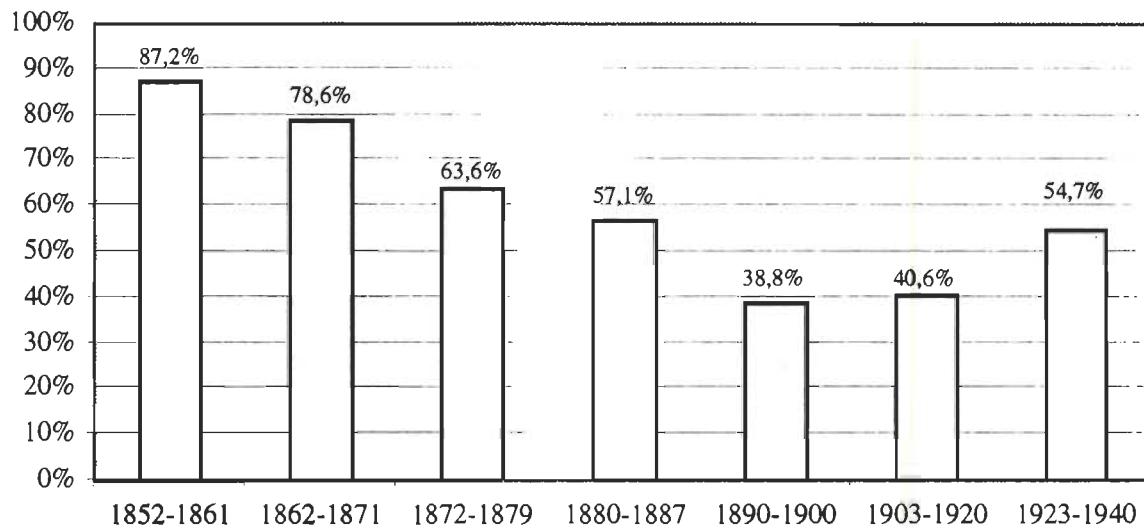
⁸⁸ *Idem*, Saint-Elzéar, 1890.

⁸⁹ *Idem*, Saint-Victor, 1897.

⁹⁰ *Idem*, Saint-Bernard, 1861.

tempérance est à cette époque l'objet d'une adhésion massive. Pourtant, la plupart des associés se montrent incapables de respecter leur engagement de « ne jamais faire usage d'aucune boisson enivrante, ni de vin, ni de grosse bière⁹¹ ». Entre 1852 et 1861, près de 90 % des communians sont membres en règle de la société (voir GRAPHIQUE IV-8). Mais peu nombreux sont ceux qui respectent ses prescriptions. Ainsi, pour la même période, 87 % des rapports font état d'une piètre fidélité aux promesses de tempérance (voir GRAPHIQUE IV-9). De surcroît, un mouvement de désaffection s'amorce dès la décennie suivante, qui se poursuit jusqu'à ce que les associés ne représentent plus — entre 1890 et 1920 — qu'environ 40 % des fidèles en âge de communier (voir à nouveau GRAPHIQUE IV-8).

GRAPHIQUE IV-8
ADHÉSION À LA SOCIÉTÉ DE TEMPÉRANCE EN BEAUCE, 1852-1940
(Pourcentage d'adhérents par rapport au nombre de communians)



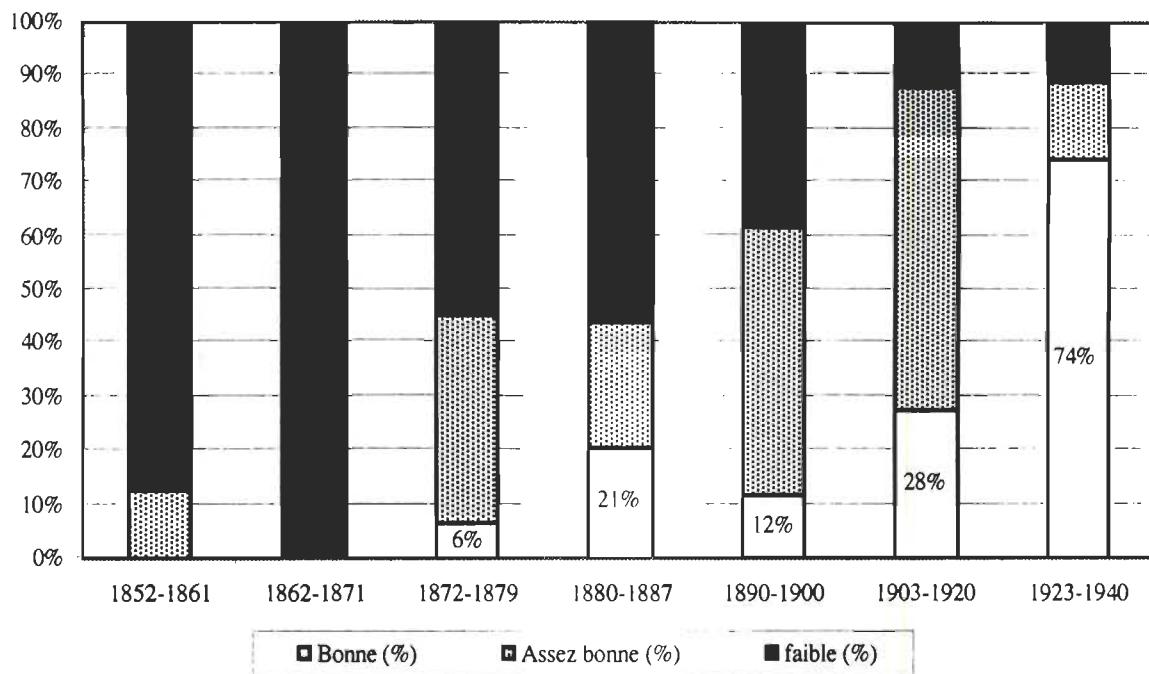
Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Et même si l'Entre-Deux-Guerres insuffle un regain de vie à la société, le véritable changement réside ailleurs. Car en dépit de la remontée des effectifs,

⁹¹ Marcel TRUDEL, *Chiniquy*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1955, p. 32.

l'adhésion demeure bien en deçà des niveaux atteints au milieu du XIX^e siècle. En fait, c'est au chapitre du respect accordé à la tempérance — bien davantage qu'à l'égard du nombre d'adhérents — qu'un redressement des conduites se manifeste, au point de mener à un complet renversement de situation. Si bien qu'entre 1923 et 1940, les associés se montrent fidèles comme jamais, alors que près des trois quarts des rapports s'entendent pour les qualifier de véritables tempérants (voir GRAPHIQUE IV-9) ; des adhérents certes beaucoup moins nombreux qu'auparavant, mais ô combien plus sincères.

GRAPHIQUE IV-9
FIDÉLITÉ À RESPECTER LES PROMESSES DE TEMPÉRANCE EN BEAUCE, 1852-1940*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à la fidélité à respecter les promesses de tempérance est détaillé à l'Annexe A.

Source : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Les débits de boisson sont évidemment tenus responsables des manquements à la tempérance. En 1882, le curé de Sainte-Marie écrit qu' « il est presque impossible de

faire observer les règles de la société de tempérance à cause de la trop grande facilité qu'il y a de se procurer de la boisson⁹² ». En 1923, le curé de Saint-Georges dénonce la présence d'un débit de boisson dans la paroisse voisine, fustigeant par le fait même le laxisme de son collègue : « Le dépôt de vin établi [...] à Beauceville nous cause un mal incalculable. Quand le curé Lambert ouvrira-t-il enfin les yeux ?⁹³ ».

Quelques curés font référence en outre à ce qu'ils appellent « l'usage » ou « la coutume » des « politesses ». Ainsi, pour expliquer que la société de tempérance soit « presque totalement tombée », le curé de Sainte-Marie mentionne dans son rapport de 1876 qu' « il y a cette coutume générale de faire des politesses dans les veillées, les noces, [et] les corvées⁹⁴ ». Sans compter que la boisson est vue comme un remède ou comme un fortifiant : « On croit trop à la nécessité de prendre de la boisson pour se guérir ou pour réparer ses forces⁹⁵ », écrit le même curé en 1880.

Du reste, il importe de distinguer les intempérants des véritables ivrognes. Le curé de Saint-Georges prend justement soin de préciser que, si « tous les associés sont retournés à la bouteille, le nombre de véritable ivrognes, cependant, n'est pas considérable⁹⁶ ». Le curé de Saint-Isidore établit la même distinction. De 1882 à 1890, il répète ainsi que, « sans être ivrognes, presque tous prennent de la boisson⁹⁷ ». Les hommes sont à ce propos les plus souvent pointés du doigt. À Beauceville, on rapporte que « la plupart, à l'exception d'un très grand nombre de femmes, de filles, d'un certain

⁹² AAQ, *Rapport annuel*, Sainte-Marie, 1882.

⁹³ *Idem*, Saint-Georges, 1923.

⁹⁴ *Idem*, Sainte-Marie, 1876.

⁹⁵ *Idem*, Sainte-Marie, 1880.

⁹⁶ *Idem*, Saint-Georges, 1860.

⁹⁷ *Idem*, Saint-Isidore, 1890 ; formulation semblable en 1882, 1884 et 1887.

nombre de jeunes gens et des enfants, [...] manquent très souvent [à leurs promesses de tempérance]⁹⁸ ».

À l'exception de Saint-Bernard, on remarque que les paroisses situées en aval de Saint-Joseph sont nettement plus tempérantes que leurs voisines du sud. Saint-Georges et Saint-Prosper font figure à cet égard de véritables noyaux de résistance. Ainsi, à l'aube des années 1940, alors que 75 % des rapports font mention d'une parfaite fidélité aux promesses de tempérance, les fidèles de ces deux paroisses n'ont toujours pas renoncé à la boisson.

*

* * *

En matière de pratiques non sacramentelles, plus l'effort à consentir est important, moins la ferveur apparaît grande. Ainsi, si les fidèles sont généralement assidus à suivre la messe, ils sont en revanche beaucoup plus négligents à conduire leurs enfants au catéchisme, et ne sont plus qu'une poignée, le dimanche en fin d'après-midi, à faire l'effort de se rendre assister aux vêpres. Indéniablement, les distances représentent le principal obstacle à la fréquentation des offices de dévotion.

Le respect des prescriptions alimentaires répond au même principe. Le jeûne, qui implique une rigoureuse discipline et dont les « enseignements heurtaient les habitudes et les conditions de vie des travailleurs manuels⁹⁹ », demeure de fait largement négligé. Beaucoup plus simple et facile à observer, l'abstinence est en revanche nettement mieux respectée et seule la difficulté à s'approvisionner en poisson, par pauvreté, semble en limiter l'observance.

⁹⁸ *Idem*, Beauceville, 1872.

Les conditions de vie sont également responsables des difficultés liées au paiement des redevances au curé. On remarque à cet égard que les pauvres contribuent moins fidèlement que les autres à l'entretien du pasteur. Ainsi, alors que les cultivateurs prospères sont généralement exacts à acquitter la dîme, les cultivateurs du front pionnier et les emplacitaires des villes et villages se montrent peu empressés, voire réfractaires, à verser ce qu'ils doivent au curé. On remarque en effet que les suppléments en bois et en patates, de même que la capitulation, se perçoivent difficilement.

