

**OLLIVIER HUBERT**

**LE RITE INSTITUTIONNALISÉ  
LA GESTION DES RITES RELIGIEUX PAR L'ÉGLISE CATHOLIQUE DU  
QUÉBEC, 1703-1851**

**Thèse  
présentée  
à la Faculté des études supérieures  
de l'Université Laval  
pour l'obtention  
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)**

**Département d'histoire  
FACULTÉ DES LETTRES  
UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC**

**DÉCEMBRE 1997**

**© Ollivier Hubert, 1997**



**National Library  
of Canada**

**Acquisitions and  
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada**

**Bibliothèque nationale  
du Canada**

**Acquisitions et  
services bibliographiques**

**395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada**

*Your file* *Votre référence*

*Our file* *Notre référence*

**The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.**

**The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.**

**L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.**

**L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.**

**0-612-25422-4**

**Canada**

***à mon père.***

## RÉSUMÉS

### Premier résumé

**Le système rituel mis en place à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et tout au début du siècle suivant apparaît d'une remarquable stabilité. Son remplacement progressif n'interviendra que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. À l'intérieur de la période ainsi délimitée, les rites sont analysés dans leur manipulation institutionnelle et appréhendés en tant qu'outils de pouvoir. Un examen du discours d'Église permet de dégager les contours d'une idéologie cléricale du rite dans laquelle le concept d'efficacité joue le plus grand rôle. Puis, sont envisagés les rouages administratifs centralisants qui assurent le contrôle de l'exercice rituel: rôle du prêtre, inspection des lieux et des choses, création et utilisation des livres liturgiques. Enfin, l'étude cherche à cerner la manière dont l'Institution exerce concrètement, par la médiation du rite, un contrôle sur les représentations culturelles, et ceci au travers des trois pôles fondamentaux que sont le temps, l'espace et le corps.**

### Second résumé

**En histoire religieuse la pratique officielle a généralement été considérée comme un indice utile à la mesure de tendances d'adhésion plutôt qu'en elle-même. Cette recherche postule, au contraire, que le rite est un objet culturel fondamentalement historique, multiplement appréhendé, employé, investi. Elle propose d'étudier la manière dont il est utilisé par l'Église, dans la construction de sa propre identité comme institution sociale d'une part, et comme outil privilégié pour la diffusion de normes comportementales dans le corps social d'autre part. Du point de vue de la méthode, on**

## II

**s'écarte du partage figé entre une «religion d'élite» et une «religion populaire», pour proposer une analyse dynamique des modes de représentation du monde, de normalisation des pratiques et de définition des groupes. Le rite offre l'occasion de pénétrer en profondeur les mécanismes qui ordonnent ces phénomènes, non pas uniquement au travers des idéologies dévoilées, mais par l'analyse du fonctionnement des dispositifs rituels. Les rites sont envisagés comme un ensemble d'énoncés qui portent avec eux des stratégies de pouvoir. La démarche est double, cherchant à la fois à déterminer la manière dont fonctionnent concrètement les dispositifs de contrôle, mais aussi à révéler les représentations, construites et partagées, qu'ils véhiculent. Les travaux anthropologiques fournissent l'essentiel de l'appareillage conceptuel. Sans proposer une application trop immédiate de modèles définis pour décrire la ritualité d'autres univers culturels, la recherche utilise en particulier les travaux de Clifford Geertz, Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss. L'analyse est conduite selon trois axes. Dans un premier temps, il s'agit de dégager, par un examen des discours ecclésiastiques auxquels le rite a donné lieu, les contours d'une idéologie cléricale du rite qui fait la plus grande place au concept d'efficacité. Une seconde étape identifie les principales structures qui portent le contrôle que l'Institution exerce sur le rite: le rôle du prêtre, l'inspection des lieux et des choses, la création et l'utilisation des livres liturgiques. Enfin, la troisième et dernière phase de l'analyse cherche à cerner la manière dont l'Institution exerce concrètement un contrôle sur les représentations culturelles par la médiation du rite au travers des trois pôles fondamentaux que sont le temps, l'espace et le corps.**

## **REMERCIEMENTS**

**Dans mon cursus universitaire, que je perçois aujourd'hui comme un parcours initiatique, il y eut des temps forts mais aussi des moments de vide et de doute. Surtout, il y eut des rencontres. Je sais que sans le support de nombreuses personnes, je ne serais parvenu à rien, parce que mon travail n'aurait eu aucun sens. Le fondement de cette recherche, c'est la relation.**

**Les archives sont la matière première de l'histoire. Leurs gardiens sont d'indispensables alliés. J'ai eu la chance de rencontrer des archivistes compétents et compréhensifs. Je pense d'abord à l'Abbé Armand Gagné, responsable des archives de l'archidiocèse de Québec, qui m'a donné sa confiance, il y a déjà bien longtemps. Je le remercie sincèrement pour sa diligence, ses judicieux conseils, sa disponibilité, mais aussi pour ses récits de voyages qui, après une séance de travail, me disaient les sommets enneigés d'une Europe parfois lointaine. J'adresse également tous mes remerciements à son fidèle collaborateur Pierre Lafontaine, toujours rigoureux et serviable. Aux archives de la chancellerie de l'archevêché de Montréal, j'ai eu le bonheur d'obtenir une aide non moins précieuse. Il y eut là-bas des jours de soleil, des jours de pluie et des jours de neige, mais toujours le beau sourire de Monique Monbriand pour m'accueillir. Je remercie également l'Abbé Laurent Tailleur, des archives du séminaire de Québec, pour sa grande amabilité ainsi que Madame Lan Tran, bibliothécaire, qui ne ménagea pas ses efforts pour répondre à des requêtes parfois excentriques.**

**Je dois exprimer ma reconnaissance à Nicole Lemaître qui, la première, me désigna la piste si fertile du rite, et qui, aussi, m'aida à prendre une décision difficile en une période de ma vie qui l'était tout autant. Bien des orientations, parmi les plus**

#### IV

décisives ont été prises dans le cadre du séminaire de doctorat qui se tenait au département d'histoire de l'Université Laval en 1993-1994. J'adresse un salut amical à tous les étudiants qui ont partagé avec moi cette étape rituelle dans notre formation ainsi qu'à Jacques Mathieu et Marcel Moussette, les deux professeurs qui en assuraient l'encadrement. Les réflexions que leur ont inspirées mes balbutiements ont été fondatrices. Je remercie Natalie Zemon Davis d'avoir, un jour, répondu à une lettre. Elle ouvrait par ce geste une nouvelle porte et donnait déjà un avenir à mon travail. Je dois beaucoup à ma directrice de recherche Brigitte Caulier. Elle fut la guide attentive de mon chemin vers le doctorat, anticipant des pièges, calmant des angoisses, stimulant des ardeurs. Surtout, elle a toujours été présente. C'est une qualité essentielle, profonde, et qui lui vaut toute ma gratitude.

Il y a des lieux d'échange et de formation tout à fait nécessaires à celui qui, par la nature même de son travail, risque l'isolement. Je pense en particulier au Centre interuniversitaire d'études québécoises et à l'Institut d'histoire de l'Amérique française, et je félicite tout ceux qui en assurent le fonctionnement. Il est important de trouver des terrains où l'on puisse lancer périodiquement quelques ballons d'essais. Je pense aussi au Groupe de recherche en histoire de l'enseignement religieux au Québec qui m'a offert un environnement accueillant aux premiers moments de cette recherche, et en particulier à Raymond Brodeur. Je me souviens d'un bureau dont la porte était généreusement ouverte. Merci à Louise également, pour nos conversations souvent amusantes, toujours intéressantes. Des amitiés se tissent comme cela, au fil de la route: petit clin d'oeil complice à Michel Boisvert, Guylaine Girouard, Lina Gougé, Christine Hudon, Myriam Marsaud et Geneviève Postolec.

Peut-on dire merci à des ami-e-s, simplement, pour l'amitié qui existe? C'est un peu étrange, et pourtant, sans elle, sans eux, ce travail n'aurait pas abouti parce que son auteur n'est pas doué pour la solitude. Merci, donc, à la vieille bande des Rennais, Jean-Charles, Claire et Philippe, Hervé Morvan, qui reconnaîtra la part qu'il a pu jouer dans ma démarche et Valérie. Merci à Yves le photographe et Myrlande ainsi qu'à Yves

**l'antiquaire et Vera. Merci à l'équipe de Franco-Montréalais, Pierre-Yves, Alban, Christophe, et leur entourage. Une mention spéciale à Philippe Périou qui a assumé avec spontanéité et gentillesse une tâche bien ingrate. Merci encore à Dominique, qui voulait tellement savoir de quoi il s'agissait, et à Michel, à Myriam et à Robert, à Nathalie et à Martin, à Marc, à Yann Roche dont l'aide fut tout à fait fulgurante et providentielle.**

**Je veux remercier enfin les membres de ma belle-famille Pierrette et Robert, Nicolas et Nathalie et de ma famille: mes frères et soeurs, André-Yves Bourghès, le pionnier et la mémoire de mes racines, Chantal, Valérie, et Jocelyn qui agite, au fond, les mêmes sables que les miens, ainsi que tous ceux qui partagent leurs vies. Je veux adresser une pensée toute particulière à mon père auquel ce travail est dédié. Il a joué un rôle tellement fondamental dans tout ce que j'ai fait et dans tout ce que je suis!**

**Iseult ne sait pas encore lire, mais son nom doit être inscrit ici comme le soleil est au ciel. Et Stéphanie...**

**Cette recherche a bénéficié du soutien financier du Département d'histoire de l'Université Laval, du Fonds de soutien au doctorat de l'Université Laval, du Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche et du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.**



## TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉS</b> .....	<b>I</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>III</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>VI</b>
<b>LISTE DES TABLEAUX ET DES FIGURES</b> .....	<b>IX</b>
<b>LISTE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS</b> .....	<b>XI</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE - L'ORDRE DU DISCOURS</b> .....	<b>15</b>
<b>Chapitre I - Le rite dans la représentation ecclésiastique du monde</b> .....	<b>17</b>
1. <b>Le cycle du malheur des hommes</b> .....	<b>18</b>
<i>Calamités et menaces de calamités</i> .....	<b>18</b>
<i>Une force omniprésente et omnipotente</i> .....	<b>21</b>
<i>L'humain, irréductible pécheur</i> .....	<b>24</b>
2. <b>La place du rite institutionnalisé</b> .....	<b>29</b>
<i>Faire cesser le mal</i> .....	<b>29</b>
<i>Se protéger du malheur</i> .....	<b>32</b>
3. <b>Quelques traits d'évolution du discours</b> .....	<b>39</b>
<b>Chapitre II - La concurrence de l'efficace: rite religieux et rite d'Église</b> .....	<b>43</b>
1. <b>De l'efficacité des rites</b> .....	<b>44</b>
<i>Protestantisme et rationalisme: l'inefficacité rituelle</i> .....	<b>44</b>
<i>Les rites sont-ils efficaces?</i> .....	<b>50</b>
2. <b>Classer les rites</b> .....	<b>51</b>
<i>Magie ou religion?</i> .....	<b>52</b>
<i>Le tracé idéologique de la frontière: dire qu'il y a une magie,</i> <i>dire qu'il y a une religion</i> .....	<b>60</b>
<i>L'invention superstitieuse</i> .....	<b>61</b>
3. <b>Le rite d'Église comme seul rite efficace</b> .....	<b>64</b>
<b>Conclusion</b> .....	<b>68</b>
<b>Chapitre III - Sacrilège et profanation: normalisation du rite</b> .....	<b>70</b>
1. <b>L'invention moderne du sacré</b> .....	<b>71</b>
2. <b>Comment le rite divise le monde</b> .....	<b>79</b>

## VII

3. Contre la contagion du profane .....	85
<b>CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE .....</b>	<b>94</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE - STRUCTURES DE CONTRÔLE .....</b>	<b>95</b>
<b>Chapitre IV - Le personnel et le matériel .....</b>	<b>98</b>
1. Inspection des lieux et des choses .....	99
2. Encadrement du personnel .....	111
<i>De l'isolement des prêtres .....</i>	<i>111</i>
<i>L'apprentissage du rite .....</i>	<i>120</i>
<i>Formation continue et contrôle des performances .....</i>	<i>129</i>
Conclusion .....	134
<b>Chapitre V - Le livre du rite .....</b>	<b>136</b>
1. 1703: le Rituel de Saint-Vallier .....	137
2. Le Rituel à l'épreuve du temps .....	149
3. Tentatives de réédition .....	152
4. 1851: le Romain «tout pur» au Québec .....	164
5. Quelques conclusions à tirer de la petite histoire du Rituel canadien .....	171
<b>Chapitre VI - Le rite dans les livres .....</b>	<b>186</b>
1. La méthode .....	187
2. Le corpus .....	189
<i>Livres liturgiques .....</i>	<i>192</i>
<i>Livres d'érudition et manuels de liturgie .....</i>	<i>192</i>
<i>Livres de chant et de musique .....</i>	<i>194</i>
<i>Livres de dévotion .....</i>	<i>198</i>
3. Les livres de messe .....	207
<i>Enseigner par le rite .....</i>	<i>211</i>
<i>Suggérer l'implication du corps .....</i>	<i>215</i>
4. Lecteurs, lectures .....	216
<i>Alphabétisation et savoir lire .....</i>	<i>217</i>
<i>Diffusion .....</i>	<i>219</i>
<i>Contrôler le sens .....</i>	<i>223</i>
Conclusion .....	225
<b>CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE .....</b>	<b>228</b>
<b>TROISIÈME PARTIE - LES PÔLES DU CONTRÔLE RITUEL .....</b>	<b>230</b>
<b>Chapitre VII - Le temps .....</b>	<b>225</b>
1. Le calendrier liturgique .....	226
2. Institutionnalisation du temps rituel .....	242

## VIII

<i>Les jubilés</i> .....	243
<i>Les visites</i> .....	248
<i>La fréquence de participation</i> .....	250
3. Représentation catholique du temps .....	255
<i>Le temps passé</i> .....	255
<i>Morcellement et individualisation du temps rituel</i> .....	257
Chapitre VIII - L'espace .....	265
1. Un espace bipolarisé .....	266
<i>Espace sacré / espace profane</i> .....	266
<i>Fermer, clôturer, séparer</i> .....	270
<i>Inclusion / Exclusion</i> .....	285
2. Chacun chez soi .....	291
3. Un espace orienté .....	295
<i>Le Saint-Sacrement au centre de toute chose</i> .....	295
<i>Dans la nef</i> .....	299
<i>Les accessoires</i> .....	301
<i>L'espace centré sur une grande échelle</i> .....	306
Conclusion .....	311
Chapitre IX - Le corps .....	313
1. Le rôle du corps dans la production du sacré .....	314
<i>Le corps face au Saint-Sacrement</i> .....	316
<i>De la conformité des dispositions du corps</i> .....	323
2. Représentations institutionnelles du corps .....	330
<i>Le corps habité</i> .....	330
<i>Du sexe et du rite</i> .....	334
3. De l'émotion en religion .....	339
<i>Du bon usage des sens</i> .....	339
<i>La sublimation liturgique</i> .....	351
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE .....	356
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	358
BIBLIOGRAPHIE .....	364
ANNEXES .....	388

## LISTE DES TABLEAUX ET DES FIGURES

### Tableaux

1 - Visites et visiteurs dans les diocèses de Québec et Montréal .....	102
2 - Répartition thématique des ordonnances des visiteurs .....	102
3 - Répartition des matières de six des rituels circulant au Canada .....	142
4 - Le remplacement du Rituel en 1851 .....	170
5 - Ventilation du corpus des imprimés relatifs au rite par période et selon le pays de publication .....	190
6 - Répartition des livres de dévotion selon la qualité du personnage invoqué et la temporalité utilisée .....	207
7 - Tables des matières des six principaux livres de dévotion basés sur la messe .....	209
8 - Confirmations au cours des visites .....	249
9 - Ordonnances sur les séparations dans l'église .....	272
10 - Ordonnances sur le confessionnal .....	275
11 - Ordonnances sur le confessionnal (mention du lieu) .....	275
12 - Date d'ouverture des registres des paroisses où Plessis ordonne un confessionnal par rapport à celle de l'ensemble des paroisses visitées .....	277
13 - Ordonnances sur les séparations à l'extérieur de l'église .....	279
14 - Ordonnances sur le mobilier .....	297
15 - Ordonnances sur le ciboire .....	302
16 - Ordonnances sur le calice .....	302
17 - Ordonnances sur l'ostensoir .....	303
18 - Ordonnances sur la lampe .....	303
19 - Ordonnances sur les autres objets du culte .....	304
20 - Ordonnances sur le linge .....	346
21 - Ordonnances sur les vêtements liturgiques .....	346
22 - Ordonnances sur les ornements .....	247
23 - Ordonnances sur diverses pièces de tissus .....	348

### Figures

1 - Répartition des prières publiques selon la fonction .....	37
2 - Évolution du nombre de textes épiscopaux prédicatifs prescrivant un rite religieux publique et exceptionnel .....	40
3 - Évolution du pourcentage de textes épiscopaux portant sur un jubilé .....	40
4 - Nombre de pages du Rituel de Saint-Vallier (parties 1 et 2) consacrées à chaque sacrement .....	75

## X

<b>5 - Répartition des occurrences à l'intérieur du groupe des six paires de qualificatifs les plus utilisées pour décrire la participation laïque au rite .....</b>	<b>87</b>
<b>6 - Évolution de l'emploi des six couples d'occurrences identifiés par la figure 5 .....</b>	<b>88</b>
<b>7 - Secteurs d'intervention des visiteurs.....</b>	<b>110</b>
<b>8 - Les quatre principaux groupes d'ordonnances.....</b>	<b>110</b>
<b>9 - Les types de discours dans le Rituel de Saint-Vallier .....</b>	<b>146</b>
<b>10 - Évolution des références aux modèles rituels français et romain dans les documents du corpus .....</b>	<b>172</b>
<b>11 - Titres relatifs au rite imprimés au Québec avant 1860 .....</b>	<b>190</b>
<b>12 - Ventilation des livres de la catégorie «livres d'érudition et manuels de liturgie» selon l'année de publication .....</b>	<b>193</b>
<b>13 - Pourcentage des livres du rite dans la production des imprimés canadiens de plus de 20 pages .....</b>	<b>202</b>
<b>14 - Évolution du nombre de fêtes chômées .....</b>	<b>235</b>
<b>15 - Évolution du nombre de fêtes chômées pour chaque mois de l'année .....</b>	<b>235</b>
<b>16 - Évolution du nombre de jubilés par période de 20 ans .....</b>	<b>243</b>
<b>17 - Répartition des ordonnances de visites selon l'espace de l'église concerné .....</b>	<b>305</b>
<b>18 - Spatialisation des rites dans l'église .....</b>	<b>305</b>

**LISTE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS**

<b>AAQ</b>	<b>Archives de l'archidiocèse de Québec</b>
<b>ACAM</b>	<b>Archives de la chancellerie de l'archevêché de Montréal</b>
<b>Annales ÉSC</b>	<b><i>Annales Économies Sociétés Civilisations</i></b>
<b>ANQ</b>	<b>Archives nationales du Québec</b>
<b>ANQ-Q</b>	<b>Archives nationales du Québec à Québec</b>
<b>APC</b>	<b>Archives publiques du Canada</b>
<b>ASQ</b>	<b>Archives du séminaire de Québec</b>
<b>BAB</b>	<b>Collection Baby (Bibliothèque de l'Université de Montréal)</b>
<b>BMG</b>	<b>Bibliothèque de l'Université McGill</b>
<b>BMM</b>	<b>Bibliothèque municipale de Montréal</b>
<b>BNM</b>	<b>Bibliothèque nationale du Québec, Montréal</b>
<b>BRH</b>	<b><i>Bulletin des recherches historiques</i></b>
<b>BSQ</b>	<b>Bibliothèque du séminaire de Québec</b>
<b>BUL</b>	<b>Bibliothèque de l'Université Laval</b>
<b>BUQTR</b>	<b>Bibliothèque de l'Université du Québec à Trois-Rivières</b>
<b>CNRS</b>	<b>Centre national de recherche scientifique</b>
<b>DACL</b>	<b><i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i></b>
<b>DS</b>	<b><i>Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique</i></b>
<b>DTC</b>	<b><i>Dictionnaire de théologie catholique</i></b>
<b>ÉHÉSS</b>	<b>École des hautes études en sciences sociales</b>
<b>ÉPHÉ</b>	<b>École pratique des hautes études</b>
<b>IHAF</b>	<b>Institut d'histoire de l'Amérique française</b>
<b>IQRC</b>	<b>Institut québécois de recherche sur la culture</b>
<b>MEM</b>	<b><i>Mandements des évêques de Montréal</i></b>
<b>MEQ</b>	<b><i>Mandements des évêques de Québec</i></b>
<b>PUF</b>	<b>Presses universitaires de France</b>
<b>PUL</b>	<b>Presses de l'Université Laval</b>
<b>PUM</b>	<b>Presses de l'Université de Montréal</b>
<b>PUQ</b>	<b>Presses de l'Université du Québec</b>
<b>RAPQ</b>	<b><i>Rapport de l'archiviste de la province de Québec</i></b>
<b>RHAF</b>	<b><i>Revue d'histoire de l'Amérique française</i></b>
<b>SCHÉC</b>	<b>Société canadienne d'histoire de l'Église catholique</b>
<b>TRE</b>	<b>Bibliographie établie par Marie Tremaine (1952)</b>
<b>WAL</b>	<b>Bibliographie établie par John Hare et Jean-Pierre Wallot (1967)</b>

## INTRODUCTION

Natalie Zemon Davis, invitant les historiens à s'approprier des objets de recherche identifiés de longue date par les anthropologues, a attiré l'attention à plusieurs reprises sur le secteur des rites, pas seulement comme gestes déviants mais aussi dans leur expression institutionnalisée. En histoire religieuse, parce que la perspective sociologique lebrassienne a longtemps dominé les orientations, la pratique officielle n'a généralement été considérée que comme un indice, dont la pertinence a du reste été largement contestée, utile à la mesure de tendances d'adhésion («christianisation» ou «déchristianisation»), plutôt qu'en elle-même. Comme si le geste religieux, dans le concret de ses dispositions, ne possédait pas sa propre histoire, comme s'il s'agissait d'un invariant qui échappe aux stratégies de pouvoir et aux évolutions culturelles.

Cette recherche postule, au contraire, que le rite est un objet culturel fondamentalement historique, diversement appréhendé, utilisé, investi? Pratique

1. «Once into anthropological literature, historians are prompted to ask questions about familiar events which have been slighted, not so much because they are puzzling, but because they have been thought unimportant and better left to other fields. How many of us, for example, work on religious history and examine the social and ethical teachings of the churches, the motifs of sermons and polemical literature, the origins of the clergy and converts, the structure of ecclesiastical organizations, and even the frequency of devotional practice, without ever considering what believers often thought of the most significant in their relation to the Lord: hungry and prayer?» (Natalie-Zemon Davis, «Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past», *Journal of Interdisciplinary History*, 12, 2 (automne 1981), 269). Voir aussi, Natalie Zemon Davis, «Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion» dans Charles E. Trinkaus et Heiko A. Oberman (dir.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, E.-J. Brill, 1974, 307-336; Natalie Zemon Davis, «From "Popular Religion" to Religious Cultures» dans Steven-E. Ozment (dir.), *Reformation Europe: A Guide to Research*, Saint-Louis, Center for Reformation Research, 1982, 321-341.

2. Pour une définition de ce qu'on entend ici par «cultures», ni horizon d'une strate sociale figée, ni domaine du seul monde des idées abstraites, voir Patricia O'Brien, «Michel Foucault's History of Culture» dans Lynn Hunt, dir., *The New Cultural History*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California

culturelle partagée, il sera envisagé comme l'un des terrains sur lesquels se joue la définition de clivages culturels variés. Plus particulièrement, je me propose d'étudier la manière dont il est utilisé par l'Église, dans la construction de sa propre identité comme institution sociale d'une part, et comme outil privilégié pour la diffusion de normes comportementales dans le corps social d'autre part. Doit-on penser qu'il s'agit là d'un retour, plus ou moins subtil, à la vieille histoire institutionnelle qui a si longtemps pesé, et qui pèse encore beaucoup, sur l'histoire religieuse<sup>3</sup>? Évidemment non. D'abord parce que l'adhésion de ceux qui participent aux structures rituelles définies par l'Institution ne sera jamais présumée; le texte normatif ne sera pas réduit à la pratique pas plus que la norme programmée au comportement effectif. Ensuite parce que le véritable sujet de l'analyse n'est pas l'Institution elle-même, pas plus que les «croyants», mais bien plutôt les multiples dispositifs de pouvoir qui infiltrent les pratiques rituelles. Je propose donc un déplacement de perspective, qui situe cette recherche en dehors du partage figé entre une «religion d'élite» et une «religion populaire», vers l'analyse dynamique des modes de normalisation comportementale et de définition des groupes. Il s'agira de décrypter les modes de fonctionnement d'un outil de contrôle.

C'est un choix qui est de plus particulièrement adapté à une période caractérisée par un processus continu d'institutionnalisation du religieux, programme du Concile de Trente qui finit de s'imposer avec la mouvance ultramontaine. Ce contrôle toujours plus soutenu, le rite offre l'occasion d'en pénétrer les mécanismes les plus fins, non pas au travers des idéologies dévoilées, mais par le biais plus diffus, plus inattendu sans doute, des micro-dispositifs rituels<sup>4</sup>. La période s'ouvre au moment où se mettent en place, en Nouvelle-France, les structures fondamentales de l'Église diocésaine. Pour ce qui touche au rite, l'armature essentielle du dispositif de centralisation et d'uniformisation des

---

Press, 1989, 26.

3. Dominique Julia, «Histoire religieuse», dans Jacques Le Goff et Pierre Nora, dir., *Faire de l'histoire*, tome 2, *Nouvelles approches*, Paris, Gallimard, 1986 (1974), 184-211 (collection folio/histoire).

4. Sur l'institutionnalisation du religieux au Québec: Guy Laperrrière, «Religion populaire, religion de clercs? Du Québec à la France, 1972-1982» dans Benoît Lacroix et Jean Simard, dir., *Religion populaire · Religion de clercs?*, Québec, IQRC, 1984, 21-51; Nadia Fahmy-Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 1978, 318 p.



procédures est le Rituel diocésain, livre qui guide le curé dans l'exercice de ses fonctions rituelles. Le Rituel de Québec paraît en 1703, date qui borne, en amont, la période d'étude. Or ce livre connaîtra une pérennité remarquable, puisqu'il ne sera remplacé qu'en 1851, date à laquelle le premier concile provincial de Québec décide d'adopter le Rituel romain<sup>5</sup>. Est ainsi définie une période dont la principale caractéristique est la stabilité. Stabilité du texte rituel lui-même, mais aussi des discours qui lui donnent sens et de certaines des représentations qu'il véhicule. Cette continuité caractéristique autorisera, dans la première partie de l'analyse surtout, une démarche dont le principe premier n'est pas l'évolution. C'est que les conceptions cléricales du rite reposent sur des fondements idéologiques qui veulent justement échapper à la temporalité. Cela s'inscrit au cœur des stratégies institutionnelles de validation du rite. Aussi, lorsqu'il s'agira d'identifier les structures d'une idéologie cléricale du rite et d'analyser la manière dont elle s'affirme dans les documents canadiens de la période, la diachronie passera au second plan. Pour l'essentiel, les dispositions du discours fonctionnent sur un mode continu, même si certains glissements, annonce d'une ritualité neuve qui émergera dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, sont perceptibles vers la fin de la période. Cependant, lorsqu'il quittera l'ordre du discours pour aborder le domaine des dispositifs de contrôle, le lecteur découvrira qu'il y a bien, au-delà de l'idéologie proposée et dans le concret de la gestion du rite institutionnalisé, d'importants facteurs d'évolution. En effet, si on ne peut parler de processus dynamique d'idéologisation du rite, il y a bien un phénomène d'institutionnalisation croissante de ses procédures d'exécution. De plus, le rite lui-même, dans ses manifestations effectives, subit des modifications sensibles, qui seront identifiées. Ainsi, pour la période envisagée, l'histoire du rite institutionnalisé, ou, plus exactement, l'histoire du fonctionnement des dispositifs de pouvoirs rituels, s'écrit-elle dans le jeu, parfois conflictuel comme le montrera l'étude des tentatives de réforme du Rituel, entre la stabilité du discours, le raffinement des procédures de contrôle et certaines transformations dans les modalités d'exercice.

---

5. J'utiliserai à l'occasion, lorsque le cheminement de la démonstration l'exigera, et aussi pour mieux situer la période, traçant la limite avec ce qui précède et avec ce qui suit, des documents antérieurs à 1703 ou postérieurs à 1851.

D'un point de vue historiographique, le positionnement central de cette recherche, qui fait son sujet d'un dispositif de pouvoir, oblige à une prise de distance par rapport aux approches qui ont le plus largement structuré l'étude du phénomène religieux depuis les 25 dernières années<sup>6</sup>. Je pense en particulier à cette volonté affirmée de mettre au jour un «vécu» religieux, qui se définirait en marge ou en fonction d'un «prescrit» ecclésiastique. Cette démarche, malgré les avancées indéniables qu'elle a un temps autorisées, est aujourd'hui critiquée sur trois fronts.

Sur le plan de la méthode, les historiens des mentalités (et singulièrement des «mentalités religieuses») ont à cœur de ressusciter l'histoire et la vie du plus grand nombre. En 1985, Michel Vovelle proclame encore que «la vraie histoire est celle des masses anonymes, qu'elle est la recherche de la normalité ou de la vérité moyenne d'une époque, celle qui passe non par les grands mais se découvre [...] dans le répertoire des images et de bribes de discours du grand nombre<sup>7</sup>». Delumeau, pour revenir au religieux, explique: «Une conversion intellectuelle s'est opérée chez les chercheurs qui désirent maintenant [le texte date de 1971] retrouver le Chrétien quelconque d'autrefois et savoir comment et dans quelle mesure il pratiquait sa religion et vivait sa foi. Nous voici ramenés au ras du sol, invités à étudier la religion des groupes: désormais toute histoire religieuse est nécessairement sociologique et le plus possible sérielle et quantitative<sup>8</sup>». Et encore: «Qui dit science dit mesure. Il n'est de sociologie que quantitative<sup>9</sup>». La quête du vécu est en fait une notion inséparable de cette méthode. Fidèles à un idéal de vérité qu'ils entendent appliquer à la «masse anonyme», les historiens ne peuvent plus s'en tenir à la collection anecdotique qui relève davantage du filtre élitare que de la religion

---

6. La Leçon inaugurale au Collège de France, donnée le 13 février 1975 par Jean Delumeau, donne les principales clefs d'un programme en histoire des mentalités religieuses et, au-delà, en histoire de la religion populaire. Texte reproduit dans Jean Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette, 1977, 177-211.

7. Michel Vovelle, «Histoire sérielle ou "case studies", vrai ou faux dilemme en histoire des mentalités» dans *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités*, Paris, PUF, 1985, 42.

8. Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1992 (1971), 202-203.

9. Jean Delumeau, *Ibid.*, 207. Il évoque ici la sociologie religieuse qui, en France, se faisant régressive, se confond avec l'histoire religieuse.

ordinaire. Ainsi le populaire collectif impose-t-il le chiffre, «moyen de ruser avec le silence des pauvres<sup>10</sup>». L'histoire religieuse, particulièrement, a usé de cette approche. Inutile de rappeler ici le rôle moteur de Pierre Chaunu dans la constitution de cette «histoire religieuse sérielle».

La critique de la validité statistique de certaines études<sup>11</sup> dont la précarité est souvent liée à une documentation partielle (donnée moins discriminante pour le sociologue que pour l'historien), n'était que le prélude à des critiques plus fondamentales. Premièrement, le chiffre se révèle incapable de mettre en évidence l'intériorisation des croyances: que reste-t-il alors du «vécu»? Cependant, la tentation est forte d'assimiler la pratique à la «foi». Delumeau n'écrit-il pas: «Il ne s'agit pas alors de mesurer des états d'âme, mais les effets et les signes de la foi et les attitudes qu'elle inspire<sup>12</sup>». Il y a là franchissement d'un seuil limite. Seconde objection, les sources utilisées sont choisies pour les possibilités d'un traitement à grande échelle: testaments et actes notariés divers, registres d'état civil, registres paroissiaux, procédures judiciaires et plus récemment, sources iconographiques (ex-voto ou retables). Les données chiffrées qui ressortent du traitement de ces sources risquent de produire deux catégories d'illusion: celle de l'objectivité et celle de la totalité. Or ces sources n'échappent ni à la codification, et par conséquent à l'intervention de la classe dirigeante (c'est le notaire qui rédige le testament, les informations recensées par les registres paroissiaux sont celles que l'Église juge pertinentes, etc.) ni, conséquemment, aux stéréotypes (même un ex-voto obéit à des règles théologico-picturales déterminées). Bref, le vécu échappe encore. Il est une objection au quantitatif plus radicale encore que toutes celles évoquées jusqu'ici parce qu'elle porte sur la validité scientifique même de la procédure. Le sériel, par définition, déformerait le réel et serait en ce sens producteur de perceptions erronées. En effet, il présente une moyenne, ce qui a pour effet de gommer la rupture (l'accident)

---

10. Michel Vovelle, «Histoire sérielle...», 40.

11. Roger Mols, statisticien, remet ainsi en cause la validité de l'étude basée sur l'assistance à la messe menée par Jacques Toussart, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen âge*, Paris, Plon, 1963, 886 p.

12. Jean Delumeau, *Le catholicisme...*, 209.

et la différence. Le sériel construit la mentalité collective, abstraction qui dissimule une réalité plus contrastée, plus mouvante. Pour Alain Boureau, «l'ambition d'atteindre [...] une instance mentale collective paraît donc à la fois vaine et trompeuse» car «l'histoire psychologique des mentalités», comme il la désigne, constitue la mentalité collective à partir de l'individu-quotient (l'homme moyen) qui est une abstraction pure. L'individu extrait de la généralité ne peut recevoir d'existence concrète<sup>13</sup>.

La quête du «vécu» religieux, tellement liée au courant des mentalités, est aussi remise en cause sur le plan de l'objet d'étude lui-même, dans la mesure où il a fini par se limiter, peu ou prou, au seul champ de l'affectif. Succombant un temps au «vertige du foisonnement<sup>14</sup>», reconnaissant l'impossibilité de se doter d'une «méthodologie clairement articulée d'où sortirait lucide l'analyse des mécanismes du mental collectif dans une époque et un milieu donnés<sup>15</sup>», l'histoire des mentalités se dote pourtant progressivement d'un contenu déterminé dominé par l'affectif. Elle devient alors une histoire des psychologies collectives. C'est ce que Alain Boureau nommera la «dérive substantialiste» par laquelle, trop souvent, des «sentiments», attribués à toute une collectivité, apparaissent comme la manière recevable de rendre compte des «idées des pauvres<sup>16</sup>».

Voilà qui amène à examiner la dernière critique, la plus décisive sans doute, portée à l'endroit d'une histoire religieuse qui se définit autour du concept de la mentalité. Privilégiant le «vécu», qui sera évidemment celui du plus grand nombre, cette approche reste fondamentalement basée sur «une conception pyramidale des agents historiques<sup>17</sup>». Une élite donc, elle-même hiérarchisée selon une succession de strates plus ou moins élaborée, et une masse, le peuple. Alain Boureau remet en cause cette

---

13. Alain Boureau, «Proposition pour une histoire restreinte des mentalités», *Annales ESC*, nov.-déc. 1989, 1495.

14. Alphonse Dupront, «Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective», *Annales ESC*, 16, 1 (janv.-fév. 1961), 3.

15. Alphonse Dupront, «D'une histoire des mentalités» dans *Revue roumaine d'histoire*, 1970, 381.

16. Alain Boureau, «Proposition pour...», 1493-1494.

17. *Ibid.*, 1494.

conception par trop déterministe de la relation sociale. Il y a là une double remise en question: celle bien sûr d'une certaine conception de la transmission de l'idée (l'élite pense, ses agents transmettent, le peuple croit) mais aussi celle, défendue par Georges Duby notamment, de la possibilité d'une psychologie collective propre à un groupe social. Cherchant la cohésion à tout prix, l'histoire psychologique des mentalités aurait trouvé de la cohésion, qu'elle nomma mentalité collective; opération tautologique conclut Boureau<sup>18</sup>.

La critique conduite, il convient maintenant de proposer une solution de remplacement pour l'appréhension des phénomènes culturels. Certains, par de minutieuses reconstitutions micro-historiques, tâchent de réintroduire le sujet dans le courant de l'histoire. Se révèle ainsi, au-delà du collectif, tout un jeu de productions de représentations et de petits pouvoirs diffus qui échappe aux cadres préconstruits élites/peuple pour réintroduire la complexité dans le social<sup>19</sup>. D'autres, afin d'échapper à la «primauté tyrannique du découpage social pour rendre compte des écarts culturels<sup>20</sup>», proposent de conduire une histoire des usages multiples qui sont faits des objets culturels, considérés sous le triple aspect de la production, de la diffusion et de l'appropriation. Roger Chartier ne se résout pas à calquer les clivages culturels sur des découpages sociaux construits préalablement, la plupart du temps par une grille trop strictement économique<sup>21</sup>. Il entend plutôt réintroduire le complexe dans l'appréhension du social au travers de répartitions qui refusent tout déterminisme binaire: «Là où l'on avait cru découvrir des correspondances strictes entre clivages culturels et oppositions sociales existent plutôt des circulations fluides, des pratiques partagées, des différences brouillées»<sup>22</sup>. Se dessine ainsi une patiente et difficile histoire des appropriations<sup>23</sup>.

---

18. *Ibid.*, 1495.

19. Pour un bilan des résultats (et des limites) de cette approche: Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Seuil, 1996, 243 p.

20. Roger Chartier, «Le monde comme représentation» dans *Annales ESC*, nov.-déc. 1989, 1508.

21. Autre belle remise en cause de cette approche: l'introduction de Jacques Revel dans Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1985, I-XXXIII.

22. Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, 8.

Il faut le dire tout de suite, même si elle tient compte des mises en garde méthodologiques fondamentales que ces approches assez nouvelles suggèrent, la présente étude n'en suit pas le canevas. On ne trouvera pas, dans les pages qui vont suivre, une histoire des usages partagés du rite, pas plus qu'une reconstitution fine, au niveau d'une paroisse, de la manière dont ils fonctionnent en microcosme. Cependant, l'étude tiendra compte des conceptions du jeu social que ces manières de faire suggèrent. Premièrement, je ne présupposerai pas l'assimilation automatique des directives émises par l'Institution. Même si la recherche n'a pas pour objet d'en suivre systématiquement les complexes mouvements, la réception sera toujours envisagée sur le mode de l'appropriation. Il s'agit en fait, je tâcherai de le montrer, d'un paramètre qui joue une fonction déterminante dans la production et la diffusion de la norme: l'Église compte avec les usages différenciés, qui sont toujours susceptibles de détourner le sens des rites qu'elle entend définir intégralement. Elle s'évertue, par la mise en place d'une panoplie d'instruments de contrôle, à en limiter la possibilité et à en réduire la portée. Deuxièmement, je soulignerai la manière dont le rite institutionnalisé lui-même agit en tant qu'instrument d'une différenciation sociale, qui n'est pas strictement réductible aux seules strates socio-économiques. Enfin, le postulat de la circulation complexe des objets culturels est pour beaucoup dans l'identification même de l'objet que cette étude se propose de traiter. En effet, il ne s'agira pas de mettre au jour un «prescrit», dont on pourrait ensuite mesurer l'impact, par comparaison avec un «vécu», mais plutôt de décrire, dans une perspective dynamique, les stratégies concrètes d'un pouvoir multiforme dans son action contrôlante. Cette étude ne propose donc pas une analyse de la norme en elle-même, mais bien plutôt celle de processus de normalisation. Les rites, on l'aura deviné, seront le truchement essentiel par lequel ces processus seront envisagés. Ils seront présentés comme les vecteurs actifs, tangibles parce que gestes posés, de l'exercice d'un contrôle social. Comment ces outils sont-ils définis idéologiquement, manipulés<sup>24</sup> et maîtrisés par les

---

23. Voir par exemple Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, 369 p.; Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, tome 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 (1980), 349 p. (collection folio/essais).

24. J'utiliserai fréquemment par la suite le verbe «manipuler», et ses dérivés (manipulation, manipulateur), pour désigner ce qui touche «l'action» du rite, son accomplissement, son maniement. Il est bien entendu que le sens dans lequel ces mots sont employés se démarque de toute connotation péjorative.

**rouages institutionnels, comment sont-ils susceptibles de fonctionner enfin en tant qu'outils régulateurs, telles sont les questions auxquelles cette étude cherche une réponse.**

**La ritualité religieuse dont il sera question ici ne sera pas considérée comme un langage symbolique partagé, dont le sens, révélé par un travail de décryptage, livrerait la clef d'une «mentalité collective», ou d'une culture religieuse étendue au-delà des cadres cléricaux jusqu'à englober la totalité des spectateurs du rite. Elle sera plutôt vue comme une production culturelle, dont les usages, peuvent certes être multiples, mais dont la manipulation, matérielle et idéologique, est le fait de plus en plus exclusif des prêtres. Ces rites ne sont pas des indicateurs transparents, susceptibles de révéler une vision partagée du monde, mais plutôt un ensemble de discours, d'énoncés qui portent des stratégies de pouvoir et au travers desquels circulent un certain nombre de représentations du monde. Il s'agira de mettre au jour, derrière ces énoncés, les règles qui les commandent. On le voit, la démarche est double, cherchant à la fois à déterminer la manière dont fonctionnent concrètement les dispositifs de contrôle, mais aussi à révéler les représentations du monde, construites et partagées, qu'ils véhiculent.**

**Les travaux anthropologiques fournissent l'appareillage conceptuel essentiel pour traiter du rite de manière distanciée. Même s'il faut se défier de toute application systématique de modèles définis pour décrire la ritualité d'autres univers culturels, dans des perspectives qui souvent s'écartent de celle que ce projet adopte, la lecture de certaines des études parmi les plus marquantes en la matière<sup>25</sup> s'avère des plus profitables: elle fournit un vocabulaire et des cadres désidéologisés pour rendre compte d'énoncés, discursifs ou gestuels, dont la caractéristique est justement de véhiculer des traits idéologiques et qui par conséquent doivent être traités avec beaucoup de prudence.**

---

**25. Clifford Geertz, Victor W. Turner, Émile Durkheim, Arnold van Gennep, Claude Lévy-Strauss, mais aussi, pourquoi pas, les tenants d'une anthropologie religieuse qui, quelles que soient les distances qu'il convient de prendre avec certaines de ses conclusions trop globalisantes et déterministes, offre des théories du rite intéressantes: Roger Caillois, Mircea Eliade, Alphonse Dupront. L'étude des théories de Pierre Bourdieu, tant sur le rite lui-même qu'à propos du concept fondamental «d'habitus» est également essentielle.**

Elle donne aussi des clefs essentielles pour une interprétation des phénomènes rituels qui dépasse le sens immédiat. Les théories, en la matière, sont abondantes, et il serait illusoire et sans doute inutile de vouloir en faire une présentation exhaustive dans le cadre de cette introduction<sup>26</sup>. Je me contenterai donc de présenter celles qui ont le plus encadré ma propre démarche.

Je retiens des travaux de Clifford Geertz<sup>27</sup> la volonté de lire dans les activités rituelles, avant tout, ce qu'elles *disent* symboliquement, au-delà de ce qu'elles *font* pratiquement. Plutôt que de chercher à établir des lois générales, des explications causales globalisantes, Geertz focalise son attention sur l'expérience religieuse elle-même, dans le concret de son jeu, et se propose de lire au travers de l'organisation des performances une conceptualisation du réel. Aussi, l'action est-elle perçue comme un «texte» dont la «lecture» est susceptible de révéler un système de pensée. La culture est envisagée ici non pas comme le réceptacle plus ou moins statique qui définirait l'identité d'une «classe», mais plutôt de manière dynamique, comme un ensemble de réseaux de significations (*webs of significance*), qui sont autant de mécanismes de contrôle: plans, recettes, rôles, instructions<sup>28</sup>. Ce système de pensée ne sera toutefois, il faut le répéter, pas attribué à une culture collective, mais bien à une culture d'institution. En effet, comme le fait justement remarquer Roger M. Keesing, la culture n'est pas seulement un ensemble de significations, elle est aussi un ensemble de mystifications: il faut la considérer en tant que production, savoir qui la produit, qui en définit le sens, et dans quel but<sup>29</sup>.

---

26. Pour une présentation complète des théories anthropologiques et sociologiques du rite, lire : Claude Rivière, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, 261 p.; Fadwa El Guindi, *Religion in Culture*, Dubuque, WMC Brown company publishers, 1977, 71 p.; Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite. Tabou, magie, sacré*, Paris, PUF, 1971, 334 p.; Jean Maisonneuve, *Les rituels*, Paris, PUF, 1968, 125 p.

27. Particulièrement, Clifford Geertz, «Religion As a Cultural System» dans *The Interpretation of Cultures*, s.l., Basic Books, 1973, 87-125; Clifford Geertz, *The religion of Java*, London, The Free Press of Glencoe, 1960, 390 p.

28. Clifford Geertz, «Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture» dans *The Interpretation...*, 5; Clifford Geertz, «The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man» dans *The Interpretation...*, 44.

29. Roger M. Keesing, «Anthropology as Interpretative Quest», *Current Anthropology*, 28 (1987), 161-162.



L'essentiel de la conception sociale du rite que j'utiliserai est issu de la pensée durkheimienne<sup>30</sup>. Le premier mérite de cette école est de considérer la religion dans son ensemble comme un phénomène ne relevant pas d'abord de l'individuel, mais au contraire éminemment social. La religion est fondamentalement sociologique: elle fonde le social et est fondée par lui. Le second grand apport de Durkheim est d'avoir divisé le religieux en deux systèmes distincts et interreliés: les pratiques (rites) qui sont des modes d'actions et les croyances (mythes et doctrines), opinions exprimées par un ensemble de représentations symboliques. Les représentations religieuses traduisent des réalités sociales que les rites permettent de réinstaurer périodiquement. La religion dans son ensemble est donc considérée comme la forme primordiale d'un contrôle social dont le rite est l'instrument privilégié. Il contient, divulgue, intériorise des règles et des rôles, il effectue un travail de normalisation comportementale, il rend désirable ce qui est obligatoire. Le rite institué se présente donc comme une collection de gestes qui peuvent sembler anodins, mais qui tirent toute leur efficacité contrôlante du fait de leur insertion profonde dans le quotidien, dans l'habituel, dans le répétitif. Comme l'a montré Liliane Voyé, dans une étude sociologique de l'assistance à la messe dominicale, le rite est un geste autoreproducteur qui n'est que très partiellement maîtrisé par celui qui le pose; il bâtit donc une intériorisation durable des principes culturels<sup>31</sup>. Troisièmement, la force du rite repose sur la création d'un sacré (qui est pour Durkheim l'incarnation même de la force collective) qui s'oppose à un profane. Les rites sont à la fois producteurs et produits du sacré: on sacralise par le rite et le rite tire son efficacité du sacré. Cette efficacité est bien évidemment sociale, mais tout le travail mystifiant du rite est bien de créer l'illusion d'une efficacité réelle, de faire croire qu'il produit vraiment ce qu'il prétend produire<sup>32</sup>. Peut-être a-t-on, pour certains lieux, pour certaines périodes, abusé

---

30. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1994 (1912), 647 p.

31. Liliane Voyé, *Sociologie du geste religieux*, Bruxelles, Les Éditions Vie Ouvrière, 1973, 319 p. On retrouve ici le concept d'habitus cher à Pierre Bourdieu. Voir Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Éditions de Minuit, Paris, 1970, 279 p.

32. À ce sujet, Pierre Smith, «Aspects de l'organisation des rites» dans Michel Izard et Pierre Smith, dir., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, 139-170.

de la dichotomie sacré/profane<sup>33</sup>; elle est cependant particulièrement applicable au catholicisme des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles parce qu'elle est au cœur même de la construction cléricale du jeu rituel.

La réflexion conduite par Claude Lévi-Strauss sur la question rituelle n'est pas abondante, mais elle est, comme toujours, fulgurante<sup>34</sup>. Son principal mérite est de raffiner la différenciation rite/mythe découverte par Durkheim en proposant une distribution tripartite: rite/mythologie explicite/mythologie implicite. Il reproche en fait aux «théoriciens contemporains du rituel» (Leach semble particulièrement visé) de confondre ensemble le rite proprement dit et l'ensemble des gloses auxquelles il donne invariablement lieu. Or, ces gloses relèvent pour Lévi-Strauss du mythe (implicite, fragmenté) et non du rite. Ainsi, on reste tributaire dans l'analyse du rite de représentations qui lui sont stratégiquement attachées sans en faire réellement partie; elles ont en fait pour fonction d'associer dans l'esprit du spectateur le geste posé avec un cadre idéologique déterminé, mais elles ne disent rien du geste lui-même, sinon ce qu'on veut justement lui faire dire. L'intérêt de ce classement est qu'il permet de conduire une lecture séparée du cadre de représentation qui est insufflé par l'Institution dans le rite d'une part, et du rite proprement dit, dans son organisation chorégraphique, d'autre part. Le partage est parfois subtil et difficile à maintenir, mais cette étude tâche toujours d'en faire état. Il a en tout cas le mérite premier de définir le rite comme une performance théâtrale visant à produire, par elle-même, un effet de vérité: «Le problème posé par la nature du rituel reviendra à se demander: premièrement, pourquoi, en vue d'atteindre les résultats que le rituel se propose, il faut proférer des paroles, accomplir des gestes et manipuler des objets; et deuxièmement, en quoi ces opérations, telles qu'on les exécute au cours des rites, diffèrent des opérations analogues dont la vie quotidienne

---

33. Nicole Lemaitre, «Prier pour les fruits de la terre. Pour une étude des bénédictions» dans *Fiestas y liturgia (Actas del coloquio celebrado en la casa de Velazquez)*, Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1991, 104.

34. Elle est présentée essentiellement dans le chapitre final de *L'homme nu*. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, 688 p.

offre aussi l'occasion<sup>35</sup>». Les nombreux exemples de la minutie extrême avec laquelle les autorités religieuses examinent et réglementent les moindres dispositifs du jeu rituel, et jusqu'à son acteur principal, le prêtre, mis par toutes sortes de moyens en état de représentation, seront une occasion de mettre en lumière les exigences scéniques que requiert la production d'une illusion: celle du sacré et du rite efficace<sup>36</sup>.

Plus qu'une ritualité «vécue», l'étude qui va suivre tâchera donc d'analyser les mécanismes d'une gestion institutionnelle des rites, considérés comme des instruments de pouvoir. Pouvoir de qui? Pouvoir sur quoi? S'agira-t-il de décrire l'action uniformément coercitive d'une élite cléricale modelant à son gré le corps social? On reviendrait alors au cloisonnement stérile élite/peuple que l'on entendait dépasser. En fait, la perspective est déplacée de l'analyse d'un Pouvoir vers celle plus fine des relations de pouvoir, les plus immédiates, les plus locales aussi, qui se tissent dans les faits autour d'une pluralité de petits pouvoirs anonymes (les rites eux-mêmes), et qui fonctionnent selon des modes qui échappent à tout contrôle personnalisé<sup>37</sup>. Sans nier l'influence spécifique qu'a pu avoir tel ou tel évêque, en particulier, sur l'organisation effective des rites à certains moments clefs, c'est bien toujours l'Institution cléricale dans son activité structurante mais anonyme qui sera mise de l'avant. Je tenterai de décrire la manière dont cette Institution, par un ensemble étendu de procédures administratives mais aussi discursives, s'approprie et utilise une pratique culturelle, et ce par une analyse sur trois niveaux dont le plan rend compte. Premièrement, il s'agira de décrypter, au travers de l'analyse de quelques cas, mais surtout par un examen des discours ecclésiastiques auxquels le rite a donné lieu (mandements, mais aussi gloses doctrinales et mythologiques qui se trouvent dans les livres liturgiques employés), les principales

---

35. *Ibid.*, 600.

36. L'identification, qui va au-delà de l'analogie, entre rite et théâtre, est utilisée dans de nombreux travaux. Par exemple Victor W. Turner, *From Ritual to Theatre*, New York, Performing Arts Journal Publications, 1982, 127 p.

37. Cette approche doit beaucoup à la lecture des travaux de Michel Foucault. Particulièrement Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976, 3 vol.; Michel Foucault, *Surveiller et punir Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 318 p.

caractéristiques d'une idéologie cléricale du rite qui édicte des sphères de compétence, des modes de préhension, des conditions d'intelligence. Dans une seconde partie, je m'attacherai à identifier les principales structures qui portent le contrôle que l'Institution exerce sur le rite. Certains règlements disciplinaires, ainsi que des dossiers d'une correspondance issue du clergé rural seront mis à contribution pour rendre compte de la structuration d'un réseau de spécialistes du rite. Les ordonnances de visites pastorales seront mises à profit, par un traitement aussi bien qualitatif que quantitatif, pour présenter l'effort de normalisation qui s'applique également sur les lieux précis dans lesquels le rite doit prendre place, ainsi que sur les accessoires scéniques qu'il utilise. Je montrerai encore comment le livre liturgique imprimé, non seulement dans son contenu, mais comme objet unificateur des pratiques joue un rôle déterminant dans l'exercice des pouvoirs rituels. Pour ce faire, je porterai mon attention sur le cas du Rituel, livre le plus ordinaire de l'exécution du rite en paroisse. Finalement, je ferai l'analyse d'un corpus de livres imprimés destinés en partie aux laïques, et qui véhiculent à propos des pratiques rituelles des attitudes et des conceptions contrôlées et contrôlantes. Réinvestissant dans une troisième et dernière partie l'ensemble des sources utilisées dans les deux premières, je proposerai enfin de suivre plus immédiatement la manière dont fonctionnent les dispositifs de pouvoirs rituels. Cela se fera en trois étapes, autour de trois pôles particulièrement investis par l'activité contrôlante des rites: le temps, l'espace, le corps.

**N.B.:** Les citations sont abondantes et elles contiennent de nombreux écarts par rapport aux normes du français actuel. Je n'ai donc pas utilisé la mention «sic», dont l'emploi systématique aurait inutilement gêné la lecture.

**PREMIÈRE PARTIE**

***L'ordre du discours***

Si le rite religieux a été tellement étudié par les anthropologues et finalement si peu par les historiens, c'est peut-être parce qu'il est avant tout un acte posé au cœur du quotidien. Celui dont le champ d'étude est révolu ne peut plus en être témoin. Il n'est jamais le spectateur de son objet qui apparaît toujours au travers d'un filtre qui lui est extérieur. L'historien est un lecteur de représentations. Il doit réinterpréter un réel déjà interprété.

Cette première partie se présente comme un effort de prise de conscience: nous ne nous basons pas sur des faits mais sur des transcriptions de faits, des discours. Discours qu'il ne s'agit pas de contourner dans l'espoir vain de découvrir une «vérité cachée» sous le vernis des représentations, mais plutôt discours devenant en lui-même l'objet historique. Michel de Certeau caractérisait la modernité par l'avènement du discours en tant que lieu privilégié de fabrication du pouvoir<sup>1</sup>. L'Église, en tant qu'Institution, prend évidemment sa place dans l'ordre du discours qui est celui de la modernité. Les textes d'Église sur le rite se définissent comme outils d'affirmation. Par quel moyen énonciatif l'Église pose-t-elle sa place et sa fonction à l'égard du rite? Pour tenter de répondre à cette question, c'est une analyse du discours prédicatif épiscopal qui sera menée. Elle empruntera trois axes, trois types de discours: celui de l'idéologie générale<sup>2</sup>, représentation de l'univers dans lequel l'Église catholique insère sa vision du rite; celui de la frontière posée entre rite religieux et rite d'Église, et celui de la normalisation du vécu rituel. Les objectifs de cette première partie sont, d'une part, de bien cerner la place réservée au rite dans le cadre du système de représentation proposé, et d'autre part d'identifier le rôle que l'Église se donne dans le jeu rituel.

---

1. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, tome 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 (1980), 195-224 (collection folio/essais).

2. Le terme idéologie est utilisé ici dans son acception la plus neutre: mise en forme d'une attitude à l'égard du social, interprétation du monde organisée en système.

## **CHAPITRE PREMIER**

### **Le rite dans la représentation ecclésiastique du monde**

**J'ai choisi d'abord de baliser le terrain du discours ecclésiastique en utilisant une catégorie précise de textes: les écrits prédicatifs des responsables locaux de l'Église catholique. Les évêques sont en effet, et avec de plus en plus d'autorité à mesure que la réforme catholique se met en place, les responsables diocésains du rite. Ils en sont aussi les premiers prédicateurs et l'élément fédératif principal. Ainsi la source retenue est-elle pleinement canadienne et de large diffusion; discours écrit, c'est aussi un discours oralisé. Enfin, le corpus offre une remarquable continuité dans le temps ainsi qu'une grande unité de ton. Au reste, l'idéologie du rite sous-tendue par ces textes varie elle-même fort peu, ce qui justifie des aller-retour chronologiques dans l'exploitation des sources qui ne doivent pas dérouter: les fondements doctrinaux qui structurent les discours restent essentiellement les mêmes durant toute la période. Tout au plus notera-t-on, à l'issue de la démonstration, quelques évolutions qui, en fin de période, annoncent peut-être certains changements dans les perceptions institutionnelles du rite. Textes qui disent le rite, qui en diffusent la lecture officielle, les mandements n'ont cependant pas strictement un caractère normatif. Ils vont au-delà de la loi sèche, vers des représentations plus globales du rite, la mécanique de son fonctionnement, les conditions de son exercice. Le discours des évêques est fondé sur une représentation métaphysique**

et globalisante du monde, du reste bien connue<sup>3</sup>, qui structure une vision spécifique, cléricale, du rite.

### **1. Le cycle du malheur des hommes**

Le discours du chef local de l'Église catholique, Église diocésaine, veut s'insérer dans le concret collectif. Prédicatif, il se fait lien entre un réel partagé et le message doctrinal, le faisant échapper à la raideur législative et à l'abstraction conceptuelle. Il faut rendre ces choses intelligibles, certes, mais surtout les faire sensibles, vraies, efficaces par leur rapprochement avec les choses du monde. Au besoin, on se fait messenger, porteur de la nouvelle et puis, son interprète. Avant que l'imprimerie ne s'installe en soi laurentien<sup>4</sup>, l'Église locale jouit de ce privilège fondamental: elle diffuse partout la nouvelle, uniformément, rapidement et efficacement, via un réseau d'hommes alphabétisés qui chaque dimanche ont la possibilité de se faire entendre, sinon de tous, du moins de beaucoup. Voilà un outil médiatique majeur reconnu comme tel par l'État, une tribune privilégiée pour la diffusion d'idées sur laquelle l'Église détiendra longtemps le monopole. Et cette nouvelle diffusée est souvent catastrophique.

#### *Calamités et menaces de calamités*

Le discours prédicatif relatif au rite commence presque toujours par celui de la calamité. Malheurs endémiques d'abord que sont «une infinité de misères et de pauvreté que les peuples de ce diocèse souffrent<sup>5</sup>»: de mauvaises récoltes, des animaux domestiques qui meurent de faim, des familles vivant de charité, jusqu'à ceux qui sont réduits à la cueillette pour se nourrir. Et toujours les secours de France, plus tard d'Angleterre, qui tardent et la mer si dangereuse et puis encore, évidemment, la neige

---

3. Une approche en contexte bas-canadien: Louis Rousseau, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830, approche religieuse*, Montréal, Fides, 1976, 269 p.

4. En 1764 (Brown et Guilmore) à Québec et en 1776 (Mazplet) à Montréal.

5. Saint-Vallier, «Mandement pour la publication du Jubilé», 16 décembre 1692, *MEQ*, 1, 291.



dont l'abondance menace de retarder les récoltes<sup>6</sup>. Tel est le portrait, esquissé par l'évêque Pontbriand au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle mais repris périodiquement, des douleurs ordinaires des gens de Nouvelle-France. Mais il est encore des malheurs plus exceptionnels quoique cycliques: la guerre qui inquiète, la maladie qui rôde. Là encore, le texte égraine la liste des douleurs: défaite militaire et menace persistante des troupes ennemies, maladie épidémique, incendie d'une maison religieuse et encore, l'incertitude de la récolte que les troubles rendent plus grande encore<sup>7</sup>. Il faut en toute hâte supplier Dieu d'écarter les dangers qui menacent («et qu'ils sont grands, Nos Très Chers Frères, ces dangers<sup>8</sup>!»): récoltes en péril, retards dans les secours, menace de l'ennemi. Le fléau de la guerre en entraîne de plus terribles encore: émigrations forcées, renversements de fortune, pertes de biens, pauvreté, disette<sup>9</sup>. Cependant c'est davantage dans l'imminence que dans le danger lui-même que s'inscrit le discours épiscopal commandant le rite. Menace de l'invasion par exemple, dont on envisage les fâcheuses conséquences: enfants élevés dans l'hérésie, vases sacrés profanés, ministres proscrits, population privée «des sacrements augustes de la religion» sans lesquels il sera impossible de vivre chrétiennement<sup>10</sup>. Il y a aussi une menace moins directe mais sur laquelle on insiste: le développement de représentations du monde concurrentes. Il y a des tempêtes soulevées par l'enfer, les puissances des ténèbres, une noire conspiration: «le vent pestilentiel des doctrines perverses» qui souffle hélas, aussi, vers le Canada<sup>11</sup>. Enfin, plus loin encore du quotidien et tempéré par la «joie» de la succession, les morts des princes et des papes qui accroissent encore cette chose détestable: le risque de «schisme dans une époque troublée<sup>12</sup>».

---

6. Pontbriand, «Mandement pour des prières publiques à raison des besoins de la colonie», 19 avril 1743, *MEQ*, 2, 29-30.

7. Pontbriand, «Mandement ordonnant des prières publiques pour les besoins temporels et spirituels de la colonie», 12 juillet 1755, *MEQ*, 2, 103-104.

8. Pontbriand, «Prières publiques pour le temps de la guerre», 20 janvier 1758, *MEQ*, 2, 125.

9. Briand, «Mandement pour le jubilé accordé par NSP le Pape Clément XIII», 26 janvier 1767, *MEQ*, 2, 192.

10. Pontbriand, «Mandement pour des prières publiques», 20 juin 1745, *MEQ*, 2, 44.

11. Turgeon, «Mandement à l'occasion du jubilé accordé par NSP le Pape Pie IX par ses lettres apostoliques du 21 novembre 1851», 23 avril 1852, *MEQ*, 4, 56-61.

12. Dénaut, «Mandement de Monseigneur l'Évêque de Québec pour un *Te Deum*», 7 Juillet 1800, *MEQ*, 2, 521-522.

Parfois aussi, perce un discours de soulagement, mais les nuages ne sont jamais loin. Bien évidemment, il faut se réjouir de la victoire militaire. Cependant, une maladie cruelle reste dévastatrice. Certes, les navires apportent de la nourriture mais sera-ce en quantité suffisante? Enfin, même si une récolte abondante est promise, les pluies fréquentes ne les mettent-elles pas en danger<sup>13</sup>? La menace de la Conquête ne s'estompe pas: «La colonie, victorieuse au-dehors, ne présente dans son sein que des objets lugubres et des motifs d'inquiétude qui semblent devoir bannir toute consolation<sup>14</sup>». Temps troublés, temps de la précarité, temps de la menace et du mélange des bonnes et des mauvaises fortunes. «Peut-être qu'une prospérité entière nous ferait oublier [la] main bienfaisante [de Dieu]. Un mélange d'adversités réveille notre foi, et nous rend plus sensible aux bienfaits. Peut-être aussi les faveurs sont la juste récompense des gens de bien, et les afflictions sont la punition trop méritée pour les pécheurs<sup>15</sup>». Représentation des événements subis, on le verra, lourde de sens dans le rapport que l'humain entretient avec le rite dans l'idéologie ecclésiastique.

Le discours d'institution, qui est celui de l'Église, se fonde sur une vision plus ou moins apocalyptique (sans pour autant qu'elle soit prophétique) du monde, pendant d'une perception pessimiste de la nature humaine. Dans le temps de l'Église, un malheur suit un autre malheur, les hommes en sont sans cesse accablés et le bonheur ne peut être qu'un répit. Le monde du discours d'Église est celui de la précarité. Ces hommes avaient-ils peur<sup>16</sup>? Étaient-ils particulièrement anxieux, vulnérables, comprenant et maîtrisant mal la nature et les événements du politique? Peut-être, mais il me semble trop rapide de proposer que les hommes classiques aient eu peur et que l'Église répondait efficacement à cette anxiété en offrant une série d'explications mythiques satisfaisantes et de «rites rassurants». C'est là reprendre trop intégralement ce que le

---

13. Pontbriand, «Mandement qui ordonne de chanter un *Te Deum* en actions de grâces de la prise du Fort Georges», 20 août 1757, *MEQ*, 2, 123-124.

14. Pontbriand, «Prières publiques...», 20 janvier 1758, *MEQ*, 2, 125.

15. Pontbriand, «Mandement qui...», 20 août 1757, *MEQ*, 2, 124.

16. C'est la thèse soutenue par beaucoup, et principalement Jean Delumeau. Voir par exemple *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, 485 p.

discours étudié lui-même, stratégiquement, a pour objectif de suggérer.

*Une force omniprésente et omnipotente*

Toutes ces difficultés ont un sens, bien sûr, une origine surnaturelle. Tous les fléaux qui affligent les hommes sur terre viennent de Dieu au ciel. C'est une force puissante et agissante. La dialectique même du malheur et du bonheur est le signe visible de l'action concrète et perpétuelle de Dieu au milieu du quotidien humain.

Un homme attentif et religieux trouve [...] à chaque pas qu'il fait, à chaque objet qu'il aperçoit, à chaque moment qu'il respire, des motifs d'adorer son Dieu dans un esprit de soumission, de le remercier amoureuxment, de l'invoquer avec insistance: ce vaste univers, dans la plus petite partie, comme dans la plus grande, au milieu des plus épaisses ténèbres de la nuit, comme dans les jours les plus brillants, présente toujours aux esprits même les plus grossiers, un spectacle frappant de grandeur, de puissance, de sagesse et de bonté» écrit joliment Pontbriand<sup>17</sup>.

Tout est dit d'une catholicité qui exalte l'idéal contemplatif de ses religieux, même si à l'occasion, et à l'occasion des guerres en particulier, elle sait concilier l'idéal et les devoirs d'institution du temps: «qu'un bras de chair ne soit jamais l'objet de notre confiance [...] Ce serait une confiance plus que païenne, puisqu'il n'est aucune nation quelque barbare qu'elle soit, qui n'attribue au Maître de la vie le succès des armes» Mais «ne négligeons point les moyens humains que cette même Providence nous fournit parce qu'elle veut que nous fassions de notre côté tous nos efforts; c'est une condition qu'elle exige, sans laquelle notre confiance devient présomptueuse et téméraire». Le laboureur, selon le langage de l'apôtre, doit planter et arroser; «Dieu seul donne l'accroissement<sup>18</sup>». Le rappel, ou l'annonce des événements montre que le divin agit dans le concret et que son pouvoir ne connaît pas de limites<sup>19</sup>: «C'est Dieu qui commande

---

17. Pontbriand, «Actions de grâces après une victoire des armées françaises dans l'île de Minorque» 16 juin 1757, *MEQ*, 2, 117.

18. Pontbriand, «Mandement pour faire chanter dans toutes les paroisses un *Te Deum* en action de grâces des succès des armes du Roi arrivés depuis l'ouverture de la campagne», 20 août 1756, *MEQ*, 2, 113-114.

19. Briand, «Mandement pour faire célébrer l'anniversaire de l'évacuation de Québec par les Américains - 31 décembre 1775», 29 décembre 1776, *MEQ*, 2, 281-283.

aux tempêtes, à qui nous devons nous adresser pour le retour des vaisseaux, comme c'est à lui que nous devons leur heureuse arrivée<sup>20</sup>». Bon ou mauvais, tout ce qui arrive aux humains est d'abord voulu par Dieu. Il peut faire le bonheur des habitants (fonte rapide des neiges, nourriture pour les animaux, semence abondante, climat favorable, récolte abondante à venir, secours de France arrivés à temps<sup>21</sup>) et il détient la clef du succès des armes. Nulle armée ne gagne sans l'aide de Dieu<sup>22</sup>. Le bon chrétien est celui qui connaît et reconnaît cette présence et cette aide nécessaire du surnaturel: «N'attribuons jamais aux forces humaines nos prospérités mais reconnaissons toujours la main bienfaisante du Seigneur<sup>23</sup>». Et, lorsque c'est le malheur qui frappe, c'est encore la cause divine qui est avancée: dans des temps difficiles pour la Nouvelle-France, l'évêque Pontbriand désigne vite l'origine du mal, «la main de Dieu s'est appesantie sur son peuple<sup>24</sup>». La main, image fondamentale de l'ambivalence de la force agissante tout au long de la période. Une main tantôt protectrice et bienfaisante («Le seigneur est grand, Nos Très Chers Frères, et sa bonté surpasse infiniment toutes nos actions de grâces [...] sa main puissante s'est étendue sur cette colonie. [...] Dès l'année dernière elle rendit inutiles les efforts de l'ennemi et couronna les nôtres des plus heureux succès<sup>25</sup>»), tantôt menaçante et terrible. La «main de Dieu» est l'expression, l'incarnation plus que symbolique<sup>26</sup>, d'un Dieu omnipotent et omniprésent, dominant le monde de sa position céleste et agissant en lui. La calamité n'est donc que l'aboutissement quasi inévitable d'un ultimatum lancé originellement à l'humanité et les difficultés d'approvisionnement de la

---

20. Pontbriand, «Mandement pour des prières publiques», 29 août 1744, *MEQ*, 2, 35.

21. Pontbriand, «Mandement ordonnant des prières publiques pour être délivrés des chenilles qui rasant les blés et les prairies dans le gouvernement de Montréal», 13 juillet 1743, *MEQ*, 2, 31.

22. Pontbriand, «Mandement ordonnant des prières publiques dans l'Île Royale», 19 octobre 1744, *MEQ*, 2, 37.

23. Pontbriand, «Mandement pour...», 20 août 1756, *MEQ*, 2, 113.

24. Pontbriand, «Mandement pour...», 19 avril 1743, *MEQ*, 2, 29.

25. Pontbriand, «Mandement qui...», 20 août 1757, *MEQ*, 2, 122.

26. Les représentations picturales d'une main au-dessus de la terre sont nombreuses. Par exemple, Théophile Hamel, *Repos de la sainte Famille*, 1842 (église de Saint-Ours), Jacques-Jean Pasquier, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 1765 (monastère des ursulines, Québec). Et, encore plus significatif peut-être, les sculptures du «Père éternel» qui couronnaient plusieurs retables parmi les plus importants du Québec. Voir à ce sujet *Le grand héritage. L'Église catholique et les arts au Québec*, Québec, Musée du Québec, 1984, 222; Michèle Ménard, *Une histoire des mentalités religieuses aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Mille retables de l'ancien diocèse du Mans*, Paris, Beauchesne, 1980, 466 p.

colonie française d'Amérique ne sont que «l'accomplissement de cette terrible menace qu'il [Dieu] fit aux Israélites: je ferai que le ciel sera pour vous comme le fer et la terre comme d'airain<sup>27</sup>». Le malheur est ainsi une chose sinon directement prévisible (bien qu'il soit, comme on le verra, également d'origine humaine) du moins inévitable. Son irruption, comme sa disparition, sont ainsi au fondement de l'ordre des choses. «Il a parlé, ce Dieu puissant qui tient dans sa main les cœurs des peuples et des Rois, et la terre s'est tue devant lui<sup>28</sup>». et la paix fut imposée aux hommes comme la guerre l'avait été. Ainsi, ce Dieu à la main si forte est-il le Tout-Puissant («Nos succès doivent être attribués principalement au Tout-Puissant [...] les hommes ne sont que les instruments dont il a voulu se servir<sup>29</sup>») et le Roi-des-rois<sup>30</sup>. Rien n'exprime mieux cette supériorité absolue de Dieu sur toute chose humaine que les demandes royales, françaises puis britanniques, pour que la population favorise par ses prières une aide de Dieu dans les actions guerrières du souverain. C'est donc que le monarque lui-même reconnaît «la puissance de Dieu<sup>31</sup>» et «qu'au Dieu de nos armées appartient toute la gloire» de la victoire<sup>32</sup>. Lorsqu'un nouveau souverain paraît, c'est encore le «Roi des Rois» qu'il faut se presser de prier pour que le prince qui vient de naître reçoive protection contre le danger qui plane sur sa vie. «Dieu réserve de bons Princes aux peuples qui l'aiment<sup>33</sup>». Au caractère de précarité des choses du monde et de l'existence humaine, correspond donc, «au ciel» - c'est-à-dire dans un rapport de suprématie hiérarchique - l'ambivalence d'une force sur-puissante.

Deux voies d'analyse s'ouvrent ainsi. D'abord, il faut chercher à déterminer quel type

---

27. Pontbriand, «Mandement pour...», 19 avril 1743, *MEQ*, 2, 29.

28. Denaud, «Mandement ordonnant des actions de grâces publiques pour la paix», 1<sup>er</sup> août 1802, *MEQ*, 2, 531.

29. Pontbriand, «Mandement pour...», 20 août 1756, *MEQ*, 2, 113.

30. Cette double attribution est clairement exprimée dans la sculpture de Pierre-Noël Levasseur, *Père éternel*, vers 1768 (Musée du Québec, Québec): Dieu tient la représentation du monde de la main gauche (le globe) et une couronne de la main droite.

31. Pontbriand, «Mandement pour...», 20 juin 1745, *MEQ*, 2, 43.

32. Pontbriand, «Mandement pour...», 20 août 1756, *MEQ*, 2, 113.

33. Bourget, «Mandement de Monseigneur l'évêque de Montréal, ordonnant un *Te Deum* d'actions de grâces pour la naissance du prince de Galles», 30 décembre 1841, *MEM*, 1, 178.

de loi régit l'intervention divine (le hasard, qui serait ici l'arbitraire est bien sûr exclu de la pensée religieuse). Et puis, il faut établir comment le rite religieux intervient dans ce contexte: de quelle manière cette force surnaturelle est rendue manipulable?

### *L'humain, irréductible pécheur*

Dieu, puissant et agissant, ne se manifeste pas pour autant par une force aberrante, n'obéissant à nul autre principe que celui de la force elle-même, arbitraire créateur jouant avec sa création. Bien au contraire, Dieu se montre particulièrement sensible à l'action humaine. Il est le père dont les humains constituent les enfants affligés, allégorie cellulaire fondatrice qui régit tout le rapport éthique reliant celui du ciel à ceux de la terre: rapport d'autorité, fait d'amour mais aussi de désobéissance, et donc de punition. Un père à l'humeur tranchée, à la psychologie binaire, oscillant entre la satisfaction qui incite aux bienfaits et la colère qui engendre le châtime. Cette force surnaturelle est finalement une sur-représentation particulièrement ambivalente: tel un père sévère mais bon, Dieu ne cesse d'aimer les humains alors même qu'il les punit: «Dieu frappait de sa colère que pour rappeler son amour<sup>34</sup>». Il est la «main bienfaisante qui nous frappait de sa colère<sup>35</sup>» car il y a une vertu quasi pédagogique dans les épreuves terribles infligées aux humains. «Notre Dieu, pour faire rentrer dans le devoir ceux que les bienfaits ne touchent point, fait succéder à ces traits de faveur et de protection des marques de sa colère, ou des traits de son indignation<sup>36</sup>». Père autoritaire mais juste, Dieu est institué comme arbitre du comportement humain. Les calamités terrestres ne sont donc que les sanctions inévitables de la justice divine et ont par conséquent pour origine première le comportement déviant des humains; quant aux événements heureux, ils ne peuvent être que les fruits d'une clémence, d'un «attendrissement» divin: «[...] dans tous les événements de la vie nous devons envisager la justice Divine pour la fléchir, et la miséricorde infinie pour lui rendre publiquement

---

34. Briand, «Mandement pour...», 26 janvier 1767, *MEQ*, 2, 192.

35. *Ibidem*.

36. Pontbriand, «Mandement ordonnant ...», 12 juillet 1755, *MEQ*, 2, 103.

et dans le secret, les plus vives actions de grâces<sup>37</sup>».

Force puissante, force terrible donc, mais aussi force prochaine, essentiellement préoccupée par les hommes et très présente dans leur vie quotidienne, notamment par ces actions aussi concrètes que funestes. Un bras vengeur plane sans cesse au-dessus de la tête de chacun, toujours prêt à s'abattre, le plus souvent en sursens. Car d'où vient que ce bras agit ou n'agit pas? Cela dépend de l'homme, créature indigne, mauvais enfant d'un père aimant mais sévère, d'un père qui retient ses coups tant qu'il le peut<sup>38</sup> mais qui se doit de châtier l'éternel pécheur qu'est l'homme, fruit de toutes déceptions. Il n'est pas de textes prédicatifs épiscopaux qui, plantant un exercice rituel commun en des temps difficiles, ne charge au bout du compte les citoyens de la responsabilité ultime de l'épreuve. La pénurie alimentaire de 1743? Les pauvres «murmurent» contre la Providence, les riches manquent de charité, il y a trop de vols et de «désordres qui scandalisent». Tout cela cause la colère de Dieu, «cessons de l'offenser afin qu'il cesse de nous punir<sup>39</sup>». Des nuées d'insectes menacent les récoltes? Il faut en toute hâte «éviter tout ce qui peut déplaire [à Dieu]<sup>40</sup>». On connaît quelques victoires sur les champs de bataille? Elles ne sont dues qu'à Dieu et le peuple doit se persuader que le péché de chacun a empêché des succès plus grands encore<sup>41</sup>. Lorsque l'ennemi est aux portes, à la veille de la Conquête, et que la disette fait rage, ce qui doit avant tout préoccuper la population ce sont les «discours injurieux», «divertissements profanes», «excès des jeux du hasard», «crimes». L'évêque finit sur cette note d'apocalypse: «Dieu

37. Pombiard, «Mandement qui...», 20 août 1757, *MEQ*, 2, 124.

38. En 1833, alors que le choléra laissait un peu de répit aux Canadiens, l'évêque Signay déplore qu'on ne se soit pas «converti» plus tôt. Dieu fut patient, il est toujours «lent à punir», mais on s'est montré impétueux malgré le danger qui approchait. Le changement, tardif, ne s'est réalisé que «sous la main puissante qui n'attendait que notre conversion». Surtout de vouloir de la population pour «détourner de dessus nos têtes la colère céleste» (Signay, Mandement de Monseigneur l'administrateur du diocèse de Québec, pour des actions de grâces publiques», 16 janvier 1833, *MEQ*, 3, 306).

39. Pombiard, «Mandement pour...», 19 avril 1743, *MEQ*, 2, 30.

40. Pombiard, «Mandement ordonnant...», 13 juillet 1743, *MEQ*, 2, 32.

41. Pombiard, «Mandement pour le jubilé accordé par NSP le Pape Benoît XIV, pour l'Italie et les terres adjacentes le 20 novembre 1744 et pour la France le 18 février 1745», 20 novembre 1746, *MEQ*, 2, 55.

lui-même est irrité, sa main est levée pour nous frapper, et en effet nous le méritons<sup>42</sup>». Au reste les années qui entourent la Conquête sont riches, non seulement sur les plans politique et militaire, mais aussi sur les plans rituel et prédicatif<sup>43</sup>. L'épreuve des gens est pour l'évêque Pontbriand une occasion de développer une idéologie qui ne cesse de trouver appui sur l'événement. Durant les dix années qu'il a vécues à la tête du diocèse, il a vu «souffrir souvent de la famine et de la maladie, et presque toujours en guerre» mais l'année 1759 est plus funeste encore car on y rencontre plus de vols, «d'injustices», de «maisons consacrées publiquement au crime» et autres «abominations». Seule la conversion pourrait arrêter le bras vengeur de Dieu<sup>44</sup>. La liste des péchés qui, inexorablement, semble attirer les Canadiens vers un abîme, s'allonge et se répète: ivresse, discours injurieux, murmures, divertissements profanes, assemblées dangereuses, peu de fidélité à sanctifier fêtes et dimanches<sup>45</sup>. Tout cela ne fait que confirmer que le malheur est imminent et que, comme le disait déjà le premier évêque, presque 80 années auparavant, le péché est «la cause et la source de tous les maux<sup>46</sup>». Ou encore, son successeur: «Quand on considère les fléaux dont la justice de Dieu se sert pour exercer presque tout le monde chrétien, il est difficile qu'on ne reconnaisse qu'il est irrité par le péché des hommes<sup>47</sup>». Comme si tout cela, toujours, était inscrit. Comme si les humains portaient en eux, indéfiniment, le germe de leur propre malheur. Car le cycle discursif de la dénonciation du péché, de l'appel à la conversion et du malheur qui menace est toujours d'actualité. En 1767, le nouvel évêque, le Breton Briand, note l'augmentation des péchés, des vices «autrefois si rares dans la colonie» (Laval écrivait en 1683 que les «temps présents» voyaient le péché «régner avec tant d'empire» qu'on avait un urgent besoin des «grâces extraordinaires» de Dieu<sup>48</sup>). La guerre aurait pu être

---

42. Pontbriand, «Mandement pour des prières publiques à l'occasion de la guerre», 18 avril 1759, *MEQ*, 2, 135.

43. Voir à cet égard la figure 1, *infra*, 37.

44. Pontbriand, «Mandement pour...», 18 avril 1759, *MEQ*, 2, 135.

45. Pontbriand, «Mandement pour la continuation des prières publiques», 17 avril 1760, *MEQ*, 2, 144-145.

46. Laval, «Mandement pour le jubilé du 11 septembre 1681 accordé par Innocent XI», 29 janvier 1683, *MEQ*, 1, 109.

47. Saint-Vallier, «Mandement pour ...», 16 décembre 1692, *MEQ*, 1, 290.

48. Laval, «Mandement pour...», 29 janvier 1683, *MEQ*, 1, 109.



une occasion de sanctification, mais la mauvaise foi dans le commerce, l'infidélité dans le service, la licence dans le discours, la hardiesse à lire des livres dangereux et à écouter le langage de l'impiété, le libertinage enfin, tout cela est comme un « torrent de scandale » qui provoque l'urgence de la conversion de presque toute la population par la participation au rite (ici, un jubilé): « Revenez, mes frères, au Seigneur », les intempérants, les impudiques, les ravisseurs du bien d'autrui, les médisans et les calomniateurs, les sacrilèges et les blasphémateurs, car Dieu est toujours prêt à pardonner<sup>49</sup>. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, progressivement on le verra, s'impose une internationalisation de l'univers représenté par le discours épiscopal. Il échappe progressivement aux causes et aux effets microcosmiques pour acquérir, via la reprise d'interventions papales, une valeur d'universalité. Cependant, la mécanique argumentaire demeure. Aux « désordres » que le Pape voit sur toute la terre (États séparés de l'unité, esprits forts répandant le libertinage, livres impies influençant une jeunesse légère et ignorante, indifférence quant à son salut), il faut encore ajouter le poids des « péchés locaux » qui traversent les époques avec une remarquable stabilité: toujours le vol, la profanation des jours saints, les calomnies, les médisances, l'ivrognerie, l'impudicité et autres « désordres » qui doivent faire « craindre que la colère de Dieu n'éclate plus particulièrement sur cette partie de la vigne du Seigneur<sup>50</sup> ».

Voici donc un schéma bipolaire et circulaire<sup>51</sup>. L'humain sur terre, éternel pécheur, pécheur par nature, ne peut que provoquer l'affliction d'une force surnaturelle dont les attributs de représentation sont, d'une part, l'image du père (amour et autorité) et d'autre part celle du bras vengeur (puissance terrible et concrète). Effet du cercle, l'humain est ainsi à l'origine de ses propres malheurs. Cependant, il reste démuné aussi bien quant à l'origine de ceux-ci (la faiblesse et le péché étant éléments constitutifs, la

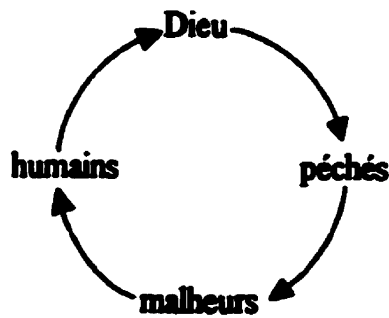
---

49. Briand, « Mandement pour... », 26 janvier 1767, *MEQ*, 2, 194.

50. Panet, « Mandement pour le jubilé accordé par Pie VIII », 10 mai 1830, *MEQ*, 3, 242-243.

51. Schéma tout à fait conforme à la théologie moliniste enseignée au Grand Séminaire de Québec au XVIII<sup>e</sup> siècle: Dieu est l'ordonnateur du monde, le « juste Juge ». L'humain est face à lui dans l'attitude de crainte et d'audace: des activités méritoires (souvent rituelles) sont à sa disposition. Voir à ce sujet Louis Rousseau, « Une image globale des représentations de Dieu dans la théologie de Québec au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Église et théologie*, 2 (1971), 183-195.

**véritable réforme, une réforme parfaite, ne peut être le fait que d'une infime minorité: l'élite des saints et des dévots), que par rapport aux moyens pour s'en préserver. Dans le discours prédicatif des évêques, l'humain est doublement dépendant et son existence doublement précaire: il ne saurait premièrement agir pour endiguer des phénomènes naturels dévastateurs dont l'origine est en fait divine, mais il ne peut rien non plus, même au fait de cette explication surnaturelle, pour empêcher la force d'agir puisqu'elle intervient dans le cadre de la justice divine et du péché originel. Il est donc prisonnier de la cause comme de l'effet.**



**Dans cette perspective déterministe, l'activité rituelle apparaît comme une issue, la seule en fait qui s'offre à l'humain. Le discours épiscopal insère le rite dans le cycle du péché et du malheur et en fait l'alternative valable. Dans la mesure où l'état de grâce absolu est promu au rang des objectifs mythiques, et qu'ainsi péché, colère divine et malheurs terrestres sont présentés comme les éléments fondamentaux de la condition humaine, le rite est investi d'une fonction nécessaire: celle de l'unique recours. Les rites religieux, envisagés du point de vue de leur mécanisme de fonctionnalité, sont généralement divisés en deux grandes catégories: les rites curatifs, visant au retour à la normale de l'existence troublée par l'événement extraordinaire, habituellement considéré comme fâcheux par le groupe qui y a recours, et les rites préventifs, ou rites de protection<sup>52</sup>.**

---

**52. Division proposée notamment par Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, 667 p.**

## 2. La place du rite institutionnalisé

Lorsque le cycle inéluctable du péché et du malheur se concrétise tristement par l'apparition de manifestations terrestres de la colère céleste, il reste un recours essentiel: l'exercice collectif d'un ensemble d'activités rituelles destinées à les faire cesser. Le rite agit alors dans deux directions spécifiques mais concomitantes. D'une part, en direction des humains, par la cessation des péchés, cause première du malheur, et d'autre part en direction de Dieu par la «prière» qui est demande de pardon.

### *Faire cesser le mal*

C'est avec humilité, frayeur et confiance<sup>53</sup> qu'on se doit de participer au rite, c'est-à-dire de rentrer en relation avec Dieu qui tient entre ses mains la destinée de la communauté. Si la colère de Dieu est toujours juste, le caractère paternel de son amour autorise l'espoir d'un «fléchissement» car «les larmes qui viennent de la componction ont le pouvoir de lier les bras du Tout-Puissant<sup>54</sup>». Le rite religieux a ainsi la faculté d'attendrir Dieu qui, «sensible aux prières des âmes pieuses» qui implorent clémence, commande à l'ange exterminateur: «c'est assez, retenez votre main<sup>55</sup>». Le rite instaure une sorte de dialogue. C'est sur le mode de la supplique que l'éternel enfant qu'est l'humain s'adresse au père éternel qui, en retour, fait prendre fin à sa vengeance, donnant ainsi un signe de sa bonté et de sa miséricorde. Le rapport d'autorité qui lie l'humain à Dieu joue ici à plein. «Prions donc, Nos Très Chers Frères, supplions le Seigneur de jeter du haut du ciel, où il semble que nos péchés l'aient forcé de se retirer, un regard favorable sur cette vigne exposée à la fureur des bêtes féroces qui la persécutent [...]»<sup>56</sup>. L'évêque Briand assure, se réjouissant du départ des troupes américaines, en 1776: «Je

---

53. Panet, «Mandement pour...», 10 mai 1830, *MEQ*, 3, 241.

54. Glandelet, «Mandement de messieurs les vicaires généraux pour la publication du jubilé de NSP le Pape Clément XI», 20 décembre 1707, *MEQ*, 1, 463.

55. Signay, «Mandement de Monseigneur l'Évêque de Québec, pour des actions de grâces publiques», 14 octobre 1834, *MEQ*, 3, 334-335.

56. Briand, «Mandement du jubilé pour la ville de Québec», 5 mars 1771, *MEQ*, 2, 224.

ne pouvais en effet, dans les principes de ma foi, qu'en bien augurer et espérer ce que le Seigneur a réellement opéré et qu'il ne manque jamais d'opérer quand on est fidèle à lui rendre la gloire et l'honneur qu'il mérite<sup>57</sup>». Le «chrétien fidèle [...] s'humilie sous la main bienfaisante de Dieu en reconnaissant qu'il nous frappait de sa colère que pour nous rappeler à son amour<sup>58</sup>», selon le paradoxe théologique classique de l'épreuve sanctifiante. Le rite canalise l'expression de cette adresse humaine, emprise de crainte et de respect, qui doit monter vers Dieu qui peut tout. En retour, la fin du malheur, la victoire, la paix, sont envisagés comme autant de preuves d'une réception favorable, de l'efficace du rite; Dieu protège le roi d'Angleterre, les victoires militaires en sont la preuve, «le Dieu des armées, le Dieu des victoires» a voulu celle de ceux qui le priaient<sup>59</sup>. Une accalmie dans les guerres napoléoniennes, constitue pour l'Église canadienne une occasion de plus de dénoncer la France révolutionnaire et de montrer une loyauté indéfectible envers la métropole coloniale. Ce sont les prières de l'Église qui ont arrêté le «bras vengeur» de Dieu<sup>60</sup>. Dix années plus tard, c'est encore la guerre en Europe. Il faut rapidement que les Canadiens s'adonnent à quelques prières publiques pour «détourner de dessus vous les suites malheureuses auxquelles ce fléau expose [ le pays]<sup>61</sup>». L'opérativité du rite peut être longue à se faire sentir, mais elle ne manque jamais de se manifester d'une manière ou d'une autre.

[Durant les guerres européennes] la religion et l'humanité confondaient leurs larmes avec le sang des martyrs, victimes innocentes d'une révolution anti-chrétienne, pour obtenir du Ciel le pardon de tant de crimes, sans oser espérer encore de longtemps la fin de leurs soupirs. Mais enfin, après neuf ans d'une guerre sanglante et opiniâtre, le Dieu des armées a cessé de répandre sur le monde chrétien le calice de ses vengeances; il s'est ressouvenu de ses anciennes miséricordes et il a commandé à l'Ange exterminateur de remettre dans le fourreau l'épée fatale qui menaçait l'univers de nouveaux carnages et de nouvelles morts<sup>62</sup>.

---

57. Briand, «Mandement pour...», 29 décembre 1776, *MEQ*, 2, 282.

58. Signay, «Mandement pour le jubilé accordé par NSP le Pape Grégorien XVI, par ses lettres apostoliques datées du 2 décembre 1832», 14 novembre 1833, *MEQ*, 3, 329.

59. Denaut, «Mandement prescrivant des actions de grâces après la victoire de l'amiral Nelson», 22 décembre 1798, *MEQ*, 2, 516.

60. Denaut, «Mandement ordonnant...», 1<sup>er</sup> août 1802, *MEQ*, 2, 531.

61. Plessis, «Mandement pour des prières publiques», 29 octobre 1812, *MEQ*, 3, 94.

62. Denaut, «Mandement ordonnant...», 1<sup>er</sup> août 1802, *MEQ*, 2, 531.

C'est qu'au fond la désolation terrestre répandue par Dieu est toujours méritée et en ce sens, plutôt qu'acceptable, légitime. Le rite ne constitue qu'un appel à une dérogation. Par exemple, Plessis signale que même si la Grande-Bretagne a une cause juste et une armée puissante, elle n'est pas à l'abri des revers: «Dieu le permet quelquefois, ou pour éprouver ses serviteurs, ou pour punir son peuple de quelques infidélités». Les vices «attireraient» les revers en rendant la population du Canada «indigne de la protection du Ciel<sup>63</sup>». À la fin de la période encore, une des épidémies qui se répandent périodiquement sur le territoire canadien s'insinue. Il faut demander à Dieu d'avoir pitié et de «mettre fin à ses châtements<sup>64</sup>». L'appel à Dieu, l'appel à la clémence, est sur terre concrétisé par l'appel de l'évêque à la prière, terme qui recouvre un ensemble structuré d'activités rituelles. La chose est systématique et il est inutile de multiplier les exemples.

Parallèlement à cette valeur proprement transcendante de l'activité rituelle s'adjoint une fonction réformatrice pour l'humain. En effet «faire cesser la guerre, c'est faire cesser les péchés qui en sont la cause». À l'occasion du jubilé, il s'agit de «désarmer le ciel si justement irrité contre nous<sup>65</sup>». C'est du reste une attribution qui convient mieux au jubilé, période extraordinaire de prière décrétée par le Pape, qu'aux prières publiques, décidées par l'évêque dans l'urgence et en réponse à des préoccupations en général plus locales. La vertu première du jubilé, c'est bien la conversion, la réforme de vie, dont l'apaisement du ciel ne sera qu'une conséquence. Cet ensemble rituel est donc souvent présenté comme un moyen facile d'intervention<sup>66</sup>, puisqu'il n'est bien sûr pas ici question de conversion au sens absolu du terme mais simplement de participation consciencieuse aux diverses étapes de la mécanique rituelle, dont le rite de confession est l'aboutissement. Avec la montée de l'universalisme rituel au XIX<sup>e</sup> siècle, dont le jubilé est un instrument essentiel, les prières canadiennes

---

63. Plessis, «Mandement pour...», 29 octobre 1812, *MEQ*, 3, 96.

64. Turgeon, «Mandement pour des actions des grâces publiques», 24 décembre 1849, *MEQ*, 3, 560.

65. Glandelet, «Mandement de...», 20 décembre 1707, *MEQ*, 1, 463.

66. *ibidem*.

demandent l'indulgence pour d'autres aires de catholicité. L'Espagne en guerre civile<sup>67</sup> ou l'Irlande aux prises avec la famine et la maladie. «Suppliez Dieu, le père des miséricordes pour qu'il délivre ce pays de la calamité et préserve le reste de l'Europe», «témoignez par vos prières votre profonde sympathie pour leur douleur<sup>68</sup>». Cette orientation rituelle globalisante et catholique se fait moins concrète pour la population, en même temps que plus combative. Les malheurs se font plus diffus, et par là l'action opérative de Dieu, comme celle du rite, moins concrète. Le pape veut des prières publiques pour «détourner de nous sa colère, faire cesser les guerres de toute l'étendue du monde, éclairer des rayons de sa grâce divine les esprits des hommes, remplir leur cœur de l'amour et de la paix chrétienne<sup>69</sup>». Paix chrétienne qui est aussi combat contre la laïcisation, et dont le rite collectif participe. En 1854, l'évêque Turgeon se fait le relais des aspirations romaines et précise qu'on ordonne un jubilé pour «apaiser la colère du Seigneur», pour qu'il fasse cesser le «châtiment», et mette «un terme à la fureur des ennemis de son Église<sup>70</sup>: le rite pour la fin des guerres, des maladies, des mauvaises doctrines<sup>71</sup>.

### *Se protéger du malheur*

Le rite n'est pas seulement curatif, il peut aussi avoir une valeur préventive. Le mal (le péché) qui cause une perpétuelle menace d'irruption du malheur dans le quotidien - «Depuis longtemps nous voyons dans cette colonie une alternance d'événements heureux et malheureux, qui nous apprennent que le bonheur de l'homme

---

67. Signay, «Mandement ordonnant des prières publiques en faveur de l'Église d'Espagne», 14 mai 1842, *MEQ*, 3, 425-427.

68. Signay, «Mandement pour des prières publiques en faveur de l'Irlande affligée par la famine et par le typhus», 14 juin 1847, *MEQ*, 3, 513.

69. Bourget, «Mandement de Monseigneur, ordonnant des prières pour la paix», 9 juin 1859, *MEM*, 4, 9-10.

70. Turgeon, «Mandement de Monseigneur l'Archevêque à l'occasion du Jubilé accordé par NSP le Pape Pie IX par ses lettres apostoliques du 1<sup>er</sup> août 1854», 2 octobre 1854, *MEQ*, 4, 176.

71. Bourget, «Mandement de Monseigneur l'évêque de Montréal publiant l'encyclique de NSP le Pape Pie IX, accordant un jubilé à l'univers catholique», 19 octobre 1854, *MEM*, 3, 12.

sur la terre ne fut jamais entier et parfait, mais toujours mêlé d'amertume<sup>72</sup>» - donne toute sa pertinence aux rites de protection. Sans doute, le besoin rituel de se prémunir contre les effets de la colère divine surpasse-t-il en fait, quantitativement, celui de la guérison, comme le discours de la menace domine largement celui du malheur. Se protéger, c'est en tout temps et en toute occasion, s'efforcer d'attirer sur soi les bénédictions célestes. Dans le discours épiscopal, cette préoccupation intervient essentiellement devant l'imminence du danger. En 1744, à l'Île Royale, la victoire des troupes françaises ne s'obtiendra qu'avec l'aide de Dieu, et cette aide se demande par la prière<sup>73</sup>. Et la chose est encore vraie lorsque les forces à appuyer aujourd'hui sont les ennemis d'hier puisqu'en fin de compte, c'est toujours de prospérité de la patrie dont il est question<sup>74</sup>. Dans la même perspective, les personnes du roi, puis du pape doivent bénéficier également de la prière de chacun pour attirer sur eux des bénédictions surnaturelles. Il faut prier pour les autorités civiles, qui toutes ont besoin de l'aide de Dieu, le «Roi des Rois<sup>75</sup>». Il convient de toujours demander «à celui par qui règnent les rois qu'il daigne répandre sur eux ses bénédictions les plus abondantes<sup>76</sup>». Positionné cosmologiquement au-dessus des êtres de la terre, Dieu les juge et sanctionne son observation d'un déversement d'aide ou de peine. Il n'est donc absolument pas surprenant, écrit Plessis en 1812, que Dieu «récompense la Grande-Bretagne de sa juste horreur pour les principes de la révolution française [...] source de tous les maux», par une protection spécifique<sup>77</sup>. Sans doute, il faut noter ici une nuance entre aide et protection, l'une étant une donnée active et l'autre passive. La protection, au sens strict, et c'est ainsi que le mot est le plus fréquemment employé, n'est qu'une exemption localisée et temporaire du malheur. C'est ainsi que Plessis, avertit, après un an de

---

72. Pontbriand, «Mandement ordonnant...», 12 juillet 1755, *MEQ*, 2, 103.

73. Pontbriand, «Mandement ordonnant...», 19 octobre 1744, *MEQ*, 2, 37.

74. Plessis, «Mandement de Monseigneur de Québec pour des prières publiques», 9 avril 1812, *MEQ*, 3, 75-76.

75. Bourget, «Mandement de Mgr. l'Évêque de Montréal ordonnant des prières pour le succès de la guerre de Indes», 21 novembre 1857, *MEM*, 3, 348.

76. Signy, «Mandement à l'occasion de l'événement de la princesse Victoria au trône de la Grande-Bretagne et d'Irlande», 2 août 1837, *MEQ*, 3, 367.

77. Plessis, «Mandement pour...», 29 octobre 1812, *MEQ*, 3, 96.

ritualité collective, que malgré quelques «motifs de consolation», il existe «des circonstances propres à nous faire sentir le besoin que nous avons de prier, de gémir et de jeûner encore». Le roi est malade, quelques défaites militaires, tout de même, émaillent la lutte contre les Français, la faim surtout, et la maladie (quelques «fièvres malignes»), sévissent au Canada. Il faut donc continuer «d'implorer le Dieu des armées par de ferventes prières, en union avec les saints patrons du diocèse et par les mérites de Jésus-Christ», pour qu'il «éloigne de dessus de nous, non seulement les maux qui nous affligent présentement, mais d'autres encore plus considérables qu'il nous prépare peut-être, que nous ne prévoyons pas, et qui ne seraient que la juste punition de nos infidélités journalières<sup>78</sup>». Comme toujours, rien n'est acquis, le péril est omniprésent, et le rite de demande à jamais essentiel. L'humain ne peut que mettre sa confiance en la clémence de Dieu car le succès dépend de sa bénédiction, et manifester cette confiance par l'exercice rituel. «Lever les mains au ciel comme Moïse, [...] remercier Dieu des avantages qu'il a déjà accordés à nos armes; le prier instamment de continuer sa protection toute puissante à ce vaste Empire<sup>79</sup>».

L'analyse de ce corpus particulier incite plus à cerner les rites de protection relatifs aux superstructures. Il faut bien sûr dire qu'il en existe également - et en grand nombre, j'aurai l'occasion d'y revenir - qui visent la protection individuelle. Le jubilé, ensemble rituel complexe, recèle un volet privé évident. C'est une occasion de changer de vie, de demander la protection du ciel<sup>80</sup>.

L'appareil prédicatif des évêques s'organise en trois étapes: textes qui annoncent l'imminence de l'épreuve et prescrivent un ordonnancement rituel approprié (discours préventif), textes qui interviennent au cours de la crise (discours curatifs) et textes bilans. Ces derniers éclairent le déroulement des événements à la lumière de l'idéologie ecclésiastique, mais aussi fixent les procédures de remerciement s'apparentant par là de près

---

78. Plessis, «Mandement pour des prières publiques», 22 avril 1813, *MEQ*, 3, 103.

79. Plessis, «Mandement pour...», 29 octobre 1812, *MEQ*, 3, 97.

80. Pontbriand, «Mandement pour...», 20 novembre 1746, *MEQ*, 2, 55.



à l'ordonnancement rituel de prévention. Se protéger, c'est donc aussi remercier Dieu lorsqu'il cesse de manifester sa colère. Car ce rite-là, la supplication des humains, n'est point efficace en lui-même: aucune puissance, aucune force, jamais, ne monte vers le ciel. Cette catégorie d'activité rituelle n'est qu'un appel à l'indulgence, l'expression d'une soumission, certes tardive et imparfaite, mais que Dieu considère car il est le juge et le bienfaiteur; l'image familiale des relations Dieu-humains ne cesse de fonctionner. Que Dieu se soit ainsi montré indulgent, cela mérite remerciements exprès et promesses sincères de réforme, car la fin du malheur, fruit d'une faiblesse divine, ne peut être que précaire, soumise perpétuellement à cette autre faiblesse qui génère, quant à elle, le malheur sur terre: la faiblesse humaine. Dès après la cessation du désastre, les expressions spontanées du soulagement pourraient devenir la source de nouvelles irritations divines. Une disette prend fin, mais déjà les insectes, véritables fléaux naturels, menacent de nouveau. Ne serait-ce que la joie de se sentir sauvé a offensé Dieu en détournant les humains de la persévérance dans la contrition<sup>81</sup>? Car somme toute, oublier ses promesses, cette réforme de vie à laquelle Dieu est si sensible, sitôt l'alerte passée, après la riche récolte, l'arrivée des bateaux français, et les victoires armées, n'est-ce pas faire montre de la plus totale ingratitude et s'exposer à des malheurs plus grands encore que ceux auxquels on vient d'échapper<sup>82</sup>? Le rite permet ainsi la reconnaissance de l'intervention bénéfique de Dieu par la crainte d'interventions moins favorables. Signay cite la Bible: «Si vous ne m'obéissez point encore, dit-il, le ciel sera pour vous de fer, et la terre d'airain... La sécheresse et la stérilité désoleront vos campagnes... Si vous vous réfugiez dans vos villes, la peste vous y suivra (lev. XXVI)». Il faut remercier «de manière publique et solennelle» lorsqu'une prière a été exaucée<sup>83</sup>. C'est toujours le *Te Deum* - «Chantons donc, Nos-Très-Chers-Frères, d'un cœur gai et religieux, un cantique d'allégresse et de reconnaissance<sup>84</sup>» s'exclame Briand - élément rituel central dans le remerciement collectif, qui se doit d'accueillir les heureux événements se produisant au sein des cours métropolitaines, sanctifiant la «joie» et

---

81. Pontbriand, «Mandement ordonnant...», 13 juillet 1743, *MEQ*, 2, 32.

82. Pontbriand, «Mandement pour...», 29 août 1744, *MEQ*, 2, 35.

83. Signay, «Mandement de...», 16 janvier 1833, *MEQ*, 3, 308.

84. Briand, «Mandement pour...», 29 décembre 1776, *MEQ*, 2, 283.

révélant que Dieu «dispose à son gré du trône des empires<sup>85</sup>».

La «joie du peuple» n'est certes pas condamnable en elle-même, toutefois elle est insuffisante. Le peuple suit la «simple nature» mais les vues chrétiennes sont plus «élevées» et plus «saintes» puisqu'elles permettent de reconnaître «dans tous les événements de la vie», les signes visibles de l'action de l'«auteur de tout bien<sup>86</sup>». Discours bien ancré dans son siècle que celui de l'évêque Pontbriand. Les Lumières semblent s'insinuer dans les consciences, on «raisonne en philosophe», même si l'on «pense en bon citoyen» en prétendant que la victoire est attribuable à la seule compétence des hommes d'armes. Il faut «sanctifier ces idées, [...] en fournir de plus vastes» en reconnaissant l'action surnaturelle<sup>87</sup>. S'affirmant comme système de représentation du réel prépondérant, l'idéologie catholique introduit le rite dans le jeu du bien et du mal. Le discours épiscopal tisse une trame événementielle «supérieure» qui se superpose à celle des circonstances terrestres. L'activité rituelle s'insère pleinement dans cette trame, la scande, la concrétise. Elle s'impose comme le niveau d'action suprême qui permet l'interaction de l'humain avec Dieu, et par là une intervention efficiente sur une réalité qui paraît incontrôlable. Le rituel de reconnaissance, de remerciement boucle le récit épiscopal de l'événement, donne la leçon, ouvre sur la permanence. Il est rappel à la fois de l'efficace rituel (la paix signée en 1763 est ainsi présentée par Briand comme la réponse divine aux prières publiques faites depuis des années<sup>88</sup>), de la puissance divine et de la perpétuation de la menace. C'est donc par le rite religieux qu'il convient d'exprimer sa joie et sa gratitude et ce sont des «cantiques d'actions de grâce» qui satisferont Dieu et assureront ainsi la durabilité du bienfait<sup>89</sup>. Remercier, c'est prendre conscience de la réalité de l'action de Dieu sur

---

85. Montgolfier, «Mandement pour faire chanter un *Te Deum* dans toutes les paroisses du gouvernement de Montréal à l'occasion du couronnement et du mariage de sa majesté le roi Georges III», 1<sup>er</sup> février 1762, *MEQ*, 2, 157.

86. Pontbriand, «Mandement pour un *Te Deum* et autres prières publiques», 14 mai 1746, *MEQ*, 2, 49.

87. Pontbriand, «Mandement pour...», 20 août 1756, *MEQ*, 2, 112-113.

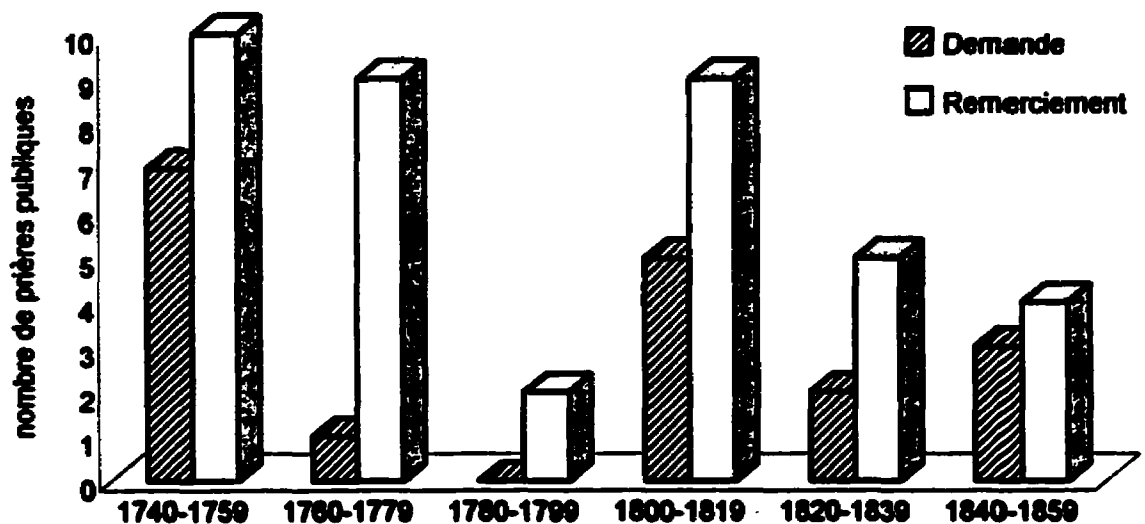
88. Briand, «Mandement pour faire chanter un *Te Deum* en action de grâce pour le bienfait de la paix», 4 juin 1763, *MEQ*, 2, 169.

89. Pontbriand, «Mandement pour un *Te Deum* et autres prières publiques», 14 mai 1746, *MEQ*, 2, 49.

les choses terrestres: des victoires militaires et des terres ensemencées au moment où la famine menaçait sont signalées par le discours de gratitude comme autant d'effets «de la protection particulière de Dieu<sup>90</sup>».

La figure 1 montre bien qu'il est plus important de remercier que de demander. Même dans la période de plus intense demande (1740-1760), le nombre de textes concernant des rites de remerciement reste dominant. La période de l'après-Conquête est particulièrement riche en rites de remerciement. Peut-être un effet de la politique conciliatrice immédiatement adoptée par les autorités catholiques à l'égard de la nouvelle métropole. La chose soulignerait le rôle politique et social du rite d'Église. Par la suite, la proportion reste toujours favorable au rite de remerciement, qui est donc largement privilégié par l'Institution catholique.

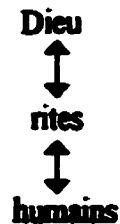
Fig. 1. - Répartition des prières publiques selon la fonction



Sources: MEQ, MEM.

90. Pontbriand, «Actions de grâces...», 16 juin 1757, MEQ, 2, 118.

**Le malheur omniprésent (soit qu'on l'annonce, c'est l'oppression du danger qui guette en permanence, du bras vengeur perpétuellement menaçant, soit qu'on le vive, soit que l'on s'en souvienne) induit une continuité de l'activité rituelle: rites de protection avant, de conjuration pendant, de remerciement après, ces derniers ayant également valeur de protection et se définissant comme annonce de prochaines difficultés. Il y a donc un nouveau cycle qui se met en place, un cycle où le rite permet de briser, au moins temporairement, la chaîne péché → colère → malheur. Le rite introduit, dans une rhétorique binaire (Dieu/homme, péché/malheur), un élément de tripartie, ou tout au moins d'interface. Il se présente alors essentiellement comme une activité de médiation, comme l'interface fragile qui permet à l'humain de poser un acte influent sur une réalité terrible et naturellement incontrôlable.**



**Mais il faut souligner un fait: le rite ne s'inscrit pas dans une représentation évolutive du monde et de la destinée humaine. Il n'a aucune valeur de dépassement mais s'intègre plutôt dans le cycle, participe à son fonctionnement. Il ne résout rien du cycle qui enferme l'homme dans le rôle de pécheur compulsif - celui qui ne peut s'empêcher de désobéir - et Dieu dans celui du juge. Ce cycle, du reste, ne se présente pas comme un dérèglement du monde mais bien plutôt comme sa norme. La cruauté des jours humains trouve une justification dans l'image du Dieu-juge, que ne fournira peut-être plus, par la suite, l'image du Dieu de bonté. Le discours prédicatif qui accompagne l'instauration de formes collectives et ponctuelles de ritualité institue une humanité vulnérable et faible, prisonnière de son péché et dépendante de son Dieu. Le rite se présente comme le recours possible, et unique dans l'exercice de la justice divine. Ce schéma est peut-être trop orienté par un corpus spécifique, correspondant souvent à des époques troublées. Il néglige en particulier deux éléments sur lesquels j'aurai l'occasion**

de revenir. D'une part, le rite tel que présenté jusqu'ici apparaît trop comme un médium univoque humains → Dieu, alors que, et c'est particulièrement le cas dans les sacrements, il peut être également investi du rapport Dieu → humains. D'autre part, il n'a pas été question des rites du quotidien qui, sans doute, obéissent à des ressorts particuliers. Cependant, ce premier regard offre déjà quelques lignes intéressantes et dominantes: le Dieu puissant, l'omniprésence du mal et du malheur, le rite comme outil de communication.

### **3. Quelques traits d'évolution**

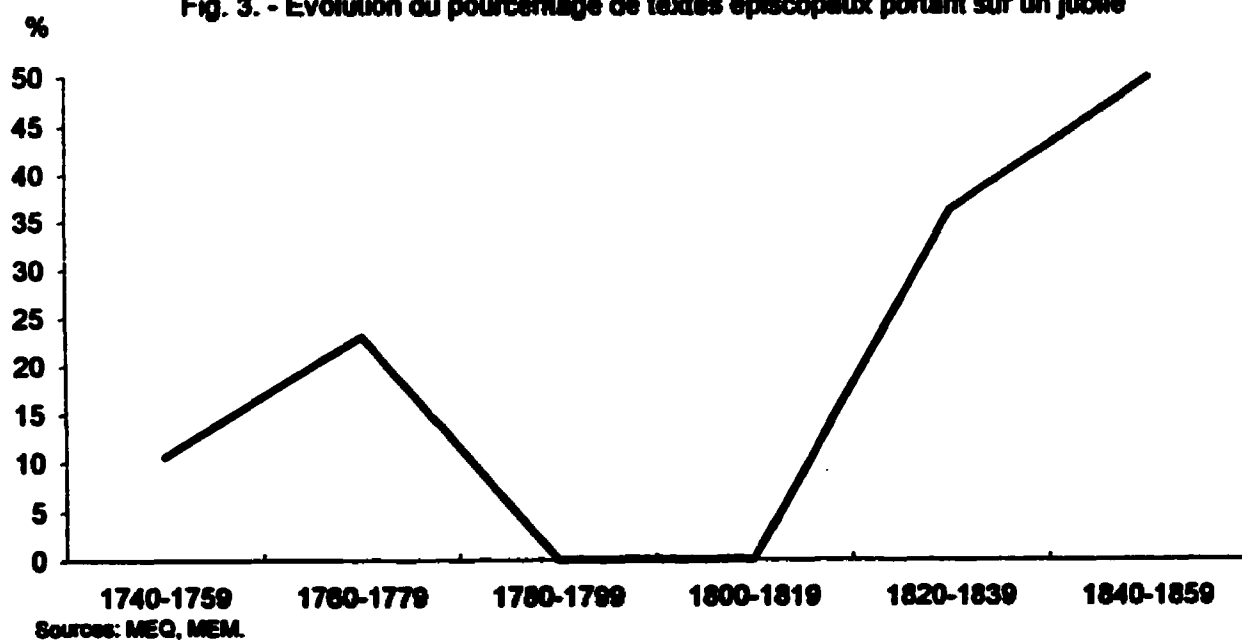
Enfin, on pourrait faire une critique à l'analyse menée: elle ne prendrait guère en compte d'éventuels facteurs d'évolution, cependant que le corpus s'étire sur un siècle et demi. C'est que, pour l'essentiel, l'idéologie décrite est peu sensible au changement. Les cadres en sont solidement fixés. Je tâcherai tout de même de relever quelques variations dans les discours et les formes de rites qu'ils justifient. Ces facteurs d'évolution restent d'ailleurs assez subtils dans le cadre de la période envisagée et soulignent plutôt, par leur modestie, la remarquable stabilité du modèle de représentation.

Deux petits éléments statistiques d'abord. La figure 2 présente l'évolution générale des mandements qui ont constitué la matière première de ce chapitre: textes ordonnant la pratique d'une ritualité publique exceptionnelle dans l'ensemble du diocèse. La courbe est un évident reflet de l'évolution de ces pratiques. Elles furent donc nombreuses avant la Conquête (19 textes entre 1740 et 1760) et déclinèrent progressivement jusqu'à la fin du siècle. Une nette reprise est perceptible dans la première décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, suivie d'une stabilisation. La période troublée de l'avant-Conquête est donc aussi une période de grande activité rituelle collective. Voilà qui accrédite d'une certaine manière la thèse du rite lié à des conjonctures angoissantes: l'Église l'utilise, tout au moins, dans cette perspective. Peut-on associer la chute d'après-Conquête à la précarité du statut religieux de la colonie? Sans doute, puisqu'il est question de formes rituelles publiques et collectives.

**Fig. 2. - Évolution du nombre de textes épiscopaux prédictifs prescrivant un rite religieux public et exceptionnel**



**Fig. 3. - Évolution du pourcentage de textes épiscopaux portant sur un jubilé**



Aussi, la reprise du début du XIX<sup>e</sup> siècle peut-elle être vue comme un indicateur d'une certaine réaffirmation progressive de l'Institution catholique. Cependant, la ritualité collective a changé de nature. Comme l'indique la figure 3, alors que la ritualité publique et collective du XVIII<sup>e</sup> siècle avait été portée essentiellement par des activités proprement diocésaines («prières publiques»), les textes portant sur le jubilé ne représentent en moyenne que 10% des documents. Le XIX<sup>e</sup> siècle voit la part jubilaire croître régulièrement jusqu'à atteindre 50% des textes entre 1840 et 1860. Il est évident qu'on passe ici d'une ritualité publique locale, «nationale» si l'on veut, répondant à des besoins locaux et immédiats, à une ritualité de plus en plus commandée par un calendrier importé de Rome, et en ce sens peut-être plus désincarné.

Sur un plan moins statique, je note quelques références à une représentation de force du mal à côté d'une force du bien, divine. Ces mentions démoniaques sont cependant relativement rares, et sur ce plan, la dualité semble estompée. L'occurrence des références au «démon» apparaît plus forte chez Briand<sup>91</sup> que chez les autres auteurs, et on note une certaine recrudescence vers la fin de la période. Il s'agit peut-être de manifestations d'une évolution théologique, Dieu n'étant plus la source unique de la totalité des événements du monde. Il faut cependant être prudent, les occurrences sont faibles, Dieu reste la force surnaturelle privilégiée. Cependant, cela s'accorderait bien avec une autre évolution, celle-là plus sensible, vers un Dieu «bon», un «Dieu de tendresse<sup>92</sup>», plutôt qu'une force menaçante. C'est le signe d'une doctrine qui devient moins terrible et de l'émergence d'un nouveau rapport, plus confiant, à Dieu<sup>93</sup>. Les

91. Schiama, libertinage et livres imprimés sont par exemple signes de «la fureur et la rage de l'enfer» (Briand «Mandat pour le jubilé universel accordé par Clément XIV», 28 janvier 1771, *MEQ*, 2, 219).

92. Pleins à cette phrase, la menace antichristienne éteinte: «Dieu nous traite avec une bonté dont nous ne pourrions peut-être d'exemple chez aucun des peuples modernes»: remonter, prier pour l'Empire et pour le Prince surtout en attirant sur lui la protection de Dieu («Mandat pour des prières publiques», 8 juillet 1813, *MEQ*, 3, 106).

93. Il faut relire ce prédomine à la diffusion, de plus en plus extensive, de la morale ligurienne. Dans les années 1840, Bourget en fit l'insaisissable promoteur. En 1842, saint Alphonse de Liguori est proclamé officiellement théologien et docteur du diocèse de Montréal (Bourget, «Circulaire», 5 janvier 1842, *MEQ*, 1, 183-184) et on recommande de suivre ses principes dans l'exercice de la confession (Bourget, «Circulaire au clergé du diocèse de Montréal», 16 février 1843, *MEQ*, 1, 234). L'équinoxe remplace aussi progressivement, dans la formation des prêtres, la morale rigoriste héritée du siècle précédent. À ce sujet, lire

figures de recours, autre évolution, se diversifient. Alors que le XVIII<sup>e</sup> siècle était exclusivement tourné vers Dieu, les intercesseurs se multiplient au XIX<sup>e</sup> siècle. Les saints protecteurs du diocèse, mais surtout l'Immaculée Conception, deviennent des figures de plus en plus présentes dans le discours sur la ritualité. C'est à eux que s'adressent désormais certaines prières, c'est à leur pouvoir d'intercession que sont attribués les succès. Tout cela semble vouloir tracer le portrait d'une ritualité plus positive, qui multiplie les recours et les figures d'une divinité plus secourable. L'ensemble du vocabulaire s'en ressent, et on est loin, avec la prose sentimentaliste d'un Bourget (qui évoque à plusieurs reprises le bonheur terrestre), d'un Saint-Vallier, ou même d'un Briand. Ce changement va aussi vers l'allégorie. Alors que les évêques du XVIII<sup>e</sup> siècle évoquaient avec une grande précision dans l'horreur la liste des malheurs prochains, le XIX<sup>e</sup> siècle s'échappe petit à petit vers une menace diffuse, lointaine, imagée. Les tempêtes de XVIII<sup>e</sup> siècle induisaient la perte des récoltes, celles du XIX<sup>e</sup> sont immatérielles: il s'agit maintenant de l'impiété se propageant à la surface du monde<sup>94</sup>. Doit-on en conclure qu'alors, la ritualité ne se pose plus comme solution concrète aux besoins terrestres mais se situe davantage dans l'horizon du salut?

---

Christine Hudon, *Encadrement clérical et vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, thèse de doctorat (études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1994, 200-206.

94. Turgeon, «Mandement à l'occasion...», 23 avril 1852, *MEQ*, 4, 56-58.



## CHAPITRE II

### **La concurrence de l'efficace: rite religieux et rite d'Église**

Le discours sur le rite tenu par les évêques des diocèses de Québec et de Montréal, tel qu'identifié dans le premier chapitre, appartient pleinement à l'univers idéologique post-tridentin. Partout, et dès le XVII<sup>e</sup> siècle, les catastrophes naturelles sont pareillement insérées dans le cycle du péché et de la colère pour que, finalement, le rite soit institué comme recours essentiel<sup>1</sup>. Mais son rôle va au-delà. En plaçant le principe de la médiation au premier plan, la théologie tridentine donne à l'activité rituelle une place prépondérante<sup>2</sup>. En particulier, le concile de Trente régla la question de la justification dans un sens favorable au rite: puisqu'il n'existe pas de prédestination, les bonnes œuvres, et pas seulement la foi, sont utiles au salut (une vie éternelle et douce après la mort). Chez les catholiques, il faut encore gagner son ciel; l'activité rituelle fournit l'essentiel des moyens.

---

1. Nicole Lemaitre, «Prier pour les fruits de la terre. Pour une étude des bénédictions» dans *Fiestas y liturgia (Actas del coloquio celebrado en la casa de Velazquez)*, Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1991, 118.

2. Dont on trouvera un exposé dans Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1992 (1971), 54-59.

## 1. De l'efficacité des rites

C'est en passant par ce qui est reconnu comme hétérogène au rite catholique que je vais tenter d'en mieux cerner les caractéristiques propres. Une telle démarche, définir le territoire par ses frontières, me semble ici particulièrement justifiée: n'est-ce pas dans un processus réactif que s'est affirmée la mécanique rituelle catholique? Celle-ci se construit d'abord en réaction aux thèses luthériennes, dans un XVI<sup>e</sup> siècle certes lointain pour mon analyse mais où bien des éléments se mettent en place qui seront encore d'actualité pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

### *Protestantisme et rationalisme: l'inefficacité rituelle*

L'idéologie religieuse protestante, fondée sur la négation à peu près complète du libre arbitre humain, n'accorde en corollaire qu'une importance mesurée à l'activité rituelle considérée comme une simple «parole en action», c'est-à-dire une illustration purement symbolique des relations humains  $\leftrightarrow$  divinité. À l'opposé, l'affirmation catholique du libre arbitre induit une valorisation essentielle de l'activité rituelle. Comme le note synthétiquement Jean Delumeau: «Les jeux n'étant pas faits d'avance, l'homme pouvant se perdre ou se sauver suivant l'usage qu'il fera de la grâce, les canaux par lesquels celle-ci coule vers lui redeviennent essentiels<sup>3</sup>». Autrement dit, le rite catholique ne s'institue pas tant comme représentation des rapports transcendants, que comme système médiatique. Il est donc un acte efficace. Cette conception du rite guide véritablement, c'est manifeste, toutes les parties didactiques du *Rituel de Saint-Vallier*<sup>4</sup>. Par exemple, de nombreux paragraphes sont consacrés à indiquer les conditions de validité de chacun des rites évoqués. Ils sont, d'une manière générale, au nombre de trois: la conformité de la «matière» (la substance sensible utilisée), celle de la «forme» (paroles dites et gestes exécutés), et enfin celle de «l'intention» du manipulateur

---

3. Il y a du reste ce qui descend du ciel (partie sacramentelle de la ritualité catholique), mais aussi, comme je l'ai montré, ce qui monte vers lui.

4. C'est par cette abréviation que je désignerai dans le cours du texte le *Rituel du diocèse de Québec* publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Évêque de Québec, Paris, Simon Langlois, 1703, 604 p.

officiel. Fait remarquable, la conformité de l'intention ne va cependant pas au-delà de la conscience du geste posé. On n'exige jamais une intériorisation poussée, une connaissance théologique du processus rituel, pas même la croyance: le rite est bel et bien efficace en lui-même. Ainsi, comme l'exprime Saint-Vallier, un «infidèle» est tout à fait à même d'administrer le sacrement du baptême, pourvu que les trois éléments de validité soient réunis, tandis qu'un prêtre catholique «fou» ou «ivre» ne le peut<sup>5</sup>. L'efficace intrinsèque du rite est tel que dans le cas des sacrements non reproductibles (baptême, confirmation et ordre), la question des circonstances devient névralgique. Le rite du baptême, en raison de son caractère fondateur et existentiel ainsi que des aléas inévitables dans ses conditions d'administration, pose problème. En effet, si rien n'a été négligé, et même si l'officiant était un «hérétique» (la précision souligne l'universalité du principe), on ne devra pas rebaptiser<sup>6</sup>. Mais comment être certain que les trois conditions de validité ont été remplies, alors que le rite est souvent exécuté dans l'urgence, parfois par des «profanes», sages-femmes ou parents<sup>7</sup>? Aura-t-on respecté, en particulier, la matière (de l'eau bénite en bonne condition de conservation) et la forme («*Ego te baptiso in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti*»)? Le cas du baptême est particulier et particulièrement significatif du rôle que l'Église se donne dans le fonctionnement rituel. D'un côté, il est avec l'eucharistie le rite catholique par excellence. Exécuté à temps, et bien exécuté, il «sauve» de lui-même celui qui le reçoit. Cependant, pour des raisons circonstancielles, c'est aussi le rite qui est le plus susceptible d'échapper au contrôle clérical. Le risque que des humains soient «perdus» par un dysfonctionnement dans le processus rituel est grand. C'est pourquoi, on le verra, diverses mesures sont mises en place pour en garantir l'intégrité. Mais ce que révèle surtout cette conception efficace du rite baptismal, c'est l'importance extrême de l'exécution parfaite<sup>8</sup>. Les clercs se présentent comme les détenteurs les plus sûrs du

---

5. *Rituel du diocèse de Québec...*, 1-2.

6. *Rituel du diocèse de Québec...*, 15.

7. Hélène Laforce, *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*, Québec, IQRC, 1985, 33-38.

8. D'où les incessants questionnements à l'égard du renouvellement du baptême sous condition. Certains évêques, comme Plessis, considéraient que si l'on avait de bonnes raisons de croire que le sacrement avait été bien administré par un laïc (c'était chose courante dans les régions éloignées) ou par un ministre protestant, nul n'était besoin de le réitérer. Lartigue et Panet, au contraire, favorisaient le baptême sous

savoir et du savoir-faire rituel. Ils sont les spécialistes et les garants du rite parfait et efficace. Si l'efficacité commande la perfection, la perfection commande la spécialisation.

Les rites contiennent un «noyau dur», simple mais nécessaire, qui est l'assise du principe d'efficacité. Rien n'est plus symptomatique de cette orientation vers un rite opérant que l'importance conférée par le concile de Trente au rite de l'eucharistie. Face aux remises en cause réformées, les autorités catholiques donnent une meilleure assise au concept de transsubstantiation:

Si quelqu'un dit que, dans le Très Saint-Sacrement de l'Eucharistie, il reste la substance du pain et du vin avec le corps et le sang de N.S.J.C., et nie cette merveilleuse et unique conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, qui ne laisse subsister que les apparences du pain et du vin - conversion que l'Église catholique appelle du nom très approprié de transsubstantiation - qu'il soit anathème<sup>9</sup>.

L'eucharistie est en ce sens le plus efficace de tous les rites catholiques. *Le Rituel de Saint-Vallier* le souligne à plusieurs reprises: le pain rituel, le Saint-Sacrement, contient la divinité:

Le sacrement de l'eucharistie est comme les autres sacrements un signe sacré qui signifie et produit la grâce; mais il a par-dessus les autres qu'il renferme l'auteur même de la grâce et contient Jésus-Christ tout entier après les paroles de la consécration au lieu que les autres sacrements produisent la grâce par une vertu qui leur est communiquée de Dieu lorsqu'ils sont appliqués aux hommes<sup>10</sup>.

Ce rite est donc concret, non seulement en raison du transfert de force, mais encore par la matérialisation de celle-ci. Efficacité presque déroutante, «incroyable» écrit Saint-Vallier. Un changement concret s'opère, à tel point qu'il est étonnant que les sens se

---

condition. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, tome 1, *Les années difficiles (1760-1839)*, volume 2 *d'Histoire du catholicisme québécois*, sous la direction de Nive Voisine, Montréal, Boréal, 1989, 260.

9. XXI<sup>e</sup> session, canon 2. Cité dans A. Michel. *Les décrets du concile de Trente*, tome 1, volume 10 *d'Histoire des conciles*, collection éditée par Charles-Joseph Hefele et H. Leclercq, Paris, Letouzey et Ané, 1938, 273.

10. *Rituel du diocèse de Québec...*, 159.

laissent abuser: «ce qui paroît pain n'est pas pain encore qu'on le sente et qu'on le goûte» et «ce qui paroît vin n'est pas vin encore que le goût le dise<sup>11</sup>». Le rite change la «substance» sans détruire la «qualité». Procédé classique du rituel religieux efficace. Ce que le rituel catholique ajoute ici, c'est la matérialisation du divin lui-même (il «contient l'auteur de la grâce»). On pourrait presque dire que le rite catholique en rajoute, en terme d'efficace et de concret sur une «magie» qu'on a pourtant l'habitude de définir par ses caractéristiques d'opérativité. Rien ne s'oppose davantage à la pensée scientifique qui s'impose à l'Occident que cette conception du rite où l'expérience ne confirme pas la vérité. Montesquieu rit de ce «magicien» qu'est le pape: «Tantôt il fait croire [au Roi de France] que trois ne sont qu'un, que le pain qu'on mange n'est pas du pain, ou que le vin qu'on boit n'est pas du vin, et mille autres choses de cette espèce<sup>12</sup>». Deux cultures s'opposent, qui ne sont pas l'une populaire et l'autre d'élite mais plutôt l'une qui se veut «moderne» et l'autre attachée à sa tradition. Olivier Herrenschildt a bien montré, dans une étude comparative du système rituel brahmanique et du rituel catholique de la messe, à quel point ce dernier se situe fondamentalement dans l'efficace et non dans le symbolique. Alors qu'un courant récent, post-Vatican II, tente de mettre l'accent sur la partie testamentaire et symbolique du rite («actualisation» et «communion»), l'Église post-tridentine considère encore pleinement que la messe est un «acte sacrificiel doué d'une efficace propre», parce qu'effaçant le péché et producteur de divin<sup>13</sup>. La différence conceptuelle est de taille, la souligner évite l'anachronisme. Herrenschildt voit bien que le système de croyance catholique laisse l'humain sans recours d'action sinon la «négativité de l'obéissance à une loi»: «engagé, il ne peut que se soumettre ou désobéir. Son désir (positif) de salut semble même s'éloigner derrière la crainte et la hantise des fautes à effacer. Et curieusement, c'est là que le sacrement efficace, qui ne devrait pas avoir sa place dans ce système, se réaffirme et finit par s'imposer<sup>14</sup>».

---

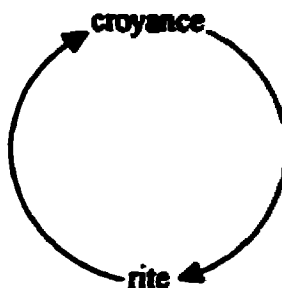
11. *Rituel du diocèse de Québec...*, 160.

12. Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Bordas, 1992 (1721), 56.

13. Olivier Herrenschildt, «Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace» dans Michel Izard et Pierre Smith, dir., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, 187.

14. Olivier Herrenschildt, «Sacrifice symbolique...», 179.

En même temps qu'il désigne l'origine du malheur (le péché des hommes et la colère de Dieu), le discours catholique propose des solutions concrètes puisque placées sous le signe de l'efficace: la «pénitence» et la «prière». Loin d'être seulement le discours de la peur, il est donc également celui qui rassure et protège<sup>15</sup>. Une idéologie crée par définition un système cohérent et clos dans lequel l'explication théologique invente le besoin rituel, comme l'activité rituelle nourrit l'interprétation du monde. Il y a là, aussi, une circularité.



Le protestantisme établit une innovation radicale sur le plan de la croyance en dissociant l'idée du salut de la médiation de l'Église et de ses rites. Le refus du concept d'interaction concrète humains-Dieu rejette le rite efficace du côté de l'insensé. Pour la sociologue Danièle Hervieu-Léger, c'est la fin du magique dans le religieux, le début de sa «désémotionalisation», achevée en Occident par Vatican II<sup>16</sup>. Mais au XVIII<sup>e</sup> siècle, la notion d'efficace dans le rite est encore un trait fondamental de la catholicité, une des assises de son identité religieuse. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer les longs textes doctrinaux du *Rituel de Saint-Vallier*. Davantage que Laval, Saint-Vallier est le grand évêque réformateur du diocèse de Québec. Il a cette volonté d'instaurer en terre d'Amérique une religion proprement catholique, sûre de sa doctrine et de ses rites. C'est dans un esprit de conquête (les autochtones) et de controverse (les protestants anglo-saxons de la côte atlantique) que naissent un Catéchisme, pour implanter les «vraies croyances», et un Rituel, qui encadre une ritualité efficace.

---

15. Perspective mise en place par Jean Delumeau, particulièrement dans *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, 667 p.

16. Danièle Hervieu-Léger, «Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?» dans Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Gallimard, 1990, 237.