La tempérance est un autre modèle de conduite qui ne parvient jamais à s'imposer. L'alcool est trop intimement lié à la sociabilité pour que le clergé parvienne à y faire renoncer les fidèles. Les noces, les veillées et les corvées sont autant d'occasions de respecter « l'usage des politesses ». Les auberges et autres débits de boisson sont du reste trop solidement implantés pour espérer parvenir à les faire disparaître.

Dans ce contexte, on s'étonne du succès que remportent les pratiques de dévotions. Car en dépit des distances à parcourir, les fidèles font montre d'un empressement sans cesse croissant à gagner les indulgences, à participer aux associations volontaires, de même qu'à se rendre communier. Dans ce dernier cas, sans que l'on puisse parler de communion véritablement fréquente, nul doute que la dévotion au Saint-Sacrement connaît un essor considérable.

Enfin, il convient de noter que toutes ces pratiques — à l'exception cependant du jeûne — témoignent d'un rapprochement entre le prescrit et le vécu. Certes, la négligence persiste avec plus ou moins d'ampleur selon le cas, mais la tendance générale est sans conteste au redressement vers la conformité. La ferveur des fidèles ne se limite

⁹⁹ R. HARDY, « Les conceptions prénuptiales à Trois-Rivières comme indice de fidélité religieuse, 1850-1945 », *RHAF*, vol. 54, n° 4, printemps 2001, p. 532.

donc pas à la seule observance des pratiques pascales et dominicales ; elle se manifeste aussi à l'égard des pratiques non sacramentelles.

CHAPITRE 5

Les conduites morales

Le fidèle étant appelé à calquer sa conduite sur celle du Christ et des saints, les conduites morales ne revêtent pas moins d'importance, dans la poursuite du salut éternel, que les pratiques sacramentelles ou dévotionnelles. Ce qui fait dire à Rousseau et Remiggi que « la religion sacralise toute la culture¹ », au point où « il n'y a pas d'actions purement profanes² ». Les conduites morales sont donc un indicateur de plus pour mesurer l'adéquation au message clérical. Hardy et Roy sont d'avis que les mentions relatives aux divers « vices » et « désordres » sont révélatrices « de la culture populaire et de ses mutations », davantage que de la mentalité cléricale³. Ils notent à cet

¹ Louis ROUSSEAU et Frank W. REMIGGI (dir.), *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, p. 187.

² *Ibid.*

³ René HARDY et Jean ROY, « Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 » dans J. GOY, J.-P. WALLOT et R. BONNAIN (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural. Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises XVII^e-XX^e siècles*, Éditions de l'ÉHÉSS / PUM, 1986, p. 404.

effet que « la répression surgit ou réapparaît quand le comportement réprouvé emprunte des formes nouvelles⁴ ».

Dans les rapports antérieurs aux années 1870, les curés désirant faire état des désordres qui règnent dans leur paroisse n'ont d'autre espace alloué à cette fin que celui destiné à recevoir leurs commentaires généraux. Puis, des questions relatives aux conduites morales apparaissent à partir des années 1870, qui portent notamment sur le luxe et l'usure, mais également sur les « principaux désordres, veillées, fréquentations, promenades, danses immodestes, jeux défendus, négligence des parents à l'égard de leurs enfants, insubordination des enfants, etc. », auxquels s'ajoute le blasphème à compter des années 1887-1890. Nul doute qu'une question aussi énumérative — et suggestive — ait pu influencer les curés. Aussi convient-il de relativiser les fluctuations qui surviennent au moment où le questionnaire change de forme.

Parmi tous les désordres qui affectent la vie paroissiale, nous en avons retenu quelques-uns que nous croyons révélateurs de la moralité des Beaucerons. Ce sont le luxe, l'usure, le blasphème, de même que les principales atteintes aux bonnes mœurs que sont l'impureté, les mauvaises fréquentations, le concubinage public et les naissances illégitimes.

⁴ *Ibid.*

Le luxe

La volonté de réprimer le luxe apparaît dans les années 1850. Dès cette époque, les curés dénoncent les dépenses que font certains paroissiens en vue d'acquérir des biens jugés luxueux. La question est ensuite abordée par les évêques en 1863, à l'occasion du troisième concile provincial de Québec. Cette question ne fait cependant l'objet d'aucun décret ; les prélats considérant que le luxe « varie selon les endroits⁵ ». La question sera toutefois réexaminée en 1873, soit lors du cinquième concile, et fera alors l'objet d'un décret.

On y dénonce une tendance générale à des dépenses exagérées, surtout dans le vêtement. On déplore l'émulation qui fait que des familles, qui ont à peine de quoi vivre, s'endettent pour s'habiller comme les autres jusqu'à ne plus pouvoir remettre l'argent emprunté. Pour fuir leurs créanciers, des familles se sont expatriées aux États-Unis. Le décret reproche également aux gens plus à l'aise de se permettre des dépenses qu'ils pourraient mieux utiliser à aider ceux qui sont dans le besoin⁶.

La réprobation du luxe est contemporaine de l'apparition des biens manufacturés. Soucieux de préserver le mode de vie traditionnel, le clergé aurait tenté de s'opposer à la désaffection des ruraux pour les produits artisanaux⁷. Ainsi l'Église entendait combattre l'attitude qui valorise les biens matériels éphémères au détriment des valeurs de modestie et d'économie⁸. Pour Jacques Grisé cependant, le clergé souhaitait plutôt « protéger contre eux-mêmes les gagne-petit qui avaient tendance à s'endetter⁹ ».

⁵ Jacques GRISÉ, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, p. 391.

⁶ *Ibid.*, p. 279.

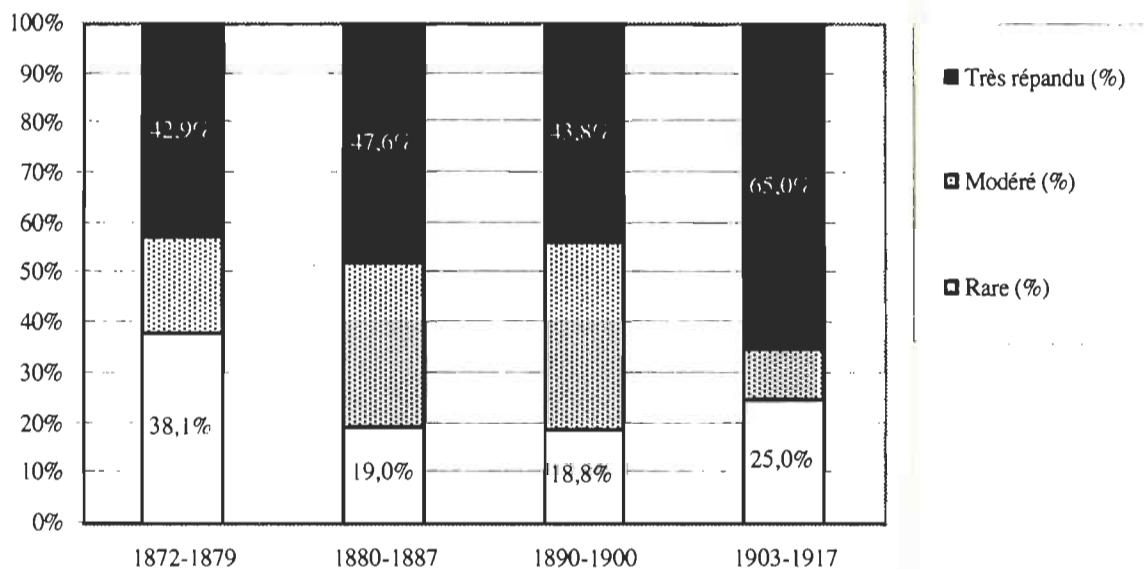
⁷ Jean HAMELIN et Yves ROBY, *Histoire économique du Québec, 1851-1896*, Montréal, Fides, 1971, p. 41, note 15.

⁸ L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI, *op. cit.*, p. 198.

⁹ J. GRISÉ, *op. cit.*, p. 279, note 47.

En Mauricie, les mentions se rapportant aux dépenses excessives diminuent à compter des années 1890¹⁰. Ce qui n'est pas le cas en Beauce, où la dénonciation du luxe reste stable jusque vers 1900, pour soudain devenir plus répandue avec le début du XX^e siècle (voir GRAPHIQUE V-1). Ce sont alors 65 % des rapports qui font état d'un grand étalage de luxe, à l'exemple du curé de Saint-Elzéar qui rapporte en 1903 que « le luxe augmente chaque année¹¹ ».

GRAPHIQUE V-1
PRÉSENCE DU LUXE EN BEAUCE, 1872-1917*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à la présence du luxe est détaillé à l'Annexe A.

Sources : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

Les rapports sont nombreux qui voient dans le luxe une cause d'endettement. Déjà en 1860, le curé de Beauceville note que « chacun aime à étaler sa toilette, [...] ce qui ruine les habitants¹² ». Pour son collègue de Sainte-Marie, « le luxe est, avec l'ivrognerie, une plaie qui ruine les familles par les dettes qui se font chez les

¹⁰ R. HARDY et J. ROY, *op. cit.*, p. 406.

¹¹ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Elzéar, 1903.

¹² *Idem*, Beauceville, 1860.

marchands¹³ ». Et qui dit endettement dit souvent prêt usuraire. Saint-Anselme offre à cet égard un spectacle particulièrement désolant. En 1878, « le luxe [y] est considérable et ruineux », si bien que « pour y satisfaire, on a recours aux usuriers¹⁴ », avec pour résultat que « les $\frac{3}{4}$ des terres sont hypothéquées¹⁵ ».

Le luxe se manifeste le plus souvent dans l'habillement. Le curé de Saint-Bernard mentionne à cet effet que « le luxe est répandu dans toutes les classes de la société, surtout dans les habits [sic]¹⁶ ». Mais les toilettes ne sont pas la seule dépense jugée excessive. En Beauce, contrairement à ce qui s'observe en Mauricie¹⁷, la conception que les curés se font du luxe ne paraît pas avoir dérivé vers la notion d'immodestie. Et s'il est parfois question de la vanité des jeunes filles¹⁸, il n'est jamais question de tenues jugées « légères » ou « indécentes ». Preuve que le luxe est ici bien tangible, les rapports de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle continuent de l'associer à l'endettement. C'est du reste à cette époque que les curés dénoncent avec le plus de véhémence les dépenses encourues « pour les chevaux et les voitures¹⁹ ».

Au Saguenay, le luxe est plus concentré dans les paroisses urbaines et centrales que dans les paroisses rurales et périphériques²⁰. Ce qui est à peu de chose près ce qui s'observe en Beauce. Car si l'on excepte le cas de Saint-Victor, c'est dans les quatre plus importantes agglomérations de la région — soit Sainte-Marie, Saint-Joseph, Beauceville et Saint-Georges — que le luxe s'avère le plus répandu. En Mauricie, les dépenses

¹³ *Idem*, Sainte-Marie, 1890.