**Le parti pris de l'efficacité rituelle, affirmé lors des VII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> sessions du concile de Trente a fourni des arguments de poids à la contestation philosophique qui court au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. Déiste, Voltaire n'attaque pas d'abord la religion sur le plan de la croyance mais sur celui du rite: «Presque tout ce qui va au-delà de l'adoration d'un Être suprême et de la soumission du cœur à ses ordres éternels est superstition<sup>17</sup>». Les voltairiens du Canada, lorsque l'implantation des premières imprimeries à Québec puis à Montréal donne enfin une chance à la pensée, ne sont pas en reste.**

**On a pu passer aux moines les béquilles suspendues aux voûtes de leurs temples, les rubans de quatre sous qu'ils bénissaient pour les vendre quarante aux imbéciles. On a pu fermer les yeux sur toutes leurs profanations mystiques, sur les osselets supposés, que l'on affirmait effrontément être des reliques des saints [...]. Il est temps de faire connaître les ruses dont on s'est servi pour tromper les hommes [...]. Tout ce qui tend à favoriser la Superstition est une profanation coupable. La plus odieuse de toutes n'est-elle pas celle qui pour défendre les abus, les associe aux plus grands mystères? C'est par ces iniques moyens que des prêtres artificieux et cupides ont toujours su gouverner l'ignorance et soulever le fanatisme<sup>18</sup>.**

**Argumentation profondément religieuse, qui doit beaucoup au protestantisme, mais sans doute aussi au catholicisme lui-même<sup>19</sup>. La chose est connue: l'anticléricalisme, contrairement à ce que prétendront les ultramontains du XIX<sup>e</sup> siècle, n'est pas irrégion. Tout au contraire, l'accusation de magisme est portée par un discours qui véhicule les schèmes de la stricte orthodoxie. Un texte français, publié dans la Gazette de Montréal en 1790 va plus loin: «C'est en vain que je cherche quel culte lui [Dieu] est plus agréable; il ne le manifeste par aucun signe; & sa foudre renverse aussi bien nos églises comme les mosquées. Ce n'est pas Dieu qui a besoin de Religion, ce sont les hommes. Dieu n'a pas besoin d'encens, de processions, & de prières; mais nous avons besoin d'espérance, de consolation & de rémunérateur<sup>20</sup>». Profession de foi déiste, qui ne peut que s'opposer à la ritualité efficace et concrète des catholiques.**

---

17. Voltaire, article «Superstition» du *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994 (1764), 485 (collection folio/classiques).

18. Le Voyageur, *Gazette de Montréal*, 31 mars 1791, col. 2, 1-2. Cité dans Jean-Paul de Lagrave, *L'Époque de Voltaire au Canada*, Montréal, L'Étincelle Éditeur, 1993, 281.

19. Je montrerai en effet à quel point les idées d'interdit, de sacrilèges et de profanations sont fondatrices dans la conception catholique du rite.

20. «Clergé», *Gazette de Montréal*, 9 décembre 1790, col. 2, 3.

Un fort courant, amorcé par la Réforme, repris bientôt par l'esprit de raison du siècle des Lumières, met en question l'efficacité rituelle catholique. Cependant, en maintenant le principe d'efficacité, l'Église catholique a l'avantage de ne pas être confrontée à ce «vide» qui, selon Keith Thomas, suivit en Angleterre l'implantation du protestantisme, engendrant une progression sans précédent du recours aux astrologues (besoin d'un système expliquant l'inexplicable) et aux guérisseurs (besoin de rites efficaces)<sup>21</sup>. Ainsi, l'idéologie catholique est-elle prise entre deux feux: celui d'une modernité naissante, qui nie avec constance et toujours plus de force toute efficacité au rite, et celui d'un désir populaire, en partie entretenu par une rhétorique de la peur, d'un agir effectif sur les choses du ciel qui contrôlent celles du monde.

*Les rites sont-ils efficaces?*

La question est presque hérétique dans le cadre d'un texte scientifique. Nous sommes habitués à ranger l'activité rituelle du côté de l'irraisonné; pour Sigmund Freud, la religiosité individuelle n'est rien d'autre qu'une névrose, et la religion elle-même peut être qualifiée de «névrose obsessionnelle universelle»<sup>22</sup>. Accompagné par de nouveaux courants théologiques, le XX<sup>e</sup> siècle a souvent considéré le rite sous l'angle de la «signification symbolique». Les mises en garde sont donc de rigueur: «Que le sacrifice soit doué d'un efficace propre [...] tout le monde le sait bien. Mais le problème est que [...] notre culture voudrait bien qu'il ne le fut pas, puisqu'elle a décidé que, dans ce cas, il est magique; avec ce jugement de valeur, on s'interdit donc de le comprendre et, avec lui, la religion»<sup>23</sup>. Évidemment, on joue ici en partie sur les mots. L'efficacité est multiple, historique, sociologique, anthropologique. Du reste, les recherches ethnologiques ont suffisamment montré qu'il n'est sur terre, ou peu s'en faut, d'autres

---

21. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, C. Scribner, 1971, 716 p.

22. Sigmund Freud, «Actes obsédants et exercices religieux», texte de 1907 publié en annexe de la traduction française de *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1983 (1927), 94.

23. Olivier Herrenschmidt, «Sacrifice symbolique...», 175.



rites que des rites efficaces<sup>24</sup>. Il est, je crois, une réalité du rite immédiate et fondamentale. Claude Rivière le souligne à propos des rites profanes des sociétés occidentales contemporaines (Marc Augé le fait pour les sociétés africaines<sup>25</sup>, ou encore Jeanne Favret à propos de cas de sorcellerie dans le bocage français<sup>26</sup>): «On les pratique parce qu'on y croit, et à quoi croit-on sinon à leur efficacité<sup>27</sup>». Citation qui serait de l'ordre du banal, si elle ne venait rappeler une réalité qui, peut-être, est susceptible d'échapper à l'universitaire. Ainsi, je pense qu'il est recevable de dire, d'une part, que l'adhésion aux rites, dans la société catholique du Canada pré-industrielle, était basée sur une croyance, plus ou moins complète peut-être, plus ou moins orthodoxe sûrement, en leur efficacité et que, d'autre part, l'Église catholique, à la différence des Églises protestantes et à contre-courant des idées philosophiques, proposait un appareil rituel basé sur le principe d'une opérativité réelle non symbolique. C'était la «dimension pragmatique du rite<sup>28</sup>».

## 2. Classer les rites

Le rituel religieux placé sous le signe de l'efficacité, on se trouva devant un problème de classement. Quelle différence pouvait-on faire entre magie et religion, entre «superstition» et religion? Il est important de souligner que c'est dans cette direction-là, dans la direction du classement, que la question du rite s'est orientée. Cela identifie le rite comme site d'un jeu de pouvoir et de différenciation sociale. Loin d'être cette pratique culturelle partagée, unanime, le rite serait, au moins à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'une de ces «institutions sociales» dont parle Roger Chartier, qui permettent de lire la

---

24. Il est évidemment question de «rites considérés par les groupes comme actions efficaces», agissantes sur le concert du monde.

25. Marc Augé, «Ici et ailleurs: sorciers du bocage et sorciers d'Afrique», *Annales ESC*, 34, 1 (janv.-fév. 1979), 74-83.

26. Jeanne Favret, «La malheur biologique et sa répétition», *Annales ESC*, 26, 3 et 4 (mai-août 1971): 873-888.

27. Claude Rivière, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, 68.

28. *Ibid.*, 70.

construction de hiérarchies socio-culturelles<sup>29</sup>. L'opérativité de la ritualité catholique permettait par exemple aux encyclopédistes de classer la religion du côté de la «superstition», une religion du peuple, une religion sotte et inculte. L'Église procédait de son côté à son propre travail de classification, visant au contraire à se dégager une niche rituelle spécifique, mais aussi en désignant une ritualité à mépriser. Plus tard, la recherche ethno-historique en culture et en religion populaire procéda également à diverses tentatives de classement<sup>30</sup>. Il ne s'agissait plus toutefois de mépriser, mais plutôt, en général, de valoriser les expressions non institutionnalisées de la «religiosité». Il est intéressant malgré tout de constater que, ce faisant, on reprenait à son compte, sans souvent même le signaler, les éléments d'un travail de différenciation élaboré à partir du XVII<sup>e</sup> siècle et jusqu'au cœur du XX<sup>e</sup> siècle par l'Église officielle, ainsi que par un certain type de rationalisme. Ainsi a-t-on dégagé une religion qu'on disait spécifique, voire autonome, parfois «pesanteur mentale» ou «vieux fond archaïque» toujours présent sous un «verni de christianisation<sup>31</sup>».

### *Magie ou religion?*

Pourtant, les travaux anthropologiques ont montré à l'encontre qu'il n'existait pas, d'un point de vue fonctionnel, deux catégories clairement distinctes d'actes religieux. Des lois qui définiraient selon Delumeau «l'univers du magisme<sup>32</sup>», il n'en est pas, me semble-t-il, qui ne puissent être attribuées également au rite institutionnalisé. Ainsi de la fameuse loi de contact (le magicien guérit par attouchement; cette loi comprend aussi le port de talismans)<sup>33</sup>. On pense bien sûr à ces objets bénits en grand nombre, chapelets, rosaires, couronnes, images, *Agnus Dei*, médailles, etc. Cités par le *Rituel de Saint-*

---

29. Roger Chartier, «Le monde comme représentation», *Annales ESC*, nov.-déc. 1989, 1513.

30. Les actes du colloque québécois de 1982 sur les religions populaires (Benoit Lacroix et Jean Simard, *Religion populaire, religion de clercs?*, Québec, IQRC, 1984, 444 p.) témoignent de la conclusion d'un débat.

31. Voir à cet égard Jean Delumeau, *Le catholicisme...*, 253-258.

32. *Ibid.*, 250-251.

33. Frazer appelle cette mécanique rituelle la magie «contagieuse». James George Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. 1, Londres, Macmillan and co, 1951 (1911), 52-54.

*Vallier* dans l'abondante liste des bénédictions<sup>34</sup>, ces «dévotions-talismans» prennent une importance inégalée à partir des années 1840. L'évêque Bourget multiplie les initiatives: permission générale, accordée à tout prêtre, de les bénir, indulgences spéciales attachées aux objets, importation massive de matériel en provenance de Rome avec assurance de bénédiction papale<sup>35</sup>. Une petite analyse statistique des références à ces talismans à l'intérieur de mon corpus révèle qu'entre 1660 et 1840, il n'y est fait référence que 10 fois, et toujours à propos du chapelet. Entre 1840 et 1860, j'obtiens 43 mentions, émanant toutes de documents montréalais. Dix-sept concernent les chapelets, treize les médailles, 5 les rosaires, 5 les couronnes et 3 les *Agnus Dei*. Cela n'a bien sûr qu'une valeur assez relative, mais révèle un évident effort de diffusion de la part de l'Église de Montréal. La diffusion plus large de sacramentaux, objets bénits, objets revêtus d'une certaine puissance sacrée, éventuellement protectrice, augmente le danger de dévotion extra-institutionnelle. Le projet de réédition du *Rituel de Québec* proposé par Tabeau vers 1834 avertit les prêtres de ne pas bénir un objet qu'ils «soupçonnent devoir être employé à des usages profanes et superstitieux<sup>36</sup>». Il faut toujours s'enquérir auprès du demandeur de l'usage qu'il veut en faire car une portion de sacré est diffusée hors du contrôle immédiat de l'Église. La puissance du talisman, objet ou substance, est affirmée: c'est «l'Esprit-Saint» qui se répand sur «toutes les œuvres de la création<sup>37</sup>». Philippe Aubert de Gaspé rapporte dans ses *Mémoires* un conte qui illustre bien la manière dont doit, pour l'Église, fonctionner le talisman institutionnalisé. Il s'agit d'une légende qui circulait durant l'enfance de l'auteur, soit à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Une médaille de la «bonne Vierge» repousse les assauts d'un ours menaçant. Comme celui qui racontait cette histoire au jeune Aubert était prêtre, la mécanique magique de l'objet (éloigner un ours furieux) est sur-investie d'un discours qui en assure la validité doctrinale: l'ours est en fait Satan prêt à emporter l'âme du pécheur, la médaille agit non

---

34. Cf. *annexe A*.

35. Voir par exemple Bourget, «Mandement de Monseigneur l'évêque de Montréal annonçant son retour de Rome et conférant au diocèse diverses grâces et faveurs», 14 août 1847, *MEM*, 1, 408-435.

36. AAQ, 90 CD, 1, 4, A. Tabeau, Cahier «Bénédition» d'un projet de réédition du Rituel, 1834 (?). Il faut noter l'association systématique entre le profane et le superstitieux.

37. *Ibid.*

par elle-même, mais en vertu de la puissance d'intercession de la Vierge auprès de Dieu. Finalement, l'expérience amène la conversion du pécheur<sup>38</sup>. Les diffuseurs de talismans tentent parallèlement de prévenir les usages non conformes. La distribution élargie aux non-spécialistes de matériel sacré fait craindre la dérive, pas nécessairement intentionnelle, vers le profane, la dispersion du sacré, sa corruption. C'est que le rite et les choses séparées qu'il produit exigent la connaissance et le respect de la règle: «Si on ne les porte point sur soi, les garder dans sa chambre, ou dans un autre lieu décent de sa demeure, et de faire en leur présence les prières respectives. En outre, Sa Sainteté exclut de cette Bénédiction les images soit gravées, soit peintes, ainsi que les Croix, Crucifix, petites Statues, médailles, qui sont de fer, d'étain, de plomb, ou toute matière fragile, ou facile à se détruire<sup>39</sup>». Mais de quoi l'Institution a-t-elle le plus peur: de la puissance conférée à l'objet ou de l'usage détourné et concurrentiel? Il y aurait un monopole à tenir sur la «matière première» du rite pour mieux garantir le monopole sur le sacré et sur le rite.

Au-delà du talisman, rien ne se passe dans le rite catholique sans qu'un contact physique n'ait lieu. À la confirmation: «l'Évêque confère ce Sacrement par l'imposition des mains et l'Oraison qu'il dit en invoquant le Saint-Esprit sur ceux qui se présentent pour être confirmés & par le Saint Crème qu'il met sur leur front, en disant ces paroles: *Signo te, signo crucis & confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti, amen*<sup>40</sup>». Les instructions du Rituel à cet égard sont de la plus extrême précision. L'efficacité dépend aussi de la qualité du contact. Voici les rubriques, courtes instructions pratiques qui entrecourent le texte du rite, données pour l'extrême-onction:

---

38. Philippe A. de Gaspé, *Mémoires*, vol. 1, Montréal/Tours, Granger frères/Alfred Mame, s.d. (1866), 258-260.

39. Joseph-Octave Paré, «Indulgences que le Souverain Pontife ou son délégué, en bénissant les couronnes, rosaires, croix, crucifix, petites statues, médailles, accorde aux fidèles qui portant sur eux ou gardant à leur maison quelqu'un des objets susdits, rempliront les œuvres pies ci-après mentionnées», 1840, *MEM*, 1, 85.

40. *Rituel du diocèse de Québec...*, 77.

Si le prêtre a besoin de se laver, il se lave & essuye ses mains, se découvre, prend avec révérence le vaisseau des Saintes Huiles, & tourne du côté du malade [texte du rite]. Puis il touche avec le pouce l'Huile des infirmes, & commence les Onctions par l'œil droit, la paupière fermée, prenant garde de ne pas achever les paroles avant d'avoir oint les deux yeux, ce qu'il faut observer à tous les sens qui ont deux organes, il fait une Croix dessus avec le pouce, disant [texte du rite]. S'il n'y a point d'Ecclésiastique dans les Ordres Sacrés pour assister le Curé, il essuyera lui-même les endroits qui ont été oints avec un peloton d'Étoups, qu'il mettra après chaque Onction dans un plat bien net, ou dans un cornet de papier qu'il pourra emporter à l'Église pour le brûler au-dessus de la piscine, & y en jeter la cendre; si cela ne se peut pas commodément, il les fera brûler sous la cheminée de la chambre du malade. Aux oreilles [texte du rite]. Aux narines. Cette onction se fait sur l'exterminé du nez [texte du rite]. A la bouche. Sur la lèvre d'en-bas [texte du rite]. Aux mains. Par le dedans, excepté si le malade étoit Prêtre; car en ce cas cette onction devoit se faire par le dessus, comme nous l'avons déjà dit, ses mains ayant déjà été ointes par le dedans lors qu'il a été ordonné [texte du rite]. A la poitrine & aux reins. Cette onction se fait à la poitrine un peu au-dessous de la gorge, qu'on doit modestement découvrir, & aux reins quand un homme malade peut se tourner sans trop s'incommoder [texte du rite]. Aux pieds. Par le dessus [texte du rite]<sup>41</sup>.

Texte d'une richesse exceptionnelle, qui annonce des voies qui seront explorées: la mécanique des gestes, la spécialisation du matériel utilisé, la lecture rituelle du corps. La loi de contact s'y révèle pleinement. La précision même du texte, le concret du geste d'autant plus évident qu'il agit sur le corps de l'humain, l'exigence de simultanéité avec la parole prononcée, jusqu'à l'explication relative à l'onction des prêtres (le sacrement de l'ordre étant non reproductible, il faut prévenir un nouveau contact efficace de la peau avec la substance rituelle utilisée), tout concourt à montrer un rite de contact efficace. Est-on si loin des pratiques rituelles «superstitieuses» dénoncées par les évêques?

En 1793, une femme de Saint-Jean-Port-Joli affirme que l'évêque a communiqué à son enfant, *in-utero*, la capacité de guérir<sup>42</sup>. Le contact rituel est intervenu sans doute une première fois, même si nous ne connaissons pas les circonstances précises de la transmission. L'évêque Hubert parle, pour s'en dissocier, de «communication d'une vertu<sup>43</sup>». Peut-être a-t-elle reçu de ses mains la «bénédiction d'une femme enceinte qui

---

41. *Rituel du diocèse de Québec...*, 214-215.

42. Ce cas est connu par des sources ecclésiastiques. Robert-Lionel Séguin en fait une présentation dans *La sorcellerie au Canada Français du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles*, Montréal, Ducharme, 1961, 43-46.

43. J'utiliserai le texte le plus parlant dont on dispose: Hubert, «Mandement aux habitants de Saint-Jean-Port-Joli et des paroisses circonvoisines pour arrêter la superstition», 9 juin 1793, *MEQ*, 2, 457-459.

est en péril» marquée à la page 414 du *Rituel de Saint-Vallier*. La source de pouvoir invoquée ne fait en tout cas pas de doute. L'enfant une fois né, la femme soutient qu'il est, selon les termes d'Hubert, «réellement capable par son seul attouchement de guérir des plaies et des maladies, et que ce don doit lui appartenir jusqu'à l'âge de sept ans». Seconde manifestation de la loi de contact. Bien sûr, il y a rétribution du service et le commerce semble avoir un certain succès alentour, ce qui assurément provoqua l'intervention épiscopale. On parle alors aux paroissiens de «scandaleuse supercherie dont on use [...] pour surprendre votre simplicité et vous arracher votre argent», de «Superstition», de «fable». L'Évêque condamnera la femme à cesser son activité, à restituer l'argent gagné et à être privée des sacrements jusqu'au repentir. L'épisode montre bien l'imbrication inextricable du rite d'Église et du rite religieux. Il y a d'abord la source de la puissance choisie par la femme, soit le chef local de l'Institution religieuse officielle. Il y a la qualité du médium, soit un enfant de moins de sept ans, c'est-à-dire n'ayant pas atteint l'âge canonique de raison. L'enfant en bas âge est l'innocente voie qui assure la transmission du pouvoir surnaturel. Il y a enfin la procédure même de la transmission, l'attouchement, qui appartient pleinement à l'efficience magique classique et en même temps, le contexte le fait bien voir, à la ritualité institutionnalisée. Les «superstitions» et déviances évoquées par les textes d'institutions ne sont jamais des «magies autonomes», des inventions, mais se caractérisent toujours par l'utilisation du produit ou du geste du rituel licite.

La hantise des «nouveurs d'aiguillette», classique dans tout l'Occident pré-industriel et attestée au Canada<sup>44</sup>, se rapporte bien évidemment à cette autre loi magique universelle, qu'est la loi de similarité (la procédure du rite imite l'effet escompté)<sup>45</sup>. Pour sa part, le rituel catholique joue sur le symbolisme liturgique. Les textes d'Église imposent une signification, proposent une lecture du rite. L'explication symbolique repose souvent sur la similarité, la magie procède par action symbolique: la comparaison

---

44. Robert-Lionel Séguin, *La sorcellerie...*, 191 p.

45. C'est la magie imitative ou «homéopathique» identifiée par Frazer ( James George Frazer, *The Magic Art...*, 52-54).

est inévitable. Les liturgistes contemporains se méfient des appareils de significations trop fouillées, eux qui poursuivent un double objectif d'appropriation et de rationalisation du rite religieux<sup>46</sup>. Vatican II refusera le symbole extra-testamentaire. Pour la période envisagée cependant, il apparaîtrait anachronique d'enterrer trop tôt une justification symbolique qui repose globalement sur la loi de similarité. Le *Rituel de Saint-Vallier*, encore: «Dans l'administration du Baptême, en appliquant la salive aux narines & aux oreilles de l'enfant, il est bon de dire qu'on fait cette cérémonie pour imiter nôtre Seigneur, qui mit ses doigts dans les oreilles d'un sourd & de la salive sur la langue d'un muet pour le guérir de ses maux, & que l'Église la pratique aussi afin que l'enfant ait les oreilles ouvertes pour la parole de Dieu, & qu'il en sente la bonne odeur<sup>47</sup>». Dans le rite de la confirmation, l'imposition des mains informe de la puissance de Dieu, le saint chrême (huile) signifie la plénitude du Saint-Esprit et la «bonne odeur» du Christ, le signe de croix se fait sur le front, siège de la «hardiesse, de la crainte et de la honte» pour avertir qu'il ne «faut pas rougir de la croix», enfin, le «soufflet» prévient qu'il faut apprendre à vivre dans la difficulté de sa foi<sup>48</sup>.

Enfin, il y a la loi de contraste (recherche d'un effet par l'imposition de son contraire), en fait très liée à la précédente car elle fonctionne également sur le mode métaphorique, et dont on peut trouver trace, par exemple, dans les pénitences rituelles «particulières» prévues par Saint-Vallier<sup>49</sup>. Le blasphémateur sera contraint au silence ou à la prière, le profanateur des jours saints (celui qui travaille ou ne va pas à la messe un dimanche ou un jour de fête) assistera à tous les offices, messes, vêpres, prédications et instructions pendant la pénitence, les gourmands et les buveurs jeûneront.

---

46. On ne s'attarde guère par exemple sur une période médiévale entachée d'allégorisme, noyée sous la profusion du sens donné, qui pourtant pourrait à bon droit être tenu pour une catéchèse d'avant catéchisme. On est surpris de constater le peu de place occupée par les périodes médiévale et moderne dans des ouvrages pourtant de qualité tels que Pierre-Marie Gy, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf/Saint-Paul, 1990, 329 p. et même dans la synthèse: Aimé-Georges Martimort, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris, Desclée & Cie, 1961, 916 p.

47. *Rituel du diocèse de Québec...*, 8.

48. *Rituel du diocèse de Québec...*, 77.

49. *Rituel du diocèse de Québec...*, 114-115.

Jean Delumeau décrit «une mentalité synthétique fondamentalement primitive qui ne distingue pas nettement nature et surnature et croit que le monde est moins régi par des lois que par le caprice des êtres et des choses<sup>50</sup>». Mais cette représentation du monde est-elle tellement éloignée de celle enseignée par l'Église, non dans de lourds traités théologiques mais dans l'immédiat prédicatif que j'ai eu l'occasion de cerner au cours du premier chapitre? La divinité prêchée n'est-elle pas une surnature omniprésente ainsi qu'une force ambiguë? Dès lors que le malheur est imputé à des forces surnaturelles, mais qu'il est possible d'agir par la médiation de rites propres à se les concilier, n'y-a-t-il pas imbrication possible entre cérémonies officielles et rites parallèles, entre la figure du prêtre et celle du sorcier? Dans l'action magique, pensée et paroles seraient douées d'une force concrète et opéreraient à distance<sup>51</sup>. Encore une fois, que se passe-t-il d'autre dans le rituel catholique de l'époque moderne? N'y trouve-t-on pas cet efficace du mot et du geste qui impose le plus grand formalisme? Voilà justement une caractéristique fondamentale de la liturgie, code rituel institutionnalisé, telle qu'on peut la lire dans les livres du rite. J'y reviendrai plus largement, ne proposant ici qu'à titre d'exemple cet extrait du *Rituel de Saint-Vallier*. Il s'agit toujours du baptême, le rite qui donne lieu, avec l'extrême-onction (la vie, la mort, l'urgence) au plus grand nombre de mises en garde, sans doute parce qu'il est le rite le plus «magique» de la ritualité catholique:

On doit remarquer que l'Église veut que l'on jette l'eau sur une partie considérable de l'enfant, comme peut être la tête, la poitrine, les épaules; sans quoy il y a à douter que le Baptême fût valide. On ne laissera pas en ce cas d'un extrême danger, de baptiser sous condition un enfant qui est encore dans le ventre de sa mère, sur la partie qui paroît, quoi qu'elle ne soit pas considérable. Le Baptême ne seroit pas valide non plus, si l'un versoit l'eau, & l'autre prononçoit les paroles; & il est absolument nécessaire que ce soit la même personne qui fasse l'un & l'autre en même temps<sup>52</sup>.

En 1976, dans une analyse sans compromis de l'œuvre du médiéviste Étienne Delaruelle, Jean-Claude Schmitt a démontré que, trop souvent, la recherche historique

---

50. Jean Delumeau, *Le catholicisme ...*, 249.

51. *Ibid.*, 251.

52. *Rituel du diocèse de Québec...*, 17.



reste tributaire des catégories ecclésiastiques<sup>53</sup>. Parler d'une «religiosité de l'affectif», de croyances «naïves», lorsqu'il est question de comportements religieux extra-institutionnels, c'est évidemment infantiliser la conduite de la majorité, et entériner ainsi un des schèmes fondamentaux de l'Église. Les occurrences d'infantilisation abondent dans le discours des évêques, qui hiérarchisent le social. Dieu, comme on l'a vu, est le «Père». Il devient même au XIX<sup>e</sup> siècle, signe des temps, un «père de famille» tendre et bon<sup>54</sup>. La valorisation de la figure mariale - «l'Immaculée Conception [...] mère de tous<sup>55</sup>» - affirme encore la représentation d'un principe d'autorité familiale et céleste. La paternité est appliquée à tous ceux qui, sur terre, tirent leur autorité du divin: le roi, le pape, l'évêque sont autant de pères pour un peuple d'enfants, de «sujets» et de «fidèles». Plus largement, l'historiographie du phénomène religieux s'est sans doute montrée trop dichotomique. Schmitt affirme en réaction que «la religion ne peut être distinguée de la magie». Ce serait faire «comme si la religion se limitait à l'expression et la magie à l'action. Comme si surtout [...] la religion était du côté des clercs, et la magie tout à fait du côté du peuple». La distinction conceptuelle empêche de considérer la religion en tant que «système cohérent, efficace parce que structuré<sup>56</sup>». C'était le temps, révolu puisque l'accord semble se faire autour de la perspective de Schmitt, du débat à propos de la «religion populaire». Je l'évoque pour bien souligner que faire l'étude du rite d'Église, c'est aussi faire celle du rite religieux, de la ritualité «populaire», parce que le rite est la religion en action.

---

53. Jean-Claude Schmitt, «La "religion populaire"», *Annales ESC*, 31, 4 (juil.-août 1976), 941-953

54. Signay, «Mandement d'entrée de Monseigneur Joseph Signay, Évêque de Québec», 25 février 1833 *MEQ*, 3, 320-321.

55. Bourget, «Mandement de Monseigneur l'évêque de Montréal publiant l'encyclique de NSP le Pape Pie IX, accordant un jubilé à l'univers catholique», 19 octobre 1854, *MEM*, 3, 13.

56. Jean-Claude Schmitt, «La "religion populaire"..., 945.

***Le tracé idéologique de la frontière: dire qu'il y a une magie, dire qu'il y a une religion***

L'unicité du religieux est-elle encore de mise lorsque l'on quitte les temps médiévaux? Oui et non. Oui parce que, sans doute, dans l'esprit de tous, clercs et laïcs, le partage entre une pratique licite et une pratique illicite est encore floue à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Marie-Aimée Cliche en a donné plusieurs exemples<sup>57</sup>. Il y a la croyance aux «songes» prémonitoires, bien implantée chez les sœurs de l'Hôtel-Dieu de Québec, dans les écrits jésuites, parmi les membres de la congrégation Notre-Dame (il est vrai que l'époque mystique est encore proche). Il y a, parmi les habitants comme dans l'esprit de Marie de l'Incarnation, les suspicions systématiques de sorcellerie à l'occasion des périodes épidémiques ou épizootiques, ce qui échappe clairement à l'explication orthodoxe du fléau. Mais, depuis la réforme catholique et avec constance, l'Église tâche de briser la cohérence religieuse qui fait se côtoyer dans les esprits une ritualité qu'elle contrôle, et qu'elle contrôle de mieux en mieux, et une ritualité qui lui échappe. Selon Nicole Lemaître ce travail de classification ecclésiastique intervient vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, soit au commencement de ma période d'étude<sup>58</sup>. Le rite institutionnel, le rite d'Église, s'affirme face au voltairianisme et au protestantisme en tant que rite efficace. Ce faisant, il perpétue une proximité avec des pratiques rituelles analogues mais qui échappent à l'emprise institutionnelle. C'est donc bien dans un contexte de distinction des ritualités qu'il faut situer l'analyse. L'antagonisme n'est pas évident; des siècles de cohabitation, ou plutôt de mélange, ont prouvé que le rite religieux ne se réduisait pas au rite d'Église sans qu'il y ait pour cela opposition. Il est plutôt le résultat d'une prise de conscience, chez les clercs, d'une distinction culturelle qui fait que l'on devrait désormais séparer la pratique d'Église publique (exotérique), autorisée, de la pratique ésotérique illicite. La stratégie de démarcation s'organise selon trois axes: division du rite religieux, condamnation et dévalorisation du rite non institutionnalisé, preuve de l'efficacité supérieure du rite d'Église. L'objectif premier est de mettre fin à ce qui apparaît comme un amalgame

---

57. Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, Sainte-Foy, PUL, 1988, 66-71.

58. Nicole Lemaître, «Prier pour les fruits...», 118.

funeste. Thiers, dans la préface de l'édition de 1679 de son *Traité des superstitions*:

[Les superstitions] trouvent créance dans l'esprit des Grands; elles ont cours parmi les personnes médiocres; elles sont en vogue parmi le simple peuple; chaque Royaume, chaque Province, chaque Paroisse a les siennes propres; tel les observe qui n'y pense nullement; tel en est coupable qui ne le croit pas; elles entrent jusque dans les plus saintes pratiques de l'Église, & quelque-fois même, ce qui est tout-à-fait déplorable, elles sont publiquement autorisées par l'ignorance de certains Ecclésiastiques qui devraient empêcher de toutes leurs forces qu'elles ne prissent racine dans le champ de l'Église où l'ennemy les sème durant la nuit sur le bon grain<sup>59</sup>.

La machine contre-réformée, toujours plus administrative, toujours plus normalisatrice, s'engage donc sur la voie de la réglementation du rite religieux.

### *L'invention superstitieuse*

Il s'agira, premièrement, de désigner le rite illicite, de le faire reconnaître. Le *Traité des superstitions*, constitue l'exemple classique de cette démarche. Il n'y a évidemment pas d'équivalent québécois à cet ouvrage malgré tout relativement singulier. Cependant, il est clair que l'idée de séparer plus nettement une ritualité religieuse licite, celle administrée par l'Église, d'une ritualité illicite tout aussi formelle mais échappant à toute emprise centralisée, animait également les clercs du Canada. La relative rareté des cas de «superstitions» identifiés ne devrait pas être considérée comme l'indice d'une participation quasi exclusive à la ritualité d'Église<sup>60</sup>. D'abord, parce qu'il est toujours délicat d'avoir une approche quantitative dans ce genre de domaine. Quel pourcentage des cas ont laissé des traces écrites? Et de ce nombre, combien nous sont parvenus? Est-il possible de se livrer à des comparaisons quantitatives avec la France sans aucune autre considération démographique? Les historiens français, eux-mêmes, travaillent-ils sur un corpus de cas tellement étendu? Les cas québécois, de plus, se rencontrent dès les débuts de la colonie et jusqu'au cœur du XIX<sup>e</sup> siècle (et au-delà, jusqu'aujourd'hui à n'en pas

---

59. Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles, et les sentiments des Saints Pères, et des Théologiens*, Paris, Antoine Dezallier, 1679, préface.

60. Pierre Hurtubise, «La religiosité populaire en Nouvelle-France» dans Benoit Lacroix et Jean Simard, dir., *Religion populaire, religion de clercs?*, Québec, IQRC, 1984, 55-64.

douter): il s'agit d'un invariant culturel induit par la culture tridentine elle-même. Il eût été pour le moins singulier que le Québec, cas alors unique en Occident, soit exempt d'une ritualité extra-institutionnelle, se satisfaisant du «magisme chrétien important» livré par l'Église<sup>61</sup>. Dire ce que le rite d'Église est, et désigner dans le même temps ce qu'il n'est pas - une «superstition» - c'est le définir. Évêque réformateur s'il en est, Saint-Valier consacre deux questions de son catéchisme à la «superstition»<sup>62</sup>. D'abord: «Q: Qu'est-ce que la superstition? R: C'est rendre à Dieu un culte ou service qu'il n'agrée pas, ou rendre au Démon, ou à d'autres créatures l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu». La Superstition est donc d'emblée placée du côté de la religion, mais de la religion inversée, contraire. Elle est un détournement de la vraie religion. Puis on entre dans plus de détails: «Q: Est-ce une superstition que d'ajouter foi aux songes, s'attacher à certaines dévotions qui ne sont point approuvées de l'Église, recourir aux Sorciers, & guérir ou faire guérir les hommes ou les animaux par certaines paroles? R: Oui, Dieu deffendoit aux Isarélites les augures, les cérémonies inutiles, & condamnoit à la mort ceux qui consultoient ou se servoient des magiciens, des devineurs ou des sorciers». La «superstition» est ici clairement identifiée comme le rite religieux («certaines paroles», «cérémonies inutiles») qui n'est pas d'Église («dévotions qui ne sont point approuvées»): le partage binaire s'effectue, le XVIII<sup>e</sup> siècle rationalise. Le rite non institutionnel est donc tout à la fois, et toujours, issu du rite d'Église, puisqu'il en est le détournement, et extérieur à lui. Ainsi, dans l'épisode de l'enfant guérisseur de Saint-Jean-Port-Joli, ce n'est pas le geste thérapeutique en lui-même qui est condamné, mais l'utilisation détournée d'une ritualité d'Église, la bénédiction épiscopale.

Le rite hors l'Église n'est donc pas réellement un rite, mais une parodie, une imitation trompeuse. En 1808, certains guérisseurs agissent dans les paroisses rurales entre Québec et Trois-Rivières. L'évêque s'en prend vivement à l'action de ces

---

61. *Ibid.*, 57. La Bretagne d'Anatole le Bras n'est-elle pas la meilleure preuve que l'un n'exclut pas l'autre?

62. *Catéchisme du diocèse de Québec, par Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Jean de la croix de Saint-Valier, Évêque de Québec., en faveur des curés et des fidèles de son diocèse*, Paris, Urbain Coustelier, 1702, 166.

«imposteurs qui prétendent guérir les malades en récitant sur eux des prières ou en faisant des impositions des mains<sup>63</sup>». La population se laisse abuser parce que peu instruite des «vrais principes» de la religion. Il n'y a qu'une manière d'obtenir une intervention surnaturelle sur les choses de la terre, et cette manière est un savoir et une compétence exclusifs des gens d'Église. Les guérisseurs ne sont que des «particuliers sans aveu et sans mission»; ils ne sont pas prêtres, n'ont ni pouvoir ni autorisation d'exercer, et commettent «un très grand péché, en ce qu'ils veulent opérer des effets surnaturels par des moyens qui ne sont pas institués pour cela, ou dont l'Église ne leur a pas confié la dispensation». C'est l'argument de l'efficacité. Le rite d'Église tient la sienne de sa connaissance des exigences de Dieu, de la compétence de ses membres et de la durabilité de sa structure. Plessis:

Nous savons tout le tort qu'une telle entreprise est capable de faire à la religion; que la porte serait ouverte à toutes sortes d'impostures, si l'on admettait une fois que les premiers venus peuvent opérer des miracles; que bientôt la superstition prendra la place de la religion, que les prières de l'Église instituées pour le soulagement des maladies spirituelles et corporelles des chrétiens, deviendraient inutiles, et que de ces pratiques arbitraires pourraient résulter des scandales sans nombre<sup>64</sup>.

La «superstition» des ecclésiastiques n'est donc pas celle des philosophes. Alors que ces derniers la classent du côté de la démente, de la non raison, le discours d'Église fait entrer la «superstition» dans la sphère du religieux. Le rite illicite est aussi une manière d'appréhender les rapports humains/Dieu. En somme, il s'agit d'une fausse religion, démesurée et extraordinaire<sup>65</sup>. Roger Chartier montre que dans la littérature de Gueuserie aussi, qui exploitait le thème de la mystification, un tri s'opère. Dans le fil même du texte, les éléments de narration qui associaient le religieux d'Église au religieux extra-institutionnel, et cela même s'il s'agissait de dénoncer les impostures, deviennent intolérables avec le XVIII<sup>e</sup> siècle. «La réforme catholique entend imposer un respect sans réserve de ses sacralités», la parodie du geste religieux est devenue un

---

63. Plessis, «Mandement contre des pratiques superstitieuses», 17 mars 1808, *MEQ*, 3, 35.

64. *Ibid.*

65. Nicole Belmont «Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales» dans Michel Izard et Pierre Smith, dir., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, 57.

impensable, un tabou. La «superstition» est alors stigmatisée en tant que «fausse imitatrice de la vraie piété<sup>66</sup>». Elle est en ce sens non seulement condamnable (il y a toujours «blasphème», «sacrilège» ou «profanation» lorsqu'il y a «superstition») mais aussi inopérante et donc trompeuse. La lutte cléricale contre la «superstition» n'a rien de moderne. Les philosophes encadrent la dérision du magique dans un refus des pensées du passé, de la tradition. L'Église, elle, ne confronte le rite non institutionnel que pour mieux fixer son passé, l'assise de sa propre tradition, en tant que système rituel exclusif.

### 3. Le rite d'Église comme seul rite efficace

Le discours d'élite, cléricale ou non, dessine les circonférences d'un espace magique enfermant la pratique rituelle extra-institutionnelle dans un type particulier, soit illicite, soit méprisable, de recours religieux, et dessine une image plus précise des attributions spécifiques du rite d'Église. La simultanéité des processus n'est évidemment pas circonstancielle. Une ritualité se fonde sur l'identification et la dénonciation d'une ritualité autre. On construit le licite sur l'illicite. Mais le rapport n'est pas seulement basé sur une validité de type juridique. La distinction se fait aussi sur le plan de l'efficacité. La magie n'est pas surtout nocive, elle est d'abord inefficace, à deux titres au moins. D'abord parce qu'elle pense pouvoir contraindre le divin, sans exiger de dispositions morales particulières. Certes, le rite non institutionnel suppose une forme de «foi», mais il ne repose pas sur une éthique aussi clairement définie que celle de l'Église. Ce qui peut être un avantage pour l'utilisateur (une efficacité indépendante de considérations morales et, particulièrement, d'engagements pour l'avenir), est pour l'Église la base même de la tromperie superstitieuse. Cette dernière agit dans la plus totale méconnaissance de Dieu et de ses exigences. L'inefficacité magique provient aussi du fait que le lien qu'elle prétend établir entre la cause et l'effet n'existe pas. C'est là-même une définition que les rationalistes adoptaient à l'égard de tout rite religieux. Saint-Vallier ne voit pas l'ambiguïté, puisqu'il tient le discours de vérité, sans l'astreinte de

---

66. Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, 326.

la preuve. Il fait de la magie le deuxième des cas réservés (absolution autorisée par l'évêque seulement, sauf délégation spéciale), qui sont propres au diocèse de Québec: «La Magie, par laquelle nous entendons ceux qui se servent de moyens illicites, & qui n'ont aucune connexion avec l'effet qu'ils veulent produire, & ceux qui les consultent. Ce crime a une censure d'Excommunication annexée, laquelle s'encourt par le seul fait<sup>67</sup>». L'Église propose une religion doctrinale: elle tient un discours du savoir, elle sait avec une grande précision la nature du surnaturel<sup>68</sup>. De cette connaissance de Dieu découle une connaissance du rite de médiation. Alors que la magie fait du rite un instrument des désirs humains, l'Église le présente comme un moyen d'exprimer adoration et soumission, deux attitudes conformes aux volontés divines et donc plus susceptibles de le «fléchir» dans la tempête. L'Église connaît les rites qui seront agréables - c'est le maître mot - à Dieu. Thiers définit la chose par la négative: «Une chose est superstitieuse, lorsque les effets qu'elle produit ne peuvent être attribués à la nature et qu'elle n'a été instituée ni par Dieu, ni immédiatement par l'Église pour les produire<sup>69</sup>». Il faut revenir à la cosmologie décrite dans le premier chapitre. La supériorité incontestable du système rituel d'Église repose sur son institution divine. Les autres rites religieux ne peuvent en conséquence être considérés qu'en tant qu'imitations inopérantes.

L'Église est la seule institution qui soit en mesure de garantir le bon fonctionnement de l'activité rituelle. Elle a pour l'affirmer trois constructions idéologiques de poids. Elle affirme posséder en premier lieu le «rite agréable», celui qui saura concilier aux humains le Dieu puissant mais ambivalent. Car, selon cette conception bipolaire du religieux que j'ai déjà signalée, autant un rite proprement exécuté, conforme à «ce qui doit être», est susceptible d'engendrer des effets bénéfiques, autant un rite non conforme serait «désagréable» à Dieu, transformant ainsi la pratique en nouveaux fléaux potentiels. L'Église bénéficie d'un double adoubement céleste.

---

67. *Rituel du diocèse de Québec...*, 105.

68. Alphonse Dupront, *Du Sacré*, Paris, Gallimard, 1987, 248.

69. Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions...*, 80-81.

D'abord, elle est elle-même une Institution divine. L'évêque en visite ne manque jamais de rappeler qu'il est «le disciple de Jésus-Christ» qui est lui-même «l'évêque des évêques<sup>70</sup>». Fondée par Dieu, d'où la valeur fondamentale de la Tradition dans toute l'approche ecclésiastique du rite, l'Église a évidemment une habileté particulière à bien exécuter les rites, assurance d'opérativité bénéfique; elle peut également s'appuyer sur une longue expérience du domaine. C'est tout l'avantage de l'institutionnalisé qui joue ici: la capacité de dire («Dieu ratifie toujours au Ciel ce que fait son Église sur la terre<sup>71</sup>») et d'établir un savoir-faire. C'est du reste l'argument idéologique majeur sur lequel se fonde la distinction théorique entre rite d'Église et «superstition». Il est posé dans le *Traité* de Thiers<sup>72</sup>, il est aussi présent dans le discours épiscopal canadien: les cérémonies de l'Église ne sont pas superstitieuses, parce que celle-ci a reçu de Dieu le pouvoir de les instituer, de telle sorte que les effets viennent assurément du ciel (et non de la puissance maléfique<sup>73</sup>). Mieux, l'essentiel du rituel, sa partie la plus efficace, l'Église la tient de Dieu lui-même en héritage de son incarnation historique. Il s'agit des sacrements, bien sûr, mais aussi du *Pater* dont la récitation est pour cela si fréquente, surtout dans les moments difficiles: «Qu'elle doit être puissante et efficace cette prière dictée par la bouche même de Jésus-Christ, cette prière qu'il veut que nous adressions sans cesse à Dieu son père! Au-dessus de toutes les autres, elle seule suffit; et par elle-même elle doit être la plus agréable au Seigneur, qui, selon saint Augustin, lui a communiqué une grâce particulière<sup>74</sup>». Si l'on fait sien un moment la dichotomie magie/religion imposée par les élites modernes, ce sera pour noter l'inégalité de la lutte. Cette inégalité, d'abord, au-delà même du facteur institutionnel, tient aux éléments même que j'ai utilisés au cours de l'analyse: l'Église possède une formidable capacité discursive. Contrairement au rite d'Église, porté, expliqué, justifié par une Institution

---

70. Lartigue, «Mandement de visite pastorale», 1 avril 1837, *MEM*, 1, 7.

71. Bourget, «Mandement de Mgr. l'Évêque de Montréal concernant la fête titulaire de chaque église paroissiale de son diocèse», 24 mai 1857, *MEM*, 3, 327.

72. Nicole Belmont «Superstition et religion populaire...», 60.

73. Saint-Vallier identifie nettement que les «magiciens ou ceux qui usent de superstitions» ont «recours au secours de Satan». *Rituel du diocèse de Québec...*, 22.

74. Pontbriand, «Mandement. Prières publiques pour la fin de la guerre», 20 janvier 1758, *MEQ*, 2, 128.



puissants, le rite non institutionnalisé ne bénéficie d'aucune instance de déchiffrement. Il apparaît donc comme dénué de sens: il est absurde. Le rite d'Église, à l'inverse, est chargé d'un sens qui lui donne toutes légitimité et garantie d'opérativité. Il est, d'une façon plus ou moins immédiate, d'institution divine. La messe, les sacrements, le *Pater*. ces rites sont de la plus certaine efficacité et sont fortement valorisés<sup>75</sup>.

Mais les autres rites d'Église, autres prières, cérémonies et sacramentaux, de façon moins immédiate certes, jouissent également d'une empreinte divine. Il s'agit de rites institués par l'Église, par conséquent moins puissants sans doute que les premiers<sup>76</sup>, mais malgré tout validés par Dieu, puisqu'il est le fondateur de l'Institution. Revenons à cet égard au rite du baptême, toujours éclairant parce que si particulier. Comme le rite est à l'occasion donné dans l'urgence, il est donc une version abrégée et simple du rite; elle contient les seuls éléments fondamentaux, les éléments efficaces. Le danger écarté, le baptême doit être complété à l'église paroissiale, où le curé exécute alors tous les autres éléments du rituel. Cette division trouble les esprits: si le rite était entièrement réalisé avec le jeu de ses éléments fondamentaux («l'essence du sacrement»), pourquoi en rajouter? Avait-on pleinement «sauvé» l'enfant la première fois? Une partie de la ritualité d'Église est-elle superflue et purement théâtrale? La controverse n'est pas loin, Saint-Vallier inscrit dans son Rituel la réponse que les curés pourront donner: ces pratiques additives sont nécessaires car elles sont «de haute antiquité» (et donc, ont l'appui de la Tradition de l'Église qui remonte à la présence de Dieu sur terre), mais surtout parce qu'elles «produisent une augmentation de grâce dans ceux qui les reçoivent<sup>77</sup>». On voit bien ici de quelle façon l'idéologie catholique, parce que le salut n'est jamais acquis à l'humain, favorise la multiplicité des activités rituelles. Il ne faut

---

75. Rites dont l'efficacité est dite par le discours théologique *ex opere operato*, «qui vient de l'action elle-même».

76. Efficacité *ex opere operantis ecclesiae*.

77. *Rituel du diocèse de Québec...*, 15. Et aussi, à l'article XV du chapitre concernant le baptême («Ordre pour suppléer les cérémonies qui auroient été omises dans le Baptême, qui auroit été conféré dans une urgente nécessité»): «*Le Prêtre*: Que demandez-vous? *L'adulte répond*: Ce qui manque à l'intégrité de mon Baptême, & que l'Église Catholique, Apostolique & Romaine, qui est la seule vraie Église de Dieu, a accoutumé de donner à ceux qui sont baptisés dans sa communion» (*Ibid.* 64-65).

négliger aucun moyen de «gagner son ciel», petit à petit, par une vie vertueuse et «religieuse», c'est-à-dire riche en ritualité.

### **Conclusion**

A partir du XVIII<sup>e</sup> siècle surtout, un tri s'opère sur le plan des croyances et des rites. Le rite religieux qui échappe au contrôle institutionnel est stigmatisé dans une sphère «superstitieuse» dans laquelle le geste et les effets reposeraient sur un rapport fictif. Effort de normalisation, qui est effort de classification. Il s'agit de faire basculer le «superstitieux» dans l'illicite et l'inefficace. L'effort répressif engagé par la réforme catholique peut sembler brutal. Il faut cependant ajouter que dans les faits, la condamnation cède souvent le pas au compromis sur le plan local, voire très probablement à la tolérance. C'est peut-être pourquoi les cas québécois de «superstitions» déclarées semblent peu nombreux. À quoi bon condamner une pratique qui ne représente pas (plus?) de réel danger pour le rite d'Église? Si le partage est fait dans les esprits, si le rite non institutionnel demeure exotérique, l'essentiel n'est-il pas accompli? Aller plus loin serait peut-être donner au «superstitieux» une crédibilité nouvelle. Le législateur suit. À partir de 1789, les «enchantelements, sortilèges et arts magiques» ne peuvent plus être cause de condamnation ou de poursuite<sup>78</sup>. Bourget condamne mollement les pratiques de spiritisme («laissez pour ce qu'ils sont les mouvements que l'on prête aux tables tournantes») et indique surtout que dans le texte qu'il prépare sur le sujet il «passe légèrement sur les autres espèces de superstitions en usage parmi nos bonnes gens [...]. À ce propos, je vous dirai qu'il y avait, ces années dernières, dans notre faubourg de Québec, une vieille femme, qui prétendait au privilège de faire trouver les choses perdues. Ce qui prouve qu'on y croyait, c'est que sa maison ne vidait pas des gens de la campagne<sup>79</sup>». Le temps des condamnations virulentes et inquiètes est loin; la victoire du rite d'Église s'affirme par la folklorisation amusée et

---

78. Richard Burn, *Le juge de paix et officier de la paroisse pour la province de Québec*, Montréal, Fleury Mesplet, 1789, 47.

79. Bourget, «Circulaire au clergé du diocèse de Montréal, sur la lettre pastorale concernant les tables tournantes», 27 décembre 1853, *MEM*, 2, 385.

**condescendante d'une domination de classe. Il n'y a plus dans l'esprit des clercs, de liens à établir entre la majesté des déploiements liturgiques urbains et petites «superstitions» survivant chez les pauvres gens et dans l'obscurantisme rural.**

**Le discours épiscopal vise à fonder deux catégories de rites bien distinctes, les rites d'Église efficaces et licites devant être naturellement préférés aux rites non institutionnels, relégués au rang de la pure illusion et, le plus souvent, de la supercherie. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'est plus question de partage, le rite hors institution est marginalisé, folklorisé; le rite d'Église est le rite religieux.**

## **CHAPITRE III**

### **Sacrilège et profanation : normalisation du rite**

**Le chapitre II a établi une volonté de mainmise cléricale sur l'ensemble du rite religieux et, par là, l'importance stratégique de l'outil, mais n'a rien dit de son mécanisme. Certes, l'Église propose une réponse: le rite est absorbé par l'ordre des croyances, dans la représentation catholique du monde. De la fonction du rite religieux et de sa gestion par l'Église, tout semble dit: une ritualité efficace, qui exige le recours à un corps de spécialistes, permet d'établir le lien entre ciel et terre. La question de l'idéologie est donc étudiée, reste celle du fonctionnement.**

**C'est évidemment la problématique essentielle de toute interrogation sur le rite. Claude Lévi-Strauss, je l'ai déjà souligné, en posa les termes avec clarté: la question fondamentale est de déterminer ce qui différencie les opérations rituelles de celles qui, semblables en apparence, sont posées dans le quotidien<sup>1</sup>. Tout est là, bien sûr, et cette préoccupation va courir tout au long de mon travail. J'aimerais cependant dès à présent essayer de cerner la nature de ce clivage, de ce qui fait du rite un rite, acte distinct parmi les actes. J'ai été frappé de constater à quel point le discours cléricale sur le rite était porté par l'appréhension du détournement, ou même simplement du mauvais usage. En ce sens, la question de la «superstition» n'est qu'une application particulière du concept de sacrilège, que portent toutes définitions ecclésiastiques du rite. Cette insistance extraordinaire sur le maniement hétéroclite du rite a évidemment pour objet**

---

**1. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, 600.**

de renforcer sa singularité absolue, sa mise à part de l'ordinaire, ce que les anthropologues ont désigné comme son caractère sacré.

### 1. L'invention moderne du sacré

Émile Durkheim, figure historique de l'interrogation scientifique relative au concept de religion, remet à plat les termes de la question en cherchant une voie en dehors des catégories héritées du savoir religieux. Il a proposé une nouvelle définition du religieux: «Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun: elles supposent une classification des choses réelles ou idéales, que se représentent les hommes en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement sous deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré<sup>2</sup>». Et, plus loin, tâchant de définir le caractère propre de chacun des deux termes: «Si une distinction purement hiérarchique est un critère à la fois trop général et trop imprécis, il ne reste plus, pour définir le sacré par rapport au profane que leur hétérogénéité. Seulement, ce qui fait que cette hétérogénéité suffit à caractériser cette classification des choses et à la distinguer de toute autre, c'est qu'elle est très particulière: elle est absolue<sup>3</sup>». La division du monde en deux - oui, véritablement, la division du monde en deux mondes séparés, parallèles et cependant rigoureusement distincts - tel est le paradigme qui aujourd'hui encore, plus de 80 années après sa proposition par Durkheim, continue de guider la perception commune du religieux<sup>4</sup>. Un monde du profane dans lequel l'humain serait libre de ses actes, s'opposerait à un monde du sacré soutenu par une force puissante et ambiguë dans lequel le moindre geste peut sauver ou peut perdre<sup>5</sup>. Catégories qui, certainement, cadrent assez

---

2. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1994, (1912), 50.

3. *Ibid.*, 53.

4. Cela, au moins pour ce qui est de l'approche sociologique par opposition à l'approche phénoménologique, plus introspective que positive, inaugurée par Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917) et suivie dans une certaine mesure par Mircea Eliade (*Le sacré et le profane*, 1956). Une bonne présentation de ces approches qui concernent l'histoire des religions dans Julien Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris Aubier, 1985, 277 p.

5. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1991 (1939), 23 (collection folio/essais).

bien avec le discours clérical envisagé dans le premier chapitre.

Plusieurs médiévistes ont mis en question cette partition dualiste de l'univers. Selon Jean-Claude Schmitt, la religion avait au moyen âge «un champ extrêmement vaste: elle enfermait l'ensemble des représentations que les hommes avaient de leurs activités<sup>6</sup>». Nicole Lemaître précise que la distinction du sacré et du profane est historique, elle serait «impensable pour les demandeurs de bénédictions qui croient en un monde unifié<sup>7</sup>». On redécouvre les anciennes propositions unifiantes de Marcel Mauss. La question est délicate, qui touche les «mentalités collectives», toujours difficiles à cerner. Ce qui semble plus sûr, c'est que du côté de l'Institution ecclésiastique, progressivement, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle sans doute, mais au XVII<sup>e</sup> sûrement, se met en place une volonté toujours plus affirmée de séparer deux mondes<sup>8</sup>. Le clergé contre-réformé considère de plus en plus qu'il y a un problème de confusion. Dans le corps des clercs, la diffusion plus large d'acceptions intellectualisées, théologiques, du phénomène religieux, notamment par l'implantation effective des séminaires (fondation du séminaire de Québec en 1663), conduit à une prise de conscience nouvelle de l'écart qui aurait séparé la culture religieuse des élites de celle du reste de la population. Les conséquences de cet événement culturel majeur sont multiples. Pour ce qui est du rite, il aboutit à un double effort de classement: assimiler rite d'Église et rite religieux d'une part et, d'autre part, séparer au mieux le rite d'Église des contagions d'un «monde profane» désormais clairement distingué. À partir de quand la majorité intégra-t-elle cette division, et jusqu'à quel point le fit-elle? Question ample et difficile. Ce qui est en revanche plus immédiatement démontrable, c'est l'existence d'une stratégie cléricale (et même, au-delà, élitiste) pour la séparation de deux mondes par un travail de mise à distance de certaines pratiques tolérées, ou, plus exactement,

---

6. Jean-Claude Schmitt, La «religion populaire», *Annales ESC*, 31, 4 (juil.-août 1976), 945.

7. Nicole Lemaître, «Prier pour les fruits de la terre. Pour une étude des bénédictions» dans *Fiestas y liturgia (Actas del coloquio celebrado en la casa de Velazquez)*, Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1991, 104.

8. Nicole Lemaître, *Le Rouergue flamboyant (Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez. 1417-1563)*, Paris, Cerf, 1988, 652 p.

naturellement acceptées. Ce n'est pas tant la question de la séparation de deux univers autrefois juxtaposés qui est posée que celle de la création même de ces deux univers à partir d'une pratique partagée du religieux.

Qui identifie d'abord une fête «traditionnelle», sinon les prêtres? Les textes-sources qui identifient les éléments de ce qui sera appelé plus tard une festivité «populaire» sont presque tous d'origine ecclésiastique. En ce sens, la fête «folklorique», ou fête «profane», peut être conçue en tant qu'invention cléricale. Elle se définit en vis-à-vis d'une fête «liturgique». Les deux entités festives sont construites l'une par l'autre, dans un travail continu d'épuration qui débute à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et s'achève dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Toutes les formes de ritualités festives qui, faisant partie intégrante de la fête, échappent au contrôle institutionnel sont systématiquement relevées et dénoncées. Dans une logique typiquement réformatrice, la singularisation de la ritualité profane de la fête passe en premier lieu par l'exigence d'abstention imposée aux prêtres. Saint-Vallier, qui s'est employé à fixer les règles d'une discipline ecclésiastique pour son diocèse, rappelle fréquemment que le curé doit, les jours de fêtes et les dimanches, manger frugalement, s'abstenir de participer aux jeux, danses, chasses et autres «divertissements»<sup>10</sup>. Voilà qui participe à la sacralisation du spécialiste et de sa sphère de ritualité. Il est désormais des pratiques non partagées, non approuvées par l'Institution.

Le processus de classement s'affirme aussi dans le discours par la constitution d'une panoplie de stéréotypes cléricaux sur la fête. En 1790, Hubert lance une enquête auprès de ses curés<sup>11</sup>. Il veut savoir s'il convient ou non de supprimer quelques fêtes

---

9. Je reprends ici des éléments issus de mes travaux sur la question des fêtes dont *Les réformes du calendrier festif au Canada français, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Haute-Bretagne, 1990, 145 p.

10. Par exemple dans «Statuts publiés dans le troisième synode à Québec le vingt-septième février de l'année 1698», 28 février 1698, *MEQ*, 1, 368-376.

11. Nous ne possédons malheureusement pas les lettres de réponses des curés, mais un document synthèse, lui-même issu d'un premier travail de compilation: AAQ, 963 CD, 1, 7, «Raisons pour supprimer les fêtes tirées des réponses des archiprêtres à Mgr. de Québec», 1790.

«chômées», c'est-à-dire des jours fériés. Il n'est question que de «plaisirs», de «débauches», de «désordres» et de «dépravations». La fête communautaire de village cède le pas à la «fête liturgique», temporalité sacrée durant laquelle il n'y a plus de place pour les opérations extra-ecclésiastiques. Cette nouvelle culture cléricale, fortement idéologisée, est si bien implantée que la fête paroissiale, pourtant au cœur de la sociabilité villageoise, est la plus visée par les curés canadiens. Les foires parasitent la «sainteté» de l'événement: «La veille de ces fêtes, la place de l'église [est] garnie et les chemins [sont] bordés des boutiques de petits marchands, qui sont autant de cafés et de cantines<sup>12</sup>». Car, la nuit qui précède le moment de la cérémonie, on boit tant «qu'il n'est pas rare de voir, l'après-midi, l'église infectée par les vomissures des gens qui viennent s'y retirer. Un grand nombre de personnes ivres sont couchées le long des chemins». Les manifestations de festivité connexes au rite d'Église ne sont pas considérées comme participatives mais au contraire, parasitaires. La sacralisation étendue impose la conformité absolue, le «respect» du temps, des espaces et des corps. La consommation d'alcool favorise «des batailles qui durent jusqu'au soir» de sorte que «si il y a une procession attachée à la fête, on la fait au milieu des blasphèmes et des champs de batailles sur un chemin ensanglanté<sup>13</sup>». Pour les curés, le geste laïc menace l'opération religieuse. Un équilibre scénique fragile, constructeur du sacré, est mis en péril par la proximité de manifestations incontrôlées, peut-être désormais incomprises par les gens d'Église, et donc intolérables. Ces perceptions nouvelles auront des conséquences concrètes: le calendrier des fêtes du XVII<sup>e</sup> siècle aura presque entièrement disparu au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

Le non initié qu'est l'humain profane, non sacralisé par le rite de l'ordre, constitue un danger permanent pour la bonne exécution du rite d'Église. La participation extra-institutionnelle est intrinsèquement profanatrice. Par une mauvaise interprétation, pas nécessairement malveillante, des rouages idéologiques du principe d'efficacité le laïc peut, par exemple, se présenter à plusieurs reprises à des rites qu'il ne peut recevoir

---

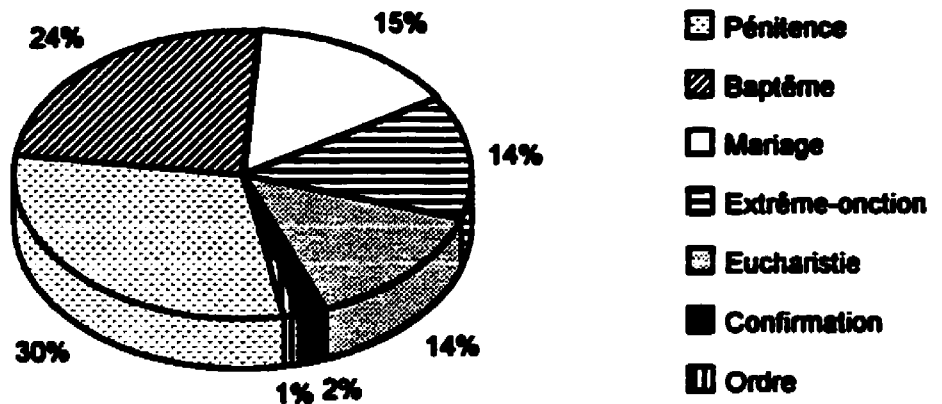
12. *Ibidem.*

13. *Ibidem.*



qu'une fois dans sa vie (baptême et confirmation): on doit donc l'avertir que, loin de bonifier sa situation, il commet au contraire un grave sacrilège<sup>14</sup>. Cependant, des rites plus fréquents sont susceptibles d'entraîner de plus ordinaires profanations. Le rite de la pénitence est parmi les sacrements, avec le baptême, celui sur lequel le *Rituel de Saint-Vallier* s'étend le plus (voir la figure 4). J'aurai l'occasion de le redire, c'est une grande partie de la ritualité catholique qui tourne autour de la pénitence.

Fig. 4. - Nombre de pages du Rituel de Saint-Vallier (parties 1 et 2) consacrées à chaque sacrement



Source: Rituel de Québec (1703).

La large place tenue dans ce rite par des procédures psychologiques d'aveu peut faire croire qu'il s'agit du moins «ritualiste» des rites catholiques. Cependant, la présentation qu'en fait Saint-Vallier insère au contraire pleinement la pénitence dans la perspective de l'efficace et du sacré. Sans la contrition (le regret sincère) «tout le reste devient inutile». Le sentiment devient principe d'opérativité; s'il est absent, «le remède est changé en poison, les péchés sont multipliés, & le Sacrement profané<sup>15</sup>», catégories classiques de l'ambivalence du divin et du danger d'inversement du rite efficace mal

14. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Évêque de Québec*, Paris, Simon Langlois, 1703, 76.

15. *Ibid.*, 83.

exécuté. L'humain est donc, jusque dans l'intimité de ses sentiments, susceptible de faire basculer le rite. Puisque le rite est efficace, on ne peut s'y engager que totalement, l'apparence ne suffit pas. Mentir, omettre, ne pas regretter en confession, c'est «se laisser aller à un horrible sacrilège<sup>16</sup>». Saint-Vallier, dont on connaît le rigorisme, redoute sans cesse les confessions «nulles» et «sacrilèges» et en suppose la grande fréquence. La présence effective et terrible du sacré, sa proximité d'avec le profane, dont l'humain non initié est le représentant le plus évident, tout cela impose une participation laïque limitée, fébrile et contrôlée. La sacralisation extrême du rite par l'idéologie est telle que la participation laïque n'est pas loin d'apparaître comme aberrante. Il est significatif qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle le discours clérical accompagne systématiquement les prescriptions ordonnant la participation laïque aux ritualités des jours sacrés (les «dimanches et fêtes») de qualificatifs qui expriment son pouvoir dégradant, à proprement parler profanateur. Dans les 15 textes que je possède à ce sujet, qui couvrent assez uniformément une période allant de 1685 à 1790, on compte six références directes à la «profanation» ordinaire qui est faite de ces jours, et, dans tous les cas, des récriminations relatives aux «désordres», «divertissements», «impiétés» et autres «immodesties». Il faut cependant souligner qu'avec le XIX<sup>e</sup> siècle, ce type d'associations se raréfie. Je crois qu'il faut y voir la trace d'une évolution fondamentale de la perception cléricale du rite vers une participation communautaire plus immédiate.

Marcel Mauss, premier disciple de Durkheim, a précisé l'hypothèse de son oncle et maître, ne fondant pas sa vision du sacré exclusivement sur l'opposition avec le profane. Il pose que, dans les sociétés dites alors «primitives», le sacré envahit tout le champ de l'expérience humaine (tout y est à la fois politique, économique, esthétique, sacré, etc.)<sup>17</sup>. «L'évolution» serait précisément caractérisée par la différenciation des divers champs et particulièrement par la séparation de ce qui est sacré et de ce qui ne l'est pas. L'institutionnalisation isole, pour le prendre en charge, le sacré de la sociabilité et serait par conséquent, à long terme, responsable de sa marginalisation. Tel est le

---

16. *Ibid.*, 99.

17. Marcel Mauss, *Œuvres*, 1, *Les Fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, 633 p.

schéma, qui doit peut-être trop à l'évolutionnisme et au mythe de la modernité. Certaines perspectives historiographiques dénoncent du reste cette perception dichotomique du religieux<sup>18</sup>. Et il n'est sans doute pas faux de voir dans les théories de Durkheim une représentation moderne, progressiste et historique, du phénomène religieux, le père de la sociologie française «découvrant» ainsi au début du XX<sup>e</sup> siècle une division programmée dans les faits par les réformes du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Le XVIII<sup>e</sup> siècle voit s'élaborer une mythologie de la modernité sur fond de redéfinition du social et de nouvelles représentations du monde. Voilà qui conditionne une perception du rite particulière au temps de mon étude. La division accrue de deux mondes, le sacré, le profane, semble en être une des principales caractéristiques.

Depuis Durkheim, donc, et peut-être en fait depuis l'avènement de la modernité (mais à quelle date exactement?), le sacré se définit dans son opposition au profane. L'anthropologie comparative a cherché des points communs: «une énergie dangereuse, incompréhensible, malaisément maniable, éminemment efficace», tels sont selon Roger Caillois les principaux traits communs du sacré. Ils peuvent certainement s'appliquer au discours épiscopal précédemment décrit, l'incompréhension exceptée puisque dogme et mythe fournissent un sens très accessible aux interventions surnaturelles (doit-on penser qu'il s'agit d'une caractéristique des «grandes religions universelles», ou que l'incompréhension est plutôt chaque fois celle du chercheur). Le sacré est toujours dangereux, comme nous l'avons vu. Il impose une double protection: celle du profane qui ne peut être mis sans danger en présence de la puissance ambiguë du sacré, et celle du sacré menacé par la «contagion dégénérative» du profane. En somme, du fait de leur hétérogénéité totale et de leur proximité inévitable, les rapports mutuels du sacré et du profane doivent être sévèrement réglés. C'est là toute la fonction de classification des rites. Durkheim encore: «Puisque, en vertu de cette extraordinaire puissance

---

18. Nicole Lemaitre, «Prier pour les fruits...», 104.

19. C'est peut-être pourquoi la théologie occidentale s'est si facilement retrouvée dans les propositions de Durkheim, proposant par exemple l'identification terminologique du «saint» et du sacré. Voir par exemple G. Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, 35.

d'expansion, le contact le plus léger, la moindre proximité, matérielle ou simplement morale, d'un être profane suffit à entraîner les forces religieuses hors de leur domaine, et puisque, d'autre part, elles ne peuvent en sortir sans contredire leur nature, tout un système de mesures est indispensable pour maintenir les deux mondes à distance respectueuse l'un de l'autre». Jamais il ne faut que les deux entités se «mêlent dans les consciences<sup>20</sup>». En 1855, l'évêque Baillargeon a l'occasion de rappeler à ceux qui, au prône, entendent son mandement, le dogme catholique sur l'efficacité des sacrements<sup>21</sup>: rien n'est possible sans la «foi» - la croyance au système qui porte et explique l'opérativité rituelle est en effet toujours, partout, requise - mais les sacrements demeurent le véritable canal de la relation au surnaturel: «La foi dispose l'âme à s'unir à Dieu: et c'est par les sacrements que s'opère et se consomme cette union sainte. [...] Rien donc de plus saint [sacré], rien de plus grand, rien de plus salubre que les sacrements que Jésus-Christ a établis dans son Église, comme autant de sources de grâce et de vie, pour le salut des hommes». L'efficacité du rite, son origine divine, la réalité du lien qu'il établit, en font un objet éminemment sacré, dont le profane doit être exclu: «La profanation de ces sacrements est un outrage fait à Dieu, un sacrilège; ces sources de grâce et de vie se changent en autant de sources de malédiction et de mort, pour ceux qui les profanent». Les rites se présentent comme autant de pièges à penser dont le rôle est de concrétiser la présence du sacré, en créant autour de certaines choses du monde une aura de puissance et d'interdit; c'est le rite comme une mise en scène du sacré. Mais aussi, la séparation du rite qu'impose sa sacralisation a pour effet d'entraîner l'adhésion au principe d'efficacité. Le rite fait croire au sacré et le sacré fait croire au rite.