¹⁴ *Idem*, Saint-Anselme, 1878.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Idem*, Saint-Bernard, 1874.

¹⁷ R. HARDY et J. ROY, *op. cit.*, p. 406.

¹⁸ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Isidore, 1907.

¹⁹ *Idem*, Saint-Georges, 1890, 1897.

excessives et les tenues immodes tes sont davantage rapportées dans les paroisses en bordure du fleuve. Selon Hardy et Roy, la proximité du couloir commercial aurait rendu ces localités plus perméables aux influences extérieures et, de surcroît, suffisamment prospères pour permettre à leurs habitants d'acquérir aisément les biens manufacturés²¹. À l'instar du cas mauricien, une certaine corrélation semble s'établir en Beauce entre la présence du luxe et l'éloignement du fleuve. Du moins pour ce qui concerne Sainte-Marie, Saint-Joseph, Beauceville et Saint-Georges. Car, parmi ces paroisses, le luxe perd graduellement en importance à mesure que l'on remonte le cours de la Chaudière. Répandu à Sainte-Marie, il paraît plutôt modéré à Saint-Georges.

L'usure²²

Jusqu'au XIX^e siècle, le droit canonique condamnait formellement le prêt à intérêt. Et pour s'assurer que le précepte soit fidèlement respecté, les puissances catholiques prenaient soin d'aligner leur législation sur celle de l'Église. Ainsi était-il illégal, sous le Régime français, de percevoir de l'intérêt sur un prêt. Une interdiction qui allait toutefois disparaître au lendemain de la Défaite. Car à l'encontre du droit français, le droit anglais permettait alors le prêt à intérêt. Un intérêt légal fut cependant imposé. D'abord fixé à 5 %, il sera majoré à 6 % en 1777 et demeurera à ce niveau jusqu'en 1858. Ainsi privé de soutien légal, le clergé n'aura d'autre choix que de se montrer plus conciliant à l'égard des prêteurs.

²⁰ Pascale DUPONT, *Conformité et déviance : La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*, mémoire de maîtrise (Études régionales), Chicoutimi, UQAC, 1995, p. 134-136.

²¹ R. HARDY et J. ROY, *op. cit.*, p. 407.

²² Ce résumé de l'évolution de la notion d'usure dans le clergé québécois est essentiellement repris de C. HUDON, « Prêtres et prêteurs au XIX^e siècle », *Histoire sociale – Social History*, vol. XXVI, n° 52, (novembre 1993), p. 229-246.

Dans les années 1820, le supérieur du Séminaire de Québec est l'un des premiers ecclésiastiques canadiens-français à s'afficher en faveur du prêt à intérêt, citant à cet égard les ouvrages de Liguori. Puis, en 1830, le Saint-Siège redéfinit la notion même d'usure. Deux décisions sont rendues qui stipulent que les prêtres peuvent désormais s'appuyer sur la loi civile pour légitimer la perception d'un intérêt, pour peu que celui-ci demeure dans les limites du raisonnable. Ainsi dorénavant, l'usure ne désigne plus tout prêt à intérêt, mais « se rapporte plutôt à un intérêt jugé excessif²³ ». En accord avec la position pontificale, les évêques conviennent de ne plus inquiéter ceux qui respectent le taux d'intérêt légal. Après quelques années, les prélat montréalais et maskoutains consentent même à fermer les yeux sur des intérêts un peu plus élevés que les 6 % prévus. Une position à laquelle l'archevêque de Québec se rallie en 1856. Mais l'abolition du taux d'intérêt légal, qui survient deux ans plus tard, vient relancer le débat. Le clergé hésite alors quant à la position à adopter, tiraillé qu'il est entre sa volonté d'établir une pratique sacramentelle unanime et son désir de préserver les plus pauvres des méfaits du prêt usuraire²⁴.

Des directives sont finalement adressées aux confesseurs : à compter des années 1860, des taux de 6 à 8 % seront désormais acceptés. Au-delà, il importe de prendre en compte « la valeur actuelle de l'argent et le jugement des hommes modérés et honnêtes²⁵ ». De cette manière, un prêteur peut prélever des intérêts de 10 voire 12 % sans risquer d'encourir le refus d'absolution. Ainsi résolue, la question de l'usure cesse alors d'être une préoccupation pour le clergé. Ce qui explique que les rapports

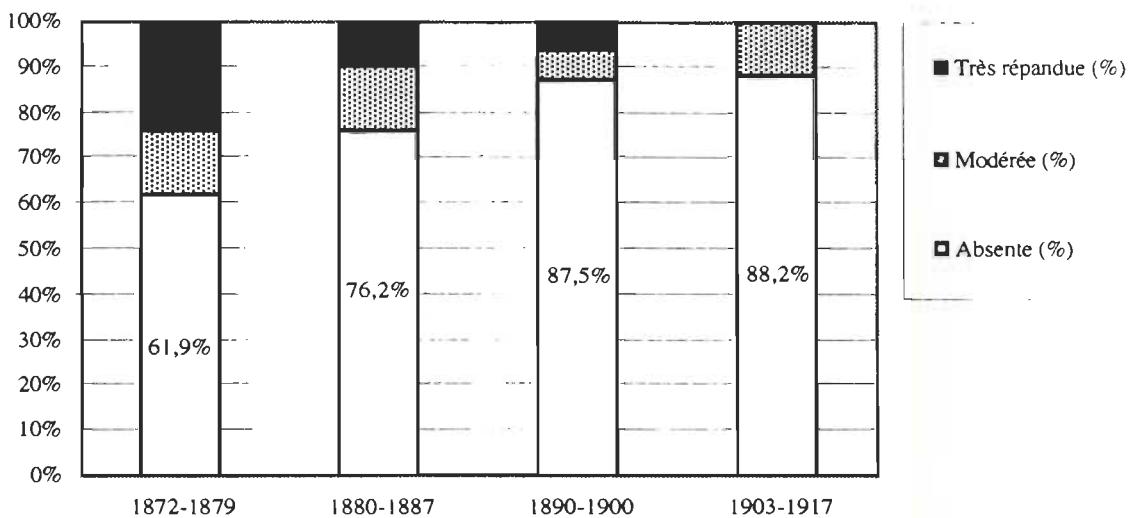
²³ *Ibid.*, p. 229.

²⁴ *Ibid.*, p. 244-245.

²⁵ J. GRISÉ, *op. cit.*, p. 233-234, note 17.

paroissiaux des diocèses de Saint-Hyacinthe²⁶ et Chicoutimi²⁷ mentionnent rarement l'usure.

GRAPHIQUE V-2
PRATIQUE DE L'USURE EN BEAUCE, 1872-1917*
(Pourcentage de mentions)



* Le classement des appréciations des curés quant à la pratique de l'usure est détaillé à l'Annexe F.

Sources : AAQ, Rapports annuels des paroisses.

En Beauce, les mentions d'usure semblent tout aussi rares qu'ailleurs (voir GRAPHIQUE V-2). Dans la moitié des paroisses de notre échantillon, la pratique usuraire n'est même jamais mentionnée. Elle semble en revanche vouloir se maintenir pendant quelques années à Beauceville, Saint-Georges et Saint-Anselme²⁸. En 1863, le curé de Beauceville déplore les taux d'intérêts qui ont cours dans sa paroisse : « Les usures sont horribles, écrit-il. On a prêté autrefois, et l'on prête encore aujourd'hui à 15, 20, 25, 30 et 40 pour cent sans scrupule [et l']on ne s'en confesse pas. Ces usures se commettent

²⁶ C. HUDON, *op. cit.*, p. 245.

²⁷ P. DUPONT, *op. cit.*, p. 133.

²⁸ C'est dans cette paroisse, rappelons-le (voir p. 114), qu'on rapporte que « le luxe est considérable et ruineux », si bien que, « pour y satisfaire, on a recours aux usuriers », avec pour résultat que « les $\frac{3}{4}$ des terres sont hypothéquées » (AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Anselme, 1878).

par des personnes qui communient quatre à cinq fois par année, au grand scandale de la paroisse²⁹. » La situation n'est guère plus reluisante en 1874, alors que le même curé mentionne qu' « il y a des gens qui prêtent à usure et ruinent les pauvres³⁰ ». L'usure ne semble diminuer dans cette paroisse qu'à partir de 1884, alors qu'elle n'est plus pratiquée que « par quelques-uns³¹ ». En 1890, « on prête à 8 % pas plus³² », respectant de ce fait les préceptes de l'Église. Et il en va de même jusqu'à la fin de la période.

Le blasphème

Des débuts de la colonie jusqu'aux années 1850, on blasphème essentiellement contre Dieu ou les parties du corps divin. L'un des rares exemples qui nous soient parvenus du Régime français nous est rapporté par Jean-Pierre Pichette. En 1717, un habitant du gouvernement de Trois-Rivières est dénoncé pour s'être écrié publiquement « sacredieu, mortdieu, ventre Dieu³³ » ; des expressions en tous points semblables à celles qui ont alors cours en France. Car déjà du temps de Rabelais, on ne jurait pas autrement³⁴. Si l'on en croit Jean Delumeau, le blasphème se serait répandu à cette époque, en réaction au modèle de catholicisme véhiculé par la réforme tridentine³⁵. Mais cette manière de blasphémer a perdu peu à peu de son côté scandaleux. Un bon exemple de cette banalisation du blasphème de forme ancienne nous est donné par l'expression « tordieu », dont le sens premier de « tort à Dieu » a fini par être oublié. En 1841, le

²⁹ AAQ, *Rapport annuel*, Beauceville, 1863.

³⁰ *Idem*, 1874.

³¹ *Idem*, 1884.

³² *Idem*, 1890.

³³ Jean-Pierre PICHETTE, *Le Guide raisonné des jurons : langue, littérature, histoire et dictionnaire des jurons*, Montréal, Quinze, 1980, p. 119.

³⁴ Mikhaïl BAKHTINE, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p. 195.

³⁵ Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 385, 400-403, 522.

greffier de la Paix du district judiciaire de Trois-Rivières n'en saisi visiblement pas la portée, lui qui traduit l'expression par « *twisted God*³⁶ ».

Au sacre de forme ancienne, dont la portée transgressive s'est graduellement émoussée, va toutefois se substituer une nouvelle manière de blasphémer, qui apparaît et se répand à compter de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les blasphémateurs s'en prennent désormais au Christ et aux vases liturgiques. Selon René Hardy, « le nouveau sacre exprime le refus plus ou moins conscient du pouvoir clérical qui s'est imposé à la faveur de la révolution avortée de 1837-1838 et du type particulier de catholicisme que tous ont alors été contraints de pratiquer³⁷ ».

Les archives judiciaires révèlent que le blasphème de forme nouvelle fait son apparition en Mauricie à compter des années 1860. En 1881, des témoins rapportent qu'un jeune homme aurait lancé publiquement un « sacré maudit calice de saint ciboire ». Ce langage encore inusité émeut les contemporains. Au point où l'on traîne le jeune homme devant les tribunaux. Au terme de son procès, il écope trois mois de prison avec travaux forcés³⁸.

Les curés n'ont pas manqué de faire écho à ces innovations langagières qui profanent le nom du Christ et des vases sacrés. Et si dans leurs rapports annuels ils ne rapportent qu'exceptionnellement les paroles prononcées, ils ne manquent toutefois pas d'en signaler la présence, le cas échéant. Dans le diocèse de Trois-Rivières, le blasphème est mentionné dans trois paroisses en 1855, 15 en 1875 et 38 en 1900. Cette dernière année, les localités où l'on rapporte la présence de « sacreurs » comptent pour

³⁶ René HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, p. 195.

³⁷ *Ibid.*, p. 204.

³⁸ R. HARDY, *op. cit.*, p. 199-200.

40 % des paroisses du diocèse³⁹. Une évolution qui rendrait compte de la diffusion du blasphème de forme nouvelle.

Du reste, cette évolution paraît suivre le même rythme que dans les diocèses de Joliette et Chicoutimi, où, vers 1900, les sacres sont en usage dans respectivement 39⁴⁰ et 40 %⁴¹ des paroisses. En Beauce, le blasphème est mentionné dans trois paroisses sur neuf entre 1852 et 1861, dans aucune paroisse entre 1862 et 1871, dans deux paroisses sur onze entre 1872 et 1879, et dans huit paroisses sur douze entre 1890 et 1900. Ce qui semble attester d'une évolution conforme au modèle proposé par Hardy, à savoir la banalisation du sacre de forme ancienne et la diffusion subséquente du sacre de forme nouvelle⁴². On remarque par ailleurs que le blasphème est nettement plus répandu en Beauce dans les années 1890-1900, qu'il ne l'est à la même époque dans les diocèses de Trois-Rivières, Joliette et Chicoutimi. Le curé de Saint-Victor n'exagère donc pas lorsqu'il rapporte à l'évêque que le blasphème est « le fléau de la Beauce⁴³ ».

René Hardy observe que « le sacre se manifeste surtout chez les hommes rassemblés dans des lieux éloignés physiquement et symboliquement du milieu social où le respect des tabous s'est imposé⁴⁴ ». Or, c'est justement dans les chantiers et à l'occasion de leurs séjours en terre américaine que les Beaucerons semblent contracter l'habitude de sacrer. En 1907, le curé de Saint-Anselme déplore que « les jeunes gens

³⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁰ Jean-François INIZAN, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*, mémoire de maîtrise (Études québécoises), Université Rennes-II, 1998, p. 91.

⁴¹ P. DUPONT, *op. cit.*, p. 136.

⁴² Comme nous l'avons mentionné précédemment, le mot « blasphème » n'apparaît dans la question portant sur les désordres qu'à compter des années 1887-1890, soit dans la foulée du concile de 1886, à l'issue duquel les évêques s'entendent pour désigner le blasphème comme « un des péchés capitaux des Canadiens » (J. GRISÉ, *op. cit.*, p. 357).

⁴³ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Victor, 1910.

⁴⁴ R. HARDY, *op. cit.*, p. 203.

qui s'engagent dans les chantiers nous reviennent souvent avec la triste habitude de jurer et de blasphémer⁴⁵ ». Dans la même veine, son collègue de Saint-Victor mentionne que « les jeunes gens qui passent une partie de l'année dans les chantiers et dans les États-Unis reviennent sans foi, sans religion, habitués à maudire, à blasphémer et à tenir les discours les plus libres⁴⁶ ». Toujours selon Hardy, le blasphème « apparaît aussi lorsque l'alcool brouille la conscience [jouant] alors à peu près le même rôle que la distance physique ou symbolique⁴⁷ ». Une opinion que semble partager le curé de Saint-Prosper, qui mentionne que « blasphème et ivrognerie sont à l'état d'épidémie⁴⁸ ».

En Beauce, le sacre afflige surtout les paroisses situées au sud de Saint-Joseph. À Saint-Prosper et Saint-Victor, l'habitude de sacrer paraît particulièrement répandue. En 1890, le curé de Saint-Victor mentionne que « les blasphèmes [...] sont très communs⁴⁹ » ; une situation qui n'ira pas s'améliorant, puisque que son successeur rapporte en 1917 que « le blasphème est devenu trop fréquent⁵⁰ ». Ce qui n'est pourtant rien comparé à Saint-Prosper, où les blasphèmes se trouvent carrément « à l'état d'épidémie⁵¹ ».

Les mauvaises mœurs

« L'œuvre de chair ne désireras qu'en mariage seulement ». Le neuvième commandement de Dieu condamne ainsi toute activité sexuelle autre que la conjonction entre époux légitimement mariés. Sont donc interdites les pratiques auto-érotiques, la

⁴⁵ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Anselme, 1907.

⁴⁶ *Idem*, Saint-Victor, 1873.

⁴⁷ R. HARDY, *op. cit.*, p. 203

⁴⁸ *Idem*, Saint-Prosper, 1900.

⁴⁹ *Idem*, Saint-Victor, 1890.

⁵⁰ *Idem*, Saint-Victor, 1917.

⁵¹ *Idem*, Saint-Prosper, 1900.

bestialité, l'homosexualité, les privautés entre jeunes gens, l'adultère et le concubinage. Mais seuls le coït avec un animal, la sodomie entre partenaires homosexuels et l'union libre ont pu constituer des cas réservés. Du moins jusqu'en 1851, date à partir de laquelle il n'y a plus désormais que le concubinage notoirement connu qui nécessite encore de faire comparaître le pénitent devant l'évêque⁵².

Parmi les différentes raisons de différer l'absolution, il semble que la masturbation ait été l'une des plus fréquentes, bien qu'il demeure difficile de mesurer l'ampleur des pratiques auto-érotiques dans le Québec ancien. Si Rousseau et Remiggi suggèrent que les atteintes à la chasteté sont le fait de la quasi-totalité des jeunes gens⁵³, Serge Gagnon croit le phénomène moins répandu dans les sociétés d'antan qu'il ne l'est de nos jours⁵⁴. Quant à la bestialité — « ce péché des campagnes » —, Gagnon la considère moins fréquente que l'homosexualité, et sans doute bien moins commune que la masturbation⁵⁵.

Dans les rapports des curés de la Beauce, les mentions d'onanisme ou de bestialité sont rarissimes. En 1854, le curé de Beauceville mentionne l' « impureté⁵⁶ » parmi les conduites les plus répréhensibles qu'il note dans sa paroisse. En 1860, le même pasteur se fait plus explicite : « Les principaux désordres, écrit-il, [...] sont, parmi les jeunes gens, les paroles obscènes, la pollution fréquente, les fréquentations mauvaises, et parmi tous un peu l'ivrognerie, beaucoup la bestialité⁵⁷ ». Au vu de ce témoignage, on s'étonne que si peu de rapports aient fait état de la masturbation ou des

⁵² J. GRISÉ, *op. cit.*, p. 273.

⁵³ L. ROUSSEAU et F. W. REMIGGI, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁴ Serge GAGNON, *Plaisirs d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*. Québec, PUL, 1990, p. 18.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 150-151.

⁵⁶ AAQ, *Rapport annuel*, Beauceville 1854.

⁵⁷ *Idem*, 1860.

jeux sexuels avec les animaux. Sans doute le questionnaire épiscopal y est-il pour quelque chose. Car au contraire de beaucoup d'autres désordres, il n'est jamais fait mention de l'auto-érotisme ou de la bestialité dans les formulaires soumis aux curés. Comme le mentionne Serge Gagnon, « ce sont surtout, voire exclusivement, les péchés connus du public qui sont enregistrés[,] le chef du diocèse [voulant] connaître les conduites qui scandalisent⁵⁸ ».

Au vrai, le déroulement des fréquentations paraît avoir préoccupé davantage l'épiscopat que la masturbation ou les contacts charnels avec les animaux. Au XIX^e siècle, l'autorité diocésaine insiste fortement auprès du clergé paroissial quant à la nécessité de surveiller les célibataires⁵⁹. Sans doute à cause du risque inhérent à toute conjonction entre partenaires non mariés : celui de donner naissance à un enfant illégitime ; mais également à cause des risques d'atteintes à la réputation que peuvent encourir les jeunes filles.

La jeune fille sexuellement active pouvait ne point trouver preneur sur le marché matrimonial de son milieu immédiat. Comment une femme qui s'était donnée à un partenaire sans engagement perpétuel pouvait-elle prétendre résister, une fois mariée, aux avances d'un galant séducteur ? Le fantasme traumatisant du mari cocufié hantait l'esprit des jeunes adultes à la recherche d'une compagne de vie⁶⁰.

Les curés de la Beauce n'ont du reste jamais cessé de faire état des mauvaises fréquentations. De 1852 à 1940, entre le tiers et les trois quarts des paroisses semblent en être affligées, les mentions étant par ailleurs plus fréquentes entre 1870 et 1920 que dans les années antérieures et postérieures. Et bien que l'on ne sache trop jusqu'à quel point

⁵⁸ S. GAGNON, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 19-20.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 19.

les amoureux poussaient leurs privautés, un fait demeure : les curés se sont trouvés impuissants à réprimer ces conduites jugées immorales. Dans leurs rapports, les pasteurs dénoncent la précocité des rencontres entre jeunes des deux sexes, de même que l'étalement de ces rencontres sur une trop longue période de temps, à l'exemple du curé de Saint-Elzéar, qui déplore les « fréquentations hâties ici, éternelles là⁶¹ ». La trop grande permissivité des parents est souvent pointée du doigt. Car si l'on en croit le curé de Beauceville, « les fréquentations pour le mariage sont très longues, elles se font en tête-à-tête accompagnées de mille libertés criminelles, en présence des parents qui n'osent pas [...] les empêcher dans la crainte d'affronter le jeune homme et de faire perdre un bon parti à leur fille⁶² ». Certaines occasions semblent particulièrement propices au péché. Ainsi les « sorties en voiture seul avec seule », ou les « veillées⁶³ » du même genre. À Saint-Elzéar, le curé déplore que « trois institutrices de la paroisse donnent le mauvais exemple en allant au bal, en sortant le soir avec les garçons qui les reconduisent à leurs écoles après des soirées de boisson et de danse et restent dans les écoles des heures seul à seul avec elles⁶⁴ ». Après avoir fait mention des « fréquentations trop longues, trop jeunes [et] mal surveillées », son collègue de Saint-Prosper ajoute que « trop de jeunes filles font du service en ville⁶⁵ ». Serge Gagnon fait justement remarquer à cet égard que « la domesticité féminine est un emploi dangereux⁶⁶ » pour la vertu.

Mais en dépit de l'incessante dénonciation dont font l'objet les mauvaises fréquentations, les naissances illégitimes demeureront toujours d'une extrême rareté. En

⁶¹ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Elzéar, 1940.

⁶² *Idem*, Beauceville, 1862.

⁶³ *Idem*, Saint-Elzéar, 1903.