---

20. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires...*, 457.

21. Baillargeon, «Mandement pour la publication du second concile de la province ecclésiastique de Québec», 8 décembre 1855, *MEQ*, 4, 253-263.

## 2. Comment le rite divise le monde

Durkheim a notamment parlé de culte positif et de culte négatif. Les uns, rites positifs, organisent les rapports interactifs entre le monde du sacré et le monde du profane. Les autres au contraire ont pour fonction de réaliser et de maintenir la séparation entre les deux univers, tout mélange recelant un potentiel catastrophique. Ce sont les rites dits négatifs, rites d'interdictions visant à éviter toute contagion<sup>22</sup> et à imposer une aire spécifique, interdite. J'ai déjà beaucoup abordé les premiers en évoquant toutes ces activités rituelles qui, en des temps troublés, étaient proposées aux Canadiens: prières, offrandes, sacrifices; il fallait se concilier la puissance du sacré. Je n'ai pas abordé les seconds. La définition qu'en donne Durkheim est ambiguë, désignant par «rites» ou «cultes» négatifs, l'ensemble des interdictions qui entourent le sacré, et non des actions rituelles proprement dites<sup>23</sup>. Cependant, si les rites catholiques de sacralisation que sont les sacrements, mais aussi sacramentaux, qui assurent le passage sacré → profane, peuvent en ce sens être classés parmi les rites positifs, ils sont aussi rites producteurs de sacré. Ils transforment les éléments du monde commun, profane, en éléments d'un monde interdit: on pense au fameux tabou polynésien, à la fois la chose interdite et le principe de son interdiction, défense sèche et non prescription (on échappe ici, encore, à l'éthique): une loi définitive. Si je devais reprendre à mon compte ce système de classification, j'aurais tendance à ranger les rites de sacralisation du côté du négatif, de l'interdit, de la division. Je me dois de noter que ces rites recourent, sur le plan idéologique, le groupe des rites où il y a intervention efficace de la force surnaturelle (ciel → terre), plutôt que les rites de demande (terre → ciel). L'intervention du divin est donc essentielle à la production de l'interdit.

L'avant-dernier film de Luis Bunuel, *Le fantôme de la liberté*, s'ouvre sur une scène de profanation. Les troupes napoléoniennes investissent pour s'y reposer une église

---

22. Pour une présentation complète et poussée de la conception du sacré en histoire des religions, voir Roger Caillois, *L'homme...*, 25-29.

23. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires...*, 431.

d'Espagne. Ils y agissent sans égard pour le caractère spécifique du lieu, s'allongent indifféremment dans la nef ou le sanctuaire (espace qui entoure l'autel), font grande lumière et grand tapage. Leur chef ouvre le tabernacle, empoigne le ciboire et y pioche négligemment, tout en se promenant, des hosties par poignées comme autant d'amuse-gueules. Cette scène introductive exprime avec une très grande force symbolique l'essentiel du propos: le pays lui-même est profané par l'intrusion d'envahisseurs, profondément hétérogènes sur le plan culturel et évidemment barbares. La profanation de l'église dit tout des viols et des meurtres commis. L'utilisation allégorique de la violation du tabou illustre bien la grande force expressive du sacré et du rite. Ces trois éléments sont indissociables. Le tabou est l'expression légaliste du sacré et assure son existence par le négatif: on ne peut se comporter n'importe comment dans un lieu sacré, on ne peut manger le pain rituel comme on veut, etc. La sphère du sacré est donc définie, en partie, par la somme des interdits rituels. Le rite lui-même est à la fois l'envers du tabou et le moyen par lequel il est défini. Le rite est en effet ce qu'il faut faire: c'est la bonne et unique façon d'entrer en relation avec le sacré. Tout ce qui n'est pas acte rituel est donc un acte interdit dans le rapport au sacré. Voilà comment le rite crée le tabou. Continuons d'explorer l'exemple du pain rituel. Le *Rituel de Saint-Vallier*, définit pour le rite de l'eucharistie un «ordre à observer», comme il le fait du reste pour chaque rite abordé<sup>24</sup>.

La séquence se déploie: précision, répétition, abondance des signes. Ritualisme, dirait une liturgie qui se perçoit aujourd'hui comme relevant du symbolique. La complexité et l'inaltérabilité de la chorégraphie rituelle sont pourtant les ressorts de sa capacité de classer, de produire avec des choses du monde de l'interdit et du sacré. La multiplicité des codes (gestes, paroles, déplacements, attitudes) singularise radicalement le rapport au sacré. Toute action hétéroclite est impossible: la manipulation est suffisamment élaborée pour imposer par elle-même la nature particulière du pain rituel. Voici comment le rite est générateur de sacré. Par la minutie de ses procédures, il crée

---

24. Il y a en fait deux cérémonies: communion hors la messe ou pendant celle-ci. Je propose au chapitre IX (317-318), une présentation synthétique de la première (*Rituel du diocèse de Québec...*, 172-177).

**l'illusion psychologique du sacré, de l'exceptionnel, du séparé: le pain n'est plus du pain.**

**Tout y concourt:**

- **intervention d'un spécialiste, intermédiaire obligé, singularisé dans la langue qu'il emploie et dans le costume qu'il porte**

- **celui-ci prépare le contact avec la substance par des attitudes, des mots, une série de dispositifs scéniques, qui suggèrent le respect et la présence du surnaturel**

- **le pain est séparé des humains par une série de dispositifs: le balustre, les marches, le corps du prêtre, la porte du tabernacle, la clef, le ciboire**

- **le rite impose une segmentation du temps par la multiplication de micro-gestes qui suggèrent la complexité et l'exceptionnel de la manipulation**

- **le contact du pain avec le monde du dehors est protégé et limité: une série de tissus blancs isolent le sacré du profane, seul le prêtre touche le pain (et avec quelles précautions!), toute dispersion est soigneusement évitée et tout ce qui est entré en contact avec le pain est lavé. Car le sacré se communique par contact<sup>25</sup>.**

**Dans une apparente contradiction, déjà soulignée par Durkheim, le rite est donc tout à la fois le producteur d'interdit et l'unique chemin pour le détourner<sup>26</sup>. Le rite est toujours, d'une certaine façon, un sacrilège. Dans le rite eucharistique, une barrière est franchie lorsque la substance la plus sacrée qui soit est consommée par le profane. La séquence élaborée du rituel se présente alors comme une préparation (une sacralisation?) graduelle du communiant et comme une série de précautions visant à garantir la sécurité du contact. Le rite définit et en même temps transgresse le tabou; il fait croire à l'interdit par le caractère exceptionnel et spectaculaire du détournement qu'il permet.**

**Ainsi, au travers des rites producteurs du sacré et des interdits qui y sont associés, se dessine le territoire du sacré, constitué d'éléments en apparence semblables aux choses du monde profane, dont ils sont issus, et cependant rendus radicalement**

---

**25. Le Rituel précise que si une hostie ou une particule d'hostie vient à tomber sur la serviette qui couvre le balustre, les habits ou à terre, il faut la prendre «avec révérence» et laver l'endroit touché le rituel une fois achevé. Il faudra ensuite jeter l'eau de lavage et les «raclures» dans la piscine.**

**26. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires...*, 483-484.**

singuliers par l'application de rites religieux. Tout ce qui est donné dans la nature est susceptible d'être marqué symboliquement. Cependant, le transfert ne peut se faire qu'au travers de modèles archétypiques; d'où un rapport particulier du rite au temps et à l'origine, comme j'aurai l'occasion de le souligner plus avant. Roger Caillois circonscrit le territoire vaste et mouvant du sacré: certaines choses (les instruments du culte), certains êtres (le roi, le prêtre), certains espaces (le temple, l'église, le haut lieu), certains temps (le dimanche, le jour de Pâques, de Noël, etc.)<sup>27</sup>. La liste n'est pas exhaustive. La ritualité catholique permettait qu'elle fût fort étendue. Par les bénédictions, même si la puissance obtenue est de moindre intensité que dans le cas des sacrements, c'est l'ensemble du quotidien, des biens, des gens, des choses, qui est accessible au sacré, au risque sans doute de la banalisation.

Cette division du monde, qui n'a rien de symbolique, et l'imposition des interdits qu'elle commande, ordonnent tout aussi sûrement la transgression: Faire mauvais usage, usage commun ou usage non conforme (l'Église détient les clefs de la conformité rituelle) est évidemment dangereux, non seulement pour le transgresseur mais également pour l'ensemble de la communauté. La calamité reste la suprême menace. Maladie, guerre, famine sont autant de fléaux susceptibles de découler de l'usage détourné des choses du sacré car l'ordre du monde, qui était assuré par le bon maniement du rite, se trouve bouleversé.

Le sacrilège est donc au cœur de la représentation bipolaire que la réforme catholique impose. L'extrême importance qu'on y accorde - une vigilance obsessionnelle - montre bien comment le système rituel (ensemble des actes sacralisateurs et des interdits qui y sont liés) parvient à imposer un respect qui confine à la crainte et permet la mise hors du commun de certains éléments choisis du monde. L'Institution religieuse se porte garante de la bonne gestion du sacré. Elle sait le manipuler, le contrôler et l'utiliser, le rendre utile et accessible. L'Église, par son système rituel efficace, s'affirme l'unique manipulatrice du sacré. Cette perception détermine l'intervention cléricale relativement

---

27. Roger Caillois, *L'homme...*, 24.



aux cas de rituels extra-institutionnels et les corpus dont nous disposons me semblent avoir enregistrés surtout une catégorie bien spécifique de pratique. On ne condamne pas le fait parce qu'il est hors l'Église - une ritualité ainsi pratiquée est prétendue vaine et relève de la tromperie, du tour de passe-passe, puisque seule l'Institution a la capacité d'établir un rapport effectif avec le surnaturel - mais au contraire parce qu'il utilise le pouvoir «réel» d'une sacralité produite par l'Église dans un cadre qu'elle ne contrôle pas. L'événement connu du «crucifix outragé» n'est pas traité comme un cas de «superstition» ou de «sorcellerie», mais en tant que «sacrilège», ce qui est bien différent.

Deux mots de l'affaire<sup>28</sup>: en 1742, à Montréal, un cordonnier se fait dérober une importante somme d'argent. Dans l'espoir de retrouver son voleur, l'homme fait appel aux connaissances divinatoires d'un jeune soldat, François-Charles Havard de Beaufort. Une cérémonie rituelle a lieu. Dès le lendemain, le 29 juin, le soldat est arrêté et emprisonné. Le juge de la Prévôté Monrepos conduit l'enquête, recueille les témoignages. La procédure durera deux mois. Un tribunal condamnera, le 30 août, Beaufort à faire amende honorable, la corde au cou, à la porte de l'église de Montréal, et à cinq années de galères. Le Conseil Supérieur réduira la peine à trois ans de galères, mais ordonnera que le coupable soit «battu et fustigé de verges par les carrefours et lieux accoutumés de la Haute et Basse-Ville de Montréal<sup>29</sup>». Exemplarité des sentences qui disent la gravité des actes. La lecture de la procédure d'investigation est éclairante sur la nature de ce qui est reproché à Beaufort<sup>30</sup>. Monrepos est guidé dans son enquête par l'édit royal de 1682. Celui-ci décriminalise la superstition (c'est la fin des procès au criminel pour sorcellerie) mais réaffirme la gravité du crime de sacrilège: la peine de mort peut être retenue<sup>31</sup>. Cette distinction fondamentale, tout à fait conforme à cette

---

28. «Le crucifix outragé», *BRH*, 42, 7 (juillet 1936), 430.

29. Auguste Gosselin, *L'Église du Canada depuis Monseigneur de Laval jusqu'à la Conquête*, tome 3, *M<sup>r</sup> Pontbriand*, Québec, Laflamme et Proulx, 1914, 85.

30. J'utilise les larges extraits cités par Robert-Lionel Séguin (*La sorcellerie au Canada Français du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles*, Montréal, Ducharme, 1961, 96-118) de la «Procédure criminel contre Havard et Lanou. À Monsieur le lieutenant-général civil et criminel au siège de la juridiction royale de Montréal», juin à août 1742 (Archives judiciaires de Montréal).

31. Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, Sainte-Foy, PUL, 1988, 72.

conception particulière du «superstitieux» qui se met en place à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et que j'ai décrite dans le chapitre précédent, fait du pouvoir sorcier un tour de magie, et réaffirme avec fermeté la mainmise exclusive que l'État reconnaît à l'Église sur le rite religieux. Le juge cherchera donc à établir pleinement le sacrilège. La pièce maîtresse de l'affaire, c'est évidemment le crucifix utilisé par l'accusé au cours du rite, objet sacré s'il en est, «représentation de notre Rédempteur», presque Dieu lui-même comme l'insinuera l'évêque Pontbriand<sup>32</sup>. Beaufort, tout de suite interrogé sur ce point crucial, connaît la loi et tente de minimiser son acte en se plaçant lui-même sur le registre de l'illusionnisme. Selon la Procédure, il répond «qu'il est vray qu'il se sert d'un crucifix plustot pour intimider les spectateurs qua dessein de profaner son Dieu». L'argument de l'intention ne compte pas, et le juge s'emploiera à confirmer cet aveu. Les témoignages s'accumulent et concordent. On connaît vite l'aspect de l'objet<sup>33</sup>, sa provenance (un voisin l'a apporté), la manière dont il a été utilisé. Mais le juge ne se contente pas de cet élément de preuve. Il est très significatif de considérer qu'il recueille avec minutie un ensemble bien déterminé et spécifique de données. D'abord, il y eut «quantité de personnes attroupées<sup>34</sup>». Le rite a donc été exotérique, tandis que l'Église a la pleine charge du culte public. Puis, la «scène»: Beaufort est chez le cordonnier devant une table couverte d'une nappe blanche. Sur celle-ci, deux chandelles allumées, une fiole d'huile, trois petits paquets de poudre, un crucifix «la face renversée» placé sur un miroir lui-même «renversé»<sup>35</sup> (côté réfléchissant vers la table). L'accusé a un petit livre à la main et alterne gestes et paroles («à chaque verset du livre qu'il lisoit il prenoit une pincé de chaque poudre qu'il répandoit sur le dossier du miroir»). Susanne Decelle-Duclos précise même qu'elle l'entendit à un moment «marmotter en latin quelques paroles quelle ne comprit point<sup>36</sup>». La symétrie avec les éléments du rite eucharistique tel que décrit par le *Rituel de Saint-Vallier* est frappante. Il s'agit d'une utilisation du

---

32. Pontbriand, «Mandement au sujet du crucifix outragé à Montréal», 10 septembre 1742, *MEQ*, 2, 19-21.

33. L'objet est d'aspect commun. Il s'agit d'un petit Christ mort, avec représentation d'un crâne au bas. Il est conservé à l'Hôtel-Dieu de Québec.

34. Témoignage de Marguerite Perrot.

35. Témoignage de Susanne Decelle-Duclos.

36. *Ibid.*

rite catholique par excellence, le plus fréquent et le plus fort. Seuls les poudres (une trace de savoir alchimique?) et le miroir n'ont pas été empruntés au rite catholique. Mais le miroir, qui plus est le miroir «renversé», dit peut être cela justement: qu'il s'agit de s'approprier la puissance sacrée des gestes de l'Institution, et qu'on est en présence d'une messe à l'envers, d'une messe détournée.

Le cas révèle un état d'alerte perpétuelle, organisé, à l'égard de la déviation du rite. Le contrôle est ici civil avant d'être ecclésiastique (le pouvoir clérical se verra confier le rôle de «réconcilier» le crucifix, mais n'intervient pas dans la cause elle-même). On comprend donc que le rite religieux dépasse en partie la sphère du religieux. Le rite et le sacré sont aussi affaire de régulation sociale. La conception cléricale du rite s'insère alors dans un ensemble culturel plus étendu. Car c'est contre l'homme que l'on pose un geste sacrilège, puisque tout acte humain rebondit toujours au ciel, avec des conséquences qui peuvent s'avérer dramatiques. On voit comment l'idéologie assure la diffusion de la norme: le sacrilège constitue un élément qui déstabilise le sacré, il est aussi perturbateur pour la tranquillité sociale; le ciel et la terre, le sacré et le social sont profondément arrimés.

### **3. Contre la contagion du profane**

Mais l'interdit lié au rite dépasse le tabou. Ce n'est pas tant la séparation du sacré et du profane qui est un trait du catholicisme moderne que l'étendue sociale et culturelle qu'elle prend à cette époque. Sacré et profane, tabou et noa, sont les éléments qui fondent le phénomène religieux, ils en constituent les «formes élémentaires». La vénération et le respect dus aux choses sacrées, la phobie du sacrilège, sont des invariants de l'histoire des religions. Le pain rituel consommé durant le rituel de la messe, le Saint-Sacrement, inspire depuis le XIII<sup>e</sup> siècle une crainte du sacrilège que construit progressivement une mise en scène de plus en plus ostentatoire et en corollaire

une dévalorisation du rite de la communion<sup>37</sup>. Ce qui change peut-être au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est l'extension du catalogue des interdits de toutes sortes, dont beaucoup sont liés au vécu rituel. Le tabou, l'interdiction rituelle, se répand en des cercles de plus en plus larges de la vie culturelle. Est-ce le signe d'une pénétration accrue du sacré dans la vie collective ou au contraire de sa mise à l'écart, de son confinement dans les mains d'un petit groupe d'initiés?

La chose est dans les mots. On est frappé de constater comment le discours ecclésiastique abonde en interdictions, mais encore plus en mots qui désignent leur violation: le non initié est celui qui bafoue la règle. Le mot de la transgression est souvent tiré, comme Caillois l'a remarqué, par «simple adjonction d'une particule négative de celui qui définit la loi universelle<sup>38</sup>». On peut très facilement le vérifier dans les mandements canadiens. La liste qui suit est un reflet exact du vocabulaire très fréquemment, pour ne pas dire systématiquement, employé par les évêques lorsqu'il s'agit du rite. Il désigne un ensemble de non-conformités rituelles dont la population se rend coupable.

Dérèglement

Déshonneur

Désordre

Immodestie

Impudeur

Impureté

Indécence

Indévotion

Indignité

Infidélité

---

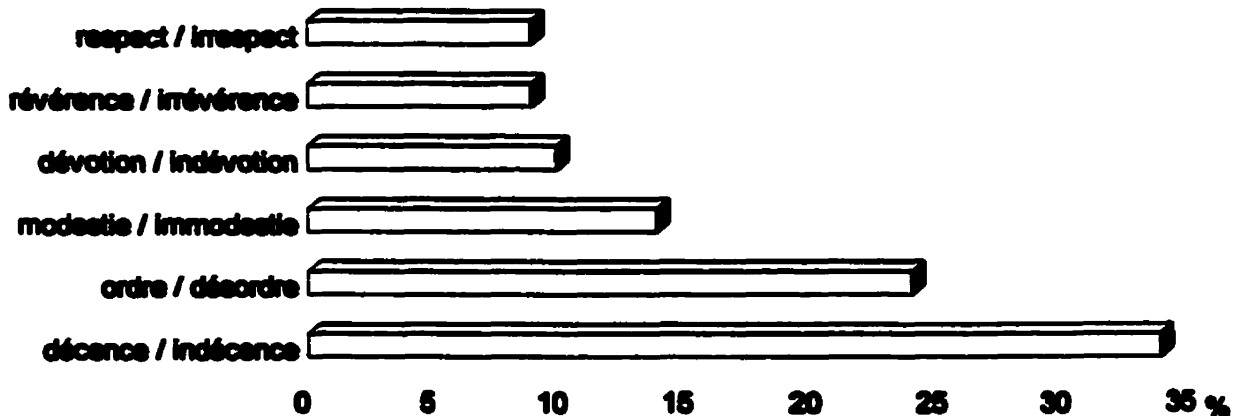
37. Lionel De Thorey, *Histoire de la messe de Grégoire le Grand à nos jours*, Paris, Perrin, 1994, 60-61.

38. Roger Caillois, *L'homme...*, 31.

Ingratitude  
Irréligion  
Irrespect  
Irrévérence

Partant de la racine désignant la conformité, le mot qui qualifie le manquement souligne qu'il est l'envers de l'ordre cosmique et social. C'est un «dés-ordre», mot si souvent employé. Lorsque j'écris que ce vocabulaire, non de l'interdit mais de la violation, qui ne fixe pas la loi mais la culpabilité, est employé systématiquement, j'entends qu'il ne peut être question de ritualité sans que la question du non respect ne soit mise de l'avant. Chaque occasion rituelle donne l'occasion de s'indigner. C'est comme si la transgression était le lot inéluctable du non initié, son seul rapport possible avec le rite. La figure 5 prend en compte les six couples de qualificatifs (la règle et sa transgression) les plus fréquemment utilisés dans mon corpus documentaire. Elle indique le poids relatif de chaque paire à l'intérieur de ce groupe d'occurrences.

Fig. 5. - Répartition des occurrences à l'intérieur du groupe des six paires de qualificatifs les plus utilisées pour décrire la participation laïque au rite

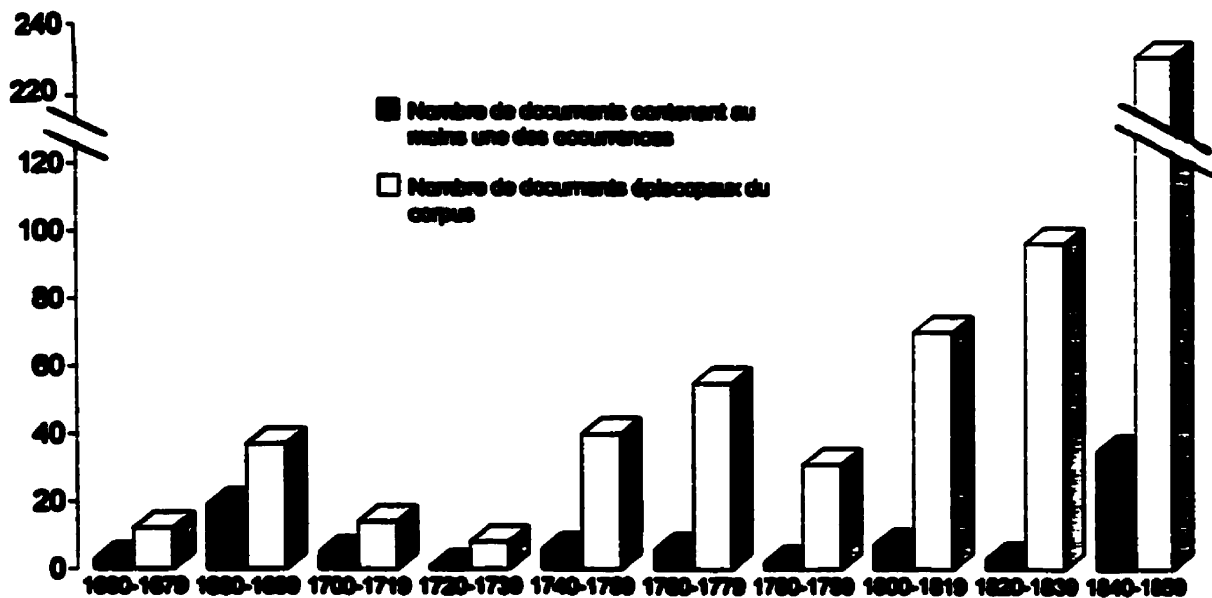


Sources: MEQ, MEM

Les injonctions de type comportemental prédominent. Une grande vérité du sujet se dessine: le rite est affaire, avant tout, d'attitudes et d'apparences. Comme acte visible, le rite se présente comme un appareil de mesure de la religion, de telle sorte que la

participation fréquente et conforme au rite d'Église se dit «avoir de la religion». La prédominance du couple «décence/indécence», ainsi que la bonne représentation du couple «modestie/immodestie» (près de la moitié des occurrences à eux deux) indiquent bien que l'enjeu du contrôle se situe dans la conformité des corps. La soumission du corps suffit à dire la vérité des sentiments religieux: «respect», «révérence», «dévotion». Le corps indique ainsi l'acceptation de la supériorité hiérarchique de Dieu, mais aussi des éléments qui structurent le rite efficace: lieux, temps, objets, substances et prêtres. Enfin, il faut signaler la fréquence du couple «ordre/désordre» qui, bien sûr, révèle la nature fondamentalement directive et conformiste de la pratique rituelle. La figure 6, qui indique le nombre de textes d'origine cléricale contenant au moins un des qualificatifs identifiés par la figure 5, montre que leur emploi est beaucoup plus fréquent dans les textes du XVII<sup>e</sup> siècle (qualificatifs présents dans 25 à 50 % des documents) qu'aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles (entre cinq et 15 % des documents).

Fig. 6. - Évolution de l'emploi des six couples d'occurrences identifiés par la figure 5



Il faut être prudent avec ce type de graphiques: la fréquence d'emploi des mots, et peut-être même leur signification, varie avec le temps. De plus, l'augmentation, et aussi la diversification thématique, de la masse documentaire incite à la circonspection. Assurément, l'emploi de ces termes demeure courant durant toute la période. Peut-être peut-on tout de même retenir l'image d'un XVII<sup>e</sup> siècle particulièrement sensible à

**l'établissement de la conformité des comportements rituels: c'est l'établissement des institutions fondamentales de l'Église en Nouvelle-France, c'est aussi le temps des évêques réformateurs, qui appliquent les normes du Concile de Trente.**

**Roger Chartier indique que le processus d'épuration de la fête traditionnelle de toute une série de manifestations désormais considérées comme relevant du profane aboutit à une uniformisation et une banalisation de l'événement. La population n'y participe plus au sens plein du terme. Elle se fait spectatrice de la fête. N'est-ce pas ce qui peut se passer pour l'ensemble de l'activité rituelle? Ceux qui ne sont pas membres de l'Institution n'en sont-ils pas de plus en plus exclus, relégués au rang de témoins d'un spectacle bien rodé mais où ils n'ont aucun rôle? Deux cultures s'affrontent-elles, comme on l'a beaucoup dit? Mais alors, plutôt que «populaire» et «cléricale», il s'agirait d'une altérité placée sous le registre du comportement: une culture du spontané et une culture de la discipline? Comme dans le cas des «superstitions», l'Institution religieuse se charge en tout cas de poser les termes de la distinction. Jean-Baptiste Thiers, l'auteur du *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte*, paru en 1679, sera également plus tard celui du *Traité des jeux et des divertissements* (Paris, 1696)<sup>39</sup>. On se donne les outils du partage, là aussi. Certaines actions ne trouvent plus place dans une temporalité sacralisée. C'est la danse, par exemple, qui est condamnée de façon récurrente, et surtout, là encore, entre 1680 et 1700, et entre 1840 et 1860: les deux périodes où les discours d'encadrement du rite par l'Institution sont les plus abondants. Saint-Vallier demande aux curés de refuser l'absolution - mesure dont il n'est, il est vrai, pas avare - aux danseurs afin «d'ôter l'abus qui paraît s'être glissé de faire des assemblées nocturnes<sup>40</sup>». La danse est donc, à proprement parler, une activité concurrente au rite d'Institution, puisqu'elle entraîne la sanction d'exclusion. Ne pas recevoir la partie efficace du rite de pénitence interdit en effet la participation à presque tous les autres rites de l'Église. Le catéchisme identifie encore plus clairement le vécu festif comme une ritualité concurrente au rite d'Église.**

---

39. Voir Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, 28.

40. Saint-Vallier, «Statuts publiés dans le quatrième synode tenu à Québec le 8 octobre 1700», 8 octobre 1700, *MEQ*, 1, 395-396.

La question: «Est-ce honorer sa fête [la Saint-Martin] que de la passer en repas ou en débauche?». Réponse: «C'est la déshonorer, parce qu'on renouvelle les coutumes des Payens qu'il a toujours combattues et défendues<sup>41</sup>». La dichotomie culturelle est clairement affichée par l'association de la festivité hors l'Église au thème de la résurgence, de la permanence d'une religion pré-chrétienne - thème qui sera abondamment réinvesti ensuite par le discours universitaire. La sacralisation sans cesse plus poussée des événements liturgiques justifie les velléités d'éradication puisque le rite non institutionnel «profane» le rite d'Église, faisant ainsi peser un danger très réel sur la collectivité. On s'abuserait cependant en concluant que les mentions de condamnations traduisent un processus réel d'éradication ou, pire, qu'elles permettraient de mesurer l'évolution du degré de pénétration des prescriptions d'Église dans la population. En fait, la condamnation des danses est un invariant du discours clérical. Plessis en 1810: «Non, non, je ne suis pas ami des danses ni des veillées toujours nuisibles aux bonnes mœurs. [...] Il n'y a de bonnes paroisses [...] que celles d'où les danses sont absolument exclues<sup>42</sup>». Bourget sur le mariage, en 1859: «Si l'on était dans l'usage d'aller, après le mariage, à l'auberge, pour y boire et y danser, il faudrait s'élever avec force contre ce désordre, qui doit être justement regardé comme un scandale donné par des gens qui viennent de recevoir un grand sacrement, ou qui ont assisté à une cérémonie religieuse si capable de faire de vives impressions chez ceux qui ont de véritables sentiments de foi et de piété<sup>43</sup>». La danse, et l'ensemble des traditions faisant partie de la ritualité sociale mais reconnues comme étant hétérogènes au rite religieux par l'Église, constituent donc le versant négatif du véritable rite: en dénoncer perpétuellement l'existence, c'est souligner le caractère radicalement autre, sacré, du rite; c'est le révéler et le valoriser comme rite efficace à vivre avec gravité. Dieu est là.

---

41. *Catéchisme du diocèse de Québec, par Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Jean de la croix de Saint-Valier, Évêque de Québec, en faveur des curés et des fidèles de son diocèse*, Paris, Urbain Coustelier, 1702, 424.

42. AAQ, Registres des lettres, 7, 130, Plessis à Painchaud, 21 mars 1810, .

43. Bourget, «Circulaire de Monseigneur l'évêque de Montréal sur les conférences ecclésiastiques de 1857 et 1858», 9 février 1859, *MEM*, 3, 506.



En fait, comme dans le cas de la superstition, le discours sur les manifestations festives hors-l'Église est aussi un discours de classe. Pour «Agricola», plume voltairienne de la *Gazette de Montréal*, les jours de fêtes sont autant de «jours paresseux» ponctués de «brigandages et d'horreurs». La terminologie est aussi celle des clercs<sup>44</sup>. Le discours d'Église est aussi celui du temps<sup>45</sup>. En 1793, Alured Clarck, administrateur de la province fait publier cette ordonnance:

Étant du devoir indispensable de toutes nations chrétiennes de conserver et d'étendre l'honneur et le service du Dieu tout-puissant; et afin de décourager et supprimer tout vice, impiété et dérèglement qui, n'étant pas empêchés à temps, peuvent justement attirer la vengeance divine sur nous et notre pays; et sa majesté ayant, pour l'extension de la vertu et par tendresse aux plus grands intérêts de ses sujets, ordonné que toutes lois faites contre le blasphème, l'impiété, l'adultère, la fornication, la polygamie, l'inceste, la profanation du dimanche, le jurement et l'ivrognerie soient strictement portées à exécution dans chaque partie de la province; à ces causes, j'ordonne, je requiers et je commande à tous connétables et marguilliers des différentes paroisses de faire des dénonciations<sup>46</sup>.

Le législatif et l'exécutif partagent le discours d'Église. Il est évidemment porté par l'argument moral. De même, c'est le «mélange des sexes» qui justifie la condamnation des bals. Le rite d'Église se confond alors avec la vertu. Il représente un idéal du comportement individuel et un attribut essentiel du bonheur collectif, puisqu'il a la capacité «d'attirer la bénédiction» céleste et de repousser les effets de la «vengeance» divine. Le rite d'Église est donc aussi, en quelque sorte, sacralisé sur le plan social: c'est une institution d'utilité publique. C'est pourquoi elle est protégée par la loi.

La danse est condamnée parce qu'elle apparaît comme une gesticulation désordonnée du corps qui contredit l'esprit réglé qu'imposent le rite et le sacré. Elle est condamnée aussi, peut-être, parce qu'elle constitue en fait un mouvement chorégraphique, réglé, rituel en ce sens, mais incontrôlé. Sans doute peut-on dire la

---

44. *Gazette de Montréal*, 23 décembre 1790, 52, p. 2, col. 2.

45. Voir à ce sujet Jean-Pierre Wallot, *Un Québec qui bougeait*, Québec, Bortol Express, 1973, 203-224.

46. *Gazette de Québec*, 24 janvier 1793. Cité dans Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, tome 1, *Les années difficiles (1760-1839)*, volume 2 d'*Histoire du catholicisme québécois*, sous la direction de Nive Voisine, Montréal, Bortol, 1989, 345.

même chose du théâtre, cet autre «divertissement» condamné avec la plus vive véhémence<sup>47</sup>. Un livre français de discipline ecclésiastique affirme: «Comédiens, farceurs, bouffons, baladins et autres gens de cette sorte dont l'emploi est d'exciter ou d'entretenir l'amour profane et les autres passions criminelles sont à bon droit privés de toute participation aux choses saintes<sup>48</sup>», ce qui inclut les derniers sacrements et la sépulture ecclésiastique. Le *Rituel de Québec* inclut dans la liste de ceux à qui il faut refuser la sépulture ecclésiastique pour cause de «mort dans l'impénitence [...] les concubinaires, les filles ou femmes prostituées, les sorciers, les farceurs, les usuriers<sup>49</sup>». L'activité théâtrale est pécheresse en elle-même. Il s'agit peut-être d'une formule figée? En 1789 cependant, le curé de Montréal prévient en chaire qu'il refusera l'absolution à ceux qui se rendront au spectacle alors présenté dans la ville. L'Évêque ne remet pas en cause la sanction mais condamne son annonce anticipée comme susceptible de décourager la participation au rite de pénitence<sup>50</sup>.

Il s'agit d'un combat moral bien sûr, d'une méfiance généralisée à l'égard des sens. Mais c'est aussi une certaine vision du monde, selon laquelle la règle, qui est le domaine du rite, doit être préférée à l'exceptionnel et le monde du sacré à celui du profane, qu'il suffit alors d'appeler «le monde». La réforme tridentine du clergé a finalement retiré les prêtres au monde. Plus «parfaits», les clercs sont également marginalisés. Cet univers isolé recoupe pour beaucoup celui du sacré dont le curé est le manipulateur quasi exclusif. Le sacré se présente comme un domaine réservé, idéal mais inaccessible à la majorité.

Le rituel catholique, aujourd'hui, se veut d'abord communautaire. A l'époque moderne, l'accent est mis sur l'efficacité, même si l'importance du rassemblement

---

47. À ce sujet, voir Baudouin Burger, *L'activité théâtrale au Québec. 1765-1825*, Ottawa, Parti Pris, 1974, 410 p. L'auteur relie directement l'anémie du théâtre francophone québécois à la censure cléricale.

48. Le Semellier, *Conférences de Paris sur la morale*, cité dans Jean Quéniart, *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1978, 151.

49. *Rituel du diocèse de Québec...*, 245.

50. Lettre de Hubert à Brassier (vicaire général), 30 novembre 1789, *RAPQ*, 1930-1931, 223.

**collectif n'est pas pour autant tout à fait négligée (on insiste toujours pour dire que «l'union de prière» augmente l'efficacité du rite). En envisageant le sujet du point de vue de la notion de sacré, j'ai essayé dans ce chapitre de dégager une fonction du rite peut-être inattendue. L'omniprésence du sacrilège, élément constitutif du sacré, impose et révèle une série très étendue de divisions. Ainsi, le rite religieux, plutôt que facteur d'union, de cohésion, de «communion», peut-il être envisagé dans une dynamique de classement, d'ordonnement du corps social. Le rite, aussi, divise.**

## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

**Cette première partie a défini les fondements et les manifestations d'une idéologie cléricale du rite. Elle a permis de constater combien, dans le discours même, le rite est profondément inséré dans le concret du monde, notamment au travers de l'idée de l'omniprésence de l'action divine sur terre et du positionnement du rite en tant qu'acte efficace. Dans ce contexte, le rite d'Église trouve sa validité dans une forte intégration aux représentations cosmologiques. Ainsi, les malheurs terrestres justifient-ils l'entremise rituelle proposée par l'Institution pour réguler les rapports, qui fonctionnent sur le mode de l'écart et de la punition, entre les humains et leur Dieu. Le rite est donc posé comme lien, institué par Dieu et confié par lui à la seule Église. C'est l'idée de l'Institution médiatrice obligée et unique détentrice d'un savoir rituel efficace. Cette représentation du rite d'Église justifie le travail de classement opéré par l'Église entre un ensemble inorganisé de rites religieux invalides, les «superstitions», et relevant par là de la pure supercherie, et l'héritage véritable des rites institutionnalisés. Ce classement, on l'a vu, joue lui-même un rôle crucial dans la validation, par effet de contraste, des rites d'Église. Puisqu'il n'est qu'un seul et unique corps de procédures qui permette d'établir un rapport réel avec le plan divin, son maniement doit être le fait de spécialistes institués par l'Église, sûrs de leur savoir et tenant leur pouvoir de médiation d'une Institution spécialement établie par Dieu. Enfin, la sacralisation intensive de tout ce qui touche au rite institutionnalisé, sacralisation opérée par les mises en scène rituelles elles-mêmes et renforcée dans le discours par l'emploi systématique de la notion de sacrilège, vise à renforcer et à donner une base concrète à la croyance en une ritualité efficace.**

## **DEUXIÈME PARTIE**

### ***Structures de contrôle***

La première partie de la thèse a permis de dégager une idéologie cléricale du rite. Par une analyse du discours d'Église, j'ai tâché de cerner la manière dont l'Institution religieuse définit sa place et sa fonction dans le champ de l'activité rituelle. C'est un trait caractéristique de l'Institution que cette capacité à définir, à classer et finalement à imposer sa représentation. On a vu combien le discours religieux officiel marginalisait efficacement toutes manifestations rituelles extra-institutionnelles et était capable de promouvoir les formes les plus encadrées du rite. Ce pouvoir idéologique et discursif rebondit jusqu'aux détracteurs qui, c'est le cas des voltairiens canadiens, empruntent les canaux de la représentation cléricale du rite pour en condamner la pratique.

Depuis Michel Foucault, on sait cependant que ce pouvoir-là, le pouvoir des mots, n'est qu'un aspect du contrôle exercé sur les choses par les organisations structurées. Foucault aime opposer les idéologies aux procédures<sup>1</sup>. Dans le jeu de sa pensée paradoxale, il montre comment une infinité de détails finissent par détourner radicalement, dans le concret de l'action, le sens prévu par la théorie. Tandis que l'idéologie parle, un autre pouvoir, anonyme et multiple, organise le réel. Cette division du Pouvoir en deux entités (le pouvoir théorique et celui des procédures) est évidemment stimulante et invite à porter une attention particulière aux dispositifs qui « agissent » ce que l'idéologie « pense ». Le rite est naturellement propice à l'examen de procédures, de mécaniques qui fonctionnent de manière plus ou moins autonome par rapport aux indications générales et au sens proposé par l'idéologie. Le rite étant acte, il se trouve forcément compromis dans les contingences du réel. Or, le rite tisse le lien fragile qui relie les deux mondes. Il est en ce sens une porte ouverte à tous les débordements, les confusions, les proximités, les appropriations. Sa grande compromission invite donc à la mise en place d'un appareillage de contrôle élaboré. On passera ici du plan universel au plan particulier. Car si le discours idéologique canadien s'inscrit évidemment dans des courants de pensée qui dépassent son horizon géographique, le rite-acte, qui se joue une infinité de fois en une infinité de lieux, impose la mise en place d'une administration locale d'encadrement. Dans cette deuxième partie, j'identifierai d'abord

---

1. Voir en particulier *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 318 p.

**deux structures administratives qui permettent le contrôle du rite jusque dans son jeu paroissial infiniment répété, soit le système des visites pastorales et les dispositions d'encadrement de la pratique du curé. Puis, je m'intéresserai avec plus d'acuité à un outil particulièrement important du savoir-faire des prêtres, ce livre de la ritualité locale par excellence qu'est le Rituel. Enfin, je passerai en revue les structures qui entendent contrôler les modalités du commerce que le laïc doit entretenir avec le rite, m'arrêtant particulièrement à cette autre production littéraire sur le rite, si différente de celle réservée aux prêtres: ces écrits que j'appellerai «para-liturgiques».**

## CHAPITRE IV

### **Le matériel et le personnel**

Je mettrai en lumière dans ce chapitre deux des principaux domaines d'intervention qui illustrent l'effort de canalisation. Dans le Rituel, livre du rite en paroisse, les procédures sont édictées. L'instrument se pose en référence commune. Mais bien sûr, il ne suffit pas à assurer l'uniformité et la conformité des gestes rituels, partout, parce qu'existe forcément un écart entre la référence et l'exécution. Cet écart, fruit de disparités inévitables dans les compétences professionnelles des curés et dans les exigences spécifiques des milieux d'intervention (conditions sociale, économique et géographique des paroisses), des structures institutionnelles visent à en limiter l'ampleur. J'évoquerai en premier lieu un levier de contrôle proprement administratif, un dispositif très serré d'encadrement: les visites pastorales, longues tournées annuelles qui portent le pouvoir épiscopal jusqu'aux détails de l'administration paroissiale du rite. Puis, je présenterai les structures d'encadrement, de plus en plus poussé - effet majeur de la réforme catholique - de la masse cléricale. L'existence des curés, de l'intimité du presbytère à l'extériorité de la pratique professionnelle, est strictement contrôlée. Je tâcherai de montrer le rôle joué par le rite dans cette collégialité d'Institution, comment il la sert et comment il s'en trouve maîtrisé. Dans la gestion du matériel comme dans celle du personnel, l'Institution intervient sur deux plans, en amont et en aval des procédures. En amont, elle s'assure d'établir les conditions préalables essentielles à la bonne exécution du rite: des lieux adéquats, le matériel suffisant, un personnel qualifié.



En aval, elle corrige au besoin les dispositifs défailants, tâche de rectifier les lacunes professionnelles, et d'une manière générale, incite à l'amélioration constante des conditions du culte. L'Église planifie, forme, inspecte, corrige, bonifie.

### 1. Inspection des lieux et des choses

La notion d'efficace, au cœur même de la conception catholique de rite à l'époque moderne, engendre la sacralisation d'une catégorie étendue d'objets et de lieux<sup>2</sup>. Le *Rituel de Saint-Vallier* précise que la sacralisation, la séparation d'éléments du quotidien, est une des valeurs fondamentales du rite:

Il n'y a rien dans la Religion qui mérite plus d'honneur & de respect que les Sacrements, puisqu'ils contiennent tout ce qu'il y a d'excellent, & que c'est par rapport à eux que tout le reste est sanctifié. Les Temples sont sacrés, parce qu'on y célèbre les divins Mystères; les vases le sont aussi, parce qu'ils contiennent la matière; les Prêtres, parce qu'ils en sont les ministres; les cérémonies sont saintes & les ornements sont sacrés parce qu'ils servent à la magnificence qui les doit accompagner<sup>3</sup>.

Dans une logique circulaire, typique du discours «liturgique», les choses et les gens qui sont impliqués dans le rite s'auto-sacralisent dans le jeu du rite lui-même. La cause et l'effet se confondent: le jeu du rite est sacralisé par l'utilisation d'un matériel sacré et le matériel utilisé est sacré par le fait même de son implication rituelle. Le rituel catholique ajoute cependant une sur-sacralisation aux lieux et au matériel qu'il utilise. En effet, il prévoit une panoplie de rites spécifiques visant à arracher du profane la part du réel dont il se sert. Le *Rituel de Saint-Vallier* décrit le rite de 25 bénédictions qu'il faut appliquer aux accessoires, décors et emplacements<sup>4</sup>. L'implication dans le processus rituel ne suffit donc pas absolument à séparer une chose de l'usage profane. Il y a un rite

---

2. Selon J. Ellul, cela signale qu'on est, avec le rituel catholique, en présence d'une réintroduction de «la conception païenne du sacrifice» dans une pensée biblique qui s'en était affranchie: le sacré catholique «exige des manifestations concrètes» et reconstruit ainsi à peu près totalement l'univers sacré traditionnel». Cité dans Julien Ries, «Retour ou permanence du sacré» dans *L'expression du sacré dans les grandes religions*, tome 3, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1983, 10.

3. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Evêque de Québec*, Paris, Simon Langlois, 1703, 4-5.

4. cf annexe A.

pour habiliter au rite, ce qui reste dans la cohérence du principe de contagion par proximité; l'unique source de sacré ne pouvant être que le sacré lui-même. Est ainsi assuré un certain contrôle de la frontière qui sépare les deux univers. Dans le cadre de l'Église, qui est institutionnalisation du religieux, cet effort de contrôle, d'encerclement de la sacralisation des matières, est stigmatisé par la place prépondérante occupée par le personnage de l'évêque. Plus de la moitié des bénédictions pré-citées sont «épiscopales», c'est-à-dire réservées à l'évêque<sup>5</sup>.

C'est particulièrement à l'occasion des visites pastorales que s'exerçait la vigilance extrême du représentant de l'autorité. J'aimerais ici faire une présentation d'ensemble d'une source que je vais fréquemment exploiter par la suite. Il s'agit des ordonnances rendues par les évêques au cours des visites de paroisses<sup>6</sup>. Il faut dire tout de suite que la période de travail est limitée par le corpus: les archives n'ont malheureusement plus trace des cahiers concernant les visites du Régime français<sup>7</sup>. De plus, il s'agit essentiellement d'un panorama rural, puisque les deux paroisses des grandes villes du diocèse, Québec et Montréal, ne sont pour ainsi dire pas mentionnées dans les cahiers. C'est qu'elles devaient être visitées à part<sup>8</sup> et sans doute moins fréquemment, tant elles étaient déjà proches de l'autorité contrôlante: Notre-Dame de

---

5. Dans les faits, pour des raisons pratiques évidentes, cette règle souffrait de nombreuses dérogations. L'Évêque déléguait ses pouvoirs spéciaux au curé, soit ponctuellement, soit en général.

6. Les AAQ conservent des «cahiers de visites», qui font office de procès-verbaux et de registre des ordonnances rendues. Les ACAM ont d'une part des dossiers renfermant les procès-verbaux, et d'autre part des registres d'ordonnances, qui sont aussi reportées aux registres de chancellerie.

7. Il y eut bien sûr, même si ce fut sans doute sur une base moins régulière qu'après 1767, des visites du diocèse sous le Régime français. On sait en particulier l'ardeur que le jeune Saint-Vallier mit dans l'exécution de cette tâche. Le fameux livre qu'il écrivit afin de susciter l'intérêt de généreux donateurs pour le diocèse nord-américain (*État de l'Église et de la colonie française dans la Nouvelle-France*, paru à Paris en 1688) témoigne du fait. Laval visitait également: «Lorsque j'ai un moment de libre dans l'exercice de mes fonctions sacrées, je prêche la parole de Dieu, confesse et administre la confirmation; je visite les brebis que Dieu m'a confiées, et en particulier les campagnes éloignées de Québec. [...] Je visite aussi Montréal, qui est le dernier poste français, assez éloigné» (Laval, «*Relatio missionis canadensis anno 1660 mense octobri ad Sanctam Sedem Missa*», 1660, *MEQ*, 1, 21, 1660). L'édit royal de 1665 sur la juridiction ecclésiastique faisait du reste obligation à l'évêque de visiter annuellement son diocèse.

8. La paroisse Notre-Dame de Québec était semble-t-il visitée indépendamment des grandes tournées rurales des évêques. Cela se fit par exemple en plein hiver 1742 (Pontbriand, «Mandement pour la visite de la paroisse de Notre-Dame de Québec», 9 décembre 1741, *MEQ*, 2, 12-14).

Québec est aussi la cathédrale, Notre-Dame de Montréal est domaine sulpicien. En 1821, les administrateurs du district de Montréal commenceront à prendre en charge la visite de leur circonscription<sup>9</sup>. À partir de cette date, il faut donc dépouiller en parallèle les dépôts d'archives diocésaines de Québec et de Montréal pour continuer de couvrir l'ensemble du territoire d'étude. Enfin, pour des raisons de masse documentaire, j'ai dû procéder par échantillonnage à partir des visites de Plessis. En effet, la somme d'informations recueillies pour chaque paroisse augmente considérablement avec le temps. Le dépouillement a donc été exhaustif dans le cas des trois premiers visiteurs, c'est-à-dire que l'ensemble des ordonnances<sup>10</sup> de toutes les visites de Briand, Hubert et Denaut ont été prises en considération. Puis, j'ai procédé par écarts de 10 ans, choisissant de dépouiller uniquement les années 1800, 1820 et 1840. Le tableau 1 livre une présentation synthétique du corpus de visites traité. On le constatera, certaines années, même lorsqu'elles appartiennent aux écarts retenus, manquent: les circonstances font qu'il y a des années où les paroisses ne sont pas visitées. On ne s'étonnera pas non plus d'observer quelques chevauchements, plusieurs visiteurs couvrant la même période. C'est qu'il y a, rappelons-le, deux circonscriptions à partir de 1821 avec chacune leur propre visiteur. De plus, à la fin de la période, Prince agit comme visiteur commissionné par Bourget pour la visite de certaines paroisses, sans pour autant que l'évêque de Montréal abandonne tout à fait l'exercice.

Les cahiers de visite constituent, on le sait, une catégorie de source abondamment exploitée ces dernières années parce qu'elle offre la possibilité de traitement sériel (quantitatif et découpage en séquences chronologiques), ce qui donne une base plus tangible à des considérations qui semblent souvent particulièrement impalpables. Plutôt que des «sentiments» exprimés au hasard de correspondances décousues, ou que des «règlements» au sujet desquels on se posera toujours la question de la réception, on semble disposer d'une source à la fois concrète et qui apporte la caution de la série et

---

9. Lartigue, Vicaire-Général-Évêque de Montréal, assure à partir de sa nomination la visite de ce district.

10. Toutes les ordonnances des périodes dépouillées ont été prises en considération, à l'exception de celles qui concernaient les comptes de fabrique.

Tableau 1. - Visites et visiteurs dans les diocèses de Québec et Montréal

visiteur périodes	Briand 1765-1768 et 1771-1775	Hubert 1787-1792 et 1795	Denaut 1798-1802 et 1805	Plessis 1808-1810 et 1821-1825	Larigue 1822-1828	Panet 1828-1829	Signay 1840-1844	Bourget 1842-1848	Prince 1845-1847
dépouillement	exhaustif	exhaustif	exhaustif	échantillon	échantillon	échantillon	échantillon	échantillon	échantillon
nombre de paroisses visitées	180	173	138	235	109	52	123	77	35
nombre d'ordonnances	312	136	57	666	362	43	819	216	84
ordonnances par paroisse	1,7	0,8	0,4	2,8	3,3	0,8	6,7	2,8	2,4

Sources : AAQ, 68 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6

Tableau 2. - Répartition thématique des ordonnances des visiteurs

visiteur	Briand	Hubert	Denaut	Plessis	Larigue	Panet	Signay	Bourget	Prince	total
	nb	%	nb	%	nb	%	nb	%	nb	%
objets du rite	76	24	31	23	68	24	169	20	26	31
espace sacré	69	28	16	28	71	20	125	15	23	27
meublier	55	17	4	7	75	21	130	16	11	13
vêtements	28	9	9	16	63	17	189	23	19	23
tarifs	18	6	3	2	23	6	82	10	1	1
humains	22	7	7	8	11	3	29	4	3	4
livres	8	3	0	4	3	1	66	8	-	-
contrôle du rite	8	3	4	3	14	4	21	3	-	-
substances	8	3	8	6	14	4	8	1	1	1
<b>total</b>	<b>312</b>	<b>136</b>	<b>57</b>	<b>666</b>	<b>362</b>	<b>43</b>	<b>819</b>	<b>216</b>	<b>84</b>	<b>2695</b>

Sources : AAQ, 68 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6

du chiffre. Il s'agit, véritablement, de cahiers de formats très disparates, de petits recueils de pages blanches reliées dans lesquels sont notées, année par année, paroisse par paroisse, diverses données et les ordonnances rendues par le visiteur. Un cahier peut couvrir plusieurs années de visite, il faut au contraire parfois plusieurs recueils pour une année<sup>11</sup>.

La source exige que l'on prenne bien des précautions dans le traitement et l'interprétation. Les premières difficultés sont d'ordre statistique. L'expérience a montré que la nature des informations contenues dans les cahiers était extrêmement variable selon les époques et les aires géographiques<sup>12</sup>. C'est qu'il ne s'agit pas d'informations collectées de manière systématique mais plutôt de notes prises à la volée, sous l'inspiration du visiteur, par un secrétaire plus ou moins scrupuleux. Se pose alors la seconde limite du corpus: il s'agit d'une collection de perceptions individuelles qui expriment les préoccupations de chaque évêque au fil des ans. Contrairement à ce que pourrait laisser croire de prime abord son aspect systématique, il ne s'agit donc pas d'une source particulièrement «objective». Cela ne signifie pas qu'elle soit sans utilité. Elle exprime une préoccupation réelle et immédiate des évêques. En effet, ces notes ont été prises dans un but bien spécifique: il s'agissait de garder la trace de certaines caractéristiques des paroisses, des défauts reconnus (ou, plus rarement, des qualités), ainsi que des ordres de modification signifiés par l'évêque au curé et aux marguilliers. On pouvait ensuite avoir recours à ce document afin de mieux apprécier, lors d'une prochaine visite, les évolutions de situation<sup>13</sup>. Ces cahiers ne disent donc pas ce qu'est la paroisse, mais plutôt ce qu'elle devrait être, les choses qui, à un moment donné et selon les intérêts changeants des visiteurs, lui manquent le plus pour atteindre la conformité avec les vues des autorités. C'est que, aussi, les exigences du visiteur

---

11. AAQ, 69 CD, 1-12 et ACAM, RC, 1-6.

12. D'où les problèmes méthodologiques pour des présentations sur grande échelle spatio-temporelle. Voir à ce sujet Umberto Mazzone et Angelo Turchini (dir.), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologne, Società editrice il Mulino, 1985, 270 p.

13. Ces précieux recueils d'informations faisaient partie des choses qui devaient, en priorité, être transmises au successeur d'un évêque décédé (AAQ, 71 CD, 1, 164, Lartigue à Plessis, 20 mars 1806).

s'adaptent aux conditions économiques des époques et des régions. S'il en demande beaucoup, il ne faut donc pas conclure automatiquement qu'il manque énormément de choses à la paroisse: on peut être plus exigeant avec les riches et demander peu aux plus pauvres. En fait, il ne faut pas demander à la source autre chose que ce qu'elle peut fournir. Elle est le reflet des grands axes des diverses politiques institutionnelles à l'égard des lieux et des objets du rite. Voilà qui justifie le découpage par visiteur, plutôt que strictement chronologique, que j'ai adopté pour la présentation de mes résultats.

À partir de 1765, l'événement a lieu régulièrement, presque tous les ans. Cependant, lorsque Hubert entreprit la visite de 1787, cela faisait plus de 10 années que la tâche n'avait été accomplie<sup>14</sup>. Il y avait donc urgence de bien faire, surtout dans la région montréalaise qui attendait un visiteur depuis plus longtemps encore. Comme il l'indique dans son mandement préparatoire, Hubert, au long de ses visites, observera beaucoup l'état matériel, financier et moral des paroisses qu'il traversera, mais légiférera peu, tout comme son successeur (voir le tableau 1). Le nombre des ordonnances rendues peut donc être un indicateur de la volonté contrôlante, active, des autorités religieuses. Trois types de visiteurs se dégagent à cet égard: ceux qui interviennent peu (Hubert, Denaut, Panet), les évêques plus contrôlants (Briand, Plessis, Lartigue, Bourget, Prince) et enfin, Signay qui surclasse tous ses prédécesseurs avec une moyenne de 6,7 ordonnances par paroisse: l'administration locale du rite est alors mise sous étroite tutelle<sup>15</sup>. Il y a là un effet manifeste de centralisation. Pourquoi? On pourrait être tenté d'y voir, évidemment, le signe supplémentaire d'un «réveil religieux», les visiteurs du XIX<sup>e</sup> siècle étant, sauf une exception, tous plus interventionnistes que leurs prédécesseurs<sup>16</sup>. C'est en tout cas un phénomène qu'accompagne une bureaucratisation

---

14. Lettre de Hubert au Cardinal Antonelli, 1788, citée dans Fernand Porter, *L'institution catéchistique...*, 83.

15. L'épiscopat de d'Églis (1784-1788) est passé sous silence car cet évêque par intérim ne visita pas le diocèse.

16. Il faut cependant être prudent: les conditions économique, politique et démographique, le rythme de création de paroisses, ainsi que la personnalité et l'âge de chaque visiteur sont autant de facteurs qui peuvent entrer en ligne de compte. Plessis par exemple se montre beaucoup plus actif au début de son épiscopat qu'à la fin. Il rend en moyenne 3,2 ordonnances par paroisse entre 1806 et 1810 et seulement 2,4 entre 1821 et 1825.

tous azimuts de l'administration des paroisses. Le premier concile provincial (1851) améliorera sensiblement la qualité du contrôle épiscopal sur les paroisses par l'instauration de formulaires standardisés. Ces «rapports annuels», envoyés par le curé, contenaient de nombreuses informations sur la paroisse: activités religieuses, moralité, patrimoine. Ils complétaient et préparaient le travail des visiteurs<sup>17</sup>. Je note aussi que l'augmentation du nombre d'ordonnances par paroisse intervient immédiatement après le début du morcellement géographique du diocèse: le visiteur avait donc plus de temps à consacrer à chaque unité. La division du diocèse a eu pour effet de rapprocher l'autorité centrale de la paroisse, de restreindre l'autonomie de celle-ci, de favoriser l'uniformisation du paysage religieux. Il s'agit-là d'une dynamique que j'aurai l'occasion de mieux explorer dans le chapitre suivant.

J'écris que les cahiers de visite - c'est du reste ce qui en fait une source particulièrement pertinente pour mon étude - renseignent davantage sur le phénomène rituel proprement dit que sur le paysage religieux en général. De quoi s'agit-il précisément, quels types d'informations peut-on s'attendre à trouver dans ces procès-verbaux et registres d'ordonnances? On dispose de plusieurs textes qui indiquent les éléments devant particulièrement retenir l'attention d'un visiteur. Le *Rituel de Saint-Vallier* en donne une liste fort précise et fort longue.<sup>18</sup> Elle s'articule en une vingtaine de chapitres:

1. Profil général de la paroisse: revenu, dîme, fondations, confréries, reliques, nombre d'autels et de chapelles
2. État général de l'église et des autels
3. État général des vêtements liturgiques, du linge et des livres
4. Tabernacle, vases et substances sacrées

---

17. On trouve un modèle du formulaire dans *MEM*, 3, 344.

18. «Mémoire des choses dont le Grand-Vicaire, l'Archidiacre, ou autre commis par l'Évêque, s'informerá dans sa Visite» dans *Rituel du diocèse de Québec...*, 390-394. Voir aussi la liste présentée dans AAQ, 90 CD, 1, 3 a, «Mémoire des choses dont le Grand-Vicaire, l'Archidiacre ou autre prêtre député (ou commissionné) par l'Évêque s'informerá dans la visite des paroisses», 1808 (?).

5. Représentations (tableaux, sculptures, images)
6. Saintes huiles
7. Fonts baptismaux et sage-femme
8. Confessionnaux, lampe, bénitier, cimetière
- 9 et 10. Comptes de la fabrique
11. Sacristie et fondations (messes)
12. Registres
13. École et catéchisme
14. Rapidité des baptêmes
15. Respect des dimanches et fêtes, blasphèmes, scandales, superstitions, mauvais

**livres**

16. Nombre de communians et de pascalisants
17. Observance des Statuts Synodaux et des ordonnances des visites
18. Résidence et mœurs du curé
19. Professionnalisme du curé
20. Chapelles domestiques

Est-ce la table des matières encore observée 70 ans plus tard? En partie seulement. D'abord, un procès-verbal de visite n'est jamais aussi exhaustif. Il ne retient que certaines informations comptables et générales sur la paroisse et la liste des ordonnances délivrées, s'il y en a. La première catégorie de données intéresse moins mon analyse que la seconde et je ne ferai que l'évoquer, même si les évêques se montrent particulièrement scrupuleux dans la consignation des états financiers de la paroisse: rente des bancs, rendement de la dîme par produit agricole, tarifs, tenue des comptes, trésor (ce qu'il y a au coffre), fondations. Ils prennent aussi en note, mais beaucoup moins systématiquement, la liste des indulgences (Hubert en 1790-1791, Plessis en 1806, Signay) et des confréries (Hubert en 1787 et 1790, Signay). En fait, les huit dernières catégories de la liste livrée par le *Rituel de Saint-Vallier*, qui concernent la morale et la doctrine et non le concret de l'organisation du rite, ne sont pour ainsi dire pas représentées dans le corps des ordonnances. Si les attitudes sont prises en notes,



elles ne donnent que rarement lieu à une décision formelle et écrite. Ce n'est pas que les évêques visiteurs dédaignassent qu'on leur transmette quelque information sur la condition de «moralité» et de «dévotion» des paroisses visitées - on retrouve notamment, à l'occasion, des rapports écrits par les curés sur ce chapitre qui étaient remis à l'occasion des visites<sup>19</sup> - mais la plupart ont considéré que les cahiers n'étaient pas destinés à recevoir ces informations-là. Les évêques montréalais tiendront, à part des registres d'ordonnance, des états assez détaillés sur l'état de moralité des paroissiens rencontrés. Les ordonnances, il ne faut pas l'oublier, sont adressées en premier lieu aux marguilliers. La seconde catégorie de données recouvre plus directement mes préoccupations. Il s'agit des ordonnances, qui concernent les lieux, les objets, les personnes. Cela touche directement, pour ne pas dire exclusivement, la question du rite.

En 1808, Plessis, qui projette une nouvelle édition du Rituel, remanie la liste proposée par Saint-Vallier<sup>20</sup>. Il organise la liste des choses à inspecter par le visiteur en 18 chapitres. Trois d'entre eux seulement, les trois derniers, concernent les conduites humaines. En revanche, la précision des chapitres qui ont trait aux lieux et aux choses du rite est infiniment plus grande que dans le texte de 1703. On compte une centaine d'éléments à vérifier qui concernent le matériel, pour une quinzaine seulement portant sur les humains. Ce qui inscrit les visites canadiennes dans la lignée de celles de France visites qui favorisent elles aussi les choses plutôt que les êtres<sup>21</sup>.

J'ai constitué une base de données afin de traiter le plus efficacement possible l'information contenue dans les cahiers de visite. J'ai conservé une disposition chronologique, chaque ligne d'informations rendant compte des ordonnances rendues dans chacune des paroisses visitées lors d'une année donnée. Cela représente un total de

---

19. AAQ, 69 CD, 1, 86-88, s.d.

20. AAQ, 90 CD, 1, 3A, «Mémoire des choses dont le grand vicaire, l'Archiprêtre ou autre prêtre député (ou commissionné) par l'évêque s'informeront dans la visite des paroisses», 1808.

21. C'est donc à juste titre qu'une étude portant sur un sujet «moral» doit s'écarter de cette piste: Serg Gagnon, *Plaisir d'amour...*, 57-58.

1122 entrées réparties sur 44 années de visite couvrant une période de 82 ans. Le nombre moyen des paroisses visitées par année est donc de 25, chiffre qui reste la norme durant toute la période d'étude. Les visiteurs n'excédaient qu'assez rarement le chiffre de 30 paroisses visitées par année. C'est que le climat impose son calendrier. Hubert rend compte du fait aux autorités romaines en 1794: «Cette visite ne peut durer que deux ou trois mois en été, si l'on ne veut pas qu'elle nuise aux travaux de la terre, dans un pays où la belle saison est courte. On n'a pas encore essayé de la faire en hiver. Les froids y sont trop grands pour qu'elle fût praticable, et ces froids durent plus de six mois». La tournée débutait en mai ou en juin et se terminait entre la fin juillet et le début septembre. L'aménagement du territoire dicte aussi le rythme des visites: «En été même, la visite épiscopale est pénible par la longueur des chemins, par les chaleurs excessives, et par la nécessité fréquente mais indispensable de traverser, tantôt le fleuve Saint-Laurent, tantôt de larges rivières, pour passer d'une paroisse à l'autre<sup>22</sup>». La tâche est donc pénible et l'on comprend que le nombre annuel de paroisses visitées ait varié selon les difficultés de transport qu'offraient les régions concernées ainsi que selon la condition physique de l'évêque. En principe, on appelait «visite» une campagne d'inspection qui durait plusieurs années et à la fin de laquelle toutes les paroisses du diocèse avaient été passées en revue. Ainsi chaque paroisse «recevait» l'évêque tous les quatre à cinq ans. Dans les faits, la fréquence variait beaucoup selon les circonstances de nominations, et selon les régions. C'est une autre raison qui milite en faveur d'une présentation des résultats par visiteur et non par visite.

Sans respecter l'ordre imposé par les tables d'inspection fournies dans les Rituels (qui peut sembler arbitraire mais qui suit en fait pas à pas le visiteur dans l'itinéraire ritualisé de son examen<sup>23</sup>), j'ai réparti l'information collectée (soit 2695 ordonnances,

---

22. Hubert, «Compte que l'Évêque de Québec rend au Saint-Siège, de l'état actuel de la Religion dans son Diocèse, conformément aux désirs exprimés dans les lettres reçues de la Sacré Congrégation de la Propagande, en date du 28 novembre 1792 et du 4 juillet 1793», 1794, *MEQ*, 2, 477.

23. Je parlerai plus loin du rite complexe de la visite. Il est évident que les instructions du *Rituel de Saint-Vallier*, par exemple, «suivent» le visiteur qui rencontre le curé, entre cérémonieusement dans l'église visite le tabernacle dans le cadre d'une messe, visite les fonds et le cimetière à l'issue, écoute les doléances inspecte la sacristie, rencontre les marguilliers et examine les comptes. Il s'agit là d'un déroulement invariable

chaque ordonnance correspondant à une décision rendue sur un point précis), en neuf grands groupes, selon la nature de ce sur quoi portait la décision<sup>24</sup>. La figure 7 montre le nombre d'ordonnances rendues lors des visites pour chacun des neuf groupes d'informations. On voit bien comment le plus concret du rite - les objets manipulés, les lieux du rite (église, cimetière, chapelle, etc.), les éléments de décor et de mobilier, les costumes du rite - priment sur les éléments plus abstraits et moins directement impliqués dans l'acte: les questions financières liées au rite, les livres du rite ou ce que j'ai regroupé sous l'appellation «contrôle du rite» (il s'agit de prescriptions précisant les circonstances dans lesquelles le rite doit se faire: lieu, heure, fréquence, etc.). L'essentiel des ordonnances concerne donc ce qui se touche, et c'est tout l'intérêt de la source que d'offrir la possibilité d'un regard matériel, concret, sur une activité qui, acte joué, ne laisse aucune trace de son jeu.

Le tableau 2<sup>25</sup> permet de raffiner la présentation sectorielle des résultats. L'intérêt pour les objets maniés durant le rite par les spécialistes reste constant (23% des ordonnances), mais Denaut y est plus sensible que tous les autres (43 %). Les visiteurs sont ensuite très préoccupés par la gestion des lieux du culte. Trois visiteurs, Briand, Panet et Bourget en font même leur première préoccupation. Le mobilier représente en moyenne 19 % des entrées. Les vêtements semblent peu préoccuper les visiteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors qu'au siècle suivant ce poste ne cessera de prendre de l'importance, jusqu'à devenir le principal chez Signay (23 %). Différents profils de visiteurs se dessinent donc, comme l'illustre la figure 8 qui ne prend en considération que les 4 premiers postes du tableau 2. Les ordonnances qui concernent les objets et les lieux forment chez tous la base de l'activité ordonnante (au moins 50% des ordonnances). Denaut atteint le chiffre de 77% pour ces seuls deux postes, lui qui donnait fort peu d'ordonnances: le travail d'inspection sur les lieux et les objets du culte est donc la base

---

dans sa structure, du *Rituel de Saint-Vallier* aux derniers mandements de ma période d'étude (voir par exemple Bourget, «Mandement de visite», 6 mai 1853, *MEM*, 2, 358).

24. Les tableaux présentés dans la troisième partie de la thèse permettront une lecture détaillée des sujets précis (choses, rites, lieux, humains) sur lesquels des décisions sont rendues ainsi que de la nature de ces décisions.

25. *Supra*, 102.

Fig. 7. - Secteurs d'intervention des visiteurs

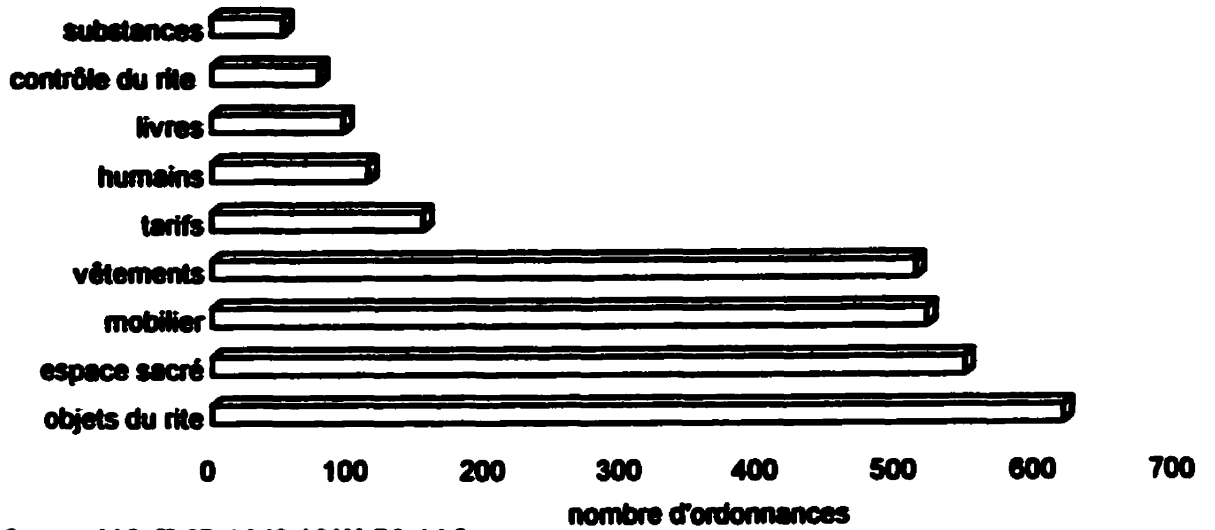
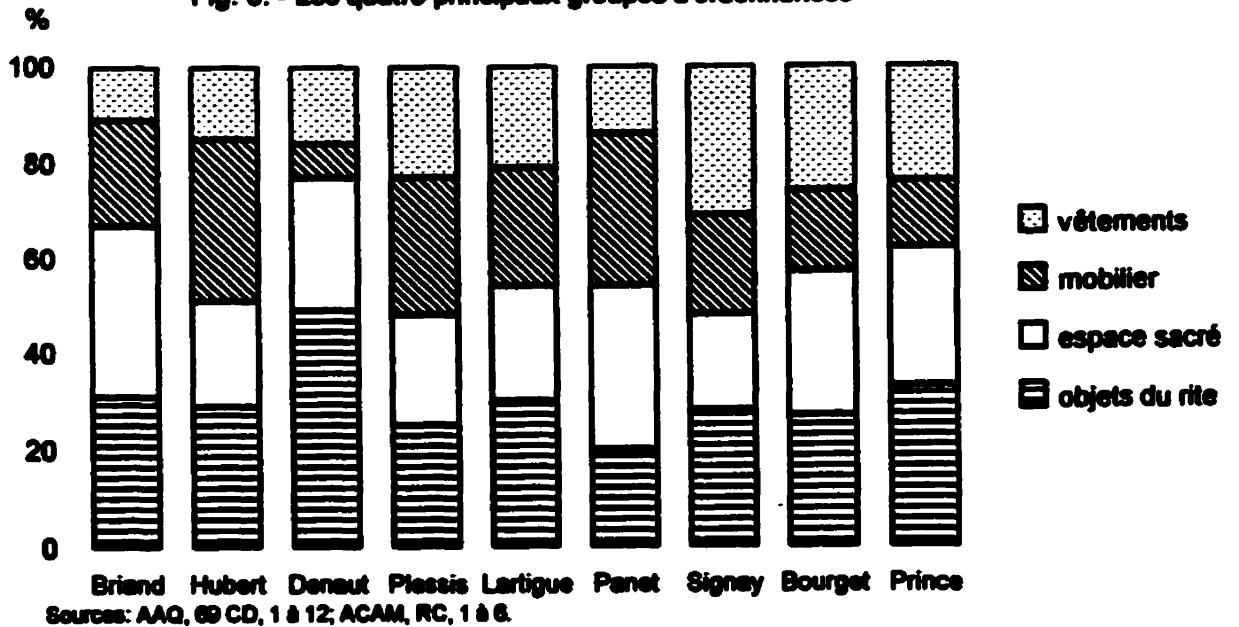


Fig. 8. - Les quatre principaux groupes d'ordonnances



fondamentale de l'activité de visite. Puis viennent les spécialités de chacun: Briand s'intéresse, en proportion, plus que les autres aux lieux du culte, Hubert et Plessis au mobilier, Denaut inspecte de près les objets rituels, Signay, Bourget et Prince se signalent par une plus grande attention portée aux costumes et tissus du rite.

## **2. Encadrement du personnel**

La vigilance de l'Église à l'égard du rite qu'elle contrôle ne se limite pas à l'uniformisation et à la vérification des conformités exercées sur les objets manipulés et sur les lieux de la performance, comme pourrait le laisser croire la prépondérante attention que les visiteurs accordent à ces questions. Plus fondamentale sans doute pour la bonne exécution du rite, et sa crédibilité en tant qu'acte efficace, est la capacité de l'acteur du rite à se poser comme spécialiste de la chose sacrée. Aussi l'Institution dispose-t-elle de structures d'encadrement susceptibles d'assurer une cohérence entre l'homme qui la représente dans la paroisse et la «dignité» de la fonction occupée. Car tout autant que sur des accessoires et des mises en scène rituelles, la création du sacré repose sur une croyance partagée en la réalité des pouvoirs et des savoirs de celui qui pose le geste. Parce que le curé est un homme institué - sa capacité à manipuler le rite efficace provient justement de cette institutionnalisation - son comportement doit le positionner comme un être à part au sein de la paroisse, son savoir rituel doit être sûr, sa pratique sans faille. Divers dispositifs ont pour fonction d'imposer ce modèle, de vérifier son bon fonctionnement et, le cas échéant, de combler les défaillances.

### *De l'isolement des prêtres*

J'ai déjà décrit plus haut comment le discours idéologique définissait la position hiérarchique du prêtre par la mise en valeur de ses fonctions rituelles. La Réforme catholique place clairement le prêtre dans une strate radicalement spécifique, et forcément supérieure, du corps social. Bérulle écrivait à ce sujet: «En l'ordre établi de Dieu, il y a deux sortes de personnes: les unes qui reçoivent et les autres qui

communiquent l'esprit de lumière et la grâce de Jésus. Les premiers sont tous les fidèles et les seconds sont les prêtres». En 1834, un projet de rituel québécois demandait aux curés d'enseigner aux «fidèles» toute «l'excellence du Sacerdoce» afin qu'un respect naturel soit suscité. Les prêtres eux-mêmes devaient être conscients de la grandeur de leurs fonctions afin de s'en acquitter avec décence et une vénération «pour tout ce qui concerne le culte de Dieu<sup>26</sup>». Inspiré par la cérémonie de la rénovation de la profession cléricale qui se faisait chez les sulpiciens de Montréal, Briand introduisit dans l'ensemble de son diocèse l'office et la messe du Sacerdoce afin de rendre hommage à tous ceux «qui se sont à jamais sanctifiés dans les fonctions du saint ministère» et de «rappeler aux ministres des saints autels toute l'excellence de leur vocation et l'étendue de leurs engagements<sup>27</sup>».

Dans le cadre de cette vision binaire de la société, c'est le rite qui trace la ligne de partage. Le curé possède la singularité d'un pouvoir extraordinaire. D'où l'extrême vigilance à l'égard des dispensateurs laïques du baptême. D'où, aussi, la condamnation systématique des mariages à la gaumine, qui utilisent les pouvoirs du prêtre à son insu. En situation de crise, la spécificité des compétences cléricales peut être remise en question. Durant les troubles de 1775, les habitants de Berthier et de Saint-Cuthbert refusent de s'engager dans la milice pour contrer l'avancée américaine. Montgolfier, Supérieur du séminaire Saint-Sulpice et vicaire général, rétorque en rappelant les curés résidants. «Pour faire sentir qu'ils pouvaient se passer de curé», les habitants sonnent les cloches et tiennent des assemblées publiques dans l'église<sup>28</sup>. Assemblées politiques ou rituelles? Quoiqu'il en soit, prétendre remplacer le curé dans certaines de ses prérogatives rituelles (sonner les cloches, présider des rassemblements dans l'église), c'est manifestement braver la légitimité d'un ordre. Le prêtre est donc l'unique

---

26. AAQ, 90 CD, 1, 4, projet de réédition du *Rituel de Québec*, cahier sur le sacrement de l'Ordre, probablement de A. Tabeau, mai 1834 (?).

27. Briand, «Mandement pour la messe et l'office du sacerdoce», 1777, *MEQ*, 2, 184-285. Cette fête sera supprimée en 1822 sur avis du Saint-Siège (Plessis, «Mandement de Monseigneur l'Évêque de Québec sur son voyage d'Europe», 5 décembre 1822, *MEQ*, 3, 171-172).

28. Lettre de Montgolfier cité dans Jean-Paul de Lagrave, *L'Époque de Voltaire au Canada*, Montréal, L'Étincelle Éditeur, 1993, 53.

dispensateur officiel des effets de la force surnaturelle: bien des choses dépendent de sa pratique. *Le Manuel des parents chrétiens*, de l'abbé Alexis Mailloux, indique que les pouvoirs qu'un curé a sur les âmes surpassent même ceux des anges et que son autorité lui vient de Jésus-Christ qu'il représente dans la paroisse. «Il n'y a pas de milieu: il doit vous sauver ou vous perdre<sup>29</sup>». Mais il est aussi celui qui, parmi tous ceux de la paroisse, est le mieux à même de porter les attentes de la communauté jusqu'au divin. «Nous croyons tous fermement que Jésus-Christ vrai fils de Dieu fait homme, s'immole pour nos péchés dans le Saint-Sacrement de la Messe, qu'il descend tous les jours sur nos autels à la voix du prêtre pour demeurer avec nous et nous combler de ses grâces<sup>30</sup>». Il dispose pour ce faire d'un ensemble d'outils rituels puissants et d'un précieux allié au ciel: le saint titulaire de la paroisse. Le curé l'invoque quotidiennement, que ce soit lors de la messe quotidienne ou au long de la récitation du bréviaire. Il est donc, à la fois, un religieux dont la prière est spécifiquement destinée à la collectivité dans laquelle il œuvre, et un prêtre manipulateur du sacré, celui qui sait les gestes et les mots, celui qui agit<sup>31</sup>. Cette double attribution rituelle définit le personnage du curé: être puissant, être séparé; un religieux au milieu du monde.

Le fameux «bon prêtre» bérullien est l'incarnation de ce personnage construit autour de ses prérogatives de médiateur, homme que le rite rend supérieur aux autres humains: il distribue jour et nuit les sacrements, aide les malades, notamment en leur portant le viatique, entretient l'église, réside dans la paroisse, a une vie exemplaire, exprime de la révérence envers le Saint-Sacrement, se comporte avec dignité durant les offices, porte soutane et tonsure, enseigne régulièrement la doctrine, dit quotidiennement sa messe<sup>32</sup>. On voit comment, dans ce modèle, s'imbriquent les exigences du rite et

---

29. Alexis Mailloux, *Manuel des parents chrétiens ou Devoirs des pères et des mères dans l'éducation religieuse de leurs enfants*, Québec, Augustin Côté et C<sup>ie</sup>, 1851, 302-303.

30. Briand, «Mandement de l'Évêque de Québec à l'occasion de son entrée dans sa cathédrale le jour anniversaire de sa consécration et la huitième année révolue de son épiscopat», 10 mars 1774, *MEQ*, 2, 249.

31. On retrouve clairement l'exposé de cette dualité dans Bourget, «Mandement de Monseigneur l'Évêque de Montréal concernant la fête titulaire de chaque église paroissiale de son diocèse», 24 mai 1857, *MEM*, 3, 329.

32. René Tavernaux, *Le catholicisme dans la France classique. 1610-1715*, tome 1, Paris, SEDES, 1994, 161-162.

celles de l'apparence et des manières d'exister. Demandant qu'on lui alloue plus de prêtres, Saint-Vallier a dit combien le rite accaparait le quotidien d'un curé: faire tous les baptêmes et les sépultures, assister tous les malades, et surtout entendre toutes les confessions, cela représentait, selon l'évêque, une tâche bien lourde en Nouvelle-France<sup>33</sup>. Ce sera le leitmotiv de curés qui se diront toujours débordés; la confession, surtout, semble être un fardeau imposant, peut-être une corvée<sup>34</sup>. Ainsi, les pratiques rituelles occupent l'essentiel de la vie professionnelle du prêtre et fondent son autorité. Elles astreignent à un destin singulier. La manipulation des hosties - «*auguste sacrifice*» -, substances tabous, justifie à elle seule l'exigence d'excellence technique du geste comme de perfection morale du manipulateur. C'est pourquoi, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, on se montre si méfiant à l'égard de ces prêtres débarqués de France sans lettre de référence (*exeat*), qui disent la messe sans permission du Grand-Vicaire, et dont l'existence «dérégulée» semble «peu conforme à la sainteté de leur état<sup>35</sup>». Le sacré exige la «dignité cléricale», celle de l'attitude et du comportement. En ce sens, le rite impose au prêtre non seulement l'excellence professionnelle, mais en fait la sainteté de vie, car il est et demeure le «ministre des autels<sup>36</sup>».

Il doit y avoir, au minimum, apparence de singularité et de dignité. L'évêque Hubert résume la chose dans un rapport à Rome: «Ils [les prêtres du diocèse] portent tous l'habit ecclésiastique et célèbrent la messe tous les jours»; deux exigences fondamentales du vieux concile de Trente, le b.a.-ba d'une existence ecclésiastique. Jean Cazeneuve a écrit: «La magie est une technique rituelle permettant à certains individus de se saisir de la puissance surnaturelle, mais au prix d'un abandon de la condition humaine normale<sup>37</sup>». Il faut se mettre «hors du commun» par une série de marqueurs: initiation, vêtements, habitation. Comme l'indiquent les cahiers de visites pastorales, si

---

33. Hubert, «Mémoire sur le diocèse de Québec», 1794, *MEQ*, 2, 484.

6. À ce sujet: Serge Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Sainte-Foy, PUL, 1990, 100-113.

35. Saint-Vallier, «Règlement pour les prêtres qui viennent de l'étranger», 20 février 1697, *MEQ*, I, 357.

36. Pontbriand, «Mandement à l'occasion de la guerre», 17 février 1759, *MEQ*, 2, 134.

37. Jean Cazeneuve, «Rites» dans *Encyclopaedia Universalis*, tome 15, 1988, 1156-1158.



une chapelle suffit pour ériger une paroisse, il faut au moins un presbytère pour obtenir un curé résidant<sup>38</sup>. Un prêtre ne peut, sauf exception ou condition particulière, mêler sa demeure à l'agglomération villageoise<sup>39</sup>. Elle doit plutôt être bâtie à deux pas du «temple», à l'intérieur de l'espace sacré. Dès 1700, avant même l'implantation d'un véritable réseau de presbytères, Saint-Vallier loue «la sainte coutume et louable pratique de ce Diocèse, de ne point loger chez [ses] parents, ni dans les maisons des Laïques; mais dans le Séminaire, ou autres maisons ecclésiastiques ou Régulières [...]. Si pour des raisons que Nous ne saurions prévoir, ils ne pouvaient point être admis dans ces Maisons, Nous les conjurons de prendre plutôt quelque logement en particulier séparé du monde<sup>40</sup>». Lorsque les prêtres quitteront la vie collective du séminaire pour essaimer les nouvelles paroisses rurales de Nouvelle-France, il faudra leur construire un ermitage au cœur du village. Pas plus qu'il n'est de paroisse sans église, ou à tout le moins, sans chapelle, il ne peut y avoir de curé sans presbytère. Les collectivités qui ne pourront bâtir au spécialiste du rite une demeure distincte devront se contenter d'une desserte: un curé voisin viendra épisodiquement, une fois par mois le plus souvent, dispenser les services rituels essentiels: messe, confession, communion. Pour les baptêmes, il faudra que la population se déplace et les risques de mourir sans l'extrême-onction seront importants.

Dans le cours des visites épiscopales de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du XIX<sup>e</sup> siècle, on rendit quelques ordonnances à propos des presbytères. Le visiteur se soucie principalement de la qualité de vie du curé et demande des réparations, parfois la reconstruction. L'édification de la demeure du curé représente un investissement lourd pour les habitants, souvent eux-mêmes fraîchement établis. En effet, ils doivent fournir

---

38. Par exemple : AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Île-aux-Coudres), 1806; AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Esprit), 1808; AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Pierre-les-Becquets), 1810.

39. La chose est suffisamment rare pour que l'évêque Hubert fasse noter une fois, dans son cahier: «non occupé par le curé qui demeure chez lui» (AAQ, 69 CD, 1, Hubert, Ordonnances de visites (Saint-Eustache), 1787).

40. Saint-Vallier, «Ordonnance pour le règlement du diocèse», 8 octobre 1700, *MEQ*, 1, 414.

au minimum les matériaux de construction, parfois du temps de travail<sup>41</sup>, et sont responsables de l'entretien. Il y a, comme pour ce qui touche la construction des églises, de fréquents grincements de dents<sup>42</sup>. C'est qu'il faut aussi fournir le terrain, une étable, une écurie, une remise et un grenier à foin<sup>43</sup>. Lorsque la communauté locale rechigne, l'évêque sait jouer sur son pouvoir de nomination: à Saint-Pierre-les-Becquets, Plessis assure que tant que le presbytère ne sera pas arrangé et plus chaud, le curé ne donnera que la moitié de sa résidence<sup>44</sup>.

La soutane noire singularise plus encore le curé au milieu des autres humains de la communauté (qui sont donc appelés «laïcs»)<sup>45</sup>. Elle semble avoir été de mise relativement tôt au Canada<sup>46</sup>. En 1697, on l'impose aux prêtres français fraîchement débarqués dans l'île de Terre-Neuve, prenant la peine de rappeler que, par «habit ecclésiastique», c'est bien la soutane qu'on entend, ce qui laisse supposer la possibilité de quelques fantaisies<sup>47</sup>. Saint-Vallier fixera cette norme dans son «Règlement pour le diocèse» en 1700<sup>48</sup>. Au troisième point de discipline cléricale, il commande d'être «exact à garder la modestie Cléricale, en portant l'habit long, les cheveux court, et la Tonsure<sup>49</sup>». Tous se conforment-ils spontanément à l'image austère et uniforme que doit présenter, selon l'évêque rigoriste, le corps des prêtres? Certes non, puisqu'il faut encore réglementer le port de la perruque, qui ne peut être arborée sans une autorisation

---

41. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Louis-de-l'île-aux-Coudres), 1806.

42. À Repentigny par exemple, en 1787, les «habitants» demandent naïvement à l'évêque que leur curé soit chargé de réparer et d'entretenir son logis. L'évêque les renvoie au droit commun, qui leur impose cette responsabilité (AAQ, 69 CD, 1, Hubert, Ordonnances de visites (Purification-de-la-Bienheureuse-Vierge-Marie-de-Repentigny), 1787).

43. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Joachim-de-Pointe-Claire), 1808.

44. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Pierre-les-Becquets), 1810.

45. Il s'agit de «l'habit long» - par opposition à «l'habit court» qui se porte en voyage mais n'est plus guère de mise au XVIII<sup>e</sup> siècle: une soutane noire, une ceinture de cinq doigts à la taille, le rabat gallican, éventuellement un long manteau noir.

46. Selon Jean Quéniart, cela n'était souvent pas le cas, au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, dans la France du centre et du sud-ouest. Dans *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1978, 44.

47. Saint-Vallier, «Règlement pour...», 20 février 1697, *MEQ*, I, 357.

48. Saint-Vallier, «Ordonnance pour...», 8 octobre 1700, *MEQ*, I, 413.

49. Un diamètre de quatre pouces pour les prêtres, trois pour les diacres et deux pour les minorés. La tonsure doit être entretenue tous les huit jours.

spéciale. Auquel cas, elle doit être courte, sans frisures et «d'une manière qui représente [les] cheveux naturels, et la modestie de leur état<sup>50</sup>». On soupçonne ici quelques coquettes individualités, puisqu'il est encore question «d'habits immodestes», «justaucorps» et autres «cravates». Ce souci d'élégance semble pourtant s'évaporer à mesure qu'avance le siècle<sup>51</sup> et Signay peut se féliciter de ce que les membres de son clergé gardent l'habit ecclésiastique «même dans les voyages pénibles qu'ils sont obligés de faire<sup>52</sup>». Il semble cependant qu'en 1830 encore, certains prêtres aimaient à se couvrir de «paletots colorés»: la lutte des autorités pour l'uniformité et l'austérité vestimentaire n'était donc jamais vraiment gagnée<sup>53</sup>. En 1840, un règlement du séminaire de Montréal invite le stagiaire à se vêtir de la soutane dès le sortir du lit «afin de ne point se voir sans cet habit pour lequel il faut avoir une tendre affection<sup>54</sup>». Elle est, comme le note le règlement de la première cathédrale de Montréal, à l'image de la «modestie et de la simplicité de Jésus-Christ<sup>55</sup>». La soutane est devenue l'uniforme qu'il faut très tôt imposer au futur prêtre afin de l'éloigner, à ses propres yeux et de manière définitive, du reste du monde, de la masse des profanes. Que ce soit hors de ses fonctions rituelles ou, a fortiori, pendant celles-ci, la personne du curé est stigmatisée par les habits qu'il porte et qui disent la gravité des fonctions à accomplir et l'austérité de vie<sup>56</sup>.

J'ai déjà eu l'occasion de souligner que le curé était coupé, en théorie au moins, du monde des divertissements profanes. «Railleries», «paroles bouffonnes», «airs profanes», «chansons mondaines», mais encore spectacles, bals, assemblées, compagnies,

---

50. Saint-Vallier, «Ordonnance pour...», 8 octobre 1700, *MEQ*, 1, 415.

51. Selon une compilation des ordonnances de ses prédécesseurs par Plessis, il y aurait eu un mandement sur les perruques par Dosquet le 24 février 1735. AAQ, 90 CD, 1, 1, projet de «Précis des ordonnances du diocèse de Québec» par Plessis, 1814.

52. Signay, «Mémoire sur l'état du diocèse de Québec», février 1843, *MEQ*, 3, 441.

53. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, tome 1, *Les années difficiles (1760-1839)*, volume 2 d'*Histoire du catholicisme québécois*, sous la direction de Nive Voisine, Montréal, Boréal, 1989, 136.

54. ANQ-M, fonds SSSM, MG 17, Règlement du grand séminaire de Montréal, 1840.

55. ACAM, RCC1, 1, Règlement du chapitre de la Cathédrale de Saint-Jacques de Montréal, datant probablement de 1841.

56. Aussi Briand recommande-t-il au curé Porlier de ne sortir de chez lui qu'en habit ecclésiastique. «Vous en serez plus respecté» écrit-il. Lettre de mai 1774 citée dans Auguste Gosselin, *L'Église du Canada après la Conquête*, tome 1, Québec, Laflamme, 1916, 357.

festins, foires, marchés, cabarets (et autres «lieux où l'on sert quelques liqueurs»), procès, jeux de hasard, de paume, de boules, chasse et port d'armes: telle est la longue liste des lieux et choses interdites au prêtre et qui assure sa séparation du commun. La proximité que le curé entretient avec le sacré, par la manipulation rituelle qu'il fait de ces choses interdites, engendre une sacralisation, par osmose dirait-on, de sa personne. Ou, si l'on prend le contre-pied de la construction idéologique, la séparation est une condition de l'illusion d'efficace que le théâtre rituel doit absolument créer. C'est encore une condition essentielle de ce «respect» que l'Institution désire tellement qu'on ait envers ses représentants. Bourdieu sur le sujet: le prêtre, comme le militaire, «a la réalité de son apparence, il est réellement ce que chacun croit qu'il est parce que sa réalité est fondée non dans sa croyance ou sa prétention singulière [...] mais dans la croyance collective, garantie par l'institution et matérialisée par le titre ou les symboles tels que galons, uniformes, et autres attributs<sup>57</sup>».

Il faut donc que tout curé se conforme à l'idée que chacun se fait d'un curé. Et c'est désormais celle d'un être à part, également, sur le plan des mœurs. Il faut encore revenir aux règlements émis au début du XVIII<sup>e</sup> siècle qui fixent en fait des normes de comportements cléricaux qui perdureront jusqu'à la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle! On connaît la défiance entretenue par le second évêque catholique du Canada à l'égard des femmes. La crainte du concubinage est donc particulièrement vive chez lui. Il exclut tout à fait les présences féminines dans l'entourage des curés. Pour leur service, il faudra se contenter de valets «sans se faire servir par des personnes de différents sexes, de quelque âge qu'elle puisse être, ce que Nous leur défendons très expressément, et qui sera très inviolablement observé par les Prêtres et par les Ecclésiastiques qui demeurent dans les Villes, et par les Curés de la campagne<sup>58</sup>». Il semble qu'après Saint-Vallier un certain flou a régné sur cette question. Briand, évêque breton qui marque un retour rigoriste, s'en est inquiété lors de ses visites pastorales. Plessis, s'inspirant du modèle

---

57. Pierre Bourdieu, «Les rites comme actes d'institution» dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, juin 1982, 63.

58. Saint-Vallier, «Ordonnance pour...», 8 octobre 1700, *MEQ*, 1, 414.

italien, trancha la question: une femme devait avoir 40 ans révolus pour résider au presbytère<sup>59</sup>. Des problèmes quant à l'âge de la servante sont relevés par les cahiers de visites à sept reprises entre 1767 et 1787. Ce genre de prescriptions, ordonnant la vie quotidienne du curé dans le but d'en faire un être à part au milieu de l'espace profane de la paroisse, sont fréquentes tout au long de la période. Mais elles semblent particulièrement présentes au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, moment où une représentation nouvelle du curé s'impose.

Il m'a cependant semblé que certains documents plus essayés exprimaient avec davantage de force encore l'isolement (physique et moral) dans lequel chacun s'attendait maintenant à voir vivre le manipulateur du rite. La représentation du curé solitaire et «parfait» s'était si bien imposée que les archives des évêchés du Québec abondent en lettres de dénonciation émises par des laïcs. On n'hésitait pas, parfois à titre individuel, souvent de manière collective, à écrire à l'évêque lorsqu'on jugeait le comportement du curé «indigne de son état». C'est le cas par exemple à Sainte-Rose, en 1791, lorsque les marguilliers et syndics avisent l'évêque Hubert que depuis cinq années, «à la connaissance de toute la paroisse entière», le curé Galet fréquente assidûment la maison d'un des chantres qui réside avec sa sœur, Marie. On a su que, «à la grande surprise de toute ladite paroisse», le curé aurait récemment amené de nuit Marie chez un chirurgien de Terrebonne «où depuis quelques jours elle seroit accouchée [...]»<sup>60</sup>. Cela dépasse le commérage, c'est un véritable contrôle populaire qui s'exerce. Il n'est qu'à lire les lettres de justification, souvent pathétiques, que les curés envoient à l'autorité pour tenter de se disculper. Voici Mr. Keller, curé de Lachine, qui écrit à son évêque: «quant à mon assiduité aux repas, je vous assure que j'ai refusé constamment d'y assister [...] Je n'ai encore manqué aucune fois de dire mon Bréviaire. Mais je vous jure surtout que je n'ai jamais mené dans ma voiture des personnes du sexe, excepté ma mère que j'ai conduite

---

59. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 135. Cependant, au premier concile de la Province ecclésiastique de Québec, en 1851, on n'était pas encore très sûr de posséder une réglementation ferme à ce propos. Le concile reprit la règle de 40 ans révolus (ACAM, 272.101, 851.4, Lettre de Turgeon à Bourget 26 janvier 1851).

60. ACAM, 355.118, 791.4 (Sainte-Rose), Desjardins à Hubert, juillet 1791.

en ville par quatre ou cinq fois. [...] Si j'avois l'indécence de conduire des filles dans ma voiture, ce ne serait pas à la chine, encore moins en ville. Je vous assure que je ne l'ai point fait<sup>61</sup>». Affaires de réputation, calomnies, règles de dissimulations: des carrières sont en jeu.

En 1789, le curé de Saint-Joachim (Pointe-Claire) répond à ses détracteurs qui l'accusent d'être «toujours en course» et «toujours en compagnie»: il ne voyage que par nécessité et, s'il avoue recevoir fréquemment des prêtres, et même «des séculiers tous honnêtes», il affirme: «notre ministère ne nous défend pas d'être honnête et civil<sup>62</sup>». Cette civilité-là, celle du notable qu'est aussi le curé, celle du membre d'une corporation de métier aussi, s'oppose à l'image du prêtre isolé dans le sérieux de sa fonction. Voilà que se révèle une dualité de condition, une double représentation du curé et finalement deux manières de considérer ses fonctions rituelles. Il y a ce curé modèle, tel qu'un discours théologique l'a établi et sur lequel la réforme catholique s'est grandement basée. Défini par des critères de perfection et d'exclusion, c'est le manipulateur du rite efficace et terrible. Et puis il y a le curé «socialisé», intégré à la sphère des notables et à la vie communautaire: c'est le dispensateur d'un service public. Voilà donc, aussi, deux manières de voir le rite, car il existe, concurremment à la représentation idéologisée de médiation avec un divin ambivalent, une intégration pragmatique du rituel religieux à la vie collective.

### *L'apprentissage du rite*

On sait le rôle central joué par les séminaires dans l'exercice de réhabilitation du corps clérical qui caractérise la réforme catholique. On peut donc s'attendre à voir la formation liturgique y jouer un grand rôle. Cependant, peut-être à cause d'une lacune de sources, les ouvrages qui traitent de l'histoire de ces institutions n'abordent que fort

---

61. ACAM, 355.103, 792.1 (Saints-Anges-de-Lachine), Keller à Plessis, 23 février 1792.

62. ACAM, 355.100, 789.1 (Saint-Joachim-de-Pointe-Claire), Conefroy à Hubert, 18 mars 1789.

rapidement, ou pas du tout, la question de la formation au rite<sup>63</sup>. Certes, il est largement question de théologie morale, et cet enseignement de doctrine appliquée faisait une large place à l'idéologie cléricale du rite, aux conditions d'administration du sacrement de pénitence en particulier. Mais on est beaucoup plus discret dès qu'il s'agit de formation à la pratique du culte en tant que tel, peut-être parce que ce secteur utile de la formation semble sans histoire. Sans doute l'Institution a-t-elle toujours eu tendance à mettre de l'avant le spirituel, sans trop organiser de discours à l'égard de la matérialité de l'acte. Ne risque-t-on pas de briser l'effet scénique qui produit le sacré à trop en exposer la mécanique? Une autre raison explique le silence des sources: la formation liturgique se faisait davantage par un long apprentissage qu'au travers d'un enseignement concentré. Le rite s'apprenait surtout, parce qu'il s'agissait d'un métier, de manière empirique, «sur le tas» et sur une longue période.

Dans quel pourcentage les prêtres ont-ils été, d'abord, des «enfants de chœur»? La mesure est évidemment impossible. Il y a pourtant de fortes présomptions qu'il y en ait eu beaucoup. Laval signale la présence d'une douzaine d'enfants de chœur attachés à la Basilique dès 1661<sup>64</sup>. Si l'on en croit Saint-Vallier, le recours à des enfants spécialement formés pour «servir» les messes était indispensable, car les effectifs cléricaux étaient déjà plutôt réduits. En ce début de XVIII<sup>e</sup> siècle, les prêtres du séminaire choisissaient donc des enfants d'un «beau naturel», à «l'esprit raisonnable» et dont les «dispositions de cœur et de corps» laissaient croire à quelque disposition pour l'état ecclésiastique, pour les former au chant et aux cérémonies afin d'en faire de parfaits «servants de messe»<sup>65</sup>. Dans la plupart des rites catholiques en effet, le prêtre bénéficie de l'aide d'un servant dont les deux fonctions essentielles sont de déplacer à bon escient les objets sacrés afin de limiter les manipulations de l'officiant et de

---

63. Par exemple, les volumes de Noël Baillargeon, *Le Séminaire de Québec*, Sainte-Foy, PUL, 1972-1994, 4 volumes.

64. Laval, «*Informatio de statu Ecclesiae Novae Franciae ad Sanctam Sedem missa*», 21 octobre 1661, *MEQ*, 1, 36.

65. Saint-Vallier, «Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec où il rend compte à un de ses amis de son premier voyage au Canada, et de l'état où il a laissé l'Église et la colonie», 1685 (?), *MEQ*, 1, 193-194.

prononcer, au nom de l'assemblée, certaines phrases latines aux moments voulus par le rite. Les enfants élevés «dans la cléricature» à Québec s'occupaient encore de «l'ornement des autels qu'ils parent eux-mêmes avec beaucoup de génie et de propreté<sup>66</sup>». Il s'agit là, évidemment, d'une excellente initiation pour qui veut faire son métier de la manipulation du sacré. En fait, le modèle décrit par Saint-Vallier est à ce point conforme aux désirs du Concile de Trente à l'égard de ce que devait être un séminaire que la véracité du discours en devient suspect (la volumineuse lettre qui contient ces informations, publiée en 1688 par l'évêque, avait manifestement pour objectif d'attirer les dons de généreux lecteurs). Elle révèle cependant un type d'itinéraire où un groupe d'enfants<sup>67</sup> est instruit très tôt des rudiments du métier de prêtre officiant: ils y connaissent leur rôle, ils ont chaque jour l'occasion d'observer celui qu'ils deviendront peut-être dans le futur. Car le cursus qui mène l'enfant de chœur à la carrière cléricale est clairement identifié: «de ce nombre [...] on tire quelques sujets qu'on destine au sacerdoce<sup>68</sup>». Le personnage de l'enfant de chœur apparaît ensuite périodiquement dans les dossiers de paroisses et cahiers de visite, ce qui indique que le système s'implante partout, à mesure que se développe le réseau des paroisses. Mais ce sont les deux premiers conciles provinciaux (mi-XIX<sup>e</sup> siècle) qui renforceront le caractère d'apprentissage de la fonction. Bourget insiste pour que, afin «d'appâter» les enfants de bonnes familles - doit-on conclure qu'il s'agit-là du bassin de recrutement privilégié, à terme, pour l'état de prêtrise<sup>69</sup>? - on donne aux enfants de chœur des habits propres et décents et que, «par des exercices suivis» on les rende capables de «bien servir l'Autel»<sup>70</sup>. Il devait exister à la cathédrale de Montréal une «chapellenie»

---

66. *Ibid.* 194.

67. «Pour suppléer au défaut des ecclésiastiques, nous avons dix ou douze garçons qui nous aident au chant et aux cérémonies comme des enfants de chœur en robes rouges et en surplis» (*Ibid.* 220).

68. *Ibid.* 197.

69. Qu'est-ce qu'un enfant de «bonne famille» pour Bourget? Plutôt un jeune homme issu des élites rurales de l'agriculture et de l'artisanat et, en ville, des fils d'artisans aisés. La progéniture des «classes moyennes» étant, au XIX<sup>e</sup> siècle, préférée de plus en plus à celle d'une bourgeoisie savante qui prend ses distances avec l'Église. À ce sujet, Serge Gagnon et Louise Lebel-Gagnon, «Le milieu d'origine du clergé québécois 1775-1840 : mythes et réalités», *RHAF*, 37, 3 (déc. 1983), 373-397.

70. Bourget, «Ordonnance épiscopale tenant lieu d'ordonnance synodale», 23 janvier 1857, *MEM*, 3, 235.



composée d'un corps de 24 enfants («de bonnes familles et eux-mêmes de bonne qualité», formés aux cérémonies et au chant), d'un grand chantre, d'un cérémoniaire, et d'un maître de chant (trois chanoines)<sup>71</sup>. S'agissait-il d'une voie royale vers la prêtrise? Les enfants des villes disposaient en tout cas d'écoles du rite plus conséquentes que ceux de la campagne. Ces derniers cependant, étaient soumis à une procédure de présélection au niveau de la paroisse. Un projet de réédition du rituel (1834) précise à cet égard la mission fondamentale du curé: repérer les enfants qui ont le «talent» et la piété suffisante ainsi que «quelque inclinaison pour l'état ecclésiastique», leur enseigner «de bonne heure la lecture, l'écriture, les cérémonies de l'Église, le chant ecclésiastique, les éléments de la grammaire» afin de préparer l'accession au collège. On tâchait aussi de leur inculquer des éléments de latin<sup>72</sup>. Le curé était même invité à participer financièrement à l'éducation des enfants doués mais dont les parents étaient peu fortunés<sup>73</sup>. En 1854, les enfants de chœur bénéficieront d'outils de formation spécifiques: un *Petit Cérémonial*<sup>74</sup>, qui est un guide des cérémonies (déplacements, mots à prononcer, etc.), un manuel de chant et un calendrier liturgique. Voilà le futur curé à la première marche de son apprentissage.

Débutent ensuite le temps des «humanités», que ce soit, au XVIII<sup>e</sup> siècle chez les jésuites de Québec puis au Séminaire, ou dans l'un des collèges qui sont créés au début du XIX<sup>e</sup> siècle. On n'y apprend pas réellement le métier de manipulateur du rite, certes, mais on y vit une existence très réglée et très ritualisée. Il y a, outre les occasions

---

71. ACAM, RCC1, 1, «Règlement du chapitre de la Cathédrale de Saint-Jacques de Montréal», datant probablement de 1841.

72. L'évêque Dosquet demanda aux curés d'enseigner le latin aux enfants ayant des dispositions pour la prêtrise (Dosquet, «Mandement», 20 février 1735, *MEQ*, 1, 543-545). Il existait aussi, en certaines paroisses, des écoles presbytérales, ou écoles de maîtrise, tenues par un notable de l'endroit. Il s'agissait de former de jeunes chantres ou des enfants de chœur pour animer les cérémonies liturgiques locales (Fernand Porter, *L'institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse. 1633-1833.*, Montréal, Les éditions franciscaines, 1949, 247-248).

73. AAQ, 90 CD, 1, 4, projet de réédition du Rituel de Québec, cahier sur le sacrement de l'Ordre, probablement de A. Tabeau, mai 1834 (?).

74. *Petit cérémonial selon le Rit romain à l'usage des églises de la province ecclésiastique de Québec. Extrait du cérémonial publié par J. Baldeschi et traduit de l'italien par l'abbé Farfalu*, Montréal, Louis Perrault, 1853, 281 p.

exceptionnelles, exigences de confession et de communion bimensuelle et assistance quotidienne à la messe. Les collégiens forment une chorale qui anime la messe du dimanche dans la paroisse urbaine où l'Institution est implantée<sup>75</sup>. On y promeut également l'adhésion à différentes congrégations qui ritualisent encore le quotidien des collégiens par la récitation en commun de nombreuses formes de prières invoquant des personnages divins: litanies à la Sainte Vierge, chemin de la croix, petit office à Marie, etc.<sup>76</sup>. Au XIX<sup>e</sup> siècle, 40 à 45 % des finissants de collèges devenaient membres du corps de clercs<sup>77</sup>. Ils avaient dû, bien sûr, passer par l'étape fondamentale du Grand Séminaire, à Québec exclusivement jusqu'en 1825, puis aussi à Montréal<sup>78</sup>. On y enseignait «les cérémonies» de façon complète et sous diverses formes.

Le Concile de Trente avait fixé les grandes lignes du programme de formation auquel tous les séminaristes d'une catholicité réformée devaient être astreints: «Ils étudieront l'Écriture sainte, les livres des sciences ecclésiastiques, les homélies des saints, tout ce qui paraîtra opportun pour administrer les sacrements et surtout entendre les confessions, les règles concernant les rites et les cérémonies<sup>79</sup>». C'est en fait la théologie morale qui dominait l'instruction des futurs prêtres. Certes, une large partie de cet enseignement concernait les rites, mais il ne s'agissait pas d'une initiation concrète à la manipulation rituelle. Il fallait d'abord transmettre les éléments essentiels de l'idéologie cléricale sur le rite, fixer diverses associations entre des gestes et des

---

75. ACAM, 272.101, 851.23, Préparation du premier concile provincial de Québec, Troisième rapport de la congrégation de la liturgie, 22 août 1851.

76. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 107-108.

77. Une bonne description du cursus de formation d'un futur prêtre dans Christine Hudon, *Encadrement cléricale et vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Thèse de doctorat (études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1994, 179-198.

78. Le séminaire Saint-Jacques, berceau de l'ultramontanisme montréalais est fondé en 1825. En 1840, Bourget confie la formation des prêtres du diocèse aux sulpiciens.

79. XXIII<sup>e</sup> session (1563): A. Michel. *Les décrets du concile de Trente*, tome 1, volume 10 d'*Histoire des conciles*, collection éditée par Charles-Joseph Hefele et H. Leclercq, Paris, Letouzey et Ané, 1938, 502. Laval endosera point pour point le programme défini par le concile de Trente lorsqu'il fondera le Séminaire de Québec en 1663: «On y élèvera et formera les jeunes clercs qui paraîtront propres au service de Dieu et auxquels à cette fin l'on enseignera la manière de bien administrer les sacrements, la méthode de catéchiser et prêcher apostoliquement, la théologie morale, les cérémonies, le plain-chant grégorien et autres choses appartenant aux devoirs d'un bon ecclésiastique», 26 mars 1663, dans *MEQ*, 1, 44-46.

significations imposées<sup>80</sup>. On cherchait en particulier, par l'étude de lourds traités de théologie appliquée, à préparer les séminaristes à la tâche délicate de la confession; mais on s'écarte ici du geste.

On sait que dans les grands séminaires parisiens, l'initiation au rite se faisait en général selon trois grands axes d'enseignement: leçons, exercices pratiques dans le séminaire (les «répétitions ecclésiastiques») et, le dimanche, observation à l'église paroissiale voisine de ce qui avait été appris en semaine. Le séminaire Saint-Sulpice de Paris donnait une leçon de liturgie et une leçon de chant tous les jours. À Saint-Nicolas-du-Chardonnet, les séminaristes faisaient deux fois par semaine des exercices de mises en situation: le baptême se faisait sur une poupée, on s'exerçait à la confession en jeu de rôles, on mimait les gestes des rites, prenant particulièrement soin d'exécuter les signes de croix aux bons moments.

La plupart des séminaires parisiens étaient jumelés à une église paroissiale qui servait, en quelque sorte, de laboratoire pour les apprentis prêtres. À Québec, c'est la basilique qui remplissait cette fonction, des origines du séminaire jusqu'à la Conquête au moins<sup>81</sup>. En 1771, l'évêque Briand, brouillé avec les dirigeants de la paroisse Notre-Dame, transférera pour un temps les fonctions de cathédrale à l'église du séminaire. Il dira que cette église est devenue «la plus propre à former nos jeunes ecclésiastiques à la piété et aux saintes cérémonies<sup>82</sup>». Mais il ne faut sans doute pas exagérer l'importance du grand séminaire dans la formation liturgique des futurs curés. D'abord parce que cet établissement était surtout destiné à donner une formation de base en morale chrétienne, éventuellement en doctrine. Les autres éléments de formation passaient au second plan. Un règlement du séminaire de Québec daté de la moitié du

---

80. C'est l'objectif des tomes 4 et 5, qui concernent les sacrements, du manuel de théologie le plus utilisé au Québec au moins jusque dans les années 1840: le *Compendiosae Institutiones Theologicae*, paru en France dans les années 1770.

81. Laval, «*Informatio de Statu Ecclesiae...*», 21 octobre 1661, *MEQ*, 1, 36. Le jumelage cathédrale-séminaire pour l'éducation liturgique des futurs prêtres était un modèle courant en France: Bernard Plonger, *La vie quotidienne du clergé français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1974, 72.

82. Briand, «Lettre pastorale sur les difficultés au sujet de la Cathédrale», 5 avril 1771, *MEQ*, 2, 235.

XVIII<sup>e</sup> siècle présente les neuf domaines que tout futur prêtre doit appréhender au long de son séjour<sup>83</sup>. On y trouve certes le plain-chant et les cérémonies de l'Église et on connaît les manuels qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, étaient utilisés pour ce dernier enseignement<sup>84</sup>. Cependant, notamment à cause des effectifs réduits avec lesquels l'Église canadienne a toujours dû composer, le séjour au grand séminaire, quand séjour il y avait, était le plus souvent limité à une courte année<sup>85</sup>. Bref, le grand séminaire ne signifiait pas l'aboutissement de l'apprentissage: la formation continuait, dans les livres et au concret de l'activité rituelle en paroisse.

C'est en fait au cours de ce stage d'insertion professionnelle appelé vicariat que se faisait le véritable travail d'initiation à la pratique des rites. Plusieurs études quantitatives récentes portant sur le clergé canadien ont révélé l'importance numérique de cette période transitoire qui précédait la première nomination curiale. Christine Hudon a ainsi mesuré qu'entre 1820 et 1875, 95 % des prêtres du diocèse de Saint-Hyacinthe ont commencé leur carrière par une période de vicariat<sup>86</sup>. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la cure ne s'obtenait, en moyenne, que trois à quatre années après l'ordination<sup>87</sup>. Lucien Lemieux a mis au jour des documents qui permettent de bien voir combien, au début du XIX<sup>e</sup> siècle tout au moins, cette période transitoire était une étape fondamentale de la formation. D'abord, il fallait s'assurer que le jeune prêtre,

---

83. Les neuf domaines identifiés sont: théologie morale, scolastique, manière d'administrer les sacrements (doctrine «sacramentelle» de l'église), plain-chant, cérémonies de l'Église, méthode de catéchiser, méthode de prêcher, méthode de confesser, pratique des vertus chrétiennes (ASQ, Sém, 95, 15, s.d. postérieur à 1742).

84. *Le Petit manuel des cérémonies romaines à l'usage du diocèse de Québec* (Québec, Fréchette et C<sup>ie</sup>, 1832, 278 p), dont l'auteur est probablement Signay, était enseigné au séminaire, remplaçant à ce titre un manuel de Panet dont je n'ai pas trouvé trace; un «méchant petit cahier» selon l'opinion de l'abbé Belleisles (ASQ, Sém, 56, 37, lettre de l'abbé Belleisles, 7 juin 1832). En 1855, Baldeschi fera son entrée au Séminaire de Québec comme manuel de liturgie (ASQ, Sém, 9, 5, Baillargeon au Supérieur, 20 avril 1855).

85. Au XIX<sup>e</sup> siècle, bon nombre de futurs prêtres étaient utilisés quelques années comme «régents» (surveillants ou professeurs) dans les collèges. Ils y gardaient une discipline de vie toute ecclésiastique: messe tous les jours, communion et confession une fois la semaine. Ils remplissaient également de nombreuses fonctions liturgiques: chant, décoration de l'église, entretien de la sacristie. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 110.

86. Christine Hudon, *Encadrement clérical...*, 243.

87. Lucien Lemieux, «Le vicaire, un prêtre en formation», *Les cahiers de la recherche en sciences de la religion*, 12 (1995), 181.

fraîchement issu du moule des collèges et du séminaire, gardait dans l'isolement d'un presbytère la discipline de vie qui devait faire de lui un être séparé, capable d'inspirer au «peuple» tout le «respect» qui permettrait de faire croire à l'efficace du rite. Le vicaire était confié à la surveillance d'un curé expérimenté (ou du responsable du collège dans le cas de vicariat effectué dans l'enseignement) auquel il devait obéissance. Mais c'est surtout au moyen d'un horaire fixé, structuré par une armature serrée de pratiques rituelles, qu'on s'assurait de la conformité de comportement de la recrue. Voici l'emploi du temps quotidien proposé par Plessis<sup>88</sup>:

**5 / 6 heures - lever**

- méditation
- angélus, bréviaire (prière)
- étude du rituel ou de la liturgie
- actions de grâces (prière)
- lecture de l'Ancien Testament
- bréviaire (prière)
- théologie
- examen particulier (pénitence)

**Midi**

- repas, récréation, promenade
- bréviaire (prière)
- étude de théologie morale ou préparation d'un futur sermon
- adoration du Saint-Sacrement (prière)
- chapelet (prière)
- lecture du Nouveau Testament
- bréviaire (prière)
- lecture spirituelle
- récréation

---

88. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 122. En 1835, Signay compose à son tour un règlement spécial à l'intention des vicaires. L'horaire et les occupations étaient calqués sur ceux du Grand Séminaire. AAQ, 12 A, 12, Signay, «Règlement de vie pour un vicaire», 5 mars 1835.

- prière du soir
- étude
- 22 heures - coucher

J'aurai l'occasion de revenir sur l'importance du bréviaire dans le processus de singularisation du personnage du curé<sup>89</sup>. Il y a là, évidemment, ritualisation à l'extrême de la vie même du prêtre. Le morcellement du temps dans une chaîne répétitive de prière le dit. Mais cet horaire type dévoile aussi, par les nombreuses plages réservées à l'étude, la nature du vicariat: il s'agit d'une ultime période d'apprentissage. Panet écrira qu'un vicaire doit se coucher et se lever tôt, suivant les horaires du séminaire (5 heures en été, six en hiver) afin qu'on «avance dans l'ouvrage, sans manquer à ses exercices spirituels et qu'on trouve le temps d'étudier<sup>90</sup>». Les trois éléments de ce qu'est un vicariat sont avancés: une vie d'étude (dans le prolongement du séminaire), une vie de prière, une vie d'action aussi. Car, c'est évident, le règlement de Plessis ne prescrit que ce qui doit être fait en dehors de l'apprentissage pratique du rite. Un règlement plus tardif indique clairement que le temps laissé par l'étude et la prière «doit être employé [...] à l'exercice du saint ministère, qui doit passer avant tous les autres exercices<sup>91</sup>». Le curé en place est ici un modèle et un juge, un maître en somme, un initiateur. Il a le devoir de surveiller attentivement la conduite du vicaire placé dans sa paroisse: porte-t-il la soutane, la tonsure? Il doit aussi l'inciter à participer aux offices selon «les fonctions de [son] ordre, à prier et à étudier. Les curés doivent encore entretenir les apprentis des devoirs de leur future condition et «les amener partout avec eux». Enfin, ils feront un rapport à l'évêque<sup>92</sup>. Ces lettres d'appréciation témoignent de relations parfois difficiles entre le maître et l'élève. Tel vicaire passe trop de temps en confession, cependant que tel autre est, «sans avoir rien de brillant», de bonne volonté, scrupuleux et obéissant<sup>93</sup>.

---

89. En fait, on était soumis à l'exigence du bréviaire à partir du sous-diaconat, c'est-à-dire, en moyenne, à partir de la troisième année de formation avant l'ordination.

90. ACAM, 901.038, 832.1, Règlement de vie à l'usage des vicaires, 1832.

91. *Ibidem*.

92. Toutes ces prescriptions dans AAQ, 90 CD, 1, 4, projet de réédition du Rituel de Québec..., mai 1834 (?).

93. Extraits de lettres citées par Lucien Lemieux, «Le vicaire...», 179-190.

À Saint-Laurent, le curé Cazeneuve éprouve toutes sortes de difficultés avec le vicaire Ducharme: le voilà qui refuse de visiter certains malades et même de donner l'extrême-onction, qui donne la communion quand bon lui semble, propose de changer le trajet de la procession au Saint-Sacrement<sup>94</sup>. Ce sont parfois des querelles de générations qui s'engagent, et les vieux curés semblent avoir quelques difficultés à transmettre les pratiques de la tradition à une jeunesse souvent impétueuse. Un vieux prêtre a dit les amertumes du rôle de maître quand les élèves sont «si peu formés, si indiscrets, si imprudents [et] aiment tant être quelque chose sortant du néant<sup>95</sup>».

Les vicaires pouvaient aussi, et il semble qu'ils le faisaient fréquemment, écrire à l'évêque afin d'obtenir une réponse sûre à propos de certains problèmes techniques rencontrés lors de leur stage. Il y avait enfin, sous l'égide du vicaire général, contrôle et examen des connaissances une fois par année, qui portait sur les matières de théologie morale non acquise au séminaire, mais aussi sur le concret du rite. Bien plus qu'au séminaire sans doute, le rite tenait en fait une grande place dans l'ordre des sujets à étudier. Ainsi, un règlement de vie de 1832 précise que le vicaire doit étudier principalement la théologie, les rubriques, les cérémonies et le chant<sup>96</sup>.

### *Formation continue et contrôle des performances*

L'apprentissage achevé, le prêtre installé pleinement comme responsable du rite au sein d'une communauté donnée, l'Institution n'en garde pas moins un droit de regard sur la qualité du travail effectué.

Cela ce fait d'abord par la formation permanente. Le dispositif est double. D'abord, s'assurer que le curé possède des outils de références qui lui permettront de perfectionner sa pratique professionnelle et surtout, d'éviter des erreurs de manipulation

---

94. ACAM, 355.105, 816.1 (Saint-Laurent), Cazeneuve à Plessis, 17 mai 1816.

95. Lettre de Édouard Quertier, curé de Cacouns à Louis-Jacques Casault, 6 février 1836, citée dans Lucien Lemieux, «Le vicaire...», 188.

96. ACAM, 901.038, 832.1, Règlement de vie à l'usage des vicaires, 1832.

dont les conséquences peuvent être, on l'a vu, très dommageables. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les trois outils essentiels sont le Rituel (pour les sacrements), le Missel (pour les messes), le Bréviaire (pour la récitation des offices). Le XIX<sup>e</sup> siècle perfectionnera la panoplie des livres destinés à guider le curé dans son métier, particulièrement en restructurant les matières du *Rituel de Saint-Vallier* qui, dans la tradition française, était en fait bien plus qu'une simple description de la mise en scène rituelle des sacrements, et en diffusant des livres d'aide technique beaucoup plus précis tels les Cérémoniaux et autres «Manuels de prêtre». J'aurai l'occasion de revenir beaucoup plus en détail sur la question très épineuse des livres liturgiques et para-liturgiques dans le cadre des deux chapitres qui suivent.

Le second moyen d'assurer la «perfection du culte» consistait à organiser des sessions de formation permettant une mise à niveau des connaissances liturgiques. Saint-Vallier fit tenir à la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle quatre synodes. Cependant, le Québec ne connut pas de véritables conférences ecclésiastiques régulières avant les initiatives du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>97</sup>. L'absence de cet outil qui joua un si grand rôle en Europe dans l'amélioration de la qualité de travail clérical, me semble un fait historique particulièrement important. Saint-Vallier avait bien mis sur pied une structure forte pour l'organisation de conférences, mais le projet s'est évanoui<sup>98</sup>. En 1742, Pontbriand, conscient lui aussi de la lacune et dans l'espoir d'aligner son diocèse encore jeune sur le modèle français, fit une tentative pour instituer ce système de formation permanente des clercs. À partir du manuel commun qu'était le *Rituel de Saint-Vallier*, il prévoyait un premier travail de réflexion sur un thème commun à chacun dans l'isolement du presbytère puis deux rassemblements annuels au Séminaire de Québec, ce qui constituait une organisation beaucoup plus légère que ce qu'avait proposé Saint-Vallier<sup>99</sup>. Cependant, ce projet ne connut pas plus de suite. Chacun demeurait, selon l'expression de Pontbriand, seul dans sa paroisse et on n'avait pu établir de «corps de

---

97. En 1838 à Montréal et en 1840 à Québec.

98. Saint-Vallier, «Ordonnance sur les conférences ecclésiastiques», 8 octobre 1700, *MEQ*, 1, 399-405.

99. Pontbriand, «Circulaire pour consulter les curés sur l'établissement des conférences et retraites ecclésiastiques», 6 décembre 1742, *MEQ*, 2, 24-27.



doctrine» non plus que «l'uniformité de pratique». L'espace laurentien mettait un frein à la volonté administrative centralisante de l'Institution.

Le service rituel dispensé par le curé faisait également l'objet d'un contrôle de qualité. Cela s'effectuait peut-être à l'occasion des visites, cependant les «cahiers», qui sont en fait des registres d'ordonnances, n'en gardent pas trace. Comme prescrit dans tous les «manuels» de visite, l'évêque prêtait sans doute une oreille attentive aux doléances, mais les audiences ne laissèrent que peu de traces. Les registres de correspondance, en revanche, révèlent que la population savait parfaitement acheminer des plaintes formelles lorsqu'elle estimait que le service rituel dispensé n'était pas à la hauteur de ce qu'elle était en droit d'attendre. On peut trouver que le curé n'offre pas des plages de temps suffisantes pour la confession de chacun, comme à Saint-Joachim en 1789 (ce à quoi le curé répond qu'il en fait suffisamment et qu'il a souvent «cru qu'un prêtre des plus courageux pourroient bien s'y fatiguer<sup>100</sup>»). En 1825, un groupe de 15 signataires de Sainte-Rose demande un nouveau curé. Le leur agit en dictateur et ne veut confesser que le samedi après-midi «d'où il en résulte que toutes les confessions étant le même jour les deux tiers de la paroisse peut-être ne peuvent être satisfaits sur cet article de manières qu'il faut avoir recours à d'autres paroisses ou être réduit à faire souvent quatre ou cinq voyages avant de pouvoir trouver son tour<sup>101</sup>». Le curé y voit une manœuvre diffamatoire de la part de gens qui «n'aiment guère plus la confession qu'ils n'aiment les Prêtres et les Évêques<sup>102</sup>». C'est plus «respectueusement» que les habitants de Saint-Joachim demanderont le départ de «Messire Aubry», leur vieux curé, «que le grand âge et les infirmités [...] rendent incapable de remplir les devoirs attachés à son ministère» et qui se trouve bien mal secondé par un vicaire qui «s'occupe de toute autre chose que de ses devoirs<sup>103</sup>».

Le cas de la paroisse des Écureuils est typique de la procédure de plainte: un

---

100. ACAM, 355.110, 789.1 (Saint-Joachim-de-Pointe-Claire), Conefroy à Hubert, 18 mars 1789.

101. ACAM, 355.188, 825.1 (Sainte-Rose), les habitants à Lartigue, 14 septembre 1825.

102. ACAM, 355.118, 827.4 (Sainte-Rose), Ducharme à Lartigue, 22 mars 1827.

103. ACAM, 355.110.831.2 (Saint-Joachim-de-Pointe-Claire), 13 juin 1831.

premier groupe d'individus (36 signataires sous la conduite du marguillier en charge) écrit à l'évêque<sup>104</sup>. Le curé est selon eux un «bon Monsieur», mais ses infirmités le rendent de plus en plus lent dans l'exécution des gestes du rite. Les conséquences pour la population sont fâcheuses: il ne peut «suffire à confesser son très petit troupeau ce qui fait que beaucoup de gens sont obligés d'aller en paroisses étrangères. Les baptêmes sont interminables. La messe du dimanche ne finit jamais que longtemps après midi et bien souvent des messes recommandées pour la semaine n'ont pas été chantées parce qu'il ne pouvait se trouver de chantres qui voulussent perdre tant de tems qu'il en aurait fallu». Bien des gens menacent de ne plus verser la dîme, c'est-à-dire de contribuer financièrement pour un service qu'ils estiment insatisfaisant, de sorte que le marguillier en charge croit qu'il est de son devoir de demander à l'autorité compétente le remplacement du curé. Au-delà des mots, le «fidèle troupeau» s'affirme bien comme contribuable responsable. La seconde étape classique du processus est une lettre justificative du curé. Le brave curé Gaboury avoue qu'il a certes des «misères», mais qu'il fait des efforts depuis la visite pastorale pour que les rites se fassent avec une plus grande célérité<sup>105</sup>. Enfin, dernière étape classique, l'évêque reçoit une lettre provenant d'un groupe de signataires (ici, 44 personnes - la plupart signant d'une croix - derrière le maire et le capitaine) qui se porte à la défense du curé en place<sup>106</sup>. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, des résidants de la paroisse de Sainte-Rose se plaignent amèrement du curé Brunel qui, faisant un «usage immodéré de boisson», a laissé mourir certains de ses paroissiens sans poser sur eux les gestes rituels préparatoires, qui n'initie pas les enfants au rite de la communion au temps prescrit par «l'usage»<sup>107</sup>, qui ne confesse pas autant qu'il faudrait<sup>108</sup>. La prestation des services rituels était donc un des enjeux politiques cruciaux au niveau local. Il s'agissait d'une question fondamentale pour la communauté et ses membres s'impliquaient pleinement dans le dossier.

---

74. AAQ, 61 CD, Les Écureuils, 1, 29, Dussault à Signay, 9 octobre 1845.

105. AAQ, 61 CD, Les Écureuils, 1, 30, Gaboury à Signay, 12 octobre 1845.

106. AAQ, 61 CD, Les Écureuils, 1, 31, les habitants à Signay, 13 décembre 1845.

107. On demandait au curé de préparer les enfants à la «première communion» avant la période des travaux agraires, temps où tous les bras étaient requis à la ferme.

108. ACAM, 355.118, 804.1 (Sainte-Rose), les habitants à Denaut, août 1804.

Derrière la représentation du manipulateur sacralisé par sa fonction, telle que construite par le discours d'Église, se dessine ici par petites touches une image plus complexe du prêtre et des rapports qu'il entretient avec le reste de la communauté. L'utilité du service rituel n'est certes pas contestée, pas plus que la capacité de l'Institution religieuse à le dispenser. Cependant, la population n'idéalise ni ne vénère l'agent local chargé de la prestation<sup>109</sup>. Il jouit sans doute, ne serait-ce que par son éducation, mais aussi grâce à l'appui d'une prestigieuse organisation dont il porte les signes (tonsure, soutane, accès aux livres saints et aux éléments le plus sacré du rite), d'une certaine considération. Cependant, les habitants savent reconnaître l'homme vieillissant sous l'habit du prêtre, comme ils osent dénoncer l'autoritaire, le paresseux, l'alcoolique. Lorsqu'ils s'estiment lésés, ils utilisent souvent une argumentation cléricale. Tel curé se montre trop vindicatif, on souligne l'effet néfaste immédiat: «nous nous apercevons que la Religion s'éteint de plus en plus, surtout envers les jeunes gens<sup>110</sup>». Le calque du discours d'Église est évidemment susceptible de flatter l'interlocuteur. Cependant, on n'hésite pas à faire jouer l'argument financier: «Nous lui avons dit maintenant, il faut que vous partiez de la paroisse, que si vous restez malgré nous, vous n'aurez point la moitié des Dîmes<sup>111</sup>». On est alors bel et bien dans une dynamique de prestation de service. Le prêtre est considéré en tant que professionnel du rite auquel on reconnaît une sphère d'expertise et à qui on demande, conséquemment, de remplir pleinement ses fonctions. Des paroissiens qui se portent à la défense de leur curé, accusé de diverses fautes par une autre partie de la population, expliquent qu'on ne peut rien

---

109. Bernard Plongeron a dénoncé la «mythologie préromantique» du bon curé de campagne régnant sur de paisibles villages pour souligner combien les relations avaient été, au XVIII<sup>e</sup> siècle particulièrement, souvent tendues entre le curé et la communauté. Il identifie la cause principale de cet état de fait: une suffisance cléricale, un décalage culturel (Bernard Plongeron, *La vie quotidienne...*, 145-148). Le passage au séminaire, une extraction socio-géographique hétérogène (cela est très vrai à la fin XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle alors que les villes de Québec et de Montréal fournissent trois prêtres sur quatre, moins par la suite comme les candidatures se ruralisent. Voir Serge Gagnon et Louise Lebel-Gagnon, «Le milieu d'origine...», 381.), mais surtout cette représentation sur-valorisante du prêtre transportée par l'idéologie contre-réformée, tout cela contribuait à l'isolement du curé et, parfois, à l'incompréhension réciproque. Ce sont du reste souvent les traces d'une grande solitude qui parsèment les lettres que les curés envoient à leur évêque.

110. ACAM, 355.117, 804.1 (Saint-Vincent-de-Paul), les habitants à Denaut, s.d. (1804 ?).

111. *Ibidem*.

lui reprocher car il a toujours «rempli exactement les devoirs de son ministère<sup>112</sup>».

### **Conclusion**

Ce chapitre a permis de quitter le domaine du discours pour investir le territoire plus immédiat de l'action contrôlante. Parce que le rite institutionnalisé est acte, parce qu'il se joue à un niveau local, paroissial, et que de ce fait il se trouve entièrement investi dans des contextes multiples et manipulé par de nombreux acteurs, il court le risque de l'hétérogénéité. Il est évident qu'il s'agit là d'un problème aigu, parce que l'idéologie cléricale, qui cherche les fondements du rite efficace dans un héritage préservé qui remonte jusqu'à Dieu incarné, ne peut s'accommoder d'une disparité trop visible dans les pratiques. En d'autres termes, il ne peut y avoir qu'une manière de jouer le rite efficace. Aussi n'est-il pas surprenant de découvrir des structures d'encadrement du rite qui visent à assurer l'uniformité des dispositifs rituels, partout où il y en a. Les visites pastorales illustrent cette volonté centralisante de manière particulièrement parlante, parce que c'est le chef de la structure institutionnelle qui, directement, s'assure de la conformité de chaque dispositif et tâche de niveler les éventuelles disparités. Le personnage du curé joue un rôle décisif quant au bon fonctionnement du dispositif rituel et compte pour beaucoup dans la production du sacré et du rite efficace. Il ne saurait donc agir en toute autonomie et se définir, en quelque sorte, comme le propriétaire de sa propre pratique. Il doit au contraire apparaître comme l'héritier du savoir institutionnel normé et afficher dans sa mise, dans son comportement, dans son mode de vie, les signes de son appartenance et de la puissance des pouvoirs dont il se trouve investi. Contrairement à ce qui se passe dans l'histoire du système carcéral étudiée par Foucault, dans laquelle les procédures d'emprisonnement jouent contre les théories de la punition, les rouages administratifs semblent ici relayer les conceptions idéologiques du rite institutionnalisé. Cependant, ils révèlent en même temps que le rite d'Église, que l'idéologie entend abriter de la temporalité, se trouve en fait, inévitablement, inséré dans des réalités contrastées et mouvantes. Les listes d'ordonnances et les procédures de

---

112. ACAM, 355.118, 804.2 (Sainte-Rose), les habitants à Denaut, août 1804.

**régulation de l'activité curiale révèlent la complexification des dispositifs, le rôle joué dans leur élaboration par la personnalité des évêques, et la réalité de disparités subsistantes dans les conditions matérielles - j'y reviendrai plus longuement dans les chapitres VIII et IX - et les habilités professionnelles. En ce qui concerne le code de référence lui-même, c'est-à-dire de la manière prétendument fixée de conduire les opérations rituelles, le chapitre qui suit va permettre de constater plus avant une sensibilité au changement que l'idéologie ne laisse pas percevoir.**

## **CHAPITRE V**

### **Le livre du rite**

**L'activité rituelle joue un rôle déterminant dans l'élaboration du personnage social du curé. Elle isole le manipulateur, le singularise et le magnifie. Ce processus de valorisation doit agir sur les paroissiens bien sûr, mais sur les prêtres eux-mêmes. Cependant, pour que le rite fonctionne ainsi, il lui faut offrir le moins de prise possible aux assauts du doute. Les marques extérieures de la sacralité, qui font croire à l'efficacité du jeu rituel, ne doivent donc jamais tomber. Le rite doit s'imposer, indiscutable, évident. Le contrôle institutionnel sur l'initiation du prêtre ainsi que sur sa pratique, les choses et les lieux du rite, ne suffit pas à assurer la réussite de l'illusion: il entretient tout au plus les conditions du succès. Les livres qui décrivent l'ordonnement du rite - livres liturgiques - sont au cœur d'un niveau supérieur de contrôle institutionnel, c'est pourquoi l'Église leur accorde tant d'importance, à la fois administrative (d'où la multiplicité des techniques de contrôle du livre) et symbolique (d'où une sorte de vénération du livre qui freine les velléités novatrices). Ils contribuent non seulement à assurer la conformité de l'acte, mais encore et bien davantage, ils sont le principal instrument par lequel est assurée la fondation idéologique du rite. Ce sont par les livres que sont exprimés et véhiculés deux concepts essentiels à la construction de l'efficacité: uniformité et Tradition.**

**Le livre liturgique intervient donc à deux niveaux. D'un point de vue concret, il**

est effectivement un moyen puissant de centralisation, de contrôle institutionnel sur le rite ainsi que le médium privilégié d'une fidèle reproduction du rite à travers le temps. Mais le livre liturgique a surtout une valeur symbolique fondamentale: il représente l'autorité de celui qui l'impose sur tout ce que le rite contrôle, il est aussi l'image même d'une «Antiquité». Le livre liturgique incarne encore la filiation qui relie le rite d'Église à une fondation divine, fondation qui joue un rôle déterminant dans le processus de validation du jeu rituel, jusqu'à rendre son efficacité incontestable. Le livre liturgique intègre les artifices du rite au domaine partagé de la culture.