⁶⁴ *Idem*, 1907.

⁶⁵ *Idem*, Saint-Prosper, 1933.

⁶⁶ S. GAGNON, *op. cit.*, p. 134.

Beauce, leur moyenne annuelle ne dépasse jamais 0,4 par paroisse⁶⁷. Toutefois, même s'il est peu fréquent que des enfants soient conçus hors des liens du mariage — ce qui laisse à penser que la plupart des fréquentations sont conduites sans trop de débordements —, il est intéressant de constater que la courbe des naissances illégitimes, entre 1862 et 1890, suit de près celle des mentions de mauvaises fréquentations. Pendant la sous-période 1862-1871, on rapporte annuellement 0,2 naissances illégitimes par paroisse, alors que 33 % des localités sont le théâtre de fréquentations « dangereuses ». Pendant la décennie suivante, alors qu'il naît annuellement dans chaque paroisse 0,4 enfant illégitime, ce sont 75 % des unités pastorales où les jeunes gens et les jeunes filles se rendent coupables, aux yeux du curé, d'une trop grande promiscuité. Par la suite, entre 1890 et 1900, ce ne sont plus que 41 % des paroisses où les fréquentations font craindre pour la vertu des jeunes, alors qu'on ne rapporte plus en moyenne que 0,1 naissance illégitime par paroisse.

Pour autant, les naissances illégitimes ne résultent pas toutes des mauvaises fréquentations. De fait, le concubinage conduit sans doute davantage à ce genre de conséquences que les amours de jeunesse. Dans son rapport de 1873, le curé de Saint-Joseph fait état d'un enfant « né du commerce d'un malheureux avec sa belle sœur, avec laquelle il a vécu et vit encore par intervalle, quoi qu'il ait déjà sa femme avec lui⁶⁸ ». Mais avec seulement cinq cas recensés pour toute la période, le concubinage représente véritablement l'exception. Une rareté qui semble attester du caractère transitoire de ces unions, lesquelles, après avoir été suspectées, découvertes, puis ébruitées par les curieux

⁶⁷ On peut cependant penser que certaines jeunes femmes tombées enceintes sans être mariées aient pu se rendre accoucher dans des établissements spécialisés de Québec ou Montréal, échappant ainsi à l'attention du curé.

⁶⁸ AAQ, *Rapport annuel*, Saint-Joseph, 1873.

du voisinage, finissent souvent par être légitimées à l'issue de la célébration d'un mariage religieux⁶⁹.

En Beauce, qu'il s'agisse de mauvaises fréquentations, de naissances illégitimes ou, dans une moindre mesure, de concubinage public, il appert que les mauvaises mœurs sont essentiellement concentrées dans les quatre plus importantes paroisses. À elles seules, Saint-Georges, Beauceville et Saint-Joseph récoltent plus de la moitié des mentions relatives aux fréquentations hâtives ou trop longues. De même, c'est à Saint-Georges et Beauceville que les naissances illégitimes sont en proportion les plus fréquentes⁷⁰.

*

* * *

Les Beaucerons n'ont donc jamais cessé d'essuyer les remontrances des curés. Leur penchant pour les habits, voitures et autres biens jugés luxueux ne s'est, entre autres, jamais démenti. Mais, s'il est permis de croire que la présence du luxe dénote un attachement aux biens terrestres, bien peu compatible, il est vrai, avec les valeurs de modestie et d'économie prêchées par l'Église, il serait exagéré de conclure à l'impiété de ceux qui y succombent. Au vrai, le luxe témoigne surtout des transformations économiques qui secouent la société occidentale à compter de la seconde moitié du XIX^e siècle, notamment en ce qui a trait à la diffusion des produits manufacturés.

L'usure s'avère en comparaison beaucoup moins répandue. Rapportée dans à peine la moitié des paroisses, elle finit de surcroît par disparaître presque complètement, les usuriers faisant graduellement place à des prêteurs plus respectueux des prescriptions

⁶⁹ S. GAGNON, *op. cit.*, p. 153-154.

⁷⁰ En moyenne, les naissances illégitimes représentent 0,03 % du nombre des communians à Saint-Georges et 0,02 % à Beauceville.

ecclésiales. Car l'Église permet depuis les années 1860 de consentir des prêts, pourvu cependant que l'intérêt ne dépasse pas les limites du raisonnable.

Plus transgressive est par contre l'habitude de « sacrer ». Un vice qui atteste paradoxalement de l'emprise croissante du clergé sur la société québécoise. Car le blasphème ne devient usuel qu'à compter des dernières années du XIX^e siècle, soit au moment précis où l'unanimité est atteinte en matière de pratiques pascales. Mais justement pour cette raison, le sacre se manifeste surtout dans les endroits où les fidèles échappent à l'emprise cléricale.

Par ailleurs, et en dépit des incessantes dénonciations dont font l'objet les fréquentations entre jeunes gens et jeunes filles, il ne semble pas que la population beauceronne ait porté de très fréquentes atteintes aux bonnes mœurs. Une probité dont témoigne l'extrême rareté des cas de concubinage et le nombre infime des naissances illégitimes.

Ainsi, même si les Beaucerons sont loin de s'être montrés irréprochables, leurs conduites n'ont pourtant rien eu de bien répréhensibles : penchant de plusieurs pour les biens matériels mais qui s'explique en grande partie par la diffusion des produits manufacturés ; présence de quelques usuriers ici et là mais qui vont céder la place à des prêteurs en règle avec l'Église ; blasphèmes proférés par quelques-uns mais surtout là où ils échappent au contrôle clérical ; privautés occasionnelles entre jeunes gens mais qui ne portent que rarement à conséquence. Pourtant, ces écarts, s'ils n'entachent à peu près pas la moralité générale, n'en sont pas moins significatifs. Car en attestant de la persistance de certains écarts de conduite, ils font état de résistances au message clérical. D'autant qu'il n'est pas à exclure que les curés se soient montrés généralement indulgents.

CONCLUSION

La communion pascale occupe une place de premier plan dans l'historiographie du catholicisme québécois. Cela en raison de la très grande importance symbolique que revêt cette pratique. Mais aussi parce que l'atteinte d'une conformité absolue, telle qu'elle s'observe dans le Québec de la fin du XIX^e siècle, détonne dans l'ensemble du monde catholique. Une observance à laquelle les Beaucerons ne font du reste pas exception. Pour autant, la ferveur des fidèles ne se limite pas aux pratiques pascales ; elle se manifeste également à l'endroit des pratiques non-sacramentelles et particulièrement au chapitre des pratiques dévotionnelles. L'assistance aux offices dominicaux, le paiement des redevances au curé, l'abstinence alimentaire et la fidélité aux promesses de tempérance sont ainsi de mieux en mieux respectés ; tout comme l'empressement à gagner les indulgences et la dévotion eucharistique font l'objet d'un engouement croissant de la part des fidèles. Le bilan est certes moins positif en ce qui a trait aux conduites morales, mais les divers « vices » et « désordres » ne sont jamais ni très répandus ni bien répréhensibles.

Cette mutation de la culture religieuse procède d'une volonté du clergé d'implanter un nouveau modèle de piété : adoption du rituel romain pour la liturgie et du thomisme pour la théologie, mais aussi et surtout, introduction de la morale liguorienne dans la pastorale eucharistique et pénitentielle ; avec pour conséquence de réduire considérablement le champ d'application du report d'absolution. Les fidèles, déjà presque unanimes à se confesser, pourront donc désormais communier sans délai. Mais, plus important encore, le liguorisme a des répercussions sur le plan des mentalités : il transforme la conception que se font les fidèles et le clergé du sacrement eucharistique, qui, d'une récompense accordée aux âmes les plus nobles, devient un remède prescrit à tous. Et le changement ne s'arrête pas là, qui comprend en outre l'élargissement systématique de l'accès aux indulgences.

Pour implanter ce nouveau modèle de piété, le clergé s'emploie à resserrer l'encadrement des fidèles, établissant des congrégations religieuses enseignantes, implantant des associations volontaires paroissiales et déployant une pastorale dite « extraordinaire ». Et comme cet encadrement s'accomplit pour l'essentiel à l'échelle paroissiale, l'épiscopat s'efforce, en même temps qu'il multiplie ses moyens d'encadrer les fidèles, d'accroître le nombre de paroisses, diminuant ainsi les populations et superficies dévolues à chacune.

Le redressement des pratiques n'en rencontre pas moins des résistances ; mais pas au point toutefois de l'empêcher de se poursuivre. Seule la pratique du jeûne, qui demeure toujours largement négligée, et l'assistance à la messe dominicale, qui plafonne à compter des années 1890, font l'objet d'une déviance qu'on pourrait qualifier d'irréductible. Autrement, les autres pratiques témoignent toutes d'un rapprochement

entre le prescrit et le vécu. La communion pascale est, de toutes les pratiques, celle qui se relève le plus tôt. Des 25 % d'abstentionnistes que comptait la Beauce vers 1855, c'est à peine s'il en subsiste 1 % à la fin du siècle. Cette étape atteinte, les autres pratiques entament ou poursuivent leur redressement. L'empressement à communier et l'empressement à gagner les indulgences connaissent dès lors un essor considérable. Les vêpres, unanimement négligées avant 1880, recueillent une assistance significative à compter du xx^e siècle. Même la société de tempérance, dont les effectifs n'ont eu de cesse de s'effriter tout au long du xix^e siècle, opère une légère remontée à compter des années 1900.

Mais quelle est donc la nature du changement observé ? S'agit-il d'un réveil ou d'un renouveau religieux ? La thèse du réveil suppose qu'une faible intensité de la pratique ait précédé la phase initiale du redressement. Or, ce que l'on remarque dès le début de la période — et ce en dépit d'une proportion élevée d'abstention de la communion pascale —, c'est que l'abstention de la confession annuelle ne dépasse jamais, en moyenne, les 4 %. Ce qui ne saurait en aucun cas être assimilé à une situation de « tiédeur ». Ainsi sommes-nous forcé de rejeter la thèse du réveil ; d'autant que le redressement des conduites pascales ne parvient à son terme qu'à l'issue d'une cinquantaine d'années ; et d'autant que le redressement s'avère encore plus long — et par surcroît inachevé — dans le cas des autres pratiques. En somme rien qui puisse suggérer un brusque élan de ferveur. Ce qui ne laisse, pour expliquer cette mutation de la culture religieuse, que l'hypothèse d'un renouveau religieux, c'est-à-dire d'un changement s'accomplissant au terme d'un long processus d'acculturation. Et c'est

effectivement ce qui advient, puisque le redressement des conduites pascales découle pour l'essentiel de l'abandon du délai d'absolution et de l'allongement du temps pascal.