Je me propose de suivre ici la manière dont les deux principes fondamentaux d'uniformité et de Tradition guident la politique institutionnelle à l'égard des livres du rite. Je suivrai pour ce faire le déroulement chronologique des éditions et des interventions. En conclusion, je proposerai une interprétation visant à montrer comment les concepts de rite, d'uniformité et de Tradition sont inter-reliés et constituent un appareil puissant de promotion de l'Institution religieuse.

### 1. 1703: le Rituel de Saint-Vallier

Il existe trois types fondamentaux de livres qui règlent la pratique rituelle professionnelle du curé: le Bréviaire, le Missel et le Rituel. Le premier est le livre des prières quotidiennes («office») que doit réciter le responsable du rite. C'est le livre du prêtre-moine. Le second est également un livre de prières, selon une séquence annuelle, mais concerne uniquement cette invocation spécifique, qu'on nomme la messe, entourant le plus souvent le rite efficace de l'eucharistie. C'est le livre du prêtre sacrificateur. Le Rituel enfin renferme dans sa définition la plus stricte ce qui concerne les sacrements, ces rites efficaces par excellence du rituel catholique<sup>1</sup>. Quels bréviaires, quels missels

---

1. Pour une présentation de l'histoire de ces livres liturgiques, voir l'introduction de Jean-Baptiste Molin et Annik Aussadat-Minvielle, *Répertoire des rituels et processions imprimés conservés en France*, Paris, CNRS., 1984, 917 p. et les articles pertinents dans *DA CL*, *DTC*, *DS*. Pour la période médiévale: Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, Turin, Centro Italiano de studi sull'alto Medioevo spoletto, s.d., 385 p. Pour le Missel, une bonne analyse dans Lionel de Thorey, *Histoire de la messe de Grégoire le Grand à nos jours*, Paris, Perrin, 1994, 406 p.

au juste ont été utilisés au Canada? Faut-il croire le témoignage de Turgeon lorsqu'il déclarera, en 1852, que Bréviaires et Missels romains ont été «apportés au Canada avec la foi catholique<sup>2</sup>»? C'est possible, encore que le qualificatif «romain» n'indique pas forcément que l'on soit en présence des éditions officielles imposées à la suite du Concile de Trente<sup>3</sup>. Je sais que l'on suivait l'ordre annuel de récitation des prières (office et messe) proposé par le *Rituel de Saint-Vallier* jusqu'en 1767, date à laquelle on passa au calendrier romain<sup>4</sup>, cependant cela ne signifie pas non plus que les livres eux-mêmes étaient «romains». Rien n'indique du reste qu'il y ait eu uniformité à l'intérieur du diocèse, chaque prêtre pouvant utiliser sa propre édition. Les cahiers de visites parlent peu du sujet: on ordonne parfois - pas souvent en fait<sup>5</sup> - l'achat d'un nouveau missel, ou sa réparation. En somme, la recherche sur les bréviaires et les missels utilisés au Canada reste à faire<sup>6</sup>.

C'est au Rituel (et à ses dérivés) que je m'attacherai particulièrement dans les lignes qui vont suivre. D'abord parce que, livre des sacrements, il est le livre du rite efficace par excellence. Ensuite parce qu'il y a eu une histoire spécifiquement canadienne du Rituel, qui commence avec la parution du *Rituel de Saint-Vallier* (1703)

---

2. Turgeon, «Lettre pastorale pour la promulgation des décrets du premier concile provincial», 1852, *MEQ*, 4, 79.

3. Le Concile de Trente (XXII<sup>e</sup> session, 1562) a recommandé la réforme des livres liturgiques. On fit d'abord publier un bréviaire (*Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum...*, promulgué par Pie V, Bulle *Quod a nobis*, 9 juillet 1568) et un missel (*Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum...* promulgué par Pie V, Bulle *Quod primum* 1570). Puis, la Congrégation des Rites, mise sur pied en 1588, s'appliqua à corriger le Pontifical, le Cérémonial et le Rituel.

4. Briand, «Mandement ordonnant de suivre le calendrier romain dans la récitation du bréviaire», 1<sup>er</sup> novembre 1767, *MEQ*, 2, 206-209.

5. Seulement 11 mentions.

6. Les bréviaires que j'ai pu localiser dans des dépôts québécois:

- *Breviarium romanum ex decreto sacrosancti concilii tridenti restitutum...*, Coloniae, Balthazaris ab Egmont et sociorum, 1664, 984+cxxxvj

- *Le bréviaire romain suivant la réformation du Saint Concile de Trente imprimé par le commandement du Pape Pie V revu et premièrement corrigé par Clément VIII et depuis par Urbain VIII*, Paris, Louis Josse, 1719, 936+cc

- Antonius Franciscus de Bliterswich de Moneley, *Breviarium asduense*, Divione, Anton. de Fay, 1728, 520+cxxviii

- Hyemalis, *Breviarium romanum cum psalterio proprio & officiis sanctorum ad usum cleri basilicae vaticanae Clementis X auctoritate edita*, 2 vol., Urbini, Hieronymum Mainardi, 1740 794+cceli et 764+cccliv

- *Breviarium romanum*, 4 vol., Paris, Sumptibus societatis bibliopolarum catholicorum, 1858.



et s'achève avec la réforme liturgique commandée par le premier concile provincial (1851).

Saint-Vallier est un évêque réformateur, dont le modèle maintes fois évoqué est Charles Borromée<sup>7</sup>, qui veut faire de la colonie française un véritable diocèse. La parution d'un Rituel particulier constitue un élément important de cet effort d'institutionnalisation. Le Rituel de 1703 ne contrevient pas aux injonctions romaines, puisque le *Rituale Romanum*<sup>8</sup>, contrairement aux autres livres liturgiques de la Réforme catholique, n'est pas destiné à remplacer les livres locaux. Le pape Paul V se contenta en effet d'inviter les évêques à s'y conformer, mais ne commanda pas de l'adopter absolument<sup>9</sup>. C'est bien dans cette perspective que Saint-Vallier bâtit son livre: il s'agit d'un ensemble complexe de prescriptions originales, «en forme d'instructions que Nous avons jointes au Rituel Romain; afin que vous [les prêtres] ayez dans un même livre tout ce qui se doit pratiquer extérieurement dans l'administration des Sacrements selon les usages reçus & autorisés par l'Église Catholique, & tout ce que Nous jugeons de plus propre pour vous faire entrer dans l'esprit de ces divins Mystères; afin de vous donner par là les moyens d'en tirer pour vous & pour les autres les trésors de grâces dont ils sont remplis<sup>10</sup>».

Romain ou non romain? Conforme ou hétérodoxe? Janséniste ou gallican? Depuis sa parution jusqu'aux plus récentes études<sup>11</sup>, les questionnements sur le *Rituel de Saint-Vallier* s'organisent autour de problèmes de classification. Dès sa parution, le supérieur jésuite de la mission de la Nouvelle-France mit en cause l'orthodoxie du texte, y

---

7. Guy Plante a bien montré l'influence marquée de l'évêque réformateur de Milan sur la pensée de Saint-Vallier. Elle concerne principalement la politique rigoriste en matière d'absolution, mais s'étend également à de nombreux points de discipline ecclésiastique (Guy Plante, *Le rigorisme au XVII<sup>e</sup> siècle. Mgr. de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence (1685-1727)*, Gembloux, Duculot, 1971, 185 p.) .

8. *Rituale Romanum*, publié par l'ordre de Paul V, Bref *Apostolicae sedi*, 17 juin 1614.

9. Aimé-Georges Martimort (dir.), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris, Desclée et C<sup>ie</sup>, 1961, 47.

10. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Évêque de Québec*, Paris, Simon Langlois, 1703, lettre introductive.

11. Guy Plante, *Le rigorisme...*, 185 p.

trouvant des relents de jansénisme<sup>12</sup>. La Sorbonne trancha en faveur de Saint-Vallier... qui n'en modifia pas moins son Rituel<sup>13</sup>. Épisode d'une guerre doctrinale qui est aussi une lutte politique; l'accroissement du pouvoir des séculiers, incarné par la prise de contrôle de plus en plus marqué de l'évêque sur le diocèse, se heurtant aux résistances des religieux.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, Dom Guéranger, champion de la liturgie romaine et fer de lance de l'ultramontanisme, inventera une expression pour identifier les ritualités issues de ces livres français des XVII<sup>e</sup> et surtout XVIII<sup>e</sup> siècles: les «liturgies néo-gallicanes»<sup>14</sup>. Elles naissent selon lui avec le Rituel d'Alet (1667) qui, suspecté de jansénisme, sera mis à l'index par Clément IX. Il s'agit d'ailleurs de l'un des textes à partir desquels, selon Guy Plante, Saint-Vallier a bâti son propre Rituel. Il semble s'être inspiré également des Rituels diocésains de Reims (1677), de Paris (1698), de Chartres et de Châlons-sur-Marne<sup>15</sup>. L'Évêque de Québec espérait ainsi avoir recueilli ce qu'il avait «trouvé de

---

12. ASQ, Poly, 2, 68, «Critique du Père Bouvart, religieux de la Compagnie de Jésus, sur le Rituel et la Catéchisme de Monseigneur l'Évêque de Québec et la censure de ladite critique fait par les Docteurs de Sorbonne», 1704, 52 p.

13. Il n'est pas ici nécessaire de revenir sur le débat entourant l'éventuel jansénisme de Saint-Vallier. Il me semble que l'ouvrage de Guy Plante a fait toute la lumière nécessaire sur la question (Guy Plante, *Le rigorisme...*, 185 p). On parle désormais de «rigorisme», on pourrait dire avec Jean Delumeau (*Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1992 (1971), 197) qu'il s'agit d'un «para-jansénisme»: un courant dominant la pensée épiscopale française du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui s'écarte tout à fait des positions théologiques du jansénisme du siècle précédent, mais qui, sous couvert d'augustinisme, adopte la ligne dure à propos de la confession et de la communion (on méprise particulièrement le «laxisme moral» des jésuites). Ainsi, j'aurais plutôt tendance à suivre Alfred Rambaud lorsqu'il relie l'énigme des éditions du Rituel à l'épisode de la critique de Martin Bouvart, jésuite, supérieur général de la mission de la Nouvelle France («La Croix de Chevières de Saint-Vallier, Jean-Baptiste de» dans *DBC*, 2, 346). Il existe en effet deux éditions fort différentes du *Rituel de Saint-Vallier* toutes deux datées de 1703 (*Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Évêque de Québec*, Paris, Simon Langlois, 1703, 604 p. et *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec*, Paris, Simon Langlois, 1703, 671p.). Selon l'explication la plus communément admise (exprimée notamment par Auguste Gosselin, «Le Rituel de Monseigneur de Saint-Vallier» dans *Mémoires de la Société royale de Canada*, 8 (1914), 248.), la première édition, celle de 604 pages aurait disparu en 1704 lors de l'attaque que subit le navire qui ramenait l'évêque vers la Nouvelle-France. En fait, les deux Rituels sont suffisamment différents pour qu'on puisse penser que l'édition de 671 pages constitue une version corrigée, et non une simple réédition, du livre de 604 pages. Comme le soulignent à la fois Alfred Rambaud et Guy Plante, les modifications apportées concernent particulièrement les passages tendancieux relevés par Bouvart.

14. Lire à ce sujet «La liturgie néo-gallicane» dans *DA CL*, 9, 1696-1729.

15. Guy Plante, *Le rigorisme...*, 48.

meilleur dans tous les Rituels [...] jusqu'icy les plus achevez<sup>16</sup>». *Le Rituel de Saint-Vallier*, livre du rite pour un espace neuf, est donc au fond le fruit d'une compilation de divers Rituels diocésains français et du Romain de Paul V. Que doit-on en conclure quant à son originalité? Du point de vue du rite, j'ai noté une très grande proximité avec le Romain. Il serait donc plus qu'exagéré de parler d'une ritualité spécifique au diocèse de Québec, comme on peut évoquer une liturgie lyonnaise ou même, au XVIII<sup>e</sup> siècle, parisienne<sup>17</sup>. En fait, là où le *Rituel de Saint-Vallier* s'écarte du Rituel de Paul V, c'est dans tout ce qui entoure les formules et les rites, et non dans la liturgie elle-même. C'est en cela que le *Rituel de Saint-Vallier* peut être qualifié de «gallican», disons plus simplement «français». Dans un style typique du commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle, le livre fait une large place aux commentaires qui inscrivent le rite dans l'idéologie institutionnelle (ce que Saint-Vallier appelle ses «instructions»), mais aussi à une importante quantité de documents à portée administrative<sup>18</sup>.

La classification bibliographique du Rituel comme simple «livre des sacrements» est en effet par trop limitative lorsqu'il s'agit de décrire les éditions diocésaines françaises de l'époque moderne. Le tableau 3 permet de comparer la disposition thématique de cinq rituels présents dans des dépôts d'archives québécois<sup>19</sup>. *Le Rituel*

---

16. *Rituel du diocèse de Québec...*, Lettre introductive.

17. À Paris, c'est une véritable réforme liturgique concertée qui eut lieu entre 1680 et 1760, de manière continue et structurée. Elle produit un ensemble cohérent de livres liturgiques et la ritualité parisienne se différencie nettement de ce qui se faisait à Rome. Lire à ce sujet Bernard Plongeron, «Diversité et uniformité des liturgies gallicanes au XVIII<sup>e</sup> siècle» dans *Fiestas y liturgia (Actas del coloquio celebrado en la casa de Velazquez)*, Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1988, 271-289.

18. Jean-Baptiste Molin et Annik Aussedat-Minvielle, *Répertoire...*, 13.

19. Auxquels est ajoutée la description des Rituels français par Beuvelet en 1659. Les six livres sont:

- Mathieu Beuvelet, *Instruction sur le manuel [...] pour servir à l'administration des sacrements*, Avignon, 1659 (BSQ).

- *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Evêque de Québec*, Paris, Simon Langlois, 1703, 604 p. (AAQ)

- *Rituale romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum edito apprime correcto*, Rhedonis, Dionisi, Lesne, 1627, 445 p. (AAQ, ex libris: Fabrique de Saint-Antoine)

- *Rituale romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum et Urbani VII auctoritate recognitum editi novissima, cum accendibus*, Parisiis, Societatis typographicae cibrorum officii ecclesiastici, 1635, 408+24 p. (AAQ, ex libris Hôtel Dieu de Québec, infirmerie, 1811)

- *Rituel du diocèse de Belley publié par Mr Alexandre Raymond Devie*, Lyon, M.-P. Rusand, 1834 (seconde édition), 3 volumes, 555/575/581 p. (AAQ, ex libris: P.-F. Turgeon)

Tableau 3. - Répartition des matières de six des rituels circulants au Canada

Romein, 1627	Romain espagnol, 1636	Québec, 1703	Boutogne, 1798	Belfoy 1834-1838 (seconde édition)
Des sacrements Baptême Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Funérailles, Offices des morts Mariage Bénédictions Processions Exorcismes	Des sacrements Baptême Confirmation Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Offre Mariage	Lettre introductive Calendriers  Des sacrements Baptême Confirmation Pénitence Eucharistie Rites des malades Extrême-onction Funérailles, Offices des morts Ordre Mariage	Lettre introductive Calendriers  Des sacrements Baptême Eucharistie Pénitence Extrême-onction Funérailles, Offices des morts Ordre Mariage	Administration du diocèse Administration des paroisses Administration des sacrements Administration temporaire des paroisses et du matériel du culte  Cérémonies et prières pour le diocèse Cérémonies et prières pour la paroisse Cérémonies et prières pour les sacrements  Formulaires et prescriptions administratives
Des sacrements Baptême Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Funérailles, Offices des morts Mariage Bénédictions Processions Exorcismes  Formulaires administratifs Prônes	Des sacrements Baptême Confirmation Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Offre Mariage  Bénédictions Exorcismes Diverses prières Formulaires administratifs	De la messe de paroisse Prônes Vieilles épiscopales  Bénédictions Exorcismes Diverses prières Formulaires administratifs	De la messe de paroisse Prônes Des rites  Recueil d'ordonnances Funérailles de dignitaires	
Des sacrements Baptême Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Funérailles, Offices des morts Mariage Bénédictions Processions Exorcismes  Formulaires administratifs Prônes	Des sacrements Baptême Confirmation Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Offre Mariage  Bénédictions Exorcismes Diverses prières Formulaires administratifs	De la messe de paroisse Prônes Vieilles épiscopales  Bénédictions Exorcismes Diverses prières Formulaires administratifs	De la messe de paroisse Prônes Des rites  Recueil d'ordonnances Funérailles de dignitaires	
Des sacrements Baptême Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Funérailles, Offices des morts Mariage Bénédictions Processions Exorcismes  Formulaires administratifs Prônes	Des sacrements Baptême Confirmation Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Offre Mariage  Bénédictions Exorcismes Diverses prières Formulaires administratifs	De la messe de paroisse Prônes Vieilles épiscopales  Bénédictions Exorcismes Diverses prières Formulaires administratifs	De la messe de paroisse Prônes Des rites  Recueil d'ordonnances Funérailles de dignitaires	
Des sacrements Baptême Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Funérailles, Offices des morts Mariage Bénédictions Processions Exorcismes  Formulaires administratifs Prônes	Des sacrements Baptême Confirmation Pénitence Eucharistie Extrême-onction Rites des malades Offre Mariage  Bénédictions Exorcismes Diverses prières Formulaires administratifs	De la messe de paroisse Prônes Vieilles épiscopales  Bénédictions Exorcismes Diverses prières Formulaires administratifs	De la messe de paroisse Prônes Des rites  Recueil d'ordonnances Funérailles de dignitaires	

*romain de Paul V* (1614, ici dans une édition vénitienne de 1627) est le plus simple de tous. Entièrement en latin, il constitue une version abrégée des travaux de Santori, cardinal chargé de préparer un nouveau Rituel romain dès 1578. La description des rites eux-mêmes y tient une grande place, alors que les «instructions pastorales», les commentaires interprétatifs et de prescriptions, sont fort synthétiques. C'est un Rituel «universel», qui vise avant tout à fixer une certaine manière d'exécuter le rite, qui pose un dénominateur commun; d'où une certaine sécheresse, un côté presque abstrait. L'édition parisienne de ce même Rituel (1635) tâche de rendre le manuel un peu plus pratique et un peu plus local en ajoutant au texte latin un ensemble de formulaires administratifs types (certificats de baptême, mariage, publications de bancs, sépultures, divers serments et autres attestations, formules de testaments, etc.) et un guide pour le prône<sup>20</sup>. Ces ajouts sont rédigés en français. La présentation que Beuvelet fait des Rituels français diocésains de la mi-XVII<sup>e</sup> siècle démontre leur caractère hybride: pour les rites, ils suivent l'ordre du *Rituel de Paul V*, mais ils y adjoignent un ensemble plus ou moins imposant de textes à caractère idéologique ou administratif dans la langue nationale. Le *Rituel de Saint-Vallier* appartient à ce type d'ouvrages. Il s'organise en quatre parties<sup>21</sup>:

---

- *Rituel du diocèse de Boulogne publié par l'autorité de Monseigneur François-Joseph de Partz de Preszy, Évêque de Boulogne, Boulogne, Charles Battut, 1780, 328+lv+251 p. (AAQ, ex libris: A. Delay)*

20. Le prône est une allocution prononcée chaque dimanche, après la lecture de l'Évangile, par le curé en chaire. Il s'agit d'un texte pré-établi. Celui du *Rituel de Saint-Vallier* comporte un discours général sur le sens du dimanche, suivi de la récitation commune du «Symbole des Apôtres», des «Commandements de Dieu et de l'Église». Le curé suggère ensuite une liste d'intentions de prières. On récite ensuite le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Confiteor*, le *De profundis*. Finalement, le texte ordinaire du prône s'achève par la liste des sujets d'excommunication. Diverses «annonces», dont le texte est également fourni au curé, peuvent aussi s'insérer dans le prône: fêtes de saints et autres temps forts du calendrier liturgique, jeûne, proclamation de bans de mariage ou de sous-discoat, excommunication. Le curé peut aussi produire son propre «sermon», discours sur un thème particulier qui se dit également dans le cadre du prône. Le *Rituel de Saint-Vallier* prévoit que dans ce cas, on complète par un «abrégé du proème» qui renferme en particulier «les principales vérités que chaque chrétien doit savoir». Le prône tient donc à la fois de la prière, de la prédication, du catéchisme et de l'organisation de la vie religieuse locale.

21. J'utilise ici l'édition de 604 p. Elle présente dans son organisation des différences substantielles avec l'édition de 671 pages. Dans cette dernière, la bénédiction des femmes après l'accouchement, des enfants présentés à l'église, de la robe blanche du baptême et des femmes enceintes «en péril» sont extraites du chapitre sur les bénédiction et placées immédiatement après la description du rite du baptême. Dans le même esprit, la bénédiction nuptiale est placée à la fin du chapitre sur le mariage. Une instruction sur «la manière dont un curé doit se conduire pour recevoir un testament» suit le chapitre sur la visite aux malades dans l'édition de 671 pages. Elle n'apparaît pas dans celle de 604 p. Enfin, un échange de contenu assez important

- Un mandement et un calendrier diocésain ouvrent le Rituel. Est ainsi marqué d'emblée le caractère local et épiscopal du livre. Le Rituel se présente comme l'outil et le symbole du pouvoir religieux d'un homme et d'une administration sur un territoire donné.

- Le cœur du livre traite bien sûr des sacrements. Comme dans le Romain, il débute par une introduction dogmatique. Il s'agit cependant d'un texte original, fortement orienté par le pessimisme existentiel et théologique de son auteur, et beaucoup plus conséquent que dans le cas du Rituel de Paul V. De la même façon, l'ordre dans lequel sont abordés les sacrements suit celui du Romain, mais chaque description du rite est précédée de longues «instructions», de sorte que le *Rituel de Saint-Vallier* ressemble parfois davantage à un manuel de théologie morale qu'à un livre qui renferme les gestes et les mots sacrés du rite.

- La troisième partie est plus hybride encore. Son contenu échappe cette fois tout à fait au modèle romain, et elle apparaît comme un regroupement d'adjonctions typiques du modèle français. Il s'agit d'abord de considérations générales sur la signification du rite de la messe dominicale ainsi que des recommandations pratiques sur son organisation. Puis viennent le recueil de textes prédicatifs et didactiques destinés à nourrir l'étape du prône et enfin une description minutieuse des rites liés à la visite épiscopale et des conseils pour son organisation. Cette troisième partie mêle donc, dans une synthèse thématique, des lignes idéologiques, des lignes rituelles et des lignes administratives.

- La quatrième et dernière partie du *Rituel de Saint-Vallier* reprend les dispositions du Rituel Romain sur les bénédictions et les exorcismes en y adjoignant cependant, ce qui semble assez logique, un court recueil de prières pour les dévotions courantes et une liste de modèles de formulaires administratifs, ce qui paraît moins

---

est effectué entre les deux dernières parties du Rituel. La liste des prières de dévotion usuelles («Salut», «Quarante-Heure», etc.), une instruction sur les prières publiques et la formule pour le «pain-béni» passent de la troisième à la seconde partie dans l'édition de 671 pages alors que les chapitres sur la visite épiscopale et sur la gestion financière des fabriques sont reportés en fin d'ouvrage. Il apparaît donc que l'édition de 671 pages adopte un ordre des matières à la fois plus pratique (rapprochement des rites connexes avec les rites principaux auxquels ils sont liés) et plus logique (les prières avec la messe et le prône, la visite et les finances avec les formulaires administratifs). Cela semble confirmer que l'édition de 671 pages constitue bel et bien une version corrigée, et donc postérieure, de l'édition de 604 pages).

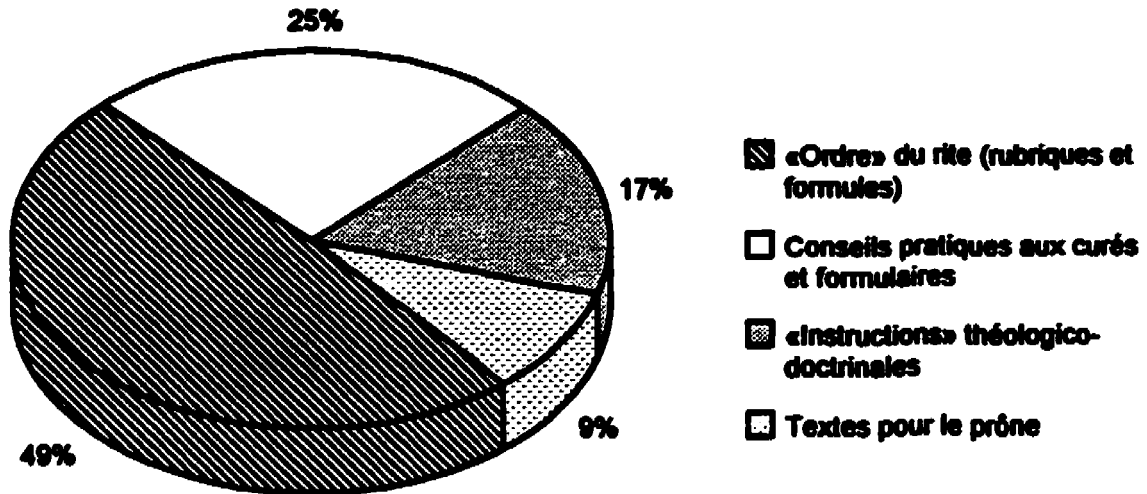
évident.

Publié presque 80 ans plus tard, le *Rituel de Boulogne*, fréquemment consulté par les évêques canadiens, est construit selon le même canevas que celui de Saint-Valier. Il est cependant un peu plus près du Romain en ce sens qu'il relègue tout le contenu diocésain à la fin de l'ouvrage. Le *Rituel de Bellefleur* cependant, Rituel du XIX<sup>e</sup> siècle, marque une rupture fondamentale avec ses prédécesseurs français comme avec le Rituel Romain de 1614<sup>22</sup>. Il opère en effet une rationalisation du texte par une présentation selon le type de discours en trois tomes (idéologique, rituel puis administratif) et non plus selon l'ordre des sacrements imposé par le Concile de Trente. On verra qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le Canada adoptera lui aussi ce type de présentation thématique.

Le Rituel Romain proposait déjà un mélange assez étonnant des genres, en mêlant les textes de rites avec les textes dogmatiques<sup>23</sup>. Les Rituels français accentuèrent cette tendance en y ajoutant des textes de prédication et des documents administratifs. Ainsi, dans le *Rituel de Saint-Valier*, on peut estimer que 30% des pages sont occupées par des documents surajoutés par rapport au Romain. Mais les données fournies par la figure 9 me semblent plus éloquente encore: les pages qui décrivent le rite ne représentent que la moitié de l'ensemble<sup>24</sup>.

22. Il serait en cela hériter des Rituels de Paris et de Lyon qui adoptent dès la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans un effort manifeste de rationalisation, une division binaire: une exposition dogmatique sur les sacrements et sur la messe et un recueil des rites, cérémonies et formules pour l'administration des sacrements. Bernard Plogeron, «Diversité et uniformité...», 279.
23. Le *Liber Sacramentalis* d'Alberto Castellani paru en 1523 inaugure ce style. Ce Rituel est en fait à la base de tous les rituels modernes: mélange de rites et de «pastorale sacramentaire» et division en chapitres et en livres ( Jean-Baptiste Molin et Arnik Aussardet-Kinville, *Répertoire...*, 11).
24. «Rubriques»: règles à observer dans l'accomplissement des fonctions liturgiques; en rouge dans le Rituel Romain (d'où leur nom), mais pas dans celui de Québec où l'on utilise l'italique.
- «Formules»: prières à prononcer, incantations secrètes. Toujours en latin.

Fig. 9. - Les types de discours dans le Rituel de Saint-Vallier



Source: Rituel de Québec (1703)

La vocation du *Rituel de Saint-Vallier* dépasse donc celle de recueil de rites, c'est un véritable manuel du curé canadien. L'auteur écrit:

Deux motifs Nous ont engagés à vous donner dans ce rituel [des maximes sûres et uniformes], que Nous désirons être dans les mains de tous ceux qui sont chargés du salut des Fidèles de notre Diocèse. Le premier est que ces règles étant dispersées en différents endroits de l'Écriture & des Conciles, il seroit difficile à chacun de les trouver à moins qu'elles ne fussent ramassées dans un corps de livre. Le second est la crainte qu'entre tant d'opinions nouvelles et relâchées, ceux que Dieu a confiés à nos soins, ne pussent faire un juste discernement des bonnes d'avec les mauvaises<sup>25</sup>.

Nul besoin pour le curé canadien d'alourdir ses malles et son esprit: mieux vaut un livre qui convient à chacun et répond à tout. L'uniformisation des pratiques signifie également une certaine forme d'appauvrissement intellectuel<sup>26</sup>.

L'autorité suprême de l'évêque s'affirme par le biais du livre du rite: le Rituel

25. *Rituel du diocèse de Québec...*, lettre introductive.

26. Jean Quéniart, se basant sur l'inventaire des livres de curés français, a montré que les autorités ecclésiastiques du XVIII<sup>e</sup> siècle, rompant avec les audaces théologiques de l'époque de Louis XIV, avaient préféré pour les curés un « savoir contrôlé à travers des ouvrages uniformes et sûrs aux risques d'une recherche individuelle ou d'une réflexion personnelle » (Jean Quéniart, *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1978, 75).



arbore en page titre, et encore au début de la lettre d'introduction, les armes de Saint-Vallier, dont le nom figure en larges caractères. La volonté d'asseoir l'autorité institutionnelle se lit encore dans le projet de relier, avec la première édition, un recueil des «Statuts, Ordonnances & Mandements»<sup>27</sup>. Le geste est typiquement gallican, mais il est aussi puissamment lié à la Contre-Réforme: voici donc le rite intimement relié à la loi. Saint-Vallier recommande à ses curés de lire souvent les ordonnances et les instructions du Rituel: «Pratiquez avec exactitude toutes les règles qui y sont contenues; qu'elles soient toujours devant vos yeux, qu'elles soient toujours comme attachées à vos mains, c'est-à-dire lisez-les si fréquemment que jamais vous ne les perdiez de vue, observez-les si fidèlement qu'on les reconnoisse toujours dans vos œuvres & dans votre conduite afin de recevoir un jour du Prince des Pasteurs la couronne de gloire, qui ne flétrira jamais<sup>28</sup>».

La lettre de l'auteur qui introduit le Rituel de Québec indique les deux objectifs poursuivis: conformité et intelligence du geste. Alors que l'apparition de ritualités concurrentes, multiples, davantage orientées vers le symbolique que vers l'efficace (des «opinions nouvelles») risque de brouiller les cartes, il est urgent de présenter un système rituel indubitable. La quête de légitimité se fait par l'adoption du schéma romain, collection «d'usages reçus et autorisés par l'Église». Cependant, le contexte de rivalité religieuse exige aussi que les manipulateurs (et aussi, dans une moindre mesure, les catholiques ordinaires), connaissent les fondements idéologiques du jeu rituel qu'ils pratiquent. Pour le défendre au besoin, pour continuer à y croire aussi. C'est que l'efficace et la complexité du rituel catholique, promu par le Concile de Trente en réaction aux simplifications protestantes, en fait un édifice fragile tandis que triomphe l'esprit de Raison. Saint-Vallier, comme ses successeurs craint plus que tout les

---

27. Cette intention est exprimée dans la lettre introductive de la première édition du Rituel (604 pages), qui ne contient pourtant pas le recueil législatif. Cependant, le *Répertoire des rituels et processions imprimés conservés en France* (Paris, CNRS., 1984, 582) signale que l'exemplaire conservé à Autun (France) est relié avec *Statuts, ordonnances, et lettres pastorales de monseigneur de Saint-Vallier...*, Paris, Simon Langlois, 1703, 146 p. Les AAQ conservent également un exemplaire de ce type, qui appartenait à la fabrique de Québec.

28. *Rituel du diocèse de Québec...*, lettre introductive.

«railleries»; le dénigrement est sa plus grande inquiétude car il mine tous les efforts pour faire croire à la mise en scène du rite. C'est pourquoi il entend «faire entrer [les curés] dans l'esprit de ces divins Mystères», et imposer les «règles sûres que l'Église veut que vous suiviez». L'uniformité de pratique est donc le gage non seulement d'un rite qui atteindra ses objectifs, mais aussi d'un rite crédible et cru. L'imprimé joue évidemment un rôle déterminant dans l'imposition de cette uniformité si essentielle, et c'est pourquoi toute action en matière liturgique est avant tout un travail sur le livre: que ce soit lors du Concile de Trente (Rituel Romain de 1614), de la fondation d'un diocèse (Rituel de Québec de 1703) ou d'une superstructure nationale (livres liturgiques issus du premier concile provincial de 1851).

*Le Rituel de Saint-Vallier* est un imprimé volumineux (entre 604 et 750 pages selon les éditions) mais de petit format (in-octavo, 20 x 13cm). Une matérialité qui rend compte d'une fonction double: à la fois livre du rite, c'est-à-dire livre de terrain, et somme de tout ce qui est nécessaire à la profession de curé. Saint-Vallier est un fondateur: on comptait huit paroisses seulement en 1678, la plupart sans prêtre résidant, tandis qu'à la fin de l'épiscopat, le diocèse était structuré par un réseau de 82 districts paroissiaux pourvus en majorité de curés résidents<sup>29</sup>. Il fallait un manuel pour encadrer et définir la pratique de ce nouveau personnel. Une volonté d'Église qui est aussi une volonté d'État. Le Rituel doit donc être considéré comme un instrument de la centralisation administrative et de la structuration du territoire qui caractérise l'histoire de la Nouvelle-France d'après 1660. La paroisse est aussi une cellule civile et le curé un officier du Roi, d'où les formulaires et prescriptions administratives qui clôturent le Rituel. Enfin, Saint-Vallier se doit d'assurer la formation accélérée d'un clergé vite formé et de provenance disparate. Chose rare, le Rituel offre un condensé de théologie pratique en français, ce qui garantissait l'intelligence des plus médiocres, mais aussi un code de loi qui vise l'homogénéisation de ce clergé neuf et de ces paroisses à peine fondées.

---

29. Serge Courville (dir.), *Paroisses et municipalités de la région de Montréal au XIX<sup>e</sup> siècle (1825-1861)*, Sainte-Foy, PUL, 1988, 3.

## 2. Le Rituel à l'épreuve du temps

Au cours de la première période de son utilisation, tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, le *Rituel de Saint-Vallier* est utilisé et manié sans remises en cause fondamentales. Il est appréhendé avant tout comme un outil de contrôle et de conformité doctrinale. On l'utilise et le considère comme un recueil fiable et pratique des règles et des conceptions officielles de l'Église à l'égard du rite. Ainsi, en 1742, lorsque Pontbriand projette la mise en place de conférences ecclésiastiques, il propose le Rituel de 1703 comme manuel de base. Il est utilisé comme dénominateur dogmatique commun. Comme l'écrit l'évêque, c'est le livre que tout le monde a en main<sup>30</sup>. Précis dogmatique donc, instrument de formation permanente pour les curés mais aussi recueil d'instructions à destination de la population.

Les troubles des années de Conquête offrent l'opportunité de suivre le Rituel de Québec dans une fonction plus proprement liturgique. Alors que le conflit fait rage, l'évêque Pontbriand préconise des processions au cours desquelles doit se faire une «amende honorable»: il est indiqué au curé que le texte de ce rite se trouve en page 429 du rituel<sup>31</sup>. Le livre est ici recueil exhaustif de textes rituels jusqu'aux plus exceptionnels. Il acquiert donc une valeur encyclopédique. Il est là encore un outil qui permet à l'évêque de diffuser ses prescriptions rituelles.

C'est avec la Conquête que pour la première fois, les sources révèlent un vieillissement, une inadaptation du texte du *Rituel de Saint-Vallier*. Il ne s'agit encore pour le moment que d'un point de détail, puisque cela concerne la formule du prône relative à la personne du roi («Nous prions encore pour Notre Roi très chrétien, pour Monsieur le Dauphin, et pour toute la famille royale, pour les princes et seigneurs catholiques, etc.») doit être remplacée par «Nous prions pour Notre Très gracieux

---

30. Pontbriand, «Circulaire pour consulter les curés sur l'établissement projeté des conférences et des retraites ecclésiastiques», 6 décembre 1742, *MEQ*, 2, 26.

31. Pontbriand, «Mandement à l'occasion de la guerre», 17 février 1759, *MEQ*, 2, 134.

souverain seigneur Roi Georges, Notre Très gracieuse Reine Charlotte, la princesse douairière de Galles et toute la famille royale<sup>32</sup>). Détail donc, mais qui inaugure d'une certaine façon un processus de vieillissement du Rituel de 1703. Inadapté aux conditions nouvelles, il faut modifier ce texte, le raturer: c'est déjà l'annonce d'une dépréciation. Contrairement au Romain qui, universel et synthétique, résiste à l'épreuve du temps, les Rituels locaux, trop précis, conçus pour répondre aux exigences particulières d'un lieu et d'une époque, se démodent. Ainsi, la plupart des exemplaires du *Rituel de Saint-Vallier* que j'ai eu l'occasion d'examiner portent-ils la trace de leur fragilité face au temps: les ratures sont fréquentes<sup>33</sup>.

Les signes de perte d'actualité du texte se multiplient. Quelques exemples; en 1767, les modifications du calendrier des fêtes liturgiques obligent à ne plus suivre le *Rituel de Saint-Vallier* en cette matière que pour ce qui concerne les fêtes particulières au diocèse. Pour ce qui est des fêtes communes à toute l'Église, on devra désormais se référer au Bréviaire romain<sup>34</sup>. Le Rituel de 1703 est de moins en moins le livre à suivre en toute occasion, et de plus en plus un recueil de particularismes. C'est encore la formule du consentement du mariage qui est «romanisée» et l'on invite de nouveau les curés à «bâtonner» leur exemplaire sur ce chapitre<sup>35</sup>. De plus, les indices de libertés prises par les curés à l'égard des formes rituelles prescrites se multiplient. L'évêque doit rappeler sporadiquement que les curés doivent suivre «en tout» le rituel du diocèse, y compris dans l'administration des sacrements.

---

32. Briand, «Mandement pour faire chanter un *Te Deum* en action de grâce du mariage du roi Georges III», 14 février 1762, *MEQ*, 2, 161; Montgolfier, «Mandement pour faire chanter un *Te Deum* dans toutes les paroisses du gouvernement de Montréal à l'occasion du couronnement et du mariage de sa majesté le roi Georges III», 1<sup>er</sup> février 1762, *MEQ*, 2, 157-158.

33. Parmi les exemplaires du Rituel que possèdent les AAQ, il manque à l'un les pages 209 à 240. Une note indique: «On a ôté ce qui manque ici pour faire un petit livre portatif pour une boîte des Ste's Huiles». À la fin d'un autre exemplaire, on a établi une table des matières les plus utiles; essentiellement tout ce qui concerne la vie paroissiale. Dans les deux cas, on trouve aussi des notes manuscrites, des ratures, des feuilles jointes.

34. Briand, «Mandement ordonnant...», 1<sup>er</sup> novembre 1767, *MEQ*, 2, 206-209.

35. *Ibid.*, 208.

Le livre ne remplit donc pas, ou plus, sa fonction d'uniformisation des pratiques et se trouve en situation de concurrence avec d'autres Rituels, le Romain ou des Rituels français. C'est du moins ce que laisse à penser un mémoire de Briand (1767) dans lequel il doit prendre la défense du *Rituel de Saint-Vallier*<sup>36</sup>. Un interlocuteur, qui reste anonyme, peut-être un ancien curé de la paroisse Notre-Dame-de-Québec, s'en est en effet pris à plusieurs prescriptions du rituel de 1703. Briand base son argumentation de réplique sur deux idées de fond que j'aimerais souligner, car elles annoncent les termes d'un débat qui n'ira qu'en s'accroissant: la pertinence de références européennes, françaises en particulier, et la conformité avec le Rituel Romain.

La référence constante à ce qui se pratique en France constitue le premier principe d'argumentation utilisé. Un rite décrit par le *Rituel de Saint-Vallier* est ainsi systématiquement validé par une utilisation contemporaine dans les diocèses français. Le détracteur souligne qu'en page 32 du Rituel<sup>37</sup>, la mention qui interdit à tout laïc de porter les saintes huiles est abusive. «En Europe, c'est toujours le vicaire qui les va chercher» rétorque l'évêque. En page 208, le Rituel propose une confession des malades dont le cas n'est pas «pressant» en deux étapes: lors d'une première visite le curé doit préparer le mourant par un discours édifiant et «le laisser un temps pour examiner sa conscience», convenant «avant de le quitter du jour & de l'heure qu'il reviendra pour le confesser». C'est trop de peine pour le détracteur. Pourtant, selon Briand «c'est bien ainsi que j'ay vu agir pendant que j'étois en Europe. Deux voyages sont durs mais c'est pour obéir à l'Église et c'est dans notre propre métier». Lors des services anniversaires, le curé est-il réellement astreint à certaines récitations? Les nocturnes le matin, les vespres le soir: «C'est ce qui se pratique en France». La procession de l'offrande et du pain bénit, marquée au Rituel page 378, n'a pas lieu dans les faits. Briand note: «Je n'ay jamais su pourquoi on ne faisait pas en Canada ces processions en usage dans toute l'Église et observées même dans les campagnes en France». Et la liste des références à l'ex-métropole se poursuit ainsi au long de la réplique de l'évêque, stratégie de défense

---

36. AAQ, 12 A, Ev Q, 1, 197, Lettre de Briand à un destinataire anonyme, 1767 (?).

37. Édition de 671 pages.

des 27 points du Rituel de Québec mis en cause.

Puis, c'est le refus clairement affirmé de la prépondérance romaine. Le détracteur anonyme a mis en évidence la singularité des formes rituelles d'onctions des mourants telles que proposées par le *Rituel de Saint-Vallier* (elles ne correspondent pas à ce que prescrit le Rituel romain. C'est une question sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir car elle cristallisera à plusieurs reprises le débat sur la conformité). La réplique de Briand est sans équivoque: «N'importe que le rituel romain soit contraire [au Rituel de Québec]. C'est notre rituel, c'est là toute la réponse». On ne sera plus aussi catégorique par la suite. Cet échange a lieu peu de temps après la Conquête, probablement en 1767 ou en 1768. Cette première remise en cause du *Rituel de Saint-Vallier* est aussi la contestation d'un système de référence qui ne va plus aussi facilement de soi. Briand, dernier évêque d'origine française, survivant de l'administration coloniale française, a beau défendre les logiques liturgiques de l'Église gallicane, la réalité canadienne a bien changé. Aussi, le vieux Rituel de 1703, avec ses particularités rituelles qui disaient la volonté de faire du diocèse de Québec un véritable diocèse français, commence-t-il à devenir un héritage plutôt gênant.

### 3. Tentatives de réédition

Parce que la rareté des exemplaires du Rituel commence à constituer un inconvénient sensible pour la bonne administration du diocèse<sup>38</sup>, peut-être aussi parce que les volumineuses instructions de Saint-Vallier deviennent de plus en plus encombrantes, au propre comme au figuré, Briand commande en 1777 un «Rituel portatif» au sulpicien Montgolfier<sup>39</sup>. Il s'agirait d'un livret contenant l'essentiel du *Rituel de Saint-Vallier*: les rites et les formules et quelques succinctes directions. Montgolfier prévoit même y ajouter un «tarif» et quelques articles des mandements de Briand. On

---

38. L'édition du Rituel de 1703 aurait été épuisée sous Pontbriand selon Fernand Porter, *L'institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse. 1633-1833*, Montréal, Les éditions franciscaines, 1949, 68.

39. AAQ, 1 CB, 5, 73, Lettre de Montgolfier à Briand, Montréal, 17 octobre 1777.

entend faire exécuter un premier tirage de 600 exemplaires chez «l'imprimeur de Montréal», Mesplet à n'en pas douter, avec de bons espoirs d'en avoir écoulé la moitié «dans deux ou trois ans». Cependant le livre ne paraît pas et le projet s'évanouit. Voilà qui inaugure une assez longue série d'intentions de réédition qui demeureront sans suite.

Certes, on ne songera jamais à une réédition conforme du *Rituel de Saint-Vallier*, signe évident de disqualification. On tergiversera plutôt pendant un demi-siècle entre deux options: soit en fournir une version remaniée, soit abandonner toute idée de Rituel diocésain pour se tourner vers l'adoption du Rituel romain. C'est la première solution qui est d'abord mise de l'avant par les évêques de Québec, et les projets inaboutis se succéderont, tandis que le *Rituel de Saint-Vallier* perdurera encore, toujours en force officiellement et cependant en sursis, finalement là que par défaut. Les travaux de rééditions eux-mêmes conduisent du reste à identifier de plus en plus précisément tout ce qui en lui ne convient plus au vécu religieux du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est encore la pénurie qui pousse à l'action. Alors que le nombre des paroisses ne cesse de croître, les exemplaires d'un livre vieux maintenant d'un siècle sont trop rares, il faut rééditer. Plessis s'y attache dès 1806, mais les travaux n'avancent pas. Lartigue, qui fait partie de l'équipe de rédaction, se montre le plus réaliste sur le sujet: «La confection d'un Rituel où tout fut prévu selon les règles est un ouvrage beaucoup plus difficile qu'on pense<sup>40</sup>». Le Montréalais propose sa solution, qui préfigure celle qui triomphera finalement un demi-siècle plus tard: «adopter simplement le Rituel Romain» quitte à y adjoindre en un volume séparé les règles rituelles particulières au diocèse, ou mieux encore, adopter un manuel uniforme, comme celui de Saint-Lazare<sup>41</sup>. C'est la première fois que l'adoption du Romain est suggérée, mais l'esprit gallican règne trop encore pour que l'on donne suite à cette recommandation.

Plessis s'emploie plutôt à préparer de nouvelles instructions diocésaines pour un

---

40. AAQ, 71 CD, 1, 164, Lartigue à Plessis, Montréal, 20 mars 1806.

41. On indique, dans le *Petit manuel des cérémonies romaines à l'usage du diocèse de Québec* (Québec, 1832) que le Cérémonial de Saint-Lazare est «depuis longtemps en usage dans ce diocèse».

Rituel de Québec réédité<sup>42</sup>. Il projette également la réédition actualisée des ordonnances de Saint-Vallier (qui formaient la dernière partie du Rituel de 1703), augmentée des principales décisions de ses successeurs. Le travail sur cette partie débute en 1812<sup>43</sup>. Il compte publier cet ouvrage indépendamment, sous forme d'un «*précis*»<sup>44</sup> afin d'assurer la «*régularité d'un corps respectable et l'uniformité de conduite dans la direction des âmes*»<sup>45</sup>. Le style du XVIII<sup>e</sup> siècle a vieilli. Plessis précise qu'il lui a fallu expliquer les ordonnances moins claires et surtout «*retrancher tous les préambules et ne garder que les dispositions [...]. Nous avons dégagé la substance des choses d'une foule de mots où elles étaient noyées surtout dans les ordonnances du temps de Mgr de Saint-Vallier*». Voici la rhétorique pastorale, qui était au cœur des stratégies de discours de Monseigneur Saint-Vallier, classée du côté du superflu et présentée comme un habillage démodé et inutile.

Conscient de l'inactualité du Rituel de 1703 mais incapable d'en proposer rapidement une édition remaniée, Plessis projette de publier son «*Précis des ordonnances*» à part et avant tout. N'est-ce pas, toujours, le plus urgent pour un évêque que d'assurer la diffusion d'un règlement, une «*discipline commune*» qui sera la marque de l'institutionnalisation du religieux et de l'autorité du chef local<sup>46</sup>? Son projet est assez

---

42. Les AAQ possèdent des bribes de ces travaux, sans qu'il soit toujours possible de les dater avec certitude pour les rattacher à tel ou tel projet de réédition. Il semble que deux documents au moins (cote 90 CD, 1, 3a: «*Quadam circa disciplinam Diocesis Quebecensis observanda*» et «*Visites des grands vicaires et mémoire pour la visite pastorale*») puissent être rattachés à cette période. L'influence du *Rituel de Saint-Vallier* y est encore très grande.

43. AAQ, 210 A, 10, 308-309, Plessis à Lartigue, 15 novembre 1821.

44. AAQ, 90 CD, 1, 1, projet de «*Précis des ordonnances du diocèse de Québec*» par Plessis, 1814. Le manuscrit reprend les dispositions de 40 ordonnances, présentées selon un ordre chronologique. Sept sont de Laval, 18 de Saint-Vallier dont les «*Statuts synodaux*», trois de Dosquet, deux de Pontbriand, quatre de Briand, une de Hubert, quatre de Denaut et une de Plessis. L'ensemble représente selon Plessis «*la quintessence de toutes les ordonnances réunies des évêques de Québec depuis le premier jusqu'à nous*» et doit former «*le corps de discipline du Diocèse de Québec*». Il faut noter la prépondérance marquée des décisions des évêques nommés au XVII<sup>e</sup> siècle!

45. AAQ, 90 CD, 1, 1, projet de «*Précis des ordonnances du diocèse de Québec*» par Plessis, 1814.

46. La gravure de Asher B. Durand ne nous montre-t-elle pas avant tout un Plessis «*administrateur*» devant les outils de centralisation du chef local: un livre, du papier à lettre, un encrier? Il est saisi debout, lisant une lettre à peine décachetée, comme dérangé par l'artiste dans le flot de ses activités. Monseigneur Plessis vers 1826, gravure de Asher B. Durand, s.d., Monastère des ursulines de Québec.



simple: coupé du cadre référentiel français<sup>47</sup>, cependant hérité d'une tradition gallicane d'attachement aux particularismes locaux<sup>48</sup>, Plessis envisage l'actualisation, par compilation, des ordonnances les plus fondamentales de ses prédécesseurs, et principalement de Laval et de Saint-Vallier. La réintroduction de ces codes plus que centenaires constitua un choc pour les principaux collaborateurs de l'évêque qui, consultés, se montrèrent presque unanimement réticents. La plupart des dispositions et des formulations leur semblent désuètes. Quelques exemples, parmi bien d'autres:

- la peine d'interdiction de pénétrer dans l'église a disparu, «la renouveler pourrait embarrasser beaucoup les pasteurs et les ouailles<sup>49</sup>»

- le refus d'absolution pour «nudité de la tête» est «beaucoup trop sévère. Il serait dangereux de la donner aujourd'hui aux confesseurs comme règle de discipline<sup>50</sup>»

- les horaires de messe proposés en 1694 sont trop matinaux, maintenant que les paroisses sont plus étendues<sup>51</sup>

- «on n'admettra pas les enfants habillés en anges dans les Saluts ou aux processions du Saint-Sacrement». Le Vicaire général ne sait même pas ce que cela signifie<sup>52</sup>

- ne pourrait-on pas remplacer l'expression «se sont approchés des sacrements» par «se sont présentés à confesse<sup>53</sup>»?

- est-il réellement si grave de quitter sa paroisse les jours de fête et les dimanches? Le correspondant ne le croit pas et ne voit pas la nécessité d'une permission

---

47. Il faut lire le récit du voyage de Plessis en Europe (Joseph-Octave Plessis, *Journal d'un voyage en Europe - 1819-1820*, Québec, Pruneau & Kirouac, 1903, 469 p.). Plessis y note avec étonnement mais sans aucune admiration les multiples différences qui existent entre ce qui se fait en France, en Italie et au Canada. Plessis n'a plus la volonté qu'avait Briand, par exemple, de se conformer à ce qui se fait dans les diocèses de l'ex-métropole, mais il ne manifeste pas non plus l'émerveillement d'un Bourget pour la ritualité italienne.

48. «On conçoit aisément qu'outre les règles de discipline communes à toute l'Église catholique, il en faut de propres à chaque diocèse, rendues nécessaire par les circonstances particulières des temps et des lieux», AAQ, 90 CD, 1, 1, projet de règlement disciplinaire par Plessis, 1814.

49. AAQ, 90 CD, 2, 1, rapport de Panet sur le projet de règlement disciplinaire par Plessis, 1814

50. AAQ, 90 CD, 2, 2, rapport de Doucet sur le projet de règlement disciplinaire par Plessis, 14 mai 1814.

51. *Ibidem*.

52. *Ibidem*.

53. AAQ, 90 CD, 2, 6, rapport anonyme sur le projet de règlement disciplinaire par Plessis, s.d..

écrite du curé<sup>54</sup>

- l'indécence, reprochée aux femmes et aux filles dans les mandements de Laval et de Saint-Vallier est une donnée bien relative<sup>55</sup>

- «On en peut pas dire que tous ceux qui sortent pendant les offices soient autant de scandaleux ni autoriser les fidèles à les juger tels<sup>56</sup>».

- que signifie: «s'habiller au-dessus de sa condition<sup>57</sup>»?

La plus détaillée et la plus virulente des réponses provient - s'en étonnera-t-on? - du sulpicien Roux<sup>58</sup>. Sur un ton suffisant, la lettre conduit une critique ligne par ligne du texte de Plessis. Le style est jugé toujours imprécis et trop directif (or on «n'obéit jamais mieux [à l'autorité] que lorsqu'elle se cache avec le plus grand soin») et bien des décisions trop sévères: l'accumulation des obligations aura pour effet de multiplier les «péchés mortels» et de perdre «une infinité d'âmes». Tout cela se joue évidemment sur fond de rivalité féroce entre les sulpiciens et l'autorité épiscopale. La conclusion de la lettre, qui insinue que les évêques de Québec ne possèdent plus une légitimité suffisante pour prétendre désormais ordonner quoi que ce soit, est là pour le rappeler. C'est un peu l'opposition du père Bouvart au *Rituel de Saint-Vallier* qui se rejoue; cette rivalité entre le pouvoir épiscopal et les religieux n'a rien de bien original. Mais la réaction de Roux, partagée par tous les autres vicaires généraux, dit plus. Elle confirme premièrement l'inadaptation presque complète du Rituel de Québec: les modifications ponctuelles apportées par les évêques durant un siècle ont rendu caduque l'autorité du livre alors que parallèlement, une panoplie plus ou moins étendue d'usages est venue se substituer à la règle écrite. L'opinion d'un vicaire général, «le Rituel de Diocèse ne pourra être suivi

---

54. AAQ, 90 CD, 2, 7, rapport anonyme sur le projet de règlement disciplinaire par Plessis, s.d.

55. AAQ, 90 CD, 2, 8, anonyme, «Remarques sur le précis des ordonnances du Diocèse de Québec», 1814 (?).

56. *Ibidem*.

57. *Ibidem*.

58. AAQ, 90 CD, 2, 4, «Réflexions sur le précis des anciennes ordonnances» manuscrit du sulpicien Roux, s.d. Plessis dira plus tard que cette réponse était «la plus drôle» qu'il ait reçue (AAQ, 210 A, 10, 212 et 308-309).

en tout que lorsqu'il aura été réformé<sup>59</sup>» semble désormais la plus commune. Deuxièmement, elle indique bien à quel point il sera difficile de proposer une réforme du Rituel. La solution avancée par Plessis qui consistait à constituer un règlement «national» en plongeant dans les ressources des archives diocésaines est irrecevable<sup>60</sup>. Certes, comme l'écrit Deschenaux, chacun a beaucoup de «respect pour tout ce qu'ont fait en faveur de l'Église naissante du Canada nos anciens et bons évêques», mais cela ne convient plus à la réalité du temps<sup>61</sup>. Le jansénisme moral des Laval et Saint-Vallier en particulier, qui flatte sans doute l'augustinisme de Plessis<sup>62</sup>, ne sied plus à une époque plus douce qui évoluera volontiers vers les idées équiprobabilistes d'un Liguori<sup>63</sup>.

Alors qu'en France on continue sans états d'âme à publier des Rituels diocésains<sup>64</sup>, Plessis, sans doute inspiré par les oppositions qu'il reçoit de Montréal et peut-être sous l'influence de Lartigue, a la faiblesse et la naïveté d'adresser cette requête à Rome: «Comment faire une édition du rituel par privilège épiscopal qui se conforme en tout au rituel romain». La réponse est la suivante: «se servir du Rituel romain du Pape Paul V<sup>65</sup>». Cela suffit pour mettre provisoirement un terme à tout projet de

---

59. AAQ, 90 CD, 2, 8, anonyme, «Remarques sur le précis des ordonnances du Diocèse de Québec», 1814 (?).

60. «En étudiant le premier Rituel publié dans le diocèse et en parcourant les archives de l'évêché qu'un long usage nous a rendu familières, nous y avons trouvé des règlements pleins de sagesse assez généralement méconnus» AAQ, 90 CD, 1, 1, projet de règlement disciplinaire par Plessis, 1814.

61. AAQ, 90 CD, 2, 3, rapport de Deschenaux sur le projet de règlement disciplinaire par Plessis, 6 juin 1814.

62. Plessis prévut même d'insérer dans le nouveau Rituel, une liste des anciennes ordonnances des deux premiers évêques du Canada pour servir au prône dominical. Ce recueil, d'une austérité improbable en plein XIX<sup>e</sup> siècle, était complété d'une instruction du Cardinal de Grimaldy sur le refus et le report d'absolution! AAQ, 90 CD, 1, 1, «Ordonnances à publier au prône des paroisses du diocèse de Québec», 1820.

63. Sur la percée de la morale ligurienne au Bas-Canada, voir Christine Hudon, *Encadrement clérical et vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Thèse de doctorat (études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1994, 200-230 et Serge Gagnon, «Confession et sexualité au Québec» dans Louis Rousseau (dir.), *Les cahiers de recherche en sciences de la religion*, 12 (1995), 235-237.

64. La Révolution avait produit un Rituel national de l'Église constitutionnelle (1799). Mais le Concordat et la Restauration marquent un retour vers les diversités d'Ancien Régime. C'est, à partir de 1802, une période fertile en nouveaux Rituels gallicans, composés pour fixer une pratique «locale» dans des diocèses nouvellement redessinés. A ce sujet: Bernard Plongeron, «Diversité et uniformité...», 271-289; Jean-Baptiste Molin et Annik Aussedat-Minvielle, *Répertoire...*, 13.

65. AAQ, 10 CM, 3, 156-178, Cardinal Fontana (Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi) à Plessis, 13 mars 1819.

réédition.

Cependant, le besoin qu'on a du livre s'accroît encore. «On ne sait plus sur quoi se guider» constate Plessis en 1821, fataliste<sup>66</sup>. «Nous sommes dans une disette extrême de Rituels de Québec. Surtout pour les paroisses nouvelles. Quand ferez-vous imprimer le vôtre?» s'inquiète Lartigue, nouvellement en charge du district de Montréal. Ne peut-on faire au moins imprimer le tarif, et le précis des ordonnances<sup>67</sup>? *Le Rituel de Saint-Vallier* est donc désormais un livre rare, on commence déjà à l'appeler «l'ancien rituel».

Panet entreprend à partir de 1826 une consultation auprès de Rome dans l'espoir de pouvoir fournir, enfin, au diocèse un Rituel, toujours diocésain, mais actualisé et quelque peu «romanisé». En 1828, il charge également Lartigue de travailler de nouveau à une réédition. Celui-ci accepte sans enthousiasme dans un premier temps, puis renonce<sup>68</sup>. Panet décide donc de parer au plus pressé. Il publie ce qu'il a de prêt: les réponses qu'il a obtenues de Rome sur les rubriques et la discipline, avec des précisions sur les particularismes issus de la jurisprudence diocésaine<sup>69</sup> et un recueil en anglais des annonces à faire aux prônes «avec les changements issus des mandements des différents évêques<sup>70</sup>». C'est que «l'uniformité» de la pratique rituelle diocésaine, déjà mise en péril par le vieillissement du *Rituel de Saint-Vallier* et la multiplication incontrôlable des «usages», est également menacée par l'accroissement d'un clergé catholique anglophone qui possède ses propres livres et sa propre tradition. On ressent donc l'urgence de

---

66. AAQ, 210 A, 10, 212, Plessis à Lartigue, 7 mai 1821.

67. AAQ, 26 CP, 1, 108-a, Lartigue à Plessis, 18 avril 1822.

68. «Si l'on veut que je travaille au rituel de Québec, il faudrait qu'on m'envoie [...] tout ce que j'avois écrit la-dessus lorsque j'étois secrétaire de Monseigneur Dénaut [en 1806] [...] avec les annonces au Rituel telles que dressées par Monsieur Boucher et le recueil des ordonnances fait par Monseigneur défunt [Plessis]. Je pourrais m'en occuper dans mes loisirs». AAQ, 26 CP, 3, 104, Lartigue à Panet, Montréal, 12 mai 1828.

«Je conviens avec vous de l'urgence d'une nouvelle édition, mais je laisse cela à faire à qui de droit [seul l'évêque est autorisé à intervenir en matière de liturgie] et je n'ai pas d'ailleurs le temps de m'en mêler» AAQ, 26 CP, 9, 153 a, Lartigue à Cazeau, 1830 (?).

69. Panet, «Mandement sur les rubriques et la discipline», 14 janvier 1830, *MEQ*, 3, 246-281.

70. *Formulas extracted from The Quebec Ritual for announcing the Fast, feast and solemnities*, Québec, T. Carry & Co., 1830, 120 p.

proposer au plus vite une traduction anglaise du Rituel de Québec<sup>71</sup>.

C'est peut-être cette considération qui pousse Signay à rouvrir le dossier, en 1834, confiant cette fois la direction des travaux à Antoine Tabeau, alors vicaire général et pressenti pour succéder à Lartigue à la tête du district de Montréal<sup>72</sup>. Celui-ci entend se baser sur le Rituel romain «pour l'administration des sacrements», mais suivre la disposition des matières du *Rituel de Saint-Vallier*. Le texte de 1703 devra cependant être «abrégé» et allégé de tout ce qui ne convient plus «aux temps actuels», afin de laisser la place «à plusieurs choses dont la connaissance manque généralement au clergé»: un précis des ordonnances du diocèse, un traité des fabriques, un tarif, un précis des règles pour la célébration des offices, une instruction sur la vie ecclésiastique, «et autres objets sur lesquels l'uniformité est si nécessaire<sup>73</sup>». On le voit, c'est encore la perspective française qui guide les travaux, la représentation du «Rituel encyclopédique». Tabeau indique du reste ses sources: le Rituel de Québec et le Rituel de Toulon<sup>74</sup>. Signay aimait aussi le Rituel de Belley. Une ambiance gallicane qui ne convient pas à Lartigue dont l'ultramontanisme s'exprime ici avec vivacité. En appelant du Concile de Trente, il rappelle qu'un évêque ne peut rien changer à «la partie cérémonielle du Rituel Romain» sans la permission de Rome. Chaque fois qu'il est consulté sur tel ou tel point du rite, Lartigue renvoie infatigablement au Romain, ou demande que l'on consulte les autorités vaticanes<sup>75</sup>. Il écrit par exemple à Signay: «Pour l'oraison sur les enfants, ajouté par le Rituel de Toulon et du Belley, ainsi que tous les

---

71. Panet, «Mandement transmettant un recueil d'annonces et de formules en langue anglaise», 14 janvier 1830, *MEQ*, 3, 237-239.

72. Les AAQ conservent certains manuscrits de ces travaux, notamment les cahiers sur les rites de l'ordination, du mariage, des sépultures et des bénédictions (AAQ, 90 CD, 1, 4. 1834?) et sur les rites de la visite épiscopale et de la consécration d'une pierre d'autel (AAQ, 90 CD, 1, 3 A, 1833?). Il semble que Lartigue ait supervisé les travaux (AAQ, 1 CB, 5, 132, Tabeau à Signay, 19 mai 1834). Tabeau mourut le 18 mai 1835.

73. AAQ, 1 CB, 5, 124, Tabeau à Signay, 7 janvier 1834; AAQ, 1 CB, 5, 132, Tabeau à Signay, 19 mai 1834.

74. AAQ, 1 CB, 5, 132, Tabeau à Signay, 19 mai 1834.

75. C'est ce qui ressort d'une correspondance soutenue entre Lartigue et Signay sur le sujet du Rituel, au début de l'année 1836.

autres changements des rituels Gallicans, je n'en suis point du tout amateur<sup>76</sup>. Ou encore, sur le rite du mariage:

Les Évêques dont vous avez vu les innovations ou changements graves dans leurs Rituels, ne font point autorité en cette matière, puisqu'ils n'avoient pas plus de droit de faire ces dispositions que les Évêques de Québec. Je ne suis point du tout d'avis qu'on s'éloigne du Romain dans les rites du mariage, car le Concile de Trente n'a certainement pas eu en vue d'approuver les coutumes ou les usages qui s'établissent par la suite dans quelques églises particulières: il ne pouvoit parler que de ceux déjà introduits avant sa tenue dans quelques grandes Églises; encore ne vouloit-il en général qu'on retint, des livres liturgiques autres que les Romains, que ceux qui avoient déjà alors plus de 300 ans d'antiquité. Je n'admettrois donc pas les opinions de l'évêque de Belley, mais je retrancherais impitoyablement ce qui n'est pas dans le Rituel romain<sup>77</sup>.

Sur le rite de l'extrême-onction:

Dans la partie cérémonielle d'un Rituel, je ne voudrais rien changer de moi-même, même par additions ou soustractions nécessaires, au Rituel romain sans permission du Saint-Siège. De quel droit par exemple l'évêque Saint-Vallier dit-il de transporter l'onction pour les hommes des reins à la poitrine, tandis que le Rituel romain, avec tous les théologiens, ordonne que quand on ne peut faire commodément aux hommes l'onction de reins, qui n'a jamais lieu pour les femmes, on ne la fasse sur aucune autre partie du corps, ni aux uns, ni aux autres<sup>78</sup>.

L'interprétation des décisions du Concile de Trente relatives aux rites, et aux livres liturgiques en particulier, s'était toujours faite dans un sens libéral qui permettait au gallicanisme français de justifier le maintien de différences locales, et même une certaine créativité en matière liturgique. Lartigue adopte ici au contraire la ligne dure du centralisme rituel qui, de fait, était programmé par le Concile. La stratégie ultramontaine prend appui sur la division du Rituel en deux matières strictement hétérogènes, la «partie cérémonielle» (rubriques et formules) devant constituer un bloc intouchable et strictement romain, tandis que les «règlements» peuvent continuer de relever du chef local. L'intervention «politique» de Lartigue (ultramontains contre gallicans, mais aussi Montréalais contre Québécois) repose sur un recentrage du débat

---

76. AAQ, 26 CP, 6, 91, Lartigue à Signay, 2 janvier 1836.

77. AAQ, 26 CP, 6, 157, Lartigue à Signay, 21 mai 1836.

78. Question de pudeur....; AAQ, 26 CP, 6, 89, Lartigue à Signay, Montréal, 29 décembre 1835.

vers l'essentiel: le texte du rite proprement dit, plutôt que les commentaires idéologiques ou organisationnels auxquels il peut prêter.