Pour autant, le message clérical ne reçoit pas partout le même accueil. Mais contrairement à ce qui s'observe en Mauricie par exemple¹, ce n'est pas tant l'ancienneté du peuplement, que certains autres facteurs, qui expliquent que certaines paroisses se montrent plus observantes que d'autres. En Beauce, il n'y a que Saint-Prosper qui se démarque véritablement en fonction de son âge. Fondée la dernière parmi les paroisses étudiées, elle est celle où l'on rencontre le moins grand nombre d'associations volontaires. Elle est également celle où le curé consacre le moins de temps à l'enseignement du catéchisme préparatoire. Ce qui pourrait expliquer que l'abstention de la communion y atteigne toujours 24 % en 1884, et que le blasphème y fasse des ravages importants.

Mais Saint-Prosper exceptée, c'est à d'autres facteurs que l'ancienneté du peuplement qu'il convient d'attribuer la plus ou moins grande piété des paroisses. Ainsi, les paroisses les plus populeuses sont celles où le luxe et l'usure sont les plus présents, où les jeûnes sont les moins bien respectés et où les redevances au curé sont les moins fidèlement payées. Les « mauvaises fréquentations » — et par conséquent les naissances illégitimes — y sont en outre rapportées plus souvent qu'ailleurs. Mais, plus important encore, c'est dans ces paroisses populeuses où l'on enregistre le plus d'abstentions de la

¹ R. HARDY et J. ROY, « Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 » dans J. GOY, J.-P. WALLOT et R. BONNAIN (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural. Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises, XVII^e-XX^e siècles*, Éditions de l'ÉHÉSS / PUM, 1986, p. 402, 407.

communion pascale². La présence du luxe et de l'usure, ces « désordres économiques », témoigne par ailleurs de l'activité commerciale et industrielle qui règne dans ces agglomérations ; tout comme la présence d'un nombre toujours croissant d'emplacement — parmi lesquels bon nombre de journaliers — explique que les redevances au curé s'y perçoivent généralement moins bien qu'ailleurs. Et même si les congrégations religieuses, plus présentes dans ces paroisses que dans les localités plus essentiellement rurales et agricoles, épaulent le curé dans son ministère, cela s'avère, à l'évidence, insuffisant.

La taille de la population n'explique toutefois pas tout. L'étendue de la paroisse conditionne également le comportement religieux. Car là où l'éloignement de l'Église se révèle le plus important, l'assistance à la messe et au catéchisme laisse le plus à désirer³. Les distances sont effectivement la raison la plus souvent invoquée pour expliquer la négligence des fidèles à l'endroit des offices. De plus, comme la communion doit s'accomplir à jeun, l'éloignement a également pour effet de limiter la dévotion eucharistique. En fait, pour toutes les pratiques qui nécessitent de se déplacer régulièrement, les paroisses les plus vastes sont celles où les fidèles se montrent les moins dévots. Même l'empressement à gagner les indulgences paraît souffrir des distances, alors pourtant que les gestes qui permettent aux fidèles d'amasser ces

² Ce qui correspond d'ailleurs à ce qui s'observe dans Lanaudière (J.-F. INIZAN, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*, mémoire de maîtrise (Études québécoises), Université Rennes-II, 1998, p. 100).

³ On pourrait sans doute en dire autant des vêpres, mais nos sources ne permettaient pas d'en pousser l'étude jusqu'à rendre compte des disparités paroissiales.

indulgences sont pour la plupart à caractère privé⁴. Ce qui laisse à penser qu'une fréquentation moins assidue de l'église prédispose à une moins grande dévotion à l'égard des pratiques privées. On remarque du reste que les paroisses les plus étendues se concentrent dans la moitié sud de la région. C'est également dans ce secteur où l'on retrouve les deux paroisses les plus peuplées. Rien d'étonnant dès lors à ce que la négligence y soit en général plus prononcée qu'ailleurs.

Mais qu'en est-il dans tout cela de la spécificité beauceronne ? Se manifeste-t-elle dans la manière dont les fidèles pratiquent la religion ? Force nous est de constater que non. Car la Beauce n'accuse de véritable retard qu'à l'endroit des pratiques pascales. Pour ce qui est des autres pratiques, les Beaucerons ne se comportent guère autrement des fidèles de la Mauricie, du Saguenay, de Lanaudière, et des diocèses de Montréal et Saint-Hyacinthe. L'encadrement clérical semble du reste s'exercer partout avec la même intensité. L'augmentation de la fréquence des retraites paroissiales, l'établissement de congrégations religieuses ou l'implantation d'associations volontaires paroissiales suivent en effet, à peu de choses près, le même rythme partout. Ce qui ne laisse, pour expliquer l'important retard de la Beauce au chapitre du redressement des pratiques pascales, que le retard, tout aussi important, qu'elle accuse sur le plan du resserrement paroissial. D'où, comme nous avons pu le constater, une proportion plus élevée qu'ailleurs de paroisses populeuses. Le fait que la paroisse la plus peuplée de la région — soit en l'occurrence Beauceville⁵ — enregistre les taux d'abstention de la communion pascale les plus élevés, semble confirmer cette hypothèse. Il n'est pas dit du reste que la

⁴ C. HUDON, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Sillery, Septentrion, p. 336.

Beauce soit le seul espace où le redressement des pratiques pascales ait pu tarder à s'amorcer ; d'autres régions, qui restent encore à étudier, pourraient afficher une personnalité similaire⁶.

⁵ Du moins entre 1871 et 1921.

⁶ C'est notamment le cas du diocèse de Nicolet, auquel Manon BUSSIÈRES vient récemment de consacrer un mémoire de maîtrise, et qui affiche, à l'instar de la Beauce, des taux d'abstentions de la communion encore passablement élevés dans les années 1850-1860.

Bibliographie

A) SOURCES

a — Sources imprimées

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 3 à 16, 1888 à 1944.

Le Canada ecclésiastique. Montréal, Beauchemin (avant 1910 : Cadieux & Derome), publication annuelle, 1894 à 1940.

b — Sources manuscrites

AAQ, *Rapports annuels des paroisses*, 1852-1940.

B) DICTIONNAIRES, RÉPERTOIRES ET INSTRUMENTS DE RECHERCHE

BRETON, Jean-René. *Bibliographie de la Beauce-Etchemin*. Québec, IQRC, 1993, 195 p.

Dictionnaire biographique du Canada. Québec, PUL, 1966-1998, 14 volumes.

MAGNAN, Hormidas. *Dictionnaire historique et géographique des paroisses, missions et municipalités de la province de Québec*. Arthabaska, Imprimerie Arthabaska, 1925, 738 p.

C) CONCEPTS ET MÉTHODES

BOUCHARD, Gérard et Michel BERGERON. « Les rapports annuels des paroisses et l'histoire démographique saguenayenne : étude critique ». *Archives*, vol. 10, n° 3 (décembre 1978), p. 5-31.

BOULARD, Fernand. *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Paris, Éditions Économie et Humanisme / Éditions Ouvrières, collection « Sociologie religieuse », n° 1, 1954, 159 p.

BOURDÉ, Guy et Hervé MARTIN. *Les écoles historiques*. Paris, Éditions du Seuil, collection « Point histoire », 1983, 418 p.

- CAULIER, Brigitte. « Le sentiment religieux », dans P. HURTUBISE et J.-M. LEBLANC (dir.), *Status Qæstionis*. Ottawa, Université Saint-Paul, 1994, p. 47-59.
- GIRARD-DUCASSE, Francine et Louis ROUSSEAU. « Les lunettes des contrôleurs : contenus des questionnaires pastoraux montréalais avant 1880. Leur contenu et leur utilisation ». *Archives*, vol. 21, n° 3, 1990, p. 47-69.
- HAMELIN, Louis-Edmond et Colette. *Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne*. Lévrier, 1956, 156 p.
- LAGRÉE, Michel. « La monographie diocésaine et les acquis de l'historiographie religieuse française ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 61 (1995), p. 9-41.
- LAPERRIÈRE, Guy. « L'histoire religieuse du Québec : Principaux courants, 1978-1988. ». *RHAF*, vol. 42, n° 4 (printemps 1989), p. 563-578.
- LAPERRIÈRE, Guy. « Pourquoi l'histoire diocésaine ne s'est-elle pas développée au Québec comme en France ? ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 61 (1995), p. 43-61.
- LAPERRIÈRE, Guy. « L'Évolution de l'histoire religieuse au Québec depuis 1945 : le retour du pendule ? », dans Y. ROBY et N. VOISINE, (dir.), *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*. Sainte-Foy, PUL, 1996, p. 331-349.
- LE BRAS, Gabriel. *Études de sociologie religieuse. tome 2 : De la morphologie à la typologie*. Paris, PUF, 1956, 418 p.
- PLONGERON, Bernard (dir.). *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*. Paris, Beauchesne, 1976, 237 p.
- ROY, Jean. « Quelques influences françaises sur l'historiographie religieuse du Québec des dernières décennies ». *RHAF*, vol. 51, n° 2 (automne 1997), p. 301-316.
- ROY, Jean et Daniel ROBERT. « Les rapports annuels des curés et l'histoire des paroisses dans la seconde moitié du XIX^e siècle ». *Archives*, vol. 16, n° 1 (juin 1984) p. 31-53.

D) ÉTUDES GÉNÉRALES SUR LE QUÉBEC (ASPECTS SOCIOÉCONOMIQUES)

COURVILLE, Serge. *Entre ville et campagne. L'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*. Québec, PUL, 1990, 335 p.

COURVILLE, Serge et Normand SÉGUIN (dir.). *La paroisse*. Sainte-Foy, PUL, collection « Atlas historique du Québec », 2001, 296 p.

HAMELIN, Jean et Yves ROBY. *Histoire économique du Québec, 1851-1896*. Montréal, Fides, 1971, 436 p.

HARDY, René et Normand SÉGUIN. *Forêt et société en Mauricie*. Montréal, Boréal Express / Musée national de l'Homme, 1984, 223 p.

SÉGUIN, Normand. *La conquête du sol au XIX^e siècle*. Sillery, Boréal Express, 1977, 295 p.

E) RELIGION ET SOCIÉTÉ : EUROPE (ÉLÉMENTS DE COMPARAISON)

AUDISIO, Gabriel. *Les Français d'hier*, tome 2 : *Des croyants, XV^e-XIX^e siècles*. Paris, Armand Colin, collection « U », 1996, 479 p.

BAKHTINE, Mikhaïl. *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la renaissance*. Paris, Gallimard, 1970, 471 p.

BERNOS, Marcel. « Saint Charles Borromée et ses *Instructions aux confesseurs*, une lecture rigoriste par le clergé français (XVI^e-XIX^e siècles) », dans GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*. Paris, Cerf, 1983, p. 185-200.

BOULARD, Fernand et Jean RÉMY. *Pratiques religieuses urbaines et régions culturelles*. Paris, Éditions Économie et Humanisme / Éditions Ouvrières, collection « Sociologie religieuse », n° 6, 1968, 213 p.

BOUTRY, Philippe. *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*. Paris, Cerf, 1986, 706 p.

CHALINE, Nadine-Josette, René HARDY et Jean ROY. *La Normandie et le Québec vus du presbytère : Correspondance inédite*. Montréal / Rouen, Boréal Express / Presses universitaires de Rouen, 1987, 210 p.

- CHOLVY, Gérard. « Réalités de la religion populaire dans la France contemporaine (XIX^e – début XX^e siècles) », dans B. PLONGERON (dir.), *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*. Paris, Beauchesne, 1976, p. 149-196.
- CHOLVY, Gérard et Yves-Marie HILAIRE. *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome 1 : 1800-1880. Toulouse, Privat, 1985, 350 p.
- DELPAL, Bernard. *Entre paroisse et commune. Les catholiques de la Drôme au milieu du XIX^e siècle*. Valence, Éditions Peuple Libre, 1989, xxx-297 p.
- DELUMEAU, Jean. *La Peur en Occident*. Paris, Fayard, 1978, 485 p.
- DELUMEAU, Jean. *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècles*. Fayard et Librairie Générale Française, collection « Le Livre de Poche références », n° 2635, 1992, 159 p.
- GIBSON, Ralph. « Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux, XVII^e-XIX^e siècles ». *RHÉF*, tome LXXV, n° 195 (juillet-décembre 1989), p. 315-342.
- GROUPE DE LA BUSSIÈRE. *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*. Paris, Cerf, 1983, 298 p.
- GUERBER, Jean. *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne : L'abbé Gousset et ses précurseurs*. Rome, Université grégorienne, 1973.
- JOUTARD, Philippe (dir.). *Histoire de la France religieuse*, tome 3 : *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (XVIII^e-XIX^e siècles)*. J. LE GOFF (dir.). Paris, Éditions du Seuil, 1991, 558 p.
- LAGRÉE, Michel. *Religion et cultures en Bretagne, 1850-1950*. Paris, Fayard, Institut culturel de Bretagne, 1992, 601 p.
- LANGLOIS, Claude. « Permanence, renouveau et affrontements (1830-1880) », dans F. LEBRUN (dir.), *Histoire des catholiques de France du XV^e siècle à nos jours*. Éditions Privat, Collection « Pluriel », 1980, p. 321-406.
- LE BRAS, Gabriel. *L'Église et le village*. Paris, Flammarion, collection « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1976, 289 p.

LEMAIRE, Jean-Marie et Charles TEISSEYRE. « La pratique religieuse en Agenais et en Gascogne au XIX^e siècle », dans P. GUILLAUME (dir.), *Le diocèse au Québec et en France aux XIX^e et XX^e siècles*. Bordeaux, Centre d'Études canadiennes de Bordeaux / Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1990, p. 103-127.

SÉGUY, Jean. « Du cultuel au culturel ». *AESC*, vol. 29, n° 5 (septembre-octobre 1974), p. 1280-1290.

F) RELIGION ET SOCIÉTÉ : QUÉBEC

BERGERON, René. *Encadrement clérical en contexte d'urbanisation à Shawinigan, 1908-1930*. Mémoire de maîtrise (Études québécoises), Trois-Rivières, UQTR, 1996, 166 p.

BRUNONI, Hugues. « La culture religieuse des Beaucerons : permanences et formes nouvelles, 1852-1940 ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 67 (2001), p. 69-79.

CAULIER, Brigitte. « Les confréries de dévotion et l'éducation de la foi ». *SCHÉC, Sessions d'étude*, vol. 56, 1989, p. 97-112.

DUPONT, Pascale. *Conformité et déviance : La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*. Mémoire de maîtrise (Études régionales), Chicoutimi, UQAC, 1995, 172 p.

GAGNON, M^{gr} C.-O. « Rapport sur la dévotion au Saint-Sacrement dans le diocèse de Québec », dans *XXI^e congrès eucharistique international, Montréal*. Montréal, 1911, Librairie Beauchemin, p. 191-202.

GAGNON, Serge. « Le diocèse de Montréal durant les années 1860 », dans P. HURTUBISE et al., *Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*. Montréal, Fides, 1972, p. 113-127.

GAGNON, Serge. « Mailloux, Alexis ». *DBC*, vol. x. Québec, PUL, 1972, p. 537-538.

GAGNON, Serge. *Plaisirs d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*. Québec, PUL, 1990, 202 p.

GAGNON, Serge et René HARDY (dir.) ; André AUDET, Guy TRÉPANIER et Carmen ROUSSEAU (coll.). *L'Église et le village au Québec, 1850-1930 : L'enseignement des cahiers de prênes*. Montréal, Leméac, 1979, 174 p.

- GRISÉ, Jacques. *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*. Montréal, Fides, 1979, 454 p.
- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON. *Histoire du catholicisme québécois : Le xx^e siècle, tome 1 : 1898-1940*. Montréal, Boréal, 1984, 357 p.
- HARDY, René. « Notes sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 dans la paroisse Notre-Dame de Québec ». *SCHÉC, Sessions d'étude*, vol. 35 (1968) p. 81-99.
- HARDY, René. « Le greffier de la paix et le curé : à propos de l'influence du clergé paroissial en Mauricie ». *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 95, n° 4 : *Les dynamismes culturels en France et au Québec*. Colloque France-Québec, Rennes, 2 et 3 juin 1988, p. 447-463.
- HARDY, René. « À propos du réveil religieux dans le Québec du xix^e siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières) ». *RHAF*, vol. 48, n° 2 (automne 1994), p. 147-212.
- HARDY, René. *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*. Montréal, Boréal, 1999, 284 p.
- HARDY, René. « Les conceptions prénuptiales à Trois-Rivières comme indice de fidélité religieuse, 1850-1945 ». *RHAF*, vol. 54, n° 4, printemps 2001, p. 531-555.
- HARDY, René et Jean ROY. « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », dans Y. LAMONDE (dir.), *Les régions culturelles*. Québec, IQRC, collection « Questions de culture », n° 5, 1983, p. 61-79.
- HARDY, René et Jean ROY. « Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », dans J. GOY, J.-P. WALLOT et R. BONNAIN (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural. Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises, XVII^e-XX^e siècles*. Paris / Montréal, Éditions de l'ÉHÉSS / Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 397-415.
- HUDON, Christine. « Prêtres et prêteurs au xix^e siècle », *Histoire sociale – Social History*, vol. XXVI, n° 52, (novembre 1993), p. 229-246.
- HUDON, Christine. *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*. Sillery, Septentrion, 1996, 469 p.

- INIZAN, Jean-François. *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*. Mémoire de maîtrise (Études québécoises), Université Rennes-II, 1998, 116 p.
- LEMIEUX, Lucien. *Histoire du catholicisme québécois : Les XVIII^e et XIX^e siècles*, tome 1 : *Les années difficiles, 1760-1839*. Montréal, Boréal, 1989, 438 p.
- PICHETTE, Jean-Pierre. *Le Guide raisonné des jurons : langue, littérature, histoire et dictionnaire des jurons*. Montréal, Quinze, 1980, 305 p.
- PLANTE, Guy. *Le rigorisme au XVII^e siècle. M^{gr} de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence (1685-1727)*. Gembloix, Duculot, 1971, 189 p.
- POULIOT, Léon. « L'impulsion donnée par M^{gr} Bourget à la pratique religieuse ». *RHAF*, vol. XXVI, n° 1, (juin 1962), p. 66-80.
- ROUSSEAU, Louis. « La conduite pascale dans la région montréalaise, 1851-1865 : un indice des mouvements de la ferveur religieuse », dans R. LITALIEN (dir.), *L'Église de Montréal, aperçus d'hier et d'aujourd'hui : 1836-1986*. Montréal, Fides, 1986, p. 270-284.
- ROUSSEAU, Louis. « Crise et réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle ». *Interface*, vol. 11, n° 1 (janvier-février 1990), p. 24-31.
- ROUSSEAU, Louis. « Les rapports entre le “Réveil” et la réorganisation ecclésiale dans le Québec du XIX^e siècle », dans P. GUILLAUME (dir.), *Le diocèse au Québec et en France aux XIX^e et XX^e siècles*. Bordeaux, Centre d'Études canadiennes de Bordeaux / Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1990, p. 7-14.
- ROUSSEAU, Louis et Frank W. REMIGGI. « Le renouveau religieux montréalais au XIX^e siècle : une analyse spatio-temporelle de la pratique pascale ». *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol. 21, n° 4, 1992, p. 431-454.
- ROUSSEAU, Louis et Frank W. REMIGGI. *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, 235 p.

ROY, Jean. « Religion et vie quotidienne à Saint-Boniface au XIX^e siècle : une contribution à l'étude de la piété populaire à Trois-Rivières », 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*. Paris et Rennes, Centre de recherche en études québécoises de l'UQTR et Presses universitaires de Rennes-II, 1987, p. 409-416.

ROY, Jean. « La dîme comme prélèvement ecclésiastique », dans S. COURVILLE et N. SÉGUIN (dir.), *La paroisse*. Sainte-Foy, PUL, collection « Atlas historique du Québec », 2001, p. 176-189.

SYLVAIN, Philippe et Nive VOISINE. *Histoire du catholicisme québécois*, tome 2 : *les XVIII^e et XIX^e siècles. Réveil et consolidation, 1840-1898*. Montréal, Boréal, 1991, 507 p.

TRUDEL, Marcel. *Chiniquy*. Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1955, xxxviii-339 p.

VOISINE, Nive. « Jubilés, missions paroissiales et prédication au XIX^e siècle ». *Recherches sociographiques*, vol. 23 (1982), p. 125-137.

G) ÉTUDES SUR LA BEAUCE

BÉLANGER, France, Sylvia BERBERI, Jean-René BRETON, Daniel CARRIER et Rénald LESSARD. *La Beauce et les Beaucerons : portraits d'une région, 1737-1987*. Saint-Joseph-de-Beauce. Société du patrimoine des Beaucerons et Corporation des fêtes du 250^e anniversaire de la Beauce, 1990, 381 p.

BLANCHARD, Raoul. « Les Cantons de l'Est », dans *Le centre du Canada français*. Montréal, Beauchemin, 1947, p. 181-369.

BRETON, Jean-René. « Le façonnement d'un paysage : entre coteaux et vallée. L'histoire de la Beauce : de l'époque seigneuriale à l'ère industrielle ». *Continuité*, n° 35 (printemps 1987), p. 23-27.

CARRIER, Daniel. « L'aventure beauceronne : territoire, peuplement et économie ». *Cap-aux-Diamants*, vol. 3, n° 3 (automne 1987), p. 17-20.

FERRON, Madeleine et Robert CLICHE. *Quand le peuple fait la loi : la loi populaire à Saint-Joseph de Beauce*. Montréal, Hurtubise, HMH, 1972, 157 p.

FERRON, Madeleine, avec la collaboration de Robert CLICHE. *Les Beaucerons ces insoumis : petite histoire de la Beauce, 1735-1867*. Montréal, Hurtubise HMH, 1974, 174 p.

JACOB, Paul. « La mystique des Beaucerons », dans J. SIMARD, *Un patrimoine méprisé : la religion populaire des Québécois*. Montréal, Hurtubise HMH, 1979, p. 46-60.