Cependant, c'est bien justement la partie la plus cérémonielle du Rituel que Signay fait finalement éditer: *l'Extrait du Rituel* qui paraît en 1836 se rapporte uniquement à l'administration des sacrements<sup>79</sup>. Le Canada repousse donc encore l'adoption du Romain, signe de la présence toujours prégnante de la filiation française. La lettre introductive de l'ouvrage est à cet égard significative. L'Extrait est défini comme la première livraison d'une nouvelle édition du *Rituel de Saint-Vallier*, et non comme une adaptation locale du Romain, ou comme une création contemporaine: on affirme donc s'inscrire dans une tradition rituelle locale, positionnement typiquement gallican. Signay indique également que c'est à regret qu'il a dû, temporairement, retarder la publication des instructions sur la morale et le dogme: il entend donc fournir à son diocèse un Rituel de type encyclopédique, dans la lignée du modèle français<sup>80</sup>. En effet, d'un point de vue «universel», son livre ne constitue pas un «extrait», mais bien un Rituel complet, puisqu'il contient tout ce qu'il faut pour jouer les rites-sacrements. L'ouvrage de 1836 n'est incomplet qu'en tant que Rituel gallican. Pourquoi alors se contenter d'un extrait? «L'impression du Rituel entier n'aurait pas pourvu assez tôt au besoin pressant que l'on a d'un livre qui renferme les rites et les usages propres à ce diocèse<sup>81</sup>». Est ici affirmée la volonté de combattre la diversification des pratiques rituelles au niveau local, favorisée par la rareté des exemplaires de l'édition de 1703, ainsi que par la concurrence du Romain et des Rituels anglophones. Elle est soulignée par la parution simultanée d'une édition anglaise de l'Extrait<sup>82</sup>. Pour Signay, l'urgence n'est pas la conformité par rapport à Rome, mais l'unification du rite d'Institution au Canada. Il ne vise pas l'universalisme mais l'uniformité.

---

79. *Extrait du rituel de Québec contenant l'administration des sacrements de baptême, etc. et aussi les bénédictions et diverses formules d'actes*, Québec, T. Carry & Co, 1836, IX-324 p.

80. *Ibid.*, 1.

81. *Ibid.*, 2.

82. *Extract from the Quebec ritual*, Québec, T. Carry and Co., 1836, 236 p. et *Extract from the Quebec ritual*, Québec, T. Carry and Co., 1836, 503 p.

L'Extrait se veut pourtant plus proche du Rituel Romain que ne l'était le Rituel de 1703<sup>83</sup>, dont il actualise également l'aspect disciplinaire en puisant dans la jurisprudence diocésaine. L'essentiel du particularisme est cependant préservé: les rubriques, très proches de Saint-Vallier, sont en français, et l'ordre des matières reste celui de 1703. Suivant l'habitude de certains Rituels français, Signay ajoute même le texte du rite de la confirmation, que l'on retrouve plutôt dans le Pontifical romain que dans le Rituel<sup>84</sup>. Au chapitre des bénédictions, l'Extrait adopte résolument le riche canevas proposé par le *Rituel de Saint-Vallier* (58 formules de bénédictions et d'exorcismes), et délaisse la solution minimaliste du Rituel romain de 1614 (26 bénédictions et un exorcisme). Il ignore cependant cinq des formules d'exorcisme du vieux Rituel québécois, se conformant en ce sens au Romain. Un petit compromis qui est à l'image du livre, essentiellement issu du modèle de 1703, mais tout de même quelque peu retouché dans un souci de plus grande conformité à l'égard de la ritualité catholique «universelle»<sup>85</sup>.

Signay n'abandonne pas pour autant son projet de nouveau Rituel de Québec complet et c'est le futur évêque Bourget qui est chargé cette fois d'accomplir les travaux préliminaires. Le rite de la visite épiscopale attire d'abord son attention. Étonnamment, Bourget ne se montre pas particulièrement enclin à adopter les formes romaines. Il cherche d'abord, non sans peine, à accorder entre eux tous les textes de ce rite, se référant aussi bien aux livres romains (Rituel, Pontifical et Cérémonial des évêques) qu'aux Rituels français (toujours Belley et Toulon). Mais il se montre particulièrement attentif à maintenir les dispositions du *Rituel de Saint-Vallier* qui demeure sa base de

---

83. Le rite de l'extrême-onction, par exemple, est «corrigé».

84. Ce rite est en effet réservé à l'évêque qui le pratique lors de ses visites. La présence du texte dans l'Extrait évite d'avoir à transporter le lourd Processionnal.

85. À propos du rite de l'extrême-onction, pour régler la question débattue de «l'onction des reins», Signay fait inscrire dans son livre: «C'est pour suivre l'ordre du Rituel Romain que nous avons inséré ici la forme de cette onction et la rubrique qui y est jointe. Cependant, on pourra s'en tenir à l'usage de ce diocèse où l'on a toujours omis cette onction, même à l'égard des hommes à cause des graves inconvénients qu'on rencontre ordinairement à la faire». AAQ, 10 CM, 4, 133, Secrétariat Congrégation de la Propagande à Signay, 30 août 1837.



comparaison<sup>86</sup>. Encore une fois, le projet sera sans suite.

Contrairement à de nombreux diocèses français<sup>87</sup>, le diocèse de Québec n'a jamais possédé une liturgie un tant soit peu structurée et réellement spécifique. Le «Rit romain», au travers du Missel et du Bréviaire, était la base d'une pratique sans doute assez peu unifiée, avec de multiples usages locaux, selon les districts et même les paroisses, encore étendus par les habitudes de chaque praticien, transmises plus ou moins fidèlement de curé à vicaire. Le séminaire aurait pu jouer un rôle unificateur, mais la formation rituelle y était trop courte et superficielle. Les visites constituaient un élément de contrôle spectaculaire, mais sporadique. Restait donc le *Rituel de Saint-Vallier*, unique outil véritablement diocésain et efficacement centralisateur, deux vertus chères au cœur des évêques successifs en place à Québec, qui s'inscriront tous, même après la Conquête, même une fois canadiens, dans la lignée des prélats français: centralisme épiscopal post-tridentin, mais indépendance diocésaine gallicane. Au XIX<sup>e</sup> siècle cependant, le vieux Rituel de 1703 n'est plus à même de remplir son office. Il est trop rare pour imposer l'uniformité, trop dépassé pour espérer fixer la norme d'une pratique diocésaine. L'Extrait de 1836 lui offre une seconde jeunesse, mais l'effort est incomplet. La réédition intégrale d'un Rituel gallican au Canada semble impossible: les ressources intellectuelles que nécessite un tel ouvrage font défaut, les références françaises sont loin et les outils de travail rares.

---

86. Lettres de Bourget à Signey. AAQ, 26 CP, 7, documents 34 (18 décembre 1837), 51 (21 janvier 1838), 58 (10 février 1838) et 62 (8 mars 1838).

87. Quarante diocèses avaient adopté en 1789 les livres de la réforme liturgique parisienne, un ensemble complet, cohérent et original: Rituel, Missel, Bréviaire. Bernard Plongeron, «Diversité et uniformité...», 271-289 et E. Preclin et E. Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, tome 1, Volume 19 d'*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, collection fondée par Augustin Fliche et Victor Martin, Paris, Bloud & Gay, 1955, 295-296.

#### 4. 1851: le Romain «tout pur» au Canada

Deux facteurs vont contribuer à débloquer la situation. D'abord, la pensée ultramontaine monte en puissance. Chez Lartigue, elle était avant tout doctrinale, théologique et politique; elle devient avec Bourget un projet religieux global<sup>88</sup>. L'évêque de Montréal proposera une religion plus démonstrative, plus romantique, plus positive. La liturgie constituera naturellement un axe déterminant de cette approche tout à fait nouvelle du religieux. Non plus tellement une ritualité centrée sur le terrible, sur l'efficace, sur le sacrement donc, mais plutôt dirigée vers l'explosion fastueuse des cérémonies, manifestations de dévotions soigneusement alimentées et diffusées. Ultramontanisme et liturgie, cela voulait dire ritualité romaine bien sûr. Bourget, qu'un romantisme naissant avait un temps égaré dans la voie d'une réintroduction des formes «antiques» du Rituel de 1703, va donc devenir au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle le promoteur infatigable des livres romains<sup>89</sup>. La mise sur pied d'une Province ecclésiastique, instance fédérative des divers diocèses canadiens nouvellement créés, constituera le second facteur déterminant dans l'imposition du Rituel romain<sup>90</sup>.

Le Concile de Trente avait réaffirmé, lors de sa 22<sup>e</sup> session, le vieux principe selon lequel toutes les églises d'une même province ecclésiastique devaient se servir des mêmes livres, des mêmes chants et des mêmes cérémonies que l'église métropolitaine<sup>91</sup>. La création d'une Province, dans la logique hiérarchisante de Trente, impose donc un

---

88. Gilles Chaussé, «Un Évêque mennaisien au Canada: Monseigneur Jean-Jacques Lartigue», *Les Ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, 108-109.

89. C'est une sorte de conversion: «En recevant la dernière bénédiction de NSP le Pape, il m'a dit une parole que je n'oublierai jamais. À propos du défunt Archevêque, je lui exposais les souffrances de la Province ecclésiastique; et entre autres choses, je lui disais que nous n'avions plus de Rituels à mettre entre les mains des Prêtres et il me dit avec surprise: Est-ce que vous ne suivez pas le Rituel Romain? J'en ai emporté un exemplaire imprimé à Rome, pour avoir le vrai Romain». AAQ, 26 CP, 9, 166, Bourget à Turgeon, 8 février 1851.

90. Dans une dynamique similaire, les évêques américains s'étaient dotés au concile de Baltimore, dès 1829, d'un manuel unifié des cérémonies de l'Église catholique, dans le but de limiter les usages locaux et de privilégier l'uniformité dans la liturgie romaine. *A Manual of the Ceremonies Used in the Catholic Church*, Boston, H.-L. Devereux, 1833, 418 p.

91. Bernard Plongeron, «Diversité et uniformité...», 272.

niveau supérieur de centralisme. Les évêques avaient cependant un autre intérêt à adopter des règles communes de ritualité: il fallait que la catholicité canadienne fasse montre de la plus grande force, et par là de la plus grande unité possible. Rien de plus urgent donc que d'uniformiser la liturgie, parce que le rite est la forme la plus extérieure, c'est-à-dire la plus visible du phénomène religieux. C'est ainsi dans le respect de Trente et parce qu'il s'agit de la première «union» à faire, celle dont la valeur symbolique est la plus lourde, que les réunions préparatoires font de la question des livres liturgiques l'élément majeur du futur premier concile de la Province ecclésiastique de Québec<sup>92</sup>. L'assemblée des évêques qui se tient le 10 mai 1850 répartit les tâches: le diocèse de Québec hérite des questions liturgiques, par égard à sa qualité de métropole, même si l'on sait que les experts sont, depuis longtemps, à Montréal<sup>93</sup>. Il s'occupera du Rituel, du Calendrier et du Bréviaire. Ceux de Montréal se voient confier le dossier du Cérémonial du concile<sup>94</sup>, mais surtout celui du Cérémonial. Il s'agit plus d'un manuel que d'un livre liturgique, renfermant une importante collection de rubriques (gestes à accomplir), réglant ainsi la mise en scène d'un nombre très étendu des cérémonies de l'Institution religieuse, reliées ou non aux rites de base contenus dans le Rituel. Le fait qu'on cherche un manuel de liturgie commun est nouveau et remarquable. Bréviaire et Calendrier ne poseront aucun problème particulier, puisque l'on suivait déjà les modèles romains dans les deux cas. Tous les débats s'orienteront plutôt vers le projet de Rituel de Québec et le nouveau projet de Cérémonial de Montréal.

L'évêque Turgeon, dans la tradition «québécoise» soumet une énième ébauche pour la réédition du *Rituel de Saint-Vallier*. Ne faudrait-il pas pourtant modifier la liste des cas réservés, selon le modèle du Rituel de Belley, fixer une fois pour toutes les

---

92. Pour suivre le déroulement du concile, Jacques Griasé, *Les Conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, 41-142.

93. ACAM, 272.101, 850.56, «Procès-verbal des 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> séances de l'Assemblée des Évêques», 10 mai 1850.

94. Livre qui fixe les cérémonies entourant l'événement, les règles de protocole et d'organisation des débats. On adoptera celui de Tours, qu'on fera imprimer à Québec après quelques modifications mineures. cf. ACAM, 272.101, 851.3, «Notes sur le cérémonial du concile provincial», mémoire manuscrit de Bourget, 1851. *Ceremonial of The Provincial Council of Quebec*, Québec, 1851. *Cérémonial du Concile provincial de Québec*, Québec, Aug. Coté et Cie, 1851, 50 p.

conditions d'âge et de qualité des servantes de curé en se basant sur la jurisprudence du diocèse de Québec, fixer l'aire de juridiction des curés pour les différents rites en s'inspirant des Rituels de Langres, du Mans, de Luçon<sup>95</sup>? Vieille méthodologie gallicane à laquelle la résistance est cette fois féroce. L'évêque de Bytown affirme: «Un Rituel comme celui de Québec ne peut être le livre habituel que tout prêtre est obligé de porter avec lui», et se prononce pour le Romain «pur et simple<sup>96</sup>». Bourget répond de même être en faveur du Romain «tout pur», en latin, avec seulement quelques «exhortations» en français et en anglais<sup>97</sup>. Deux blocs se dessinent: à l'ouest (Toronto, Montréal, Saint-Hyacinthe), on estime qu'un Rituel diocésain est «impur», à l'est (Québec, Trois-Rivières) on est encore attaché à cette formule. Le partage est nettement idéologique. Turgeon réplique à tout cela qu'il faut que le nouveau Rituel soit «conforme à celui qui a été en usage jusqu'à présent dans nos diocèses du Canada», avec les «observances» tirées de l'ancien Rituel surtout. Le reste «n'est vraiment autre que le Rituel romain<sup>98</sup>». C'est le début d'un compromis, basé sur le démantèlement de la structure du *Rituel de Saint-Vallier*<sup>99</sup>. L'assemblée préparatoire du 19 mai 1851 établit le canevas suivant: on préparera trois volumes distincts, le premier sera le Rituel romain, le second un recueil des prônes et annonces en anglais et en français, avec des modèles de formulaires administratifs, le troisième réunira «ce qui regarde le prêtre seul» (discipline ecclésiastique) et l'administration des paroisses, du diocèse et des sacrements<sup>100</sup>. Un découpage «rationnel», sur le modèle du Rituel de Belley, si ce n'est que la partie

---

95. ACAM, 272.101, 851.4, «Matières aux questions qui pourront être traitées dans un concile de la Province de Québec suivant que les évêques appelés à y prendre part le jugeront nécessaire», Mémoire de Turgeon, 26 janvier 1851.

96. AAQ, 321 CN, 1, 38, Évêque de Bytown à Turgeon, 31 mars 1851.

97. AAQ, 26 CP, 9, 166, Bourget à Turgeon, 8 février 1851.

98. AAQ, 210 A, 23, 636, Turgeon à Bourget, 16 février 1851.

99. Idée émise par l'évêque de Bytown: le Romain plus un second ouvrage pratique du type du Rituel de Belley intitulé «observations sur le Rituel» (AAQ, 321 CN, 1, 38, Évêque de Bytown à Turgeon, 31 mars 1851). Idée de Bourget: le Romain plus des «Instructions sur le Rituel», avec règlements de vie pour les prêtres, traité des fabriques, mandements sur la discipline, notes à l'usage d'un jeune curé (ouvrage de Maguire publié à Paris en 1830), directives sur l'administration des sacrements, décrets de la Sacrée Congrégation des Rites, règlements pour les employés des églises et des écoles, annonces du prône (AAQ, 26 CP, 9, 166 Bourget à Turgeon, 8 février 1851).

100. ACAM, 272.101, 851.10, «Procès-verbal de l'assemblée préparatoire au premier concile de la Province ecclésiastique de Québec», 19 mai 1851.

strictement rituelle est aussi strictement romaine. Cette assurance de conformité quant à la partie qui indique paroles et gestes du rite semble avoir satisfait les exigences des ultramontains. Pour la composition des deux volumes annexes, on autorise en effet l'utilisation des *Rituels de Québec, de Belley «et autres», des ordonnances des évêques «du pays», des décisions romaines, des lois civiles et des divers usages*<sup>101</sup>. Le texte des rites d'une part, les commentaires pratiques de l'autre, la cohérence du Rituel de 1703 est brisée. Le curé ne possède plus un livre qui lui montre, dans son organisation même, comment les rites s'intègrent à la transmission de messages idéologiques et à une conduite de vie, mais plusieurs livres indépendants qui semblent compartimenter l'exercice du métier de curé. Doit-on y voir un affaiblissement de la représentation du curé comme professionnel du rite, un homme dont la pertinence sociale venait du savoir-faire rituel et dont l'autorité était garantie par un contact permanent avec le monde du sacré? Je le pense.

Au concile, le travail sur le - ou plutôt les - Rituel(s) sera réparti sur deux commissions. Une congrégation de la discipline étudiera les parties administratives et réglementaires du futur ensemble, tandis qu'une congrégation de la liturgie se chargera de ce qui concerne les sacrements et la prédication<sup>102</sup>. Le 20 août 1851, les décrets sur le Rituel sont adoptés. Le «Grand Rituel de Québec» sera formé de trois ouvrages: le Rituel romain, un premier «appendice» constitué «d'exhortations en langue vulgaire» à destination des fidèles et enfin, un second appendice «d'explications» à l'usage exclusif des prêtres<sup>103</sup>. Ce dernier livre, d'un format différent, devra être soigneusement tenu hors des yeux laïcs. Il sera la synthèse du lourd appareil de réglementations qui encadre plus que jamais la pratique du curé. Règlements qui concernent les rites, mais aussi la vie quotidienne des prêtres ou l'administration des fabriques. Ce dernier ouvrage est le plus local, c'est aussi celui qui donnera le plus de travail<sup>104</sup>. Le tout sera soumis à

---

101. *Ibidem*.

102. On retrouve les procès-verbaux des travaux de ces deux commissions dans le dossier 272.101 des ACAM.

103. Jacques Gristé, *Les Conciles provinciaux...*, 83.

104. ACAM, 272.101.851.34, «Cinquième rapport de la Congrégation de la discipline», 25 août 1851.

## **l'approbation de Rome.**

Il est tout à fait significatif de constater que l'essentiel des débats du Concile sur les rites va porter en fait sur un tout autre livre que le Rituel. L'adoption d'un manuel de liturgie commun (le Cérémonial) va concentrer en effet toutes les attentions et toutes les oppositions. Les autorités montréalaises, chargées du dossier, vont rapidement proposer l'adoption du manuel romain, projet envers lequel ceux de Québec se montreront très réticents. C'est Prince, futur évêque du diocèse de Saint-Hyacinthe, qui se tourne d'emblée vers le *Cérémonial de Baldeschi*<sup>105</sup>, ouvrage italien utilisé à Rome et diffusé en France à la faveur d'une traduction. On le compare au *Cérémonial de Saint-Lazare*, ouvrage gallican utilisé jusqu'alors dans la plupart des diocèses français et également en circulation au Canada. Baldeschi est naturellement trouvé plus «précis»<sup>106</sup>. Mais à Québec, on exige l'élaboration d'un véritable Cérémonial provincial<sup>107</sup>. L'assemblée préparatoire du concile ne tranche pas. Elle reconnaît au Cérémonial des Évêques, livre liturgique qui règle la ritualité propre au personnage de l'évêque, valeur de base commune pour «tout le culte extérieur». Mais elle conçoit que l'on puisse s'inspirer du *Cérémonial de Saint-Lazare*, du *Manuel des cérémonies* de Québec corrigé selon Baldeschi et du *Cérémonial de Baltimore*<sup>108</sup>. On prévoit en outre la création d'un «coutumier» provincial, recueil de tous les usages, qui permettrait de les normaliser et de ne pas heurter les «habitudes ou les idées des fidèles<sup>109</sup>». L'imbroglio est parfait, les opinions on ne peut plus divergentes. Alors que certains veulent légitimer les particularités rituelles locales, d'autres exigent la conformité totale avec ce qui se joue dans les églises de Rome. Au concile, la congrégation de la liturgie, présidée par Prince mais majoritairement «québécoise», ne put offrir d'issue à l'impasse<sup>110</sup>. Certes, le manuel de Baldeschi est-il jugé conforme au Cérémonial des évêques et au Missel romain, mais

---

105. *Cérémonial selon le rit romain d'après J. Baldeschi... et d'après l'abbé Favrel... par le R.P. le Vavas seur*, Paris, 1851 (un exemplaire à la BSQ).

106. AAQ, 30 CP, 1, Prince à Turgeon, 25 juillet 1851.

107. AAQ, 210 A, 24, 161, Turgeon à Prince, 28 juillet 1851.

108. Probablement *A Manual of the Ceremonies...*(Boston, 1833).

109. ACAM, 272.101, 851.10, «Procès-verbal...», 19 mai 1851.

110. Jacques Grisé, *Les Conciles provinciaux...*, 79, 84.

il est «en divergence sur plusieurs points avec le *Manuel des cérémonies romaines*<sup>111</sup>, et par conséquent avec plusieurs usages de la Province<sup>112</sup>». Qu'on suive Baldeschi pour ce qui est conforme aux usages locaux, telle est la conclusion sibylline de la commission. La question du Cérémonial constituera la principale pierre d'achoppement des tractations post-conciliaires. Bourget se rend bien compte qu'à Québec, on tient aux usages, mais cela est inacceptable pour l'ultramontain intégral qu'il est devenu<sup>113</sup>. Il fait donc imprimer, à Montréal, le *Cérémonial de Baldeschi*<sup>114</sup> et le fait acheter par tous les prêtres et toutes les fabriques de son diocèse en 1854<sup>115</sup>. L'uniformité provinciale, tellement désirée par le concile est rompue. En effet, lorsque le diocèse de Québec finit par adopter Baldeschi, trois ans après Montréal, c'est en accompagnant l'édition de 1853 d'une «suite de notes que l'on devra regarder comme faisant partie du livre», avec la même «autorité», qui ont pour objectif de «maintenir nos usages et nos louables coutumes<sup>116</sup>».

L'histoire de l'imposition de cette ritualité nouvelle au Canada, romaine, cérémonieelle, dépasse le cadre de mes travaux. On sait quelle ne prit pied que très lentement, à la faveur de l'énorme travail de promotion mené infaiblement par Bourget et par ses disciples, dont l'ultramontanisme s'exaltait dans la reproduction la plus minutieuse possible de ce qui se faisait à Rome<sup>117</sup>. Les conférences ecclésiastiques,

111. Il s'agit sans doute du *Petit manuel des cérémonies romaines à l'usage du diocèse de Québec*, Québec, Fréchet et C<sup>e</sup>, 1832, 278 p.

112. ACAM, 272.101, 851.18. Document de la congrégation du cérémonial, s.l., s.d.

113. ACAM, RLB, 7, 8, Bourget à Turgeon, 20 octobre 1851..

114. *Cérémonial selon le rite romain par Joseph Baldeschi*, Montréal, Presses Mécaniques de Louis Perrault, 1853, 552 p. En introduction: «Nous partageons [l'admiration pour le travail de l'auteur] avec les Prêtres les plus distingués de France, qui, en introduisant le Romain dans leurs Diocèses, adoptent en même temps notre Auteur, comme un fidèle interprète de ce Rite antique et véritable».

115. Bourget, «Circulaire au clergé du diocèse de Montréal», 22 mars 1854, *MEQ*, 2, 429.

116. Baillargeon, «Lettre pastorale de Monseigneur l'administrateur du diocèse de Québec au clergé pour la promulgation du cérémonial publié par ordre du premier concile provincial», 1<sup>er</sup> décembre 1856, *MEQ*, 4, 287.

117. Les livres romains que Montréal parvient à imposer en 1851 ne sont que les premières pierres de l'édifice. Bourget développe au cours de voyages à Rome une expertise particulière dans le créneau de la ritualité romaine. Il est l'auteur d'un ouvrage pionnier dans le domaine: le *Cérémonial des évêques, commenté et expliqué par les usages et les traditions de la Sainte Église romaine avec le texte latin par un évêque...*, Paris, Jacques Lecoq, 1856, 569 p. (Voir à ce sujet le dossier 901.064 des ACAM). L'évêque de Montréal

enfin introduites, constituent un moyen privilégié pour la diffusion des nouvelles habitudes<sup>118</sup>. Les réformes symboliques se multiplient, toujours introduites d'abord à Montréal: adoption du surplis romain et de la barrette quadricorne en 1857, du col romain en 1858, etc. Chaque petite modification ne semble pénétrer que lentement dans les mœurs et toujours avec des grincements de dents<sup>119</sup>.

Tableau 4. - Le remplacement du Rituel en 1851

Rituel de Saint-Vallier →	Compendium <sup>120</sup> - Rituel romain - Appendice 1 <sup>ère</sup> partie (prédication)
	Appendice 2 <sup>e</sup> partie <sup>121</sup> (règlements diocésains)
	Extrait pour ce qui se fait hors de l'église <sup>122</sup>
	Cérémonial romain <sup>123</sup>

se rend dans les différentes églises de la métropole et note soigneusement les «fautes», c'est-à-dire les usages qui diffèrent de la référence romaine, qu'il observe dans l'exécution du rite (ACAM, 901.064, 854, 1 à 5). Son rêve: que bientôt l'on puisse dire «que dans chacune de nos églises on fait comme à Rome: *Sic fit Romae*» (Bourget, «Ordonnance épiscopale», 23 janvier 1857, MEM, 3, 378).

118. Comme indiqué dans Bourget, «Ordonnance épiscopale, tenant lieu d'ordonnance synodale», 23 janvier 1857, MEM, 3, 235.

119. Quelques indications de cette mise en place, dont l'histoire reste à construire, dans Louis Rousseau, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830, approche religieuse*, Montréal, Fides, 1976, 228-229, Christine Hudon, *Encadrement clérical...* 229-230, et Jacques Grisé, *Les Conciles provinciaux...*, 79, 154-155, 213-219.

120. *Compendium Ritualis Romani ad usum Dioecesium Provinciae quebecensis, jussu concilii provincialis quebecensis I editum*, Québec, Aug. Coté & Cie., 1853, 330 p.

121. *Appendice au Compendium du Rituel romain à l'usage des diocèse de la province ecclésiastique de Québec, seconde partie*, Québec, Aug. Coté & Cie., 1853, 359 p.

122. *Excerpta ex rituali romano pro administratio sacramentorum*, Québec, Aug. Coté et Cie, 1853, 105 p.

123. *Cérémonial selon le rit...*, 552 p.



La fragmentation du Rituel de 1703 (tableau 4) illustre bien la nature du glissement. Le Rituel de 1703 était un livre phare. Unique, encyclopédique, il exprimait la cohérence des divers champs d'activités du curé autour d'une fonction centrale: celle de spécialiste du rite. Diocésain, le livre disait aussi le pouvoir effectif et direct du chef local. L'éclatement thématique révélé par la parution des livres du concile de 1851 suggère une modification de cette réalité. La diffusion d'une morale ligurienne, plus optimiste, conduit à une modification profonde du sens du rite. Si l'humain n'est plus l'éternel pécheur, si la représentation divine se fait plus débonnaire, les rites perdent en densité. Leur terrible efficacité cède la place à un dialogue plus aimable. Aussi, la ritualité devient-elle plus extérieure, puisque plus légère, moins exceptionnelle, puisque plus accessible. L'amalgame du rite avec l'idéologique, le prédicatif, l'administratif perd en pertinence comme le rite perd en profondeur. Le rite, selon Bourget, est un moyen de toucher le cœur des hommes, non plus de se concilier les faveurs divines, et nul spectacle n'aurait pu supplanter dans l'esprit ultramontain celui réglé par la chorégraphie romaine<sup>124</sup>. Les évêques de Québec peuvent encore un temps asseoir leur autorité par le contrôle d'une ritualité locale, ceux de Montréal vont la chercher dans la reproduction d'une scénographie prestigieuse, spécialement construite dans l'optique de glorifier l'ordre hiérarchique et, avant tout, la personne du chef de l'Institution.

##### 5. Quelques conclusions à tirer de la petite histoire du Rituel canadien

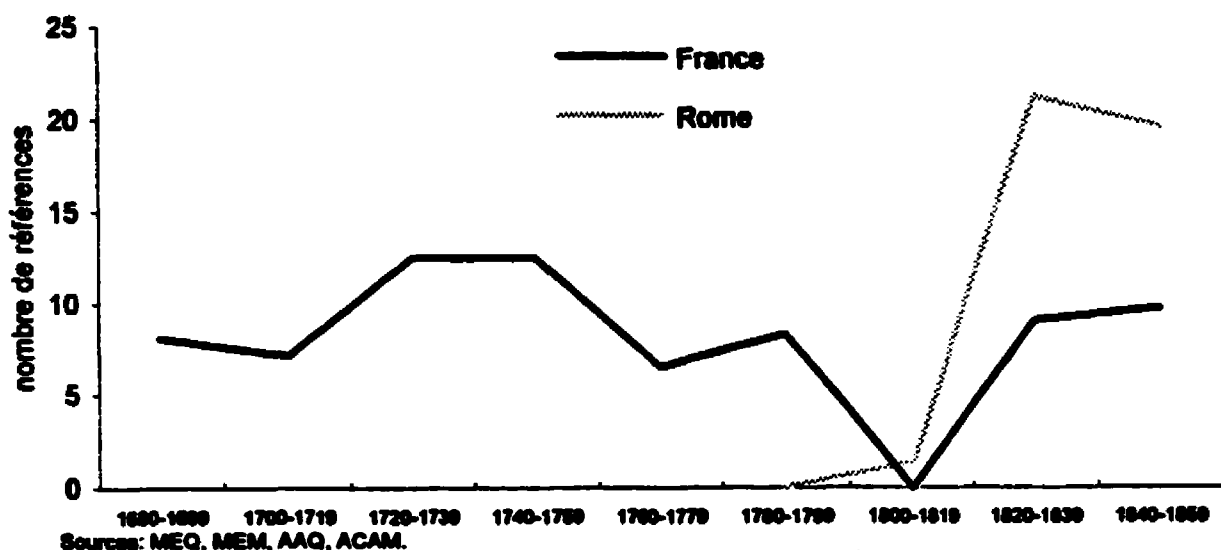
L'histoire du Rituel a mis en évidence l'importance cruciale de la référence. Il n'y a qu'une version possible pour les rites efficaces, le livre qui les recueille se doit donc d'afficher toutes les marques de la véracité. L'un des principaux éléments de preuve est

---

124. Bourget écrit, en préface de son *Cérémonial des évêques...*, VIII: «Nous ne saurions dire combien de fois nous avons vu les fidèles confiés à nos soins, touchés jusqu'aux larmes, après de grands et de pompeux offices; et si alors nous demandions à quelque pécheur, que nous voyions approcher du confessionnal, ce qui le ramenait à cette pratique religieuse que trop longtemps il avait négligé, nous recevions pour toute réponse que cette énergique proclamation: Ah! le bel office!». On ne saurait trouver meilleure antithèse que cette réflexion de Saint-Vallier: «Je ne saurois comprendre et ne saurois penser sans trembler à l'empressement qu'on a dans ce diocèse de vouloir se confesser, recevoir l'absolution et aller à la communion sans se convertir» (ASSM, S., 5, 11, 1, Saint-Vallier au Père Joseph, 3 mars 1693, cité dans Guy Plante, *Le rigorisme...*, 79).

amené par la référence explicite à un modèle. À gros trait, il semble que trois étapes scandent l'histoire du Rituel canadien à cet égard: le modèle français tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'auto-référence canadienne dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, puis le passage au modèle romain. La figure 10, qui exprime la mesure de la référence explicite aux modèles étrangers illustre cette chronologie. L'appel au modèle français (justification d'une forme rituelle par son application dans un diocèse de France) est exclusif durant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle, puis chute brutalement au début du XIX<sup>e</sup> siècle. La référence romaine devient alors tout à fait prépondérante, malgré une remontée sensible des occurrences françaises à partir des années 1820.

Fig. 10. - Évolution des références aux modèles rituels français et romain dans les documents du corpus



Je crois cependant qu'il faut nuancer ce schéma: en un sens, la «romanisation» menée par Bourget constitue peut-être, paradoxalement, davantage un retour vers la référence française qu'un véritable changement d'allégeance. La Conquête de 1760 avait

certes constitué une première brèche dans l'intimité des liens unissant la ritualité canadienne à la ritualité française. Le fait que le diocèse de Québec ait conservé son appareil liturgique mi-romain, mi-local, au moment où plus de 50 % des diocèses français adoptaient les livres de la réforme parisienne, est peut-être un symptôme de cet éloignement. Le Canada commençait à se figer dans un particularisme rituel, sans vivre l'étape décisive de l'uniformité gallicane<sup>125</sup>. Cependant, tous les ponts n'étaient pas coupés, l'évêque de Québec était français, les sulpiciens jouissaient d'une forte influence, les communications avec Rome se faisaient encore via le nonce parisien et, surtout, l'univers culturel demeurait le même des deux côtés de l'Atlantique. À cet égard, la véritable rupture avec la France, c'est la Révolution, puis l'emprisonnement du pape Pie VII (1809). Tandis que l'Église française s'engage dans l'expérience de la Constitution civile du clergé, le Canada accueille les exclus du processus, cinquante prêtres français contre-révolutionnaires encore tout empreints de l'austérité morale du siècle qui s'achève. En France, les cahiers de doléances du clergé de 1789 avaient exigé l'unification liturgique<sup>126</sup>. Le Missel de Paris, édition de 1795, est imposé aux 90 nouveaux diocèses français et l'article 39 du Concordat napoléonien fait de l'uniformité en matière de rite une obligation<sup>127</sup>. Le Canada reste durant ce temps figé dans un système rituel d'Ancien Régime, replongeant même avec Plessis aux sources vieillies du rigorisme de Saint-Vallier. En ce sens, l'inertie et le repli sur soi qui caractérisent l'histoire du Rituel durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ne constituent pas un abandon du modèle français. Ils sont au contraire les signes d'une volonté farouche de maintenir au Canada l'esprit d'Ancien Régime. Le maintien d'une ritualité gallicane remplit donc une fonction symbolique et politique fondamentale dans la lutte contre un vent de nouveauté qui souffle aussi sur les rives du Saint-Laurent. La parution hâtive d'une réédition partielle du *Rituel de Saint-Vallier* en 1836 prend ainsi une nouvelle dimension...

**Le virage romain du concile de 1851 ne constitue pas davantage un éloignement**

---

125. Bernard Plongeron, «Diversité et uniformité...», 279.

126. Lionel de Thorey, *Histoire de la messe...*, 178.

127. Lire à ce sujet Jean-Michel Leniaud, *L'administration des cultes pendant la période concordataire*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1988, 428 p.

de la référence française. Tout au contraire, il doit être interprété comme un élément particulièrement significatif d'un ré-alignement des deux trajectoires institutionnelles. L'ultramontanisme constitue en effet un terrain où se retrouvent les attitudes réactionnaires d'une partie du clergé français et la tradition conservatrice du clergé canadien. Le comportement d'un Bourget en livre un exemple saisissant. Il existe des relations privilégiées avec certains des fers de lance de l'ultramontanisme français. C'est par exemple et surtout Pie, curé de Chartres et futur évêque de Poitiers, dont la pensée politique et idéologique est fort diffusée. Les deux hommes se rencontrent à Chartres en 1841, une amitié solide se noue. Ils entretiendront une correspondance soutenue, échange de propos réactionnaires et de menus services<sup>128</sup>. Pie est un ami de Prosper Guéranger, abbé de Solesmes, fameux porte-drapeau de l'ultramontanisme liturgique, pourfendeur des traditions néo-gallicanes, de leurs diversités et de leurs exubérances, défenseur acharné des fastes de la ritualité papale. Chez Guéranger, le rite devient assurément le médium à privilégier pour la diffusion des idées ultramontaines. Bourget rencontra-t-il Guéranger? On retrace quelques lettres, assez anodines, en 1841<sup>129</sup>. Il est en revanche certain que les idées liturgiques du Français influenceront radicalement l'évêque de Montréal. Bourget devient en effet un militant actif de la cause liturgique romaine. De 1854 à 1856, il se rend à Rome afin d'observer avec une minutie infime les moindres détails de «ce qui se fait à Rome». Il en fait un livre, publié à Paris, un *Cérémonial des évêques - livre de la liturgie romaine «hiérarchique», par excellence - commenté avec beaucoup d'érudition et de sens pratique*<sup>130</sup>. L'objectif est assez clairement prosélyte, l'introduction militante de l'ouvrage ne laisse aucun doute: il s'agit de convertir la France, diocèse par diocèse, aux formes liturgiques romaines. Geste éclairant, un exemplaire du livre est envoyé gratuitement à chaque évêque de France<sup>131</sup>. L'action missionnaire de Bourget en France est aussi faite de support financier, des intentions de messes canadiennes sont envoyées massivement pour soutenir des foyers

---

128. Dossier «France» (165.100) aux ACAM.

129. ACAM, 165.100, 841.1, Lettre de Dom Prosper Guéranger à Bourget, 1841.

130. Bourget, *Cérémonial des évêques...*, 569 p.

131. Bourget, «Circulaire au clergé du diocèse de Montréal», 15 août 1856, *MEM*, 3, 185, et quelques réponses de remerciement, datées de 1856, dans ACAM, dossier 165.100.

ultramontains: Avignon, Versailles, Nancy, Rouen et Poitiers surtout<sup>132</sup>. Les échanges avec la France se font aussi par les achats montréalais de marchandises liturgiques françaises: vin de messe<sup>133</sup>, livres liturgiques<sup>134</sup> et objets rituels<sup>135</sup> français. Au total, le romanisme de Bourget est profondément enraciné dans l'ultramontanisme liturgique français. Bourget participe activement à ce mouvement, en applique les principes au Bas-Canada et les diffuse en France. La parution de son *Cérémonial des évêques commenté* lui vaut une certaine renommée et il est fréquemment consulté par la suite en tant qu'expert par des collègues d'outre-Atlantique.

En dressant le tableau chronologique des principaux faits qui marquèrent l'histoire du *Rituel de Saint-Vallier*, qui connut tout de même une longévité exceptionnelle à défaut d'un règne incontesté, j'ai constaté une disproportion entre l'épaisseur des dossiers, l'intensité des énergies déployées, le ton virulent des débats et la minceur des «événements». Car enfin, le «Rit romain» a toujours été observé au Canada. Mieux, alors que bien des diocèses français sensés le suivre également se dotaient d'une panoplie complète de livres locaux, le diocèse de Québec semble avoir toujours employé Bréviaire et Missel romains, réservant au seul Rituel de 1703 la tâche d'assurer un fond minimum de particularismes. Assurément, certains usages étaient venus allonger la liste des différences, mais ils ne semblaient être ni très fixés ni très nombreux. Plusieurs listes de ce qui différenciait la ritualité canadienne de celle pratiquée à Rome ont du reste été dressées à l'occasion des travaux du premier concile provincial<sup>136</sup>. Rien à voir

---

132. Le diocèse de Montréal «finance» ainsi le diocèse de Poitiers entre 1851 et 1874.

133. Transactions avec les négociants bordelais Lafosse, puis Sagazan et Lacombe. Correspondance dans ACAM, dossier 165.100, à partir de 1856.

134. ACAM 165.100, 856.38, Correspondance avec l'abbé Migne, de la «Bibliothèque unie du clergé».

135. Nombreuses et importantes commandes aux maisons Alcan, Biais et surtout Poussiegle de Paris (ACAM, dossier 165.100).

136. Quelques exemples du niveau des spécificités canadiennes:

- Sonner la clochette alors que le Saint-Sacrement est exposé
- Sonner la clochette pendant la messe basse
- Ne pas allumer de cierge pour la consécration
- Retourner à la sacristie durant la messe pour prendre les vêtements nécessaires au saint sacrifice
- Poser les questions aux parrain et marraine en français et non en latin
- Suivre un ordre différent du Romain pour la récitation des prières durant la confession
- Déplacer l'onction des reins aux hommes vers la poitrine (extrême-onction)

avec les luxuriantes innovations médiévales, ni même avec de vrais apports gallicans. Au reste, la messe de Pie V s'était imposée partout dès la mi-XVII<sup>e</sup> siècle<sup>137</sup> et l'essentiel des textes et des gestes des sacrements étaient issus du *Rituel de Paul V*.

Cette disproportion entre l'anecdotique apparent des modifications et l'ampleur des controverses s'estompe lorsque l'on replace le rite dans le contexte d'une conception juridique. Car c'est bien de cela dont il s'agit ici: la ritualité comme un corps de lois, fixé et normé. Tel est le classement proposé par l'Institution à l'époque moderne. C'est une vue qui choque les catholiques d'après Vatican II, tournés vers des approches plus poétiques du drame rituel; aussi n'est-ce pas sans un certain mépris qu'ils qualifient la période moderne «d'ère des rubricistes», époque de moindre intérêt, figée, sans invention<sup>138</sup>. C'est que, de fait, le rite à l'époque moderne ne saurait être «l'expression de la vie communautaire de la paroisse». Il est plutôt le rite efficace, apanage d'un corps de spécialistes qui en tire un certain prestige et surtout, une utilité sociale évidente. L'administration du rite ne vise donc jamais à promouvoir une participation collective, elle veut simplement, mais avec la plus extrême vigilance, assurer la conformité des gestes posés par les représentants locaux de l'Institution. Plessis décrit le cycle terrible de la diversité:

*Les mandements sont transcrits le nombre de fois qui suffit à informer tous les curés en poste pour le temps où ils ont été dressés; après quoi chacun s'est conduit selon ce qu'il avait appris de plus anciens que lui, mais sans règle sûre et sans pouvoir se rendre*

- 
- Administrer à la suite l'extrême-onction et le saint viatique
  - Allumer une chandelle et non un cierge durant l'extrême-onction
  - Donner la bénédiction nuptiale à la maison et non durant la messe
  - Bénir le Saint-Sacrement sans chape
  - Transporter le Saint-Sacrement sans ombrelle
  - Avoir des servants sans surplis pour les messes basses
  - Avoir des chantres portant la chape et placés au chœur

(Source: Bourget, «Circulaire...» 22 mars 1854, *MEM*, 2, 433-436, Bourget, «Ordonnance épiscopale, tenant lieu d'ordonnance synodale», 23 janvier 1857, *MEM*, 3, 234-31, *ACAM*, 272.101, 851.18, Document de la congrégation du cérémonial, premier concile provincial, 1851).

137. Lionel de Thorey, *Histoire de la messe...*, 149.

138. Le court texte sur la période dans Aimé-Georges Martimort (dir.), *L'Église en prière...*, 47-49 est significatif de ce jugement «Vatican II».

compte à lui-même du degré d'autorité des points qu'il observait. De là cette multiplicité d'usages souvent contradictoires, insensiblement ou arbitrairement introduits, peu satisfaisants pour des ecclésiastiques soit étrangers, soit indigènes, qui n'aiment pas à marcher au hasard, et quelque fois peu édifiants pour les peuples dont la simplicité s'offense de ne pas trouver toujours et partout ce qu'ils ont vu pratiquer en certains temps et en certains lieux<sup>139</sup>.

Depuis la Réforme catholique, le mot clef est uniformité, guide essentiel de toute intervention d'Église en matière de rite. C'est l'uniformité inter-paroissiale sous Saint-Vallier et ses successeurs, l'uniformité inter-diocésaine au Concile de 1851, l'uniformité de tous selon le modèle romain et selon le modèle ultramontain. Les cercles de la régularité sont de plus en plus larges. Pour les premiers évêques, il est avant tout essentiel de créer une synergie immédiate: les avis donnés de paroisse en paroisse ne suffiront pas, il faut des «règlements généraux» qui garantiront «l'union qui doit être entre les Pasteurs et les peuples, le Clergé et les différents corps de Religieux dans un pays aussi éloigné que celui-ci<sup>140</sup>». La dispersion est une menace directe pour la colonie. L'unité du rite est un précieux moyen de façonner un corps social, le médium d'une prise de contrôle centralisatrice aussi<sup>141</sup>. C'est ensuite un leitmotiv des politiques d'Église: le rite doit être uniforme car l'uniformité est une chose toujours «souhaitable». Durant toute la période, la question du rite sera toujours et automatiquement reliée à celle de l'uniformité, les interventions justifiées par cette exigence primordiale et incontestée. Le rite agit comme la face apparente et pratique d'une Vérité idéologique tout aussi inaltérable.

Comme je l'ai amplement montré, l'unanimité sur le principe ne signifie pas la similitude des procédés. Il y a plusieurs uniformités, et plusieurs voies pour l'atteindre. Le Concile de Trente avait mis sur pied des structures pour une normalisation

---

139. AAQ, 90 CD, 1, 1, projet de «Précis des ordonnances du diocèse de Québec» par Plessis, 1814.

140. Saint-Vallier, «Ordonnance pour le règlement du diocèse», 8 octobre 1700, *MEQ*, 1, 406.

141. Signay rappelle que l'Église, à travers ses «ministres supérieurs» que sont les évêques, a reçu de Dieu le droit d'adapter aux circonstances du temps les formes du rite. Cependant, «Il n'en est pas moins qu'aucun ministre inférieur ne peut, sans pécher, changer ou omettre de sa propre autorité les rites solennels dans l'administration des sacrements et prescrits par les premiers pasteurs» («Mandement au sujet de la publication d'un extrait du Rituel», 28 août 1836, *MEQ*, 3, 344).

internationale des pratiques. Rome était placée au centre de cette stratégie unificatrice. Le Vatican était désormais seul à pouvoir approuver des changements liturgiques<sup>142</sup>. Il normalisa le texte de la messe<sup>143</sup>, dirigea un organisme centralisé de contrôle et d'imposition de la norme<sup>144</sup>. L'instrument du centralisme romain fut la rubrique, courte introduction perspective qui encadre l'exécution du rite. Toute l'attention se porte donc sur ces courts articles, la Congrégation des rites émet un nombre important de décrets pour en préciser l'emploi, qui sont vite reliés pour constituer de lourds traités de jurisprudence liturgique. L'essentiel des publications sur les rites consiste en de savants commentaires sur le sens à donner aux rubriques. La ritualité est alors véritablement institutionnalisée: c'est une affaire de spécialistes érudits et tatillons. C'est que la rubrique est suivie à la lettre. Lartigue a découvert que certains curés du district de Montréal commettaient chaque année une «erreur assez grave». Suite à une faute typographique sous une rubrique du *Rituel de Saint-Vallier*, ils font de l'eau baptismale avec de l'huile bénie l'année «précédente» tandis qu'il faut la faire avec de l'huile de l'année «présente»<sup>145</sup>. L'importance extrême de l'exactitude dans le maniement des rites - il ne peut y avoir qu'une façon efficace de faire les choses - impose une attention particulière au détail. Bourget propose que chaque diocèse «consacre deux ou trois prêtres à l'étude des rites sacrés», car ces sujets, relevant du «droit positif», sont délicats<sup>146</sup>. Il faut d'ailleurs noter que les ultramontains semblent particulièrement soucieux «d'exactitude». C'est que la référence est assez précise: il n'est qu'un rite, il est romain<sup>147</sup>.

---

142. Session XXI.

143. Le missel de Pie V est imposé partout, avec succès. Le Saint-Siège surveille étroitement les différentes éditions du livre, des peines allant de l'amende à l'excommunication, et à la suspension pour les évêques, pourront être appliquées en cas de déviance. Lionel de Thorey, *Histoire de la messe...*, 271.

144. La congrégation des rites, mise en place en 1588. Les instances précédentes n'étaient que consultatives.

145. AAQ, 26 CP, 4, 195, Lartigue à Panet, 15 juin 1832.

146. AAQ, 26 CP, 10, 60, Bourget à Turgeon, 12 septembre 1853.

147. La conformité envers le Romain est gage de perfection professionnelle: «Nos églises vont donc devenir, par notre ponctualité à tout faire selon les règles, comme des miroirs fidèles des saints Canons, et des images vivantes de la vraie piété. Nos divins Offices, bien chantés et bien servis, seront une source intarissable de bénédictions, pour le Clergé et pour le Peuple. La discipline sacrée, qui s'observera dans nos temples, passera dans nos maisons, et dans celles des fidèles. La vie privée et la vie domestique, la vie sacerdotale et la vie pastorale seront comme des rayons de sainteté, que reflétera, tous les Dimanches et fêtes,



Comme on l'a vu, les diocèses de France se tinrent un temps partiellement à l'écart de cette unification-là. La Coutume y eut encore un moment droit de cité, au côté de la Rubrique. Un mandement de Pontbriand justifie la remise en activité d'une série de rites de dévotion aux anges gardiens par l'appel à une liste «d'Autorités» aussi longue que bigarrée: le texte des Écritures, une Tradition constante, les principes théologiques, l'Église universelle, les indults du Pape, l'appui de miracles, les coutumes de la Colonie<sup>148</sup>. L'accumulation a ici valeur de preuve, car un rituel ne peut en aucun cas naître du néant, la créativité est concept étranger à la liturgie. Lorsque l'on se ralliera au centralisme de l'Église universelle, on n'aura plus besoin de multiplier les références, car la référence romaine remplissait évidemment et parfaitement les quatre principes d'accréditation (origine divine, large implantation géographique, continuité dans le temps et garantie d'une autorité de l'Institution). Il est évident que les cérémonies romaines ont été «spécialement dictées par le Saint-Esprit qui dirige d'une manière particulière cette maîtresse de toutes les autres églises<sup>149</sup>». «L'antiquité» de l'Église de Rome, la grande diffusion de ses coutumes et la qualité de l'autorité du pape finissent de propulser le rite romain comme nouvelle référence incontestable dans la quête toujours tendue vers l'uniformité. «Il est si consolant, écrit Bourget, de prier comme le Père de la famille chrétienne, il est si beau de n'avoir d'un bout du monde à l'autre qu'une même foi au cœur et une même prière en bouche<sup>150</sup>». Toute autre source sera désormais jugée «arbitraire»<sup>151</sup>, c'est-à-dire contraire aux volontés liturgiques du Saint-Esprit, de Dieu lui-même finalement<sup>152</sup>.

L'analyse du concept d'uniformité conduit à deux types de conclusions. D'abord, elle permet d'établir encore plus nettement le lien très étroit tissé entre le rite et les

---

la splendeur de notre culte» (Bourget, «Circulaire...», 22 mars 1854, *MEM*, 2, 430).

148. Pontbriand, «Mandement pour des actions de grâces après une victoire des armées françaises dans l'île de Minorque», 16 juin 1757, *MEQ*, 2, 117.

149. AAQ, 26 CP, 7, 51, Bourget à Signay, 21 janvier 1838.

150. Bourget, «Mandement de jubilé», 28 mai 1852, *MEM*, 2, 223.

151. «L'arbitraire [...] s'il était laissé à lui-même, aurait bientôt fait main-basse sur les rites les plus sacrés par leur antiquité et leur signification mystérieuse». Bourget dans *Cérémonial des évêques...*, VI.

152. Bourget, «Mandement...», 28 mai 1852, *MEM*, 2, 223.

stratégies politiques de l'Institution. La normalisation liturgique permet d'établir l'autorité de l'administration diocésaine en contexte gallican, puis, en contexte ultramontain, de propulser la vision pyramidale du monde, coiffée de l'autorité suprême du Pape, infailliblement appuyé des volontés divines<sup>153</sup>. Le rite permet de mettre au jour de manière particulièrement évidente la réalité de ce lien avec le ciel, il sacralise l'autorité. La diffusion planétaire des formes les plus anecdotiques de pratiques rituelles vient également illustrer concrètement la puissance de l'Église universelle.

Autre conclusion, le concept d'uniformité joue un rôle crucial dans le processus d'accréditation du rite. Il vise à établir le sérieux du rite, la réalité de ce qu'il prétend produire. L'harmonie dans les démonstrations des divers manipulateurs est en effet une condition essentielle pour l'établissement d'une croyance commune. À une époque où l'accent est mis sur l'unicité des Vérités en matière religieuse, où le rite est encore efficace, où l'Église affirme en la matière la supériorité absolue de son savoir et de son savoir-faire, la dispersion des pratiques ne peut être tolérée. Que le fidèle se livre à de fâcheux exercices de comparaison, et se dessine rapidement l'ombre du scepticisme ou, plus grave, de l'ironie, cette ennemie absolue du rite. Or, les individus élargissent leur périmètre d'investigation, comme l'exige la mise en place de réseaux d'échanges économiques plus vastes et l'autorise le perfectionnement des infrastructures de transport. Les exigences de l'uniformité se font donc toujours plus larges: de paroisse à paroisse, puis d'une région à l'autre, à l'échelle du monde enfin. La croissance incessante de la mobilité des personnes commanda donc en partie l'uniformisation du

---

153. « [...] on voit percer à travers tous les rites sacrés l'esprit hiérarchique qui constitue l'Église de la terre comme celle du ciel. Et, en effet, toutes les dignités ecclésiastiques ne s'approchent que pour se vénérer, s'embrasser et s'aimer. Elles forment, dans leur ensemble majestueux et dans leur admirable variété, un trône élevé sur lequel s'assied le vicaire de Jésus-Christ. Les cardinaux sont les premiers qui entourent ce trône rayonnant, devant lequel ils aiment à s'anéantir pour relever l'éclat de la papauté. Aussi voit-on les plus vénérables d'entre eux par leur âge et leurs mérites s'agenouiller humblement au pied de ce trône pour encenser le pontife qui y est assis, et qui le bénit comme un père bénit son enfant. Les cardinaux, à leur tour, reçoivent les hommages de ceux qui siègent dans les degrés inférieurs de cette sainte hiérarchie. Les patriarches, les archevêques et les évêques se suivent, mais ne se confondent pas. Il y a des distinctions pour eux tous et pour chacun d'eux; et le peuple fidèle peut les reconnaître à leur costume, aux places qu'ils ont au chœur, aux honneurs qui leur sont rendus, pourvu que l'on ne change rien à l'ordre établi». Bourget dans *Cérémonial des évêques...*, XVI.

culte, et par-là la mise sur pied d'une bureaucratie contrôlante et centralisante.

La conception institutionnelle et juridique du rite ne repose pas seulement sur l'imposition toujours plus vaste d'une unification spatiale. Elle se fonde aussi, de manière tout aussi fondamentale, sur le mythe de la continuité temporelle. J'ai remarqué que les rites extra-institutionnels, les pratiques «superstitieuses», étaient fréquemment qualifiés de «nouveaux» par le discours idéologique catholique. Les rites de guérison pratiqués par une femme de Saint-Jean-Port-Joli en 1793 constituent ainsi une «superstition très dangereuse dans sa nouveauté<sup>154</sup>». En 1854, l'apparition des expériences de spiritisme est considérée comme un «nouveau moyen de séduction que l'esprit des ténèbres veut introduire<sup>155</sup>». Le rite hors l'Église est toujours spontané, incontrôlé, nouveau, il ne peut être qu'une astuce passagère. Il est léger, apparaît subitement en un lieu et s'évanouit, invention sporadique de l'anti-Dieu. C'est encore en ce sens qu'il s'oppose au rite d'Église, tout investi du poids de l'Institution. Thiers a écrit: «Pourvu que les fidèles se contiennent dans les bornes que l'Église leur prescrit à l'égard des cérémonies et qu'ils n'y ajoutent rien du leur, rien de faux, rien de superflu, rien de nouveau, rien d'étranger, ils n'ont pas sujet de craindre de tomber dans la superstition en pratiquant les cérémonies de l'Église<sup>156</sup>». La validation du rite d'Église se fait par un double recours à l'image divine. Les introductions du *Rituel de Saint-Vallier* sur chaque sacrement prennent ainsi bien soin d'en rappeler la création divine: c'est Dieu lui-même, incarné historiquement par le personnage de Notre-Seigneur-Jésus-Christ, qui a créé les gestes et les paroles des rites efficaces<sup>157</sup>. Cette brève intervention directe du Dieu sur terre a donc laissé aux humains un «précieux trésor»<sup>158</sup>, un corpus de rites forcément authentiques. Cependant, seconde intervention surnaturelle et

---

154. AAQ, 210 A, 2, 81, 53. Hubert au curé Faucher, 9 juin 1793.

155. Turgeon, «Lettre pastorale concernant les tables tournantes», 1854, *MEQ*, 4, 136.

156. Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture Sainte, les décrets des conciles et les sentiments des Saints Pères et des théologiens*, Paris, 1679, 89.

157. La plus évidente de ces fondations est évidemment celle de «l'Eucharistie», rite historiquement établi lors de la «cène» et répété depuis infiniment par l'Église. Le «sacrifice» de Jésus est ainsi non seulement rejoué, mais véritablement actualisé (session XIII du Concile de Trente).

158. *Rituel du diocèse de Québec...*, 159.

validation supplémentaire de l'ensemble de la ritualité catholique, Dieu a confié la garde de cet héritage extraordinaire à une institution humaine qu'il a créée à cet effet<sup>159</sup>. L'Église, Institution fondée par la divinité, «épouse de Jésus-Christ<sup>160</sup>», inspirée continuellement par l'Esprit-Saint, est ainsi en possession d'une ritualité parfaitement sûre et «authentique». Pour Pierre Lebrun, qui aime la diversité des usages, «la variété [...] dans des choses qui ne sont qu'accessoires à la liturgie fait ressortir l'uniformité qui existe dans tout ce qui est essentiel au Saint-Sacrifice». Il y voit la preuve qu'il s'agit de formes qui ont été conservées par l'Église depuis les apôtres, et que tout ce qui touche à l'eucharistie a «Dieu pour seul auteur<sup>161</sup>». Un classement est cependant introduit dans le corpus des rites. Lorsque le baptême est donné d'urgence dans sa forme abrégée il faut, en cas de survie, «suppléer les cérémonies» omises. Le prêtre demande alors «Que demandez-vous?». Réponse: «Ce qui manque à l'intégrité de mon baptême et que l'Église Catholique, Apostolique et Romaine, qui est la seule vraie Église de Dieu, a accoutumé de donner à ceux qui sont baptisés dans sa communion<sup>162</sup>». Ainsi se divisent les rites d'Église: des rites institués à un moment précis de l'histoire et confiés aux «apôtres», premiers membres de l'Institution, et des cérémonies moins fondamentales, instituées par l'Église au fil du temps, mais validées par la fondation divine et l'inspiration constante de «l'Esprit» de Dieu<sup>163</sup>. C'est par cette brèche que s'immiscent les usages.

Le recours à une validation divine est donc à la fois mythologique et historique. Plus les formes d'une cérémonie sont réputées anciennes, plus elles s'approchent du moment de l'incarnation et plus elles paraissent authentiques, valides, conformes aux

---

159. Représentation maintes fois mise de l'avant dans les textes épiscopaux. Avec une particulière clarté dans Briand, «Mandement pour...», 14 février 1762, *MEQ*, 2, 161.

160. *Rituel du diocèse de Québec...*, 299.

161. Pierre Lebrun, *Explication des prières et des cérémonies de la messe suivant les anciens auteurs et les monuments de toutes les églises du monde chrétien*, Besançon, Outhenin-Chalandre, s.d. (1716), pages introductives.

162. *Rituel du diocèse de Québec...*, 65.

163. De la même manière, le concile est une forme de rencontre instituée par Jésus-Christ, utilisée par les apôtres, et ses décrets sont autant «d'oracles du Saint-Esprit». Turgeon, «Mandement pour annoncer la célébration du premier concile de la province ecclésiastique de Québec», 24 juin 1851, *MEQ*, 4, 23.

volontés divines<sup>164</sup>. C'est pourquoi toute réforme en matière de rite est présentée comme un retour: elle cherche la validation des temps du Dieu sur terre. La chose est systématique. Elle se joua au concile de Vatican II, où la liturgie fut considérée comme le «mode d'expression très sûr de la Tradition apostolique toujours vivante dans l'Église» et une institution qui «rend présent et agissant dans l'Église le mystère du Salut<sup>165</sup>». Cela se disait aussi, en d'autres termes, au concile de Trente, qui voulait une «restauration» et non une création<sup>166</sup>. On alléga les offices, supprima les messes votives, simplifia les calendriers et les compositions les plus récentes. C'était un retour à la Tradition, concept clef en matière de rite d'Église, qui dit la transmission sans altération depuis les temps apostoliques<sup>167</sup>. Les jansénistes restreignaient l'accès aux rites de la communion et de la confession en évoquant un retour aux habitudes de «l'Église primitive»<sup>168</sup>, perspective significativement utilisée par Saint-Vallier (être «conforme à l'ancien usage de l'Église») pour inciter à la rigueur en matière d'absolution<sup>169</sup>. Il ne faut pas perdre l'usage de faire des processions, dit encore Saint-Vallier, parce que c'est un «usage très ancien dans l'Église & qui a des significations très mystérieuses<sup>170</sup>». Il est des antiquités plus immédiates, la représentation est élastique, mais la validation fonctionne sur le même principe: dire les litanies de la Sainte-Vierge après la messe est une «louable coutume», un «ancien usage» du diocèse de Québec qui doit donc être restauré<sup>171</sup>. Cela se dit en 1740, le diocèse n'a pas un siècle. Ceux qui travailleront à la réédition du Rituel de

---

164. C'est ainsi que Bourget peut affirmer que seules quelques églises dans le monde peuvent prétendre s'écarter de ce qui se fait à Rome, à condition qu'elles justifient «en faveur de leurs exemptions, des coutumes qui, en se perdant dans la vénérable antiquité, feraient croire qu'elles viennent des apôtres ou de leurs premiers successeurs». *Cérémonial des évêques...*, V.

165. Aimé-Georges Martimort (dir.), *L'Église en prière...*, 224.

166. *Ibid.*, 45.

167. La théorie a son équivalent en matière de doctrine: le «Grand Catéchisme» de 1829 présente ainsi une doctrine transmise «sans aucune altération» depuis qu'elle a été prêchée par Jésus-Christ et ses successeurs. C'est la «conservation de la foi». Panet, «Mandement au sujet d'une nouvelle édition du Grand Catéchisme», 2 mars 1829, *MEQ*, 3, 233.

168. Opinion exprimée par Arnauld dans *De la fréquente communion* (1643). Cité dans Jean Quéniart, *Les hommes...*, 176.

169. *Rituel du diocèse de Québec...*, 81.

170. *Ibid.*, 325.

171. Hazeur, «Mandement de Monsieur Hazeur, nommé Vicaire Général par le chapitre de Québec, le siège vacant, rétablissant l'ancien usage de réciter les litanies de la Sainte-Vierge à la fin de la messe», 12 novembre 1740, *MEQ*, 1, 560-561.

Québec (1703) y trouveront des vertus d'antiquité: c'est un «monument traditionnel de l'ancienne discipline du pays<sup>172</sup>», dont les formules ont «un air d'antiquité qui les rendent bien respectables<sup>173</sup>». Les «usages de nos pères [...] méritent toutes sortes d'égards», car «en fait de liturgie, plus un livre est ancien, meilleur il est<sup>174</sup>». Les décrets du concile de 1851 ont un poids supplémentaire du fait qu'ils ont été signés en la cathédrale de Québec, «sur l'autel de cette antique église<sup>175</sup>». L'admiration de Bourget, en 1837, pour l'aspect «antique» du Rituel de 1703 a sans doute à voir avec un début d'ultramontanisme. On sait que les réformes de Guéranger, en cela partie prenante du mouvement romantique, partent d'une réflexion sur l'idée même de tradition et inclinent vers le gothique, le grégorien, le spectaculaire et le surnaturel<sup>176</sup>. Fait révélateur, c'est avec les ultramontains que les sources commencent à porter trace du mot «liturgie», mot ancien qui exprime le retour érudit aux premiers temps historiques de l'Institution, et se substituant à «culte», «service», «rite», «cérémonie» ou «solennité». Avec Guéranger, et avec Bourget, le rite devient véritablement une science, un champ archéologique. Il s'agit de redécouvrir la ritualité véritable, la liturgie, ensevelie sous les scories gallicanes. La romanisation est aussi un mouvement passéiste.

L'action de l'Institution envers le rite ne prend que très peu en compte, on l'a vu, les préoccupations de la population. Le rite est plutôt considéré comme un outil au service de l'Institution. Outil de contrôle administratif, de centralisation, mais aussi matériel privilégié de la construction identitaire de l'Église. Le rite comme vecteur d'institutionnalisation. La relation étroite qui existe entre rite et Tradition dans l'idéologie catholique est placée au cœur de cette construction identitaire. L'appel aux fondateurs mythologiques, cependant insérés à un moment précis de la trame historique,

---

172. AAQ, 1 CB, 5, 126, Tabeau à Signay, 27 janvier 1834.

173. AAQ, 1 CB, 5, 132, Tabeau à Signay, 19 mai 1834.

174. AAQ, 26 CP, 7, 34 et 51, Bourget à Signay, 18 décembre 1837 et 21 janvier 1838.

175. Bourget, «Lettre pastorale de Monseigneur l'Évêque de Montréal au clergé de son diocèse, promulguant les décrets du premier concile provincial de Québec», janvier 1853, *MEM*, 2, 319.

176. Jacques Gadille, «L'ultramontanisme français au XIX<sup>e</sup> siècle» dans *Les ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, 32-33; Aimé-Georges Martimort (dir.), *L'Église en prière...*, 117.

valide évidemment la ritualité comme l'Institution qui en a la garde. Plus un rite est réputé ancien, plus ce rite est proche des temps du Dieu historique. D'où le prestige de celui qui occupe la fonction de gardien, qui a le pouvoir de décider de l'authenticité ou de la non-conformité et tient le fil de la filiation vers le divin. D'où aussi les stratégies de positionnement qui se jouent, les gestes de contrôle, les rivalités très manifestes: manipulateur non institutionnalisé, curés, religieux, évêques, pape. L'utilisation du concept de Tradition indique aussi l'expérience de l'Institution en matière rituelle. Elle est donc l'héritière d'un corpus non seulement «authentique» mais aussi éprouvé et par là manifestement efficace. L'Église incarne alors, par la permanence mythique de ses rites, l'image même de la stabilité sociale. Le recours toujours plus manifeste au mythe de la Tradition se fait en effet au moment où une «morale canonique du changement<sup>177</sup>» monte en puissance, un nouveau mythe, celui de la Modernité. La fixation du rite, amorcée au Concile de Trente, terminée avec la romanisation du XIX<sup>e</sup> siècle constitue l'un des éléments les plus manifestes d'une prise de position résolument anti-moderne. Au naturalisme est opposé le surnaturel du rite efficace, au rationalisme qui confisque à l'Église le contrôle du savoir est opposée l'érudition liturgique, au progressisme est opposée l'a-temporalité des rites. Les rites jouèrent un rôle déterminant pour le positionnement politique et social de l'Église aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ils furent les symboles et les aliments du conservatisme clérical. Tous les «malheurs» qui découlèrent des événements, éminemment modernes, des années 1837-1838 auraient pu être évités si, selon Lartigue, on avait écouté les clercs qui «avaient su lire et comprendre l'histoire de tous les siècles et en tirer les leçons salutaires pour l'avenir<sup>178</sup>». C'est ainsi que le conservatisme politique s'appuie sur une construction identitaire profondément anti-moderne de l'Institution elle-même fondée sur l'omniprésence et l'omnitemporalité de la Tradition, point de référence incontournable de toutes les interventions de l'Église à l'égard des rites.