Annexe A

Catégorisation des appréciations subjectives des curés

Assistance à la messe dominicale

- BONNE : « très bien », « toute la paroisse », « assistance exemplaire », « oui », « on assiste », « bien ».
- ASSEZ BONNE : « presque tous », « par la grande majorité », « par le plus grand nombre », « la plupart », « régulièrement observée », « en général », « généralement ». « de manière générale », « assez », « assez bien », « passablement », « passablement bien », « un peu de négligence », « il y a des manques », « l'on s'en dispense trop facilement », « quelques-uns sont peu scrupuleux », « on manque la messe sans scrupule », « un peu d'amélioration », « pas assez », « les trois quarts », « plus ou moins », « laisse à désirer ». « pas très bien », « négligée ».
- MAUVAISE : « laissent beaucoup à désirer », « pas bien », « un assez grand nombre manque la messe sans raisons suffisantes », « grand nombre manquent la messe », « un grand nombre n'assistent pas », « très négligés », « peu de monde », « peu fréquentés », « bien peu », « trop peu », « le petit nombre », « presque personne », « presque plus », « plus », « on cesse », « pas », « non ».

Assistance aux vêpres

- BONNE : « assistance exemplaire ».
- ASSEZ BONNE : « pas assez », « laissent à désirer », « négligées par les jeunes gens et un bon nombre de parents », « moins fréquentées [que la messe] », « la plupart », « un peu d'amélioration ».
- MAUVAISE : « bien peu », « c'est le petit nombre qui y assistent », « les offices de l'après-midi sont peu fréquentés », « laissent beaucoup à désirer », « très négligés », « pas d'assistance », « malheureusement non », « se contentent d'une basse messe », « un grand nombre n'assistent point / pas », « on ne force pas sur les vêpres », « on n'assiste plus / presque plus aux vêpres », « on cesse de venir », « il n'y vient que peu de monde », « pas », « trop peu ».

Fréquentation du catéchisme dominical

- BONNE : « oui », « assidûment ».
- MOYENNE : « assez bien », « assez assidus », « assez régulièrement », « assez vigilants », « en général », « assez satisfaisant », « passablement », « pour la plupart », « pas tous », « oui sauf quelques rares exceptions », « pas généralement négligents », « ils ne sont pas également réguliers ; la plupart le sont cependant », « pas assez réguliers », « pas trop négligents », « un peu de négligence », « quelques-uns sont peu scrupuleux », « un tiers manquent », « pas très assidus », « pas assez ».
- FAIBLE : « non », « pas », « négligents », « négligent », « manquent », « manquent souvent », « n'y viennent pas régulièrement », « un bon nombre s'absentent », « très irrégulièrement », « bien irrégulièrement », « en petit nombre », « beaucoup de négligence ».

Empressement à gagner les indulgences

- BON : « oui », « oui surtout / particulièrement », « oui, très bien », « en honneur », « beaucoup oui », « il y a toujours grand concours de fidèles », « on est bien zélé à les gagner », « très bien pour les gagner », « on montre beaucoup d'empressement pour les gagner », « on s'efforce de gagner les indulgences », « on en profite ».
- ASSEZ BON : « oui en général », « généralement on s'efforce », « assez / assez de zèle », « un certain nombre en profitent », « tout le monde à peu près s'efforce de les gagner », « plusieurs cherchent à les gagner », « un grand nombre de paroissiens s'efforcent de les gagner », « beaucoup se confessent et communient pour gagner les indulgences », « plus de la moitié de la paroisse en profite », « les gens viennent en bon nombre à confesse pour communier ».
- FAIBLE : « c'est le plus petit nombre qui s'efforce d'en profiter ».

Fréquentation du sacrement de l'eucharistie

- BONNE : « oui », « très bien », « bien », « très bon », « beaucoup », « d'une façon remarquable », « adéquatement », « on aime à s'approcher des sacrements ».
- ASSEZ BONNE : « par une partie notable des paroissiens », « par un grand nombre de paroissiens / fidèles », « par la plupart », « assez », « assez bien », « assez régulièrement », « généralement », « passablement », « régulièrement », « les 2/3 », « quelques négligences », « une réception plus fréquente des sacrements serait à désirer », « il y a eu moins de communions cette année », « pas assez ».
- MAUVAISE : « un tiers », « non ».

Observance du jeûne et de l'abstinence

- BONNE : « oui », « très bien », « bien », « observé », « on observe », « on fait abstinence », « par tous », « fidèlement », « scrupuleusement », « je n'ai aucune raison de croire que non ».
- ASSEZ BONNE : « le mieux possible », « autant que possible », « pas encore parfait », « en grande partie observé », « généralement / en général », « passablement / passablement bien », « assez / assez bien », « comme ça », « pas toujours très bien / pas toujours bien », « laisse à désirer », « l'on se dispense trop facilement », « on se croit exempt », « pas trop bien ».
- MAUVAISE : « pas bien », « peu », « très peu », « bien peu », « guère », « très superficiellement / très imparfaitement », « pas beaucoup », « beaucoup se dispensent », « un bon nombre se dispensent trop facilement », « la plupart se disent incapables de jeûner », « rares », « le petit nombre », « à peu près nulle », « bien mal », « mal », « pas », « point », « non ».

Fidélité à s'acquitter de ses redevances au curé

- BONNE : « fidèlement », « oui », « tous », « bien fidèlement / bien exactement », entre 95 et 100 % des fidèles paient le moment venu.
- ASSEZ BONNE : « assez fidèlement », « généralement assez bien payées », « presque tous », « peu / quelques-uns / très peu ont négligé », « les pauvres sont ceux qui ne paient pas », « la dîme n'est pas payée trop fidèlement », entre 5 et 20 % des fidèles négligent de payer.
- MAUVAISE : « très mal payées », « assez mal payées », « ne paient pas », « nombreux ne paient pas », « beaucoup de négligence », « beaucoup doivent », « fort négligents », « plusieurs ont négligé », « beaucoup / bon nombre en arrière », « payent mal », « lenteur déplorable à payer les comptes », « le supplément se paie avec répugnance », 20 % des fidèles et plus négligent de payer.

Fidélité à respecter les promesses de tempérance

- BONNE : « oui », « tous », « admirablement bien », « observent bien ».
- ASSEZ BONNE : « presque tous », « la plupart / pour la plupart », « oui à quelques exceptions près », « fidèles exceptés quelques-uns », « bien peu sont infidèles », « généralement », « assez bien », « assez exacts », « pas tous », « quelques-uns se négligent », « j'espère que les associés seront plus fidèles », « pas assez », « [on ne renouvelle] pas chaque année [les promesses de tempérance] », « [promesses] à peu

près [renouvelées] », « pas trop », « pas trop fidèle », « pas trop d'excès », « plus ou moins fidèles », « un certain nombre en observe les règles », « pas toujours [fidèles] ».

- FAIBLE : « pour un petit nombre », « ils boivent presque tous », « il y a des croix dans toutes les maisons, mais on y boit comme s'il n'y en avait pas », « le zèle est faible », « peu observent les règles », « la société de tempérance est méconnue », « la tempérance s'observe mal », « bien peu l'observent / en observent les règles », « un bien petit nombre en observe fidèlement les règles », « plusieurs manquent à leur engagement », « pour la plupart, ne sont tempérants que de nom », « un grand nombre manquent à la tempérance », « pas beaucoup », « un peu », « non », « un très grand nombre sont infidèles », « très peu sont fidèles », « on ne s'en occupe pas », « la plupart y manque très souvent : on peut dire que la tempérance n'est pas observée », « pas généralement fidèles », « tempérance mal observée », « tous les associés sont retournés à la bouteille », « à peu près tous prennent de la boisson », « médiocrement [fidèles] », « défections nombreuses », « la société de tempérance est tombée ».

Présence du luxe

- RARE : « non », « point de luxe / point de luxe considérable », « le luxe n'est pas considérable », « pas de luxe outré », « le luxe ne me paraît pas considérable », « le luxe n'est pas bien considérable ».
- MODÉRÉ : « le luxe est un peu exagéré : on ne s'endette cependant pas pour y satisfaire, mais les bonnes œuvres en souffrent », « il y a du (un peu de) luxe, ce n'est pas encore à l'excès », « le luxe est grand, mais pas bien extraordinaire », « le luxe est probablement / passablement grand, mais tous sont habillés modestement », « oui ; pas plus cependant qu'on le remarque partout ailleurs », « oui, sans cependant être plus remarquable qu'ailleurs », « comme ailleurs », « le luxe tend à augmenter quoique peu considérable », « assez considérable / assez pour les moyens / assez », « encore (un peu) trop pour les moyens ». « encore que trop vu leur pauvreté ».
- TRÈS RÉPANDU : « le luxe est considérable et ruineux », « le luxe est considérable tant de la part des hommes que des femmes », « beaucoup trop de luxe », « le luxe augmente chaque année », « il y a beaucoup de pauvreté dans la paroisse occasionnée par le luxe qui se propage rapidement », « le luxe est à son comble », « le luxe est très considérable », « oui », « le luxe est répandu dans toutes les classes de la société », « le luxe est très répandu », « le luxe c'est la plaie du pauvre comme du riche », « le luxe fait grand mal », « bien trop pour les moyens », « trop », « trop

pour les ressources des gens », « le luxe est la plus grande plaie de nos paroissiens de la Beauce et surtout de Saint-Joseph », « les grands fléaux qui ravagent notre [pays] sont : l'intempérance, le luxe », « oui et il ne s'annonce pas comme devant diminuer », « le luxe est à la mode du jour », « le luxe est considérable malgré la misère », « il n'y a pas, grâce à Dieu, d'abus vraiment à redouter, quoique le luxe soit extravagant ».

Pratique de l'usure

- **ABSENTE** : « non », « pas d'usuriers », « il n'y a point d'usure », « l'usure n'est pas pratiquée », « l'usure pratiquée autrefois ne l'est plus », « pas de prêteurs dignes de blâme », « il n'y a pas d'usurier public », « je ne connais pas d'usure proprement dite », « je ne connais pas d'usurier(s) proprement dit(s) », « pas à la connaissance du curé », « je ne pense / connaît pas que l'usure soit pratiquée », « j'ignore si l'on pratique l'usure », « on prête à 8 % pas plus », « presque tous ceux qui prêtent de l'argent le font à 8 par cent », « la plus grande partie de ceux qui prêtent de l'argent le font à 6 et 7 par cent ».
- **MODÉRÉE** : « l'usure est peu pratiquée », « par quelques-uns », « un peu », « l'usure me paraît être pratiquée un peu par quelques personnes », « oui par 2 à 3 », « les prêts à gros intérêts sont bien rares », « ils trouvent toujours des raisons plus ou moins habiles pour excuser leur usure », « pas ouvertement, mais il y en a qui semblent avoir une conscience relâchée sur ce point ».
- **TRÈS RÉPANDUE** : « c'est une plaie vive », « le luxe est considérable et ruineux ; pour y satisfaire on a recours aux usuriers », « il y a des gens qui prêtent à usure et ruinent les gens », « l'usure est pratiquée largement », « l'usure est pratiquée sur une grande échelle », « l'usure est pratiquée ici ».