---

177. Jean Baudrillard, article «Modernité» dans *Encyclopaedia Universalis*, 11, 1968, 139-141.

178. Lartigue, «Second mandement à l'occasion des troubles de 1837», 8 janvier 1838, *MEM*, 1, 24.

## CHAPITRE VI

### Le rite dans les livres

Il existe, en sus des livres liturgiques officiels du diocèse, un ensemble beaucoup plus étendu et multiforme d'ouvrages qui, s'ils ne sont pas, comme dans le cas du Rituel, directement impliqués dans la définition de la culture rituelle institutionnelle, participent néanmoins indiscutablement à la diffusion des normes du rite. Au cours de mes recherches, j'ai en effet accumulé un nombre conséquent de références d'imprimés ayant circulé au Québec, et qui traitaient, plus ou moins directement, du rite catholique. Je me suis rapidement rendu compte que je (re)bâtissais ce faisant, en sélectionnant des ouvrages sur la base d'une référence au rite religieux, un corpus, ou plus des corpus importants. Étaient mises au jour, d'une part, l'envergure de la production et de la circulation du livre religieux à l'intérieur de l'espace québécois pré-industriel et, d'autre part, la prédominance des éléments rituels dans ces textes-là. Ce constat amènera à poser la question du rôle tenu par cette littérature rituelle, dont les limites vont bien au-delà de la catégorisation classique du livre liturgique, dans l'exercice de la ritualité elle-même. Certains ouvrages, livres liturgiques provenant d'autres diocèses, manuels de liturgie ou livres érudits, viennent renforcer les bases d'une culture cléricale du rite. D'autres, de diffusion plus large, visent aussi la population laïque. Quelques-uns entendent régir un certain niveau de participation populaire au rite officiel, mais la plupart ont pour objet de diffuser chez ceux qui assistent au rite un modèle d'interprétation normalisé. En effet, l'Institution n'a pas seulement voulu encadrer la



pratique de ses prêtres, elle a encore cherché à contrôler le rapport que la population entretenait avec la ritualité. Il fallait non seulement assurer la conformité absolue de la performance du manipulateur-acteur, mais également la qualité de réception des «fidèles». Peut-on les dire «spectateurs»? Sans doute, tant la part de la participation collective dans la liturgie est limitée. L'Église désirait cependant des spectateurs aux corps disciplinés et à l'esprit sainement occupé. Elle disposait, pour réaliser ce double objectif (contrôle de la production et de la réception du rite), d'un ensemble assez complexe d'outils d'éducation au rite, destinés aux différents publics. C'est une part importante de cet appareillage que le présent chapitre va identifier.

La première étape consistera en une répartition fonctionnelle. On montrera qu'il existe non pas un, mais des corpus rituels, dont les sphères de circulation sont nettement différenciées. Puis, c'est en portant mon attention sur les modes de production, de diffusion et de réception de ces livres que je tâcherai de mieux cerner comment ils fonctionnaient comme outils contrôlants, et quelle a pu être leur importance dans le cadre du jeu rituel proprement dit<sup>1</sup>.

### 1. La méthode

Des précisions d'ordre méthodologique s'imposent d'emblée. Les imprimés qui constituent mon corpus se présentent en une liste de titres. Le critère de sélection a été l'identification d'une référence, dans le corps du texte, aux éléments de la scénographie du rite religieux catholique. La circulation dans l'espace québécois durant la période envisagée a été établie soit par la mention de la ville d'impression (Québec ou

---

1. Pour une présentation des perspectives de recherche en histoire du livre, et en particulier de l'attention portée non seulement au texte, mais aussi au livre comme objet produit et aux mécanismes de diffusion et d'appropriation, voir les travaux essentiels de Henri-Jean Martin, les orientations incontournables proposées par Roger Chartier (notamment *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, 369 p.; *Pratiques de la lecture* (sous la dir. de Roger Chartier), Marseille, Rivages, 1985, 241 p. ; *Les Usages de l'imprimé* (sous la dir. de Roger Chartier), Paris, Fayard, 1987, 446 p.) et les excellents volumes de l'*Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, 1982-, 4 vol.. Une application marquante de cette approche renouvelée en contexte québécois: Raymond Brodeur (dir.), *Les catéchismes au Québec, 1702-1963*, Sainte-Foy/Paris, PUL/CNRS, 1990, 456 p.

Montréal), soit par la présence d'un ex-libris localisé et daté, soit plus rarement par la mention dans un document d'époque. La collecte a été effectuée à partir d'instruments bibliographiques<sup>2</sup>, mais aussi par repérage dans certaines bibliothèques<sup>3</sup>, et dépôts d'archives<sup>4</sup>.

Ainsi, la présentation devra-t-elle rendre compte de la diversité des provenances, les titres recouvrant aussi bien des livres produits, que des livres vendus ou possédés. On trouvera en annexe (annexe B) la liste complète des titres classés par thème et chronologiquement; la référence mentionne la provenance de l'information. Dans la mesure du possible, j'ai complété par recoupements les références incomplètes. Afin d'éviter les confusions de titre et pour refléter le plus fidèlement possible les mouvements d'édition, la liste considère généralement les volumes plutôt que seulement les titres, aussi chaque tome d'un même ouvrage et chaque réédition possèdent leur entrée propre. Puis-je prétendre à l'exhaustivité? Certes non. Un tel projet constituerait un beau défi pour une équipe, dans le cadre d'un programme de recherche à long terme. Il est impossible d'extraire de cette collecte, par exemple, des données fiables quant aux parts relatives du livre religieux et du livre rituel par rapport à l'ensemble des imprimés circulant au Québec, que ce soit en terme de production ou en terme de possession. D'une manière générale, en raison de l'investissement beaucoup plus poussé de la

---

2. Principaux outils utilisés: Jean-Baptiste Molin et Annik Aussadat-Minvielle, *Répertoire des rituels et processionnaires imprimés conservés en France*, Paris, CNRS, 1984, 917 p.; Milada Vlach et Yolande Buono, *Catalogue des impressions québécoises. 1764-1820*, Québec, BNQ, 1984, 446 p.; Jacques et Elisabeth Ducharme (dir.), *Inventaire des brochures conservées aux services des archives. 1771-1967*, Montréal, Service des Archives de l'UQAM, 1978, 431 p.; Jean Hamelin, André Beaulieu et Gilles Gallichan, *Brochures québécoises. 1764-1972*, Québec, Direction générale des publications gouvernementales, 1981, 598 p.; *Catalogue des imprimés de la collection Baby*, Montréal, Université de Montréal. Service des bibliothèques, 1989, 1, 418 p.; *Catalogue des imprimés de la collection Baby*, Montréal, Université de Montréal. Service des bibliothèques, 1989, 3, 476 p.; *Micro-éditions de la bibliothèque, catalogue 1994*, Montréal, Bibliothèque nationale du Québec, 1994; Robert Lahaie, *Le Québec 1830-1939. Bibliographie thématique, histoire et littérature*, Ville-la-Salle, Hurtubise, 1990, 173 p.

3. Bibliothèque de l'Université Laval, Bibliothèque de l'Université McGill, Bibliothèque de l'Université du Québec à Trois-Rivières, Bibliothèque de la ville de Montréal, Bibliothèque nationale du Québec à Montréal.

4. Collection des imprimés des AAQ, collection des imprimés des ASQ (BSQ), collection des imprimés des ANQ-Q. Une bonne présentation des méthodes, et des difficultés de méthode, liées à la constitution des corpus dans Raymond Brodeur, *Les catéchismes...*, 4-5.

recherche dans le domaine du livre produit plutôt que dans celui du livre possédé, mon corpus surévalue la part des livres locaux, et donc également celle de la période 1764-1860, au détriment des livres importés et ayant circulé avant la Conquête. C'est là le résultat d'une lacune historiographique que certains travaux très récents commencent à combler<sup>5</sup>. Il reste une dernière mise en garde, la plus considérable sans doute. Nos bibliothèques et dépôts ne conservent qu'une partie des livres qui ont circulé aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Les recensements bibliographiques d'époque ne sont à cet égard que d'un secours relatif, puisqu'ils taisent aussi tout un corpus. Dans les deux cas, c'est le même type d'ouvrages qui a ainsi «disparu»: livres contrefaits, livres de mauvaise qualité, livres à bas prix mais à grande diffusion. Quelle part des livres du rite est-elle ainsi rendue inaccessible? Impossible de le déterminer, mais tout indique qu'elle est conséquente puisque, on le verra, les livres du rite sont souvent d'humbles volumes destinés à d'humbles personnes. Des livres qu'on inventorie par lots, lorsqu'on prend la peine d'inventorier<sup>6</sup>. Et puis il y a encore les livres non autorisés par les censures, vite lus, circulant sous le manteau. Que disaient-ils du rite?

## 2. Le corpus

Trois cent soixante-cinq références ont été retenues. Le tableau 5 permet de cerner le profil chronologique et géographique du corpus. On constate que celui-ci privilégie nettement le XIX<sup>e</sup> siècle (60% des livres ont été imprimés entre 1800 et 1859) au détriment des XVIII<sup>e</sup> (28%) et XVII<sup>e</sup> siècles (8%). Il est probable que le nombre global des imprimés circulant sur le territoire québécois n'ait cessé d'augmenter.

---

5. François Melançon, «Façonner et surveiller l'intime: lire en Nouvelle-France» dans Manon Brunet et Serge Gagnon (dir.), *Discours et pratiques de l'intime*, Québec, IQRC, 1993, 17-45; Robert Guillemette, *Les bibliothèques personnelles à Montréal entre 1800 et 1820: une contribution à l'histoire sociale du livre, mémoire de maîtrise (histoire)*, Université de Montréal, 1988, 104 p.; Yvan Morin «Les bibliothèques privées à Québec d'après les inventaires après décès (1800-1819)» dans Yvan Lamonde, *L'imprimé au Québec, aspects historiques (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Québec, IQRC, 1983, 145-166; Voir aussi le bilan de Claude Galarneau «Livre et société à Québec (1760-1859)», dans Yvan Lamonde, *L'imprimé au Québec, aspects historiques (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Québec, IQRC, 1983, 127-144.

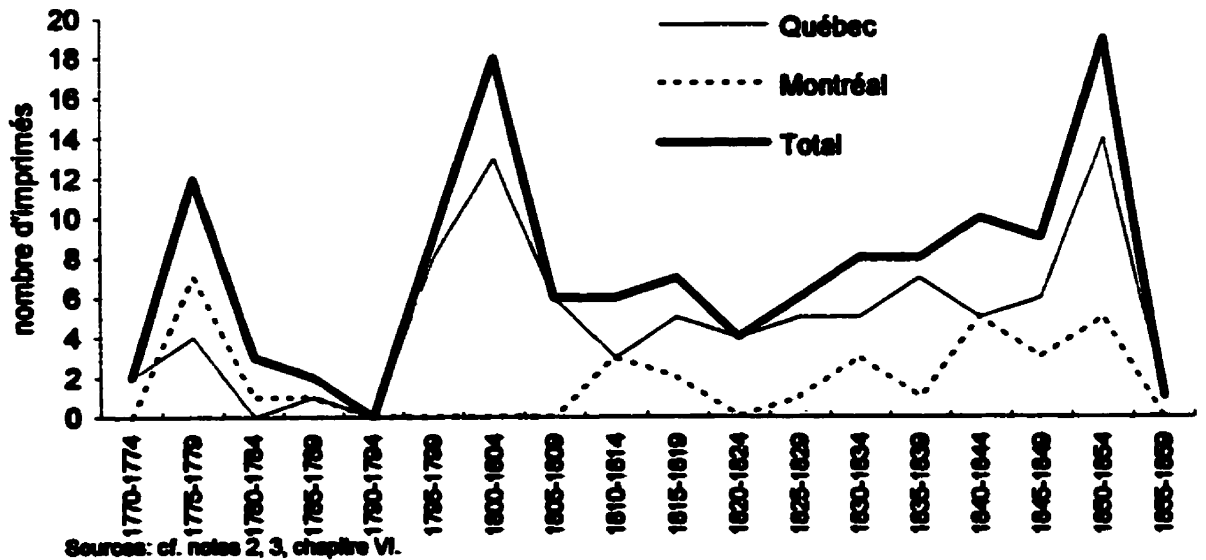
6. Roger Chartier, «Conjonctures: le licite et l'illicite» dans Henri-Jean Martin et Roger Chartier (dir.), *Histoire de l'édition française*, tome 2, Paris, Promodis, 1984, 2, 92-93.

**Tableau 5. - Ventilation du corpus des imprimés relatifs au rite par période et selon le pays de publication**

	Canada	France	Italie	autre	s.i.	total
avant 1700	-	24	1	2	4	31
1700-1719	-	13	-	4	-	17
1720-1739	-	5	1	1	-	7
1740-1759	-	4	6	2	3	15
1760-1779	14	13	4	-	1	32
1780-1799	14	11	5	2	-	32
1800-1819	37	10	2	-	1	50
1820-1839	26	26	8	2	-	62
1840-1859	39	48	9	10	-	106
s.d.	7	3	-	2	1	13
total	137	157	36	25	10	365

Sources: cf. notes 2,3, chapitre VI

**Fig. 11. - Titres relatifs au rite imprimés au Québec avant 1860**



Cependant, les aléas de la conservation d'une part, et l'avènement d'une production locale, à partir de 1764, d'autre part (seulement 19% des livres ont été imprimés avant 1760) me semblent être des facteurs explicatifs plus déterminants. Du point de vue de l'origine géographique de production, il faut souligner la nette domination des productions française (43% du total) et canadienne (38%). Il est particulièrement significatif de noter que le recours aux importations italiennes a été somme toute minime jusqu'à la fin de la période d'étude, tandis que l'apport français est demeuré dominant, nonobstant les bouleversements géopolitiques. Il faut cependant être attentif ici aux contingences dictées par les fonds visités: le corpus ne privilégie pas les collections institutionnelles montréalaises et il est par conséquent difficile d'appréhender le poids des importations ultramontaines. Du reste, ce corpus étant une collection de titres, il ne saurait encore une fois être question d'en déduire des statistiques fiables au niveau des importations<sup>7</sup>. On peut en revanche, avec une marge d'erreur minime, établir une courbe pour la production canadienne d'imprimés relatifs au rite (figure 11). Celle-ci débute en 1772<sup>8</sup>, année qui ouvre une période d'assez forte production (17 titres en 10 ans) dominée par les tirages montréalais. Les premiers imprimeurs, tel Fleury Mesplet, reprennent alors les ouvrages de dévotion à succès pour faire vivre leur entreprise. Suivent dix années de récession marquée. À partir de 1795, la production augmente rapidement, mais elle est cette fois essentiellement issue de Québec. Dix ans plus tard, le nombre de titres relatifs se stabilise (six à dix par période de cinq ans). La production augmente sensiblement entre 1850 et 1854 (19 titres), reflet des initiatives liturgiques du premier concile provincial, mais cet élan semble de courte durée puisque la production diminue considérablement à la toute fin de la période. Durant tout le XIX<sup>e</sup>

---

7. On sait que le livre français était rare et cher depuis la Conquête (Claude-Marie Gagnon, *La littérature populaire religieuse au Québec: sa diffusion, ses modèles et ses héros*, Québec, Études et documents en sciences de la religion, 1986, 74-75). Dans les années 1820 cependant, s'établissent des librairies spécialisées dans l'importation de ces ouvrages (voir par exemple *Catalogue de livres nouvellement reçus de France et à vendre par Jean Langevin, à sa nouvelle résidence, n°2, rue St. Joseph, à la Haute-Ville, Québec, 1822*, 10 p.). Mais il faudrait pouvoir mesurer l'envergure de ce commerce, et l'insérer dans les données de la production locale. On pourrait alors estimer le rôle qu'a pu jouer le livre religieux, local et importé, dans la préparation du «réveil» des années 1840.

8. Le premier livre de ritualité imprimé au Canada est la *Neuvaine à l'honneur de St François Xavier* publié à Québec chez Brown et Gilmore en 1772.

siècle, les éditions québécoises seront plus nombreuses que les éditions montréalaises.

### *Livres liturgiques*

La répartition fonctionnelle et thématique des livres, présentée en annexe, permet de proposer une lecture signifiante du corpus. Il y a d'abord les livres qui décrivent le rite, ces ouvrages d'Institution dont le contenu est soigneusement contrôlé et de plus en plus uniformisé: Pontificaux, Rituels, Bréviaires, Martyrologes. Livres d'initiés, livres puissants, ils ne sortent guère des bibliothèques ecclésiastiques et des lieux de culte. Aussi les retrouve-t-on en abondance aux Archives de l'Archidiocèse de Québec (45% des titres), à la Bibliothèque de l'Université Laval, héritière d'une large partie des fonds du Séminaire de Québec (13%), aux Archives du Séminaire de Québec (43%). Les Rituels, dont on a vu l'importance technique et symbolique, dominent nettement la catégorie (76%). Livres «romains» (38%) mais presque toujours dans des éditions parisiennes ou lyonnaises, livres romains imprimés au Québec à la fin de la période, livres liturgiques néo-gallicans (39%)<sup>9</sup>, livres diocésains québécois: cette bibliographie porte la trace de l'histoire complexe, précédemment décrite, de la circulation de ces livres au Canada.

### *Livres d'érudition et manuels de liturgie*

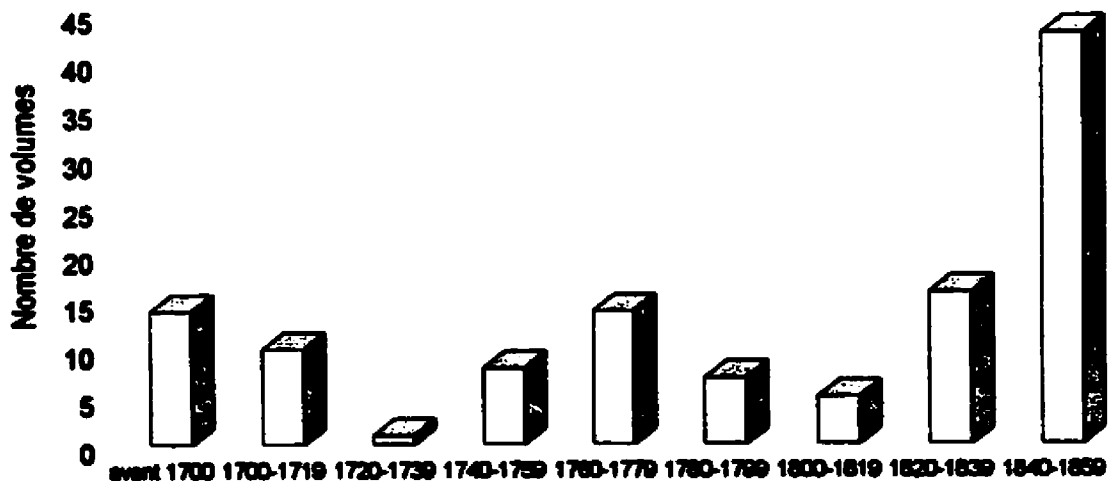
Thématique connexe à la première que celle des livres d'érudition et manuels de liturgie. Les textes ne décrivent plus ici l'ordonnancement des rites, ils en proposent un commentaire. La perspective peut être historique, théologique, artistique ou technique. Déjà certains Rituels, néo-gallicans surtout, mêlaient textes du rite et gloses contemporaines, mais on découvre ici à quel point le rite était un «sujet», propice aux

---

9. On remarquera en particulier la présence marquée des *Instructions sur le rituel contenant la théorie et la pratique des sacrements et de la morale et de tous les principes et décisions nécessaires aux curés, confesseurs, prédicateurs, chanoines, bénéficiaires ou simples clercs* de Louis-Albert Joly de Chion, ouvrage identifié dans des éditions de 1780, 1790, 1819 et 1838, des *Instructions sur le rituel de Langres* du Cardinal de la Luzerne dans des éditions de 1788, 1818 et 1835 et du *Rituel du diocèse de Belley* de Alexandre-Raymond Devie (éditions de 1834 en trois exemplaires, 1838 et 1854).

travaux d'interprétation. J'ai pu identifier 123 titres de ce type, là encore quasi exclusivement conservés dans les grandes collections ecclésiastiques. L'importance de la liste, la concentration des volumes dans les centres du pouvoir institutionnel (évêché, séminaire) indiquent le souci permanent qu'a eu l'Église canadienne d'actualiser son savoir liturgique. La figure 12 montre, en effet, une bonne répartition chronologique des titres et, particulièrement, un bon suivi du renouveau des études liturgiques qui éclôt en France dans les années 1840. C'est que ce savoir importé - le Québec ne produira que sept ouvrages de ce type, auxquels on pourrait peut-être adjoindre le *Compendium Ritualis* et l'*Appendice au Compendium* publiés en 1853 - est avant tout, au long de la période, un savoir français (60% des titres). Nous sommes donc en présence d'une littérature spécialisée, qui fait du rite la matière première d'une science exclusivement cléricale, à la fois technique et théologique<sup>10</sup>. Ces textes intellectuels, transmis par le réseau prestigieux des premières éditions parisiennes (49%) et destinés à un public de spécialistes cléricaux, alimentent une technicalisation exclusive du rite.

Fig. 12. - Ventilation des livres de la catégorie «livres d'érudition et manuels de liturgie» selon l'année de publication



Sources: cf. notes 2, 3, chapitre VI.

10. On peut citer à titre d'exemple l'emploi intensif par le Séminaire de Québec de l'ouvrage de Mathieu Beuvelet, *Instruction sur le manuel [...] pour servir à l'administration des sacrements*, présent en de multiples éditions. Le diocèse de Québec est au fait des travaux bien connus de Pierre Le Brun, par exemple *Explication de la messe contenant les dissertations historiques et dogmatiques sur la liturgie et toutes les églises du monde chrétien* (1716), puis de Prosper Guéranger: les AAQ possèdent la première édition des *Institutions liturgiques*.

**Les rites sont des procédures infiniment complexes, comme en atteste la somme des ouvrages qui visent à en éclairer le maniement, et chargées de significations dogmatiques qui ne peuvent qu'échapper à la plupart, c'est-à-dire tous ceux qui n'ont pas accès au savoir accumulé dans ces centaines de volumes abrités par les murs des bibliothèques institutionnelles. Seul le curé en possèdera quelques-uns, les plus explicites. Ainsi ces collections d'écrits liturgiques (livres et manuels) témoignent d'une représentation particulière, cléricale, du rite et participent grandement à la forger. Cette représentation fait de la ritualité une compétence, une pratique professionnelle, justification essentielle de la pertinence institutionnelle.**

### *Livres de chant et de musique*

**Fallait-il placer dans une même catégorie les recueils officiels des parties chantées du texte rituel, et les livres qui collectent des airs religieux du moment? Les premiers sont ordinairement classés avec les livres liturgiques: Graduels, Vespéraux, Processionnaires tandis que les recueils de cantiques sont rangés du côté des livres de dévotion. Cependant, partant de la fonction des textes dans le cadre de l'exercice rituel, le partage est moins évident. Certes, le cantique, et plus généralement «l'air vulgaire», déborde souvent le cadre de la pratique rituelle. Il peut, par exemple, être utilisé comme instrument pédagogique lors des leçons de catéchisme. Cependant, il tient également une grande place lors des cérémonies liturgiques, comme l'indiquent les débats mouvementés qui entourèrent cette question lors du concile provincial de 1851<sup>11</sup>. Le chant officiel du rite, le «grégorien», dont les paroles latines sont modulées par des laïcs spécialisés (les chantres) n'est donc pas l'unique mélodie qui scande l'exécution du rite. Il est en ce sens justifié de regrouper en une même catégorie tous les livres qui comportent les chants rituels. Mais l'interrogation sur la classification indique bien que nous sommes ici en présence d'une démarcation. Une autre répartition se superpose à celle des fonctions du**

---

11. ACAM, 272.10, .851.18, mémoire de la Congrégation du Cérémonial, s.d. (1851?); ACAM, 272.101, 851.22, note manuscrite, s.l., s.d. (1851?); AAQ, 26 CP, 9, 168, Bourget à Turgeon, 21 février 1851; ACAM, 272.101, 851.23, troisième rapport de la Congrégation de la liturgie, 22 août 1851.



jeu rituel: celle qui partage les ouvrages selon les publics-cibles. Les livres liturgiques constituaient une catégorie strictement cléricale: il s'agissait d'ouvrages pour initiés, membres à part entière du personnel institutionnel. Les textes y avaient une valeur proprement sacrée, donc interdite, et les livres qui les portaient avaient par conséquent une diffusion limitée. Les livres érudits qui commentaient ces textes sacrés avaient également un public bien circonscrit: ils ne pouvaient intéresser que les professionnels du rite, ceux-là même qui avaient accès à la culture liturgique des livres sacrés. Le chant constitue un des rares espaces où se côtoient, et même se mêlent, les pratiques rituelles ecclésiastiques et une certaine forme de participation laïque. C'est par là même une activité souvent suspecte aux yeux de l'Institution, parce que potentiellement transgressive. Elle introduit un mélange dangereux, incompatible avec la conception cléricale du rite. C'est pourquoi, j'y reviendrai plus loin dans l'étude, cette activité fut l'objet d'une vigilance particulière de la part des autorités.

Ce sont en fait quatre types de livres qui se côtoient sous l'appellation «livres de musiques et chants rituels». Les Antiphonaires, livres du chant de l'office, connurent vraisemblablement une diffusion limitée. Ils n'intéressaient directement que les religieux et, particulièrement, le chapitre de la cathédrale. J'ai pu en identifier cinq, tous d'importation européenne. L'*Antiphonarium Romanum juxta Breviarium ex Decreto Sacro-Sancti Concilli Tridenti restitutum et Clementis VIII auctoritate recognitum*, publié à Paris en 1660 guidait le chant des chanoines de Québec<sup>12</sup>, trois autres ouvrages appartenaient au séminaire. On peut sans doute adjoindre à cette catégorie limitée le *Passiones Quatuor in maioris hebdomada canturi solitae cum lectionibus tridui ante pasca* en trois volumes publiés à Paris entre 1665 et 1667, qui appartenait également au Chapitre de Québec. Les autres livres liturgiques de chant connurent une diffusion beaucoup plus élargie puisqu'ils étaient utilisés durant la messe (Graduel), les vêpres (Vespéral) et les processions (Processionnal). Cette double attribution - livres liturgiques officiels et livres à destination des laïques - est à l'origine de leur présence dans tous les

---

12. Ex-libris: «Cathédrale de Québec, chapitre de Québec, chanoines de Québec, chapitre de Québec (1728), Cathédrale de Québec (1727)».

secteurs du corpus: livres importés (12 titres) ou produits au Québec (10 titres), livres dont les textes introductifs sont en latin (neuf) ou en français (13 titres), livres ayant appartenu à des bibliothèques ecclésiastiques comme à des fabriques ou à des individus. La périodicité des éditions québécoises de ces livres (trois dans les années 1800, deux dans les années 1820, deux dans les années 1840, trois dans les années 1850) indique un besoin usuel, une diffusion élargie et contrôlée. Ils font partie intégrante du matériel de la ritualité locale. Aussi les évêques visiteurs y accordent-ils une certaine attention (36 mentions dans les cahiers dépouillés). On ordonne la réparation de certains volumes, ou encore l'achat de nouvelles éditions. Les visiteurs font ainsi la promotion de livres fraîchement imprimés à Québec et prescrivent le nombre d'exemplaires à acquérir<sup>13</sup>. Panet indique que les livres «resteront dans l'armoire de la sacristie après l'office et non dans les maisons des chantres<sup>14</sup>», précisant bien qu'il faut en faire la distribution juste avant l'office, pour les reprendre immédiatement après. Il faut contrôler la circulation, parce qu'il s'agit d'ouvrages sacrés, parce que ce sont, aussi, des livres de prix.

Les manuels de musique constituent le troisième type de livres de la catégorie «livres de musiques et chants rituels». Fait caractéristique, comme c'était le cas des livres qui commentent les textes du rite, les livres qui expliquent le chant viennent de France. Les «jeunes gens» sont le plus souvent les destinataires désignés<sup>15</sup>.

Le dernier groupe d'ouvrages se rapportant à la catégorie est constitué des recueils de chants en français, donc airs «vulgaires», destinés à l'ensemble de la population catholique. Nous nous trouvons ici au cœur d'un partage essentiel dans la

---

13. «[Acheter de] nouveaux livres de chant chez M. Nelson dès qu'imprimés, au moins six» (AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visite (Saint-Vallier), 1842. Entre 1840 et 1844, Signay recommande l'achat d'au moins une centaine de livres de ce type au cours de ses visites, sans compter des «suppléments» à insérer dans les anciennes éditions pour les actualiser.

14. AAQ, 69 CD, 8, Panet, Ordonnances de visite (La-Visitation-de-Notre-Dame-de-Château-Richer), 1828.

15. Félix Clément, *Nouvel eucologe en musique à l'usage des collèges, pensionnats et communautés*, Paris, Hachette, 1851, 834 p.; David Faure, *Nouvelle méthode de plain-chant et de musique à l'usage des séminaires, collèges, écoles normales et primaire de France*, Limoges, Barbou frères, 1844, 407 p.; De Roquefeuil, *Nouvelle eucologie en musique à l'usage des collèges, pensionnats et communautés*, Paris, Hachette et Cie, 1851, 834 p.

représentation de la ritualité. En effet, quel est le statut de ces livres? Sont-ils des livres du rite officiel? Sans aucun doute. Ce sont œuvre de clercs et leur circulation est contrôlée par l'Église, via les structures de l'enseignement de la doctrine notamment<sup>16</sup>. Les recueils, notamment les *Cantiques de Marseille, accommodés à des airs vulgaires*, par M. Laurent Durant, prêtre du diocèse de Toulon<sup>17</sup> et le *Recueil de Cantiques, à l'usage des Missions, des Retraites, et des Catéchismes* de Jean-Baptiste Boucher Belleville, curé de La Prairie<sup>18</sup>, contenaient des cantiques pour le culte, et non seulement des airs à chanter au catéchisme ou à fredonner aux champs. De plus ils circulaient en toute légalité, pourvus de l'imprimatur épiscopal.

Cependant, sont-ils des livres de chants liturgiques? Certes non. Ils s'en différencient par la langue, par l'emploi et par le texte. Les livres liturgiques empruntent une langue autre qui échappe à l'usage ordinaire, ils appartiennent donc proprement au domaine du sacré. Ils sont employés par une catégorie bien circonscrite d'individus, ecclésiastiques, chantres, ou enfants de chœur, ceux-là même qui sont autorisés à circuler à proximité de l'autel, qui portent des vêtements distinctifs et subissent le contrôle attentif des cadres de l'Institution. Les livres de chant liturgique, enfin, renferment des prières que l'on dit issues de la Tradition et par elle sacrées. Les cantiques s'opposent en tout à cela. Ils se chantent en français et sur des airs profanes tirés du répertoire populaire. Et pourtant, les deux expressions se manifestent concurremment au cours d'une seule et même performance. Il y a là à la fois dichotomie et symbiose, comme si se jouaient, au cours de la performance, deux ritualités simultanées qui se répondent sans se confondre.

---

16. Raymond Brodeur (dir.), *Les catéchismes...*, 257-258

17. Déjà utilisés sous Pontbriand selon Fernand Porter, *L'institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse. 1633-1833*, Montréal, Les éditions franciscaines, 1949, 196. Trois éditions québécoises (1776, 1800, 1819).

18. Même si l'ouvrage devait servir avant tout aux catéchistes, il contient 60 chants pour la messe et la communion. Éditions québécoises: 1795, 1796, 1800, 1804, 1809 (deux fois), 1816, 1819, 1820, 1821, 1829, 1833, 1840, 1842.

La dernière grande catégorie de livres à contenu rituel est constituée de ce qu'on appelle généralement des «livres de dévotion», qui sont tous, à proprement parler, des guides de pratiques rituelles. Le corpus regroupe 62 titres de cette nature, dont 56 imprimés au Québec. La prépondérance des éditions locales s'explique d'abord par la spécialisation des outils de recherche à l'égard de la production québécoise mais aussi institutionnelles. Considérés comme une sous-production, ces livres n'ont été conservés, à titre patrimonial, que lorsqu'ils avaient été produits au Canada<sup>19</sup>. Ainsi, mon corpus laisse-t-il échapper l'essentiel d'une littérature dévote française qui a pourtant, sans l'ombre d'un doute, abondamment circulé au Québec. On peut cependant en donner une idée en se référant aux catalogues de libraires et aux inventaires après décès. François Melançon a considéré un corpus de quelques 78 inventaires de résidents de Québec durant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle qui mentionnaient la possession d'au moins un livre<sup>20</sup>. Une constante se dégage: la domination du livre religieux et, en particulier du petit livre de dévotion. S'il n'y a qu'un livre au foyer, ce sera un livre de dévotion, donc un livre essentiellement rituel. S'il y en a plusieurs, le livre de dévotion dominera: *Livres d'Heures, Offices de la semaine sainte, Cantiques, Imitation de Jésus-Christ. Robert Guillemette a étudié un corpus d'environ 500 inventaires montréalais datant du premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle. Le livre de dévotion imprimé en France, s'il est moins dominant qu'au siècle précédent (mais l'auteur comptabilise ensemble bibliothèques anglophones et francophones) continue d'être bien représenté<sup>21</sup>. Les catalogues des*

19. Sur la formation des collections et bibliographies: John Hare et Jean-Pierre Wallot, «Les imprimés au Québec (1760-1820)», dans Yvan Lamonde, *L'imprimé au Québec, aspects historiques (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Québec, IQR, 1983, 79-125.

20. François Melançon, «Fagonner et surveiller...», 34-35. L'auteur se base sur un corpus de 216 inventaires collectés par une équipe du service canadien des parcs, qui sont bornés par les périodes 1700-1713 et 1750-1754. Les résultats doivent toujours être considérés à la lumière des mises en garde méthodologiques imposées par la source: l'inventaire n'est pas une démarche systématique, les descriptions sont le plus souvent partielles, il peut y avoir lecture sans possession de livres et vice-versa.

21. L'auteur fournit en annexe une liste des livres de dévotion identifiés. Une bonne cinquantaine des titres proposés n'ayant connu, à ma connaissance, aucune édition québécoise, on peut présumer qu'il s'agit d'importations en provenance de l'ex-métropole. Robert Guillemette, *Les bibliothèques... appendice D*.

marchands de livres de la ville confirment cette orientation très nette: à part les manuels scolaires, ils ne vendent souvent que des ouvrages para-liturgiques et des manuels de préparation à la mort contenant des «exercices»: *Heures, Psautier, Office de la Vierge, Office de la semaine sainte, cantiques, Le guide du chemin du ciel, etc*<sup>22</sup>. À la fin du siècle, alors que la France vit l'effervescence post-révolutionnaire, un diffuseur des Lumières comme l'imprimeur Mesplet ne peut tourner le dos aux profits assurés par la diffusion massive de la petite littérature rituelle. Il importe des volumes de France, *Heures de Vie, Cantiques de Marseille, Formulaires de Prières, Petites Heures pour la Jeunesse*<sup>23</sup>. Il imprime également dans ses propres ateliers les titres les plus en demande: *Exercices très dévots envers Saint Antoine de Padoue le Thaumaturge*, la fameuse et si diffusée *Neuvaine en l'honneur de Saint François Xavier, Le petit livre de vie qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu, l'Office de la Semaine Sainte selon le Messel*, et le très courant *Psautier de David*. Se côtoient donc dans les rayons du libraire la (tout de même sage) *Henriade* de Voltaire et la *Dévotion aux Saints Anges Gardiens*<sup>24</sup>. C'est qu'il faut assurer la survie du commerce, dont le fonds restera longtemps constitué des livres de dévotion, importés ou, pour les plus en demande, produits sur place. Prenons pour nous en convaincre le cas du libraire Jean Langevin. Le catalogue qu'il publie en 1822 est édifiant car il ne se contente pas d'énumérer les titres des livres importés de France, il indique le nombre d'exemplaires disponibles<sup>25</sup>. Les titres sont classés selon une triple catégorisation: «Religion et morale chrétienne», «Mélanges» (en fait, tout ce qui n'a pas un caractère religieux) et enfin une «quantité d'autres livres de dévotion et de petits livres en Anglois propres pour la jeunesse importés précédemment», autrement

---

22. François Melançon, «Façonner et surveiller...», 35. Jean Quéniart a pu déterminer qu'à Rouen, tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, un libraire détenait en moyenne une réserve constituée à moitié de livres religieux, surtout des Psautiers, des Livres d'heures et des Catéchismes (Jean Quéniart, *L'imprimerie et la librairie à Rouen au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, C. Klincksieck, 1969, 139-142).

23. J'ai identifié ces références dans des annonces publicitaires parues dans *La dévotion aux Saints Anges Gardiens*, Montréal, Fleury Mesplet, 1783, 77 p.; dans *Almanach curieux et intéressant ; contenant la liste des prêtres & religieux desservants les églises du Canada ; la connoissance des monnoies courantes, des poids & mesures, & anecdotes, fables, curiosités naturelles...*, Montréal, F. Mesplet & C. Berger, 1778, 60 p.; et dans *Prospectus pour l'établissement d'une nouvelle Gazette en Anglois et en françois, sous le titre de Gazette de Montréal*, Fleury Mesplet, s.d.

24. Catalogue publié dans «Prospectus», *Gazette de Montréal*, août 1785, 4.

25. *Catalogue de livres nouvellement reçus...* (1822).

dit, la réserve courante<sup>26</sup>. La répartition, déjà, est significative. Elle organise le savoir livresque en fonction de l'unique critère religieux. Un regard attentif au contenu de la catégorie «Religion et morale chrétienne» en dit plus encore quant au poids de la littérature rituelle de grande diffusion dans le commerce du livre (annexe C). Parmi les titres représentés, ce ne sont pas les «Vies de saints», les petits livres de spiritualité, d'histoire sainte, de dogmatique ou de morale chrétienne qui constituent les plus gros vendeurs. Les best-sellers du temps, ce sont les petits livres du rite. Langevin avait importé 101 titres religieux, mais neuf d'entre eux formaient près de 84% des exemplaires à vendre; parmi eux, une *Visite au Saint-Sacrement* (50 exemplaires), une *Dévotion du Sacré-Cœur* (175 exemplaires), un *Paroissien* (214 exemplaires), la *Journée du Chrétien* (233 exemplaires), des *Formulaires de prières* (255 exemplaires), la fameuse *Neuvaine de Saint François Xavier* et enfin l'*Office de l'Église*, importé à quelque 400 exemplaires. Il s'agit de petits ou de très petits formats, toujours en un seul volume. Ce type d'ouvrages constituera encore le fonds de commerce (entre 25 et 55% du catalogue selon les années) du libraire Édouard Fabre entre 1830 et 1854<sup>27</sup>.

Cette domination évidente du marché par le livre, non seulement religieux, mais rituel, est un phénomène désormais bien identifié dans l'Europe pré-industrielle<sup>28</sup>. On avait d'abord cru à un déclin marqué, au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, de la part des livres religieux au profit des belles-lettres, et de la catégorie sciences et arts. C'était donner trop de poids aux nouveautés et aux éditions parisiennes. D'autres études ont au contraire démontré la persistance d'une domination nette de la littérature dévote par le truchement des rééditions et des éditions provinciales<sup>29</sup>. C'est qu'un partage s'était

---

26. La répartition est la suivante: «religion»: 101 titres, «autres»: 194 titres. On trouve le même profil, à la même époque dans le catalogue *À vendre chez M. Germain à Québec et chez M. Joseph Roi à Montréal, nouvellement arrivés de France*, daté de 1821: «religion» 262 titres, «autres» 433 titres.

27. Les livres les plus en demande: Catéchismes, Offices divins, Règlements de confréries, Cantiques (selon Claude-Marie Gagnon, *La littérature populaire...*, 78).

28. Lire à ce sujet Henri-Jean Martin, «La Tradition perpétuée» dans Henri-Jean Martin et Roger Chartier (dir.), *Histoire de l'édition...*, tome 2, 175.

29. François Furet («La "librairie" du royaume de France au 18<sup>e</sup> siècle» dans *Livre et société dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris/La Haye, Mouton & Co/ÉPHÉ, 1965, 3-32), travaillant à partir des registres de demandes de privilèges (premières éditions), avait montré que la part des ouvrages de théologie et de

effectué: à Paris les primeurs et les ouvrages coûteux (dont les grandes sommes liturgiques qui alimentent les ecclésiastiques canadiens), à la province l'édition des ouvrages les plus diffusés: livres de dévotion et almanachs<sup>30</sup>. C'est évidemment à ce dernier réseau qu'appartiendra la production canadienne lorsqu'elle naîtra enfin.

Il s'agira donc de réimpressions de livres français, souvent anciens, toujours en demande. Les imprimeurs-libraires de Montréal et de Québec n'impriment qu'à coup sûr; sans doute, ils préfèrent importer. Selon Wallot et Hare, entre 1801 et 1820, la littérature religieuse représentait près de 20% des titres imprimés au Canada, dont le tiers avaient un caractère proprement rituel, mais le chiffre est peu significatif car il mêle véritable livre et simples feuilles volantes<sup>31</sup>, et ne dit rien, bien évidemment, de la question des tirages qui est pourtant centrale<sup>32</sup>. En confrontant les données issues de mon corpus et

---

dévotion passait, entre 1723 et 1788, du tiers au dixième de la production totale. Il y voyait un effort «philosophique» de laïcisation de la culture livresque. Pourtant, toute une production, - réimpressions, contrefaçons - réalisée en province surtout, échappait à l'analyse. C'est tout le mérite de Marie-Thérèse Bouyssy et Julien Brancolini («La vie provinciale du livre à la fin de l'Ancien Régime», dans *Livre et société dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, vol. 2, Paris/La Haye, Mouton & Co., 1970, 2, 3-37) que d'avoir réhabilité ce corpus en se basant sur un registre, couvrant la période 1778 et 1789, des permissions «simples» de réimpression. Cela révèle la permanence d'une littérature religieuse modeste par la forme, mais triomphante par le nombre: 63,1% des ouvrages réimprimés à ce moment sont des livres religieux, principalement des opuscules paraliturgiques (selon les auteurs, sur 2 158 400 exemplaires réédités en France entre 1778 et 1789, 569 000 étaient des «livres liturgiques», 183 500 des «livres d'heures», 416 500 des «livres de dévotion»).

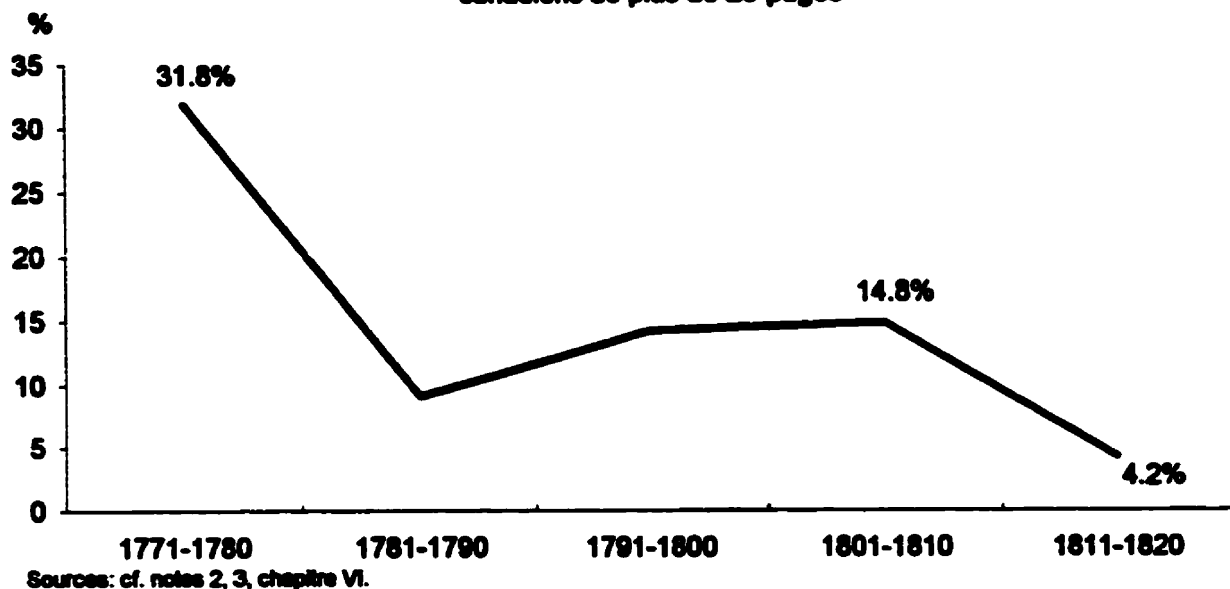
30. Jean Quéniart, *L'imprimerie et la librairie...*, 134. Cet auteur a également montré que, même si la part globale du livre religieux a tendance à diminuer dans le cadre de la production rouennaise durant le XVIII<sup>e</sup> siècle, ce sont avant tout les grands ouvrages théologiques qui quittent les presses, tandis que la part du petit livre dévot ne cesse de croître.

31. Michel Thériault a procédé à une analyse de la production religieuse québécoise entre 1764 et 1867. Il arrive pour sa part à un chiffre de deux livres «rituels» pour un livre appartenant à une autre catégorie. Plusieurs problèmes méthodologiques se posent cependant, qui rendent les chiffres fournis par l'auteur quasiment inexploitable. Il mélange en effet des livres proprement rituels avec des ouvrages de spiritualité, des Vies de saints, etc. (tous ces livres constituent, selon l'auteur «le groupe le plus considérable en nombre, le plus varié en sujets traités et aussi le plus ennuyeux de tous!»). Le répertoire n'offre pas non plus de ventilation selon le nombre de pages pas plus qu'une répartition par périodes; Michel Thériault, *Le livre religieux au Québec depuis les débuts de l'imprimerie jusqu'à la Confédération. 1764-1867*, Montréal, Graduate school of Library science McGill University, 1977, 6, 55 p.

32. Voir notamment Jean-Pierre Wallot et John Hare, *Les imprimés dans le Bas-Canada, Montréal*, Presses de l'Université de Montréal, 1967, I, 381 p., et «Les imprimés au Québec...», 79-125. Peut-on se faire une idée des tirages atteints? Il est bien connu que la chose est, en histoire du livre, presque impossible. Henri-Jean Martin a cependant proposé un système d'estimation en se basant sur le calcul du seuil optimal de rentabilité. Il établit que l'édition et l'impression d'un ouvrage entraînent deux types de coûts: les frais fixes et les frais proportionnels. La baisse du coût de fabrication peut être assurée par l'étalement des frais fixes sur le plus grand nombre d'exemplaires possible. Cependant, la diminution du coût fonctionne selon une

les courbes de production des imprimés de plus de 20 pages proposées par Hare et Wallot<sup>33</sup>, il est cependant possible de montrer que la part des livres du rite connaît un net recul constant depuis les débuts de l'imprimerie au Québec (figure 13). Entre 1771 et 1780, les livres rituels ont constitué près de 32% de la production totale, ce qui est évidemment considérable, puis le pourcentage se stabilise entre 10 et 15%, mais dans la période 1811-1820, ils ne forment plus que 4,2% de l'ensemble des livres de plus de 20 pages.

Fig. 13. - Pourcentage des livres du rite dans la production des imprimés canadiens de plus de 20 pages



courbe hyperbolique: à partir d'un certain seuil, chaque exemplaire supplémentaire n'entraîne qu'une maigre diminution du coût unitaire de fabrication et augmente le risque d'invendus. Il y a donc un seuil idéal de tirage (Henri-Jean Martin, «Une croissance séculaire», dans Henri-Jean Martin et Roger Chartier (dir.), *Histoire de l'édition...*, tome 2, 102; Henri-Jean Martin, *Le livre français sous l'Ancien Régime*, Paris, Promodis, 1987, 209-215). Au XVIII<sup>e</sup> et durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, dans une imprimerie de type artisanal et pour la production d'un «classique» (réimpression), on peut estimer le tirage probable entre 1000 et 2000 exemplaires. Cela peut donner un ordre de grandeur. Ainsi, selon mon corpus, on pourrait estimer qu'on a imprimé au Québec, entre 1774 et 1785, 3 000 à 6 000 *Psautier de David*, entre 1775 et 1802, quelque 4 000 à 8 000 *Journées du chrétien*, et autant de *Petit livre de vie* entre 1777 et 1804. Il y eut au moins 21 éditions de la *Neuvaine à Saint François Xavier* entre 1772 et 1860. On atteint donc le chiffre tout de même considérable de 21 000 à 42 000 exemplaires imprimés et diffusés au Québec en moins d'un siècle.

33. Ventilation des imprimés canadiens selon le nombre de pages, par John Hare et Jean-Pierre Wallot, «Les imprimés...», 80-81.



Il ne s'agit cependant pas simplement d'une baisse de production en valeur absolue (cf. figure 11). Certes, on imprime bien peu de livres du rite dans les années 1780-1795, mais le regain des années 1795-1804 amorce une stabilisation (un à deux livres par an). Le livre du rite perd du terrain à mesure que la littérature canadienne se diversifie et que se développe l'industrie de l'édition, mais il demeure en constante demande. La chose est confirmée par l'étude conduite par Réjean Lemoine<sup>34</sup>. Se basant sur un corpus de 255 annonces de libraires, parues dans la *Gazette de Québec* et le *Canadien* entre 1764 et 1839, il a pu établir une répartition thématique de quelques 13 187 livres distribués au Canada. L'avantage de la méthode est bien sûr de considérer l'ensemble de la circulation, et non seulement les livres produits sur place. Il en ressort deux éléments fondamentaux. La rubrique «Religion» ne forme que 16,6% du total, loin derrière les «Belles-Lettres» (36,2%). Cependant, parmi les livres religieux, 75% des titres (soit 1 052 titres sur un total de 1 534) sont des livres de dévotion ou de liturgie. Mais l'étude mêle livres en langue anglaise et en langue française, importations de France, d'Angleterre et du Canada. On est en droit de penser qu'un comptage privilégiant le marché catholique aurait livré des résultats donnant une place plus grande encore aux textes rituels<sup>35</sup>.

Assurément, ce sont là des bases encore bien floues. Les difficultés méthodologiques associées au domaine sont variées et l'histoire du livre au Québec reste encore, à bien des égards, à construire<sup>36</sup>. On peut pourtant tracer un tableau d'ensemble de la place tenue par le livre rituel de dévotion. Tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, y compris dans ses dernières années et, donc, avec le concours d'une production locale, le petit livre paraliturgique domine le marché de l'imprimé. Au XIX<sup>e</sup> siècle, sans pour

---

34. Réjean Lemoine, *Le marché du livre à Québec de 1764 à 1839, mémoire de maîtrise (histoire)*, Université Laval, 1982, 250 p.

35. C'est ce que suggère nettement l'étude d'Yvan Morin à partir d'inventaires après décès du début du XIX<sup>e</sup> siècle (Yvan Morin, «Les bibliothèques...», 147-165). Chez les catholiques, les livres religieux forment 29% des ouvrages possédés contre 7% chez les protestants. La répartition socioprofessionnelle livre un profil très proche des résultats obtenus par Melançon pour la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle: chez les gens de métier, la part du livre religieux augmente sensiblement. Ces livres religieux, bien diffusés chez les catholiques de plus pauvre condition, sont presque exclusivement des livres de dévotion, c'est-à-dire des livres du rite. Chez les protestants de catégorie sociale équivalente, il s'agit surtout de Bibles et de sermons.

36. En histoire religieuse, le travail est conduit pour les Catéchismes (Raymond Brodeur (dir.), *Les catéchismes...*). Cela devrait ouvrir la voie à d'autres recherches du même type.

autant que la demande ne faiblisse en terme de volume échangé, la part de ce marché spécifique a tendance à diminuer de manière continue: d'autres textes circulent, en grand nombre.

Mais quels sont-ils ces ouvrages si modestes par la forme et cependant si importants par le nombre? «Dévotion», la terminologie est imprécise. Les historiens entendent ordinairement par là des pratiques qui vont au-delà du minimum rituel exigé par l'Institution, mais malgré tout, fortement encadrées par elle: neuvaines, pèlerinages, retraites. Échapperaient ainsi à la catégorie tous les livres, et ils sont nombreux, qui définissent la participation aux actions obligatoires, messes et sacrements. La plupart des classements associent pourtant les deux catégories d'ouvrages. C'est que «faire ses dévotions», cela signifie également communier. Le «dévot» est celui qui aime prier Dieu, et il n'est de meilleures prières, de textes rituels plus efficaces, que ceux de la messe. La dévotion est une «piété envers Dieu», c'est-à-dire, non pas forcément une pratique exceptionnelle, surrogatoire, mais une conduite rituelle caractérisée par une «affection», un «respect» et une «assiduité»<sup>37</sup>. Dévotion donc, assurément, qu'une certaine manière d'être là, lors des pratiques rituelles les plus ordinaires. Distinction qui commence sans doute par la possession même du livre rituel, par sa manipulation lors de la performance. L'objet-livre déjà distingue et classe. Le dévot qui le possède accède à un niveau intermédiaire dans la hiérarchie du jeu rituel qui monte jusqu'à Dieu. Certes, l'ensemble de l'assistance est susceptible d'aider les prêtres par une «communion de prière» à l'accomplissement de la performance efficace, mais les possesseurs de livres - gens lettrés donc - le font à un degré supérieur. La tête penchée vers leur livre, attitude caractéristique de la piété, ils prononcent sourdement une suite de paroles rituelles. Des mots en français certes, et donc, en quelque sorte, désamorçés de leur puissance sacrée, mais qui suivent le rythme et la teneur des textes prononcés par le manipulateur. Aussi, le livre de dévotion fait-il le dévot.

---

37. Je m'inspire ici des définitions fournies par le *Dictionnaire de la langue française à l'usage des écoles chrétiennes*, Paris, Poussielgue-Russand, 1852, 692 p., très diffusé au Canada.

Je propose en annexe (pages 401 à 403) un classement des livres de dévotion selon trois catégories. Les manuels de confréries (18 titres) constituent évidemment un genre à part, tant par le public visé que par le contenu rituel. Il s'agit là d'un dispositif qui échappe à la pratique commune. La division des livres qui auraient été «de dévotion», dans le sens d'un surinvestissement dans des cérémonies annexes était plus problématique. D'abord parce que, trait caractéristique d'une littérature populaire, les livres portent souvent des textes de différents caractères. Ensuite parce que, je l'ai dit, la séparation entre le commun et l'extraordinaire ne se fait pas forcément autour des classements qui sont, en définitive, cléricaux. Une véritable assiduité individuelle, c'est-à-dire une assiduité quotidienne à la messe n'est-elle pas un phénomène plus distinctif, plus «dévot», que la participation, même massive, à une neuvaine à saint François-Xavier? D'autres découpages étaient possibles. Un critère immédiat aurait été la qualité du personnage invoqué: Dieu, Notre Seigneur Jésus, Sainte Vierge, saints, anges. Une telle répartition permettait d'établir une règle qui souffre peu d'exceptions: les livres qui concernent un personnage de nature non divine, portent des ritualités occasionnelles<sup>38</sup>, tandis que les rites concentrés vers un personnage divin suivent le cours du culte institutionnel. On peut y voir une évidence, puisque cette séparation correspond au fondement même du culte institué. Je pense qu'il est tout de même significatif de reconnaître, dans le concret des organisations du savoir rituel, cette séparation fondamentale. D'une part, les personnages et attributs divins (Dieu, Notre Seigneur Jésus Christ, le Saint-Sacrement, le Sacré-Cœur de Jésus, le Saint-Esprit, la Croix, etc.) dont le culte est entièrement contrôlé par l'Institution, parce qu'il est forcément efficace et terrible. Aussi, les livres qui y sont liés offrent-ils peu de manœuvre à ceux qui les suivent: il ne peut s'agir que de suivre le temps et le jeu de la performance du prêtre. D'autre part des saints, intercesseurs spécialisés, donc susceptibles de répondre à des besoins ponctuels et individuels, mais qui ne sont pas des personnages divins. La ritualité qui leur est associée est plus diffuse, les pratiques, bien que mises en place et supervisées par l'Église, sont multiples et peuvent être entreprises individuellement. Le

---

38. Seuls les Manuels de Chemin de Croix et la *Neuvaine pour se préparer à la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ* de Munzarelli sont susceptibles de faire exception.

sens des livres qui les portent est alors bien différent, non pas sur-lecture d'un rite joué par l'Institution, mais guide dans l'accomplissement d'un geste rituel particulier.

Un autre découpage peut être réalisé en fonction de l'inscription du ou des rites décrits dans la trame du temps. Il peut s'agir d'un livre destiné à couvrir un événement strictement ponctuel, tels les *Exercices du jubilé de l'année 1830 pour la ville et la paroisse Notre-Dame-de-Québec*, ou utilisable au besoin, pour une courte période et souvent dans un but précis, c'est le cas des neuvaines, et de la plupart des «exercices» par exemple. Les livres peuvent également reposer sur des ritualités périodiques, généralement annuelles: processions, pèlerinages, offices particuliers. La périodicité peut être également hebdomadaire (livres basés sur la messe dominicale) ou quotidienne (livres basés sur l'office de chaque jour). Enfin, de nombreux ouvrages sont portés par des rites insérés dans la trame du quotidien, temporalisés certes, puisque découpant infiniment le temps par une multiplication des rites, au-delà même du rythme des offices, mais presque intemporels par le fait même d'une répétition constante. Souvent, plusieurs de ces cycles se retrouvent dans les mêmes ouvrages, en formant les parties.

Le tableau 6 présente une répartition du contenu des livres selon les deux critères de classification proposés plus haut<sup>39</sup>. On constate qu'il y a deux fois plus d'ouvrages se rapportant à un personnage de nature divine que de livres évoquant un saint ou se rapportant à la Sainte Vierge<sup>40</sup>. Parmi ces derniers, la temporalité des rites proposés est presque exclusivement occasionnelle ou annuelle, c'est-à-dire sur périodicité longue ou aléatoire. Les livres se référant à un personnage divin commandent un tiers de ces livres à temporalité longue ou diffuse, mais la quasi-totalité des livres à ritualité fréquente et très fréquente. C'est ainsi deux types assez différents de livres de dévotion qui se dessinent, sans pour autant que la division soit nette, un livre pouvant, encore une fois, s'apparenter à plusieurs types. Il y aurait des livres proposant des pratiques rituelles «à

---

39. Certains livres ont pu être comptabilisés plusieurs fois, lorsque le contenu diversifié le commandait.

40. Une proportion qui recouvre celle identifiée par Jean Quéniart, *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1978, 122-123.

la carte», conduites dans un but bien précis, de manière individuelle et donc relativement autonome, ou collectivement, mais sur une périodicité longue. La participation n'est pas obligatoire bien sûr, elle est aussi peu contraignante

**Tableau 6. - Répartition des livres de dévotion selon la qualité du personnage invoqué et la temporalité utilisée**

	personnage divin	Vierge et saints	Total
occasionnelle	4	7	11
annuelle	9	15	24
hebdomadaire	9	1	10
quotidienne	9	-	9
permanente	15	-	15
<b>Total</b>	<b>46</b>	<b>23</b>	<b>69</b>

Sources: cf. notes 2,3, chapitre VI.

et se réalise sous une supervision institutionnelle lâche. Le livre de dévotion est ici un atout, un outil qu'il est bon de posséder pour réaliser sa propre expérience rituelle. L'autonomie du profane commande donc que la performance, qui ne saurait être en elle-même efficace, mais simple expression d'un appel au surnaturel, concerne des saints plutôt que des personnages divins. On trouvera en annexe la liste des titres de mon corpus correspondant généralement à cette définition sous l'appellation «livres de dévotion fonctionnant sur une base annuelle ou occasionnelle» (34 titres).

### **3. Les livres de messe**

Il est aussi des livres qui s'insèrent directement dans la liturgie institutionnelle et offrant donc en ce sens une authentique paraliturgie, construite en parallèle de la ritualité ordinaire et officielle, culte rendu à Dieu: une ritualité basée sur une courte, et souvent très courte fréquence, très exigeante donc, proche de l'idéal ascétique proposé comme modèle de vie par l'Institution. Il s'agira donc de manuel de vie, de guide pour une ritualisation plus ou moins extensive de l'existence. On en trouvera plusieurs exemples en annexe sous l'appellation «livre de dévotion fonctionnant sur une base

hebdomadaire, quotidienne ou permanente» (29 titres). Pour la plupart, il ne s'agit pas à proprement parler de «missels», de «paroissiens»<sup>41</sup>, leur contenu déborde le cadre de la messe et lorsqu'il en traite, c'est pour en proposer une paraphrase, une sur-lecture, et non la traduction en français des prières murmurées par le prêtre<sup>42</sup>. Livres au contenu mixte, livres épais, puisant dans les textes sacrés, proposant des narrations mythologiques, des chants rituels, des instructions pour conduire une pratique, des textes de prières d'Institution ou des créations; une confusion typique du genre et de la littérature «populaire» en général<sup>43</sup>. Cet aspect multiforme, le tableau 7, qui livre la table des matières des six principaux livres québécois de ce type, en donne un bon aperçu<sup>44</sup>. Il révèle aussi une certaine unité de disposition qui laisse percevoir, au-delà des orientations de chaque ouvrage, la réalité d'un genre littéraire. Quels que soient les titres utilisés, qui cherchent à spécifier le contenu, ces livres appartiennent à cette catégorie d'ouvrages particulièrement en vogue au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais qui perdure au siècle suivant et que l'on désigne ordinairement sous le terme générique d'«exercices pour la sainte messe»<sup>45</sup>. Il s'agit, à la fois, d'expliquer la messe (on reconnaît ici l'effort

---

41. *L'Office de l'Église, en français, contenant les offices pour toute l'année, et plusieurs prières...; les hymnes traduites en vers français. Avec une instruction pour les fidèles*, publié à Québec en 1820 est un véritable missel paroissial. On trouve aussi le texte traduit de la messe dans la *Neuvaine en l'honneur de Saint François Xavier, avec l'ordinaire de la messe, prières pour la communion, les vêpres du dimanche & les complies* imprimée à Montréal en 1828. Un livre de formation des enfants de chœur (*le Grand alphabet divisé par syllabes pour instruire avec grande facilité les enfants à épeler et chanter à l'église. Contenant ce qui se chante à la Sainte-Messe, à Vêpres et à Complies*, Québec, Nouvelle Imprimerie, 1800, 65 p.) et le *Pseautier de David avec les cantiques à l'usage des écoles*, paru à Québec pour la première fois en 1774, livrent aussi les textes de la messe, mais en latin. Ce sont les seuls exemples d'ouvrages de ce type qui ait été, à ma connaissance, publiés au Québec avant 1860. On sait cependant qu'il se faisait des importations massives de «paroissiens» français.

42. Lionel de Thorey, *Histoire de la messe de Grégoire le Grand à nos jours*, Paris, Perrin, 1994, 263.

43. Jean Quéniart, *Les hommes...*, 122.

44. Amable de Bonnefons, *Le petit livre de vie, qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu. À l'usage du Diocèse de Québec*, Montréal, F. Mesplet & C. Berger, 1777, 456 p.; *Formulaire de prières, à l'usage des pensionnaires des religieuses ursulines*, s.l., s.e., 1777; *The Sincere Catholic's Companion Published with permission...*, Québec, W. Brown, 1778, 60 p.; *Pseautier de David avec les cantiques à l'usage des écoles*, Montréal, Fleury Mesplet, 1782, 304 p.; *Heures romaines en gros caractères: contenant les offices de la Sainte Vierge...*, Québec, John Neilson, 1795, 375 p.; Abbé de la Hogue, *La journée du chrétien sanctifié par la prière et la méditation. Conforme à l'édition de Paris...*, Québec, Louis Germain, 1797, 276 p.

45. Les archétypes français de cette littérature sont *Tableaux de la sainte messe* de François de Sales, *Vraie manière de bien entendre la messe de paroisse* de Harlay, *Explication des cérémonies de la grand-messe de paroisse selon l'usage romain* de Olier et surtout les *Instructions et prières pour la sainte messe* de Jean-Baptiste de La Salle, qui constituent le véritable modèle du genre. Une présentation de quelques ouvrages de

Tableau 7. - Tables des matières des six principaux livres de dévotion basés sur la messe

Le petit livre de vie (1777)	Formulaire de prière (1777)	Sincere Catholic's Comp. (1778)	Procédure de Santé (1782)	Heures romaines (1783)	Journaux des chrétiens (1787)
<p>Calendrier des fêtes et des saints                      Dévotion aux sept saints                      Règles pour bien vivre</p> <p>Prière pour tous les moments du jour</p> <p><b>Exercices pour la messe</b>                      Examen de conscience                      En se couchant</p> <p>Confession                      Communien                      Visite de Saint-Sacrement</p> <p>Ames du purgatoire                      Devotion aux cinq pains                      Devotion à l'hostie de Marie                      Diverses exhortations et prières                      Offices de Marie                      Office de la Sainte-Trinité                      Office de Saint-Egypte                      Libaire des saints anges                      Offices à l'usage gardien                      Psaumes de pénitence                      Vêpres des morts                      Offices des morts                      Heures complètes                      Vêpres de dimanche                      Confession                      Vêpres de Saint-Sacrement                      Fêtes de Saint-Sacrement                      Hymnes                      Ordon de saints Erigés                      Prière des agonisants                      Devotion des élus</p>	<p>Calendrier des fêtes et des saints                      Règles générales de conduite                      Notre père                      Credo</p> <p>Exercices pour le matin                      Prières pour le soir</p> <p><b>Exercices pour la messe</b>                      Examen du soir                      Confession                      Exercices complets pour la messe                      Autres exercices pour la messe</p> <p>Prière pour divers moments du jour                      Libaire                      Confession                      Communien                      Visite de Saint-Sacrement                      Adoration du Saint-Sacrement                      Récolation du soir</p> <p>Reconnaissance du baptême                      Office de la Sainte Vierge                      Hymnes du Saint-Sacrement                      Prières pour la communion                      Credo universelle</p>	<p>Calendrier des fêtes et des saints                      Règles générales de conduite                      Notre père                      Credo</p> <p>Exercices pour le matin                      Prières pour le soir</p> <p><b>Exercices pour la messe</b></p> <p>Prière avant la confession                      Table des péchés                      Confession type                      Prière après la confession</p> <p>Profession de foi</p>	<p>Prière pour le matin et le soir</p> <p><b>Exercices pour la messe</b></p> <p>Psaume                      Libaire des saints</p> <p>Les respens de la messe (suite)                      Renouveau du baptême</p>	<p>Calendrier des fêtes                      Calendrier des jeunes                      Calendrier des saints</p> <p><b>Exercices pour la messe</b></p> <p>Commandements de Dieu                      Commandements de l'Église                      Diverses prières                      Offices de la Sainte Vierge                      Offices des morts                      Diverses exhortations</p>	<p>Prière pour le matin                      Prières pour le soir</p> <p><b>Exercices pour la messe</b></p> <p>Pratiques pour les jours de la semaine</p> <p>Prières diverses                      Règlement de vie                      Psaumes pour les jours du mois                      Les vêpres de dimanche                      Psaumes</p>

Source: cf. note 43, chapitre VI.

pédagogique caractéristique de l'esprit contre-réformé) et d'en faire la promotion en tant que pratique de dévotion par excellence, une pratique quotidienne. Les gestes rituels du prêtre y acquièrent un sens symbolique précis, généralement rattaché à l'épisode de la Passion du Christ<sup>46</sup>. Il ne s'agit pourtant pas d'érudition, non plus que d'un véritable programme d'instruction, mais plutôt d'instituer une expérience rituelle parallèle à celle du prêtre. En effet, la lecture du livre se fait pendant la performance même, en simultanéité parfaite mais sans qu'il y ait, bien sûr, de véritable interaction. *Le petit livre de vie*<sup>47</sup>, par exemple, fonctionne de la sorte:

- |   |  |
|---|--|
| - Indication du geste-repère<br>dans la performance du prêtre | «À l'élévation de la Sainte Hostie»                                      |
| - Image   | Gravure représentant l'épisode de la<br>Crucifixion                      |
| - Appel à la méditation                                       | «Souvenez-vous de JC élevé en Croix<br>sur le Calvaire»                  |
| - Prières à murmurer  | Choix de six phrases numérotées:<br>«1. Prosterné au pied de l'Autel, je |

---

ce type, qui connurent en France une large diffusion, dans Marie-Thérèse Bouyssi et Julien Brancolini, «La vie provinciale...», 14.

46. À ce sujet: Lionel de Thorey, *Histoire de la messe...*, 272-274; E. Proclin et E. Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, tome 1, volume 19 d'*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, collection fondée par Augustin Fliche et Victor Marti, Paris, Bloud & Gay, 1955, 283; René Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique. 1610-1715*, tome 2, Paris, SEDES, 1994, 336.

47. *Le petit livre de vie, qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu. À l'usage du Diocèse de Québec*, Montréal, F. Mesplet & C. Berger, 1777, 32-33. L'auteur en est le jésuite Amable de Bonnefons, première édition parisienne en 1652. L'édition montréalaise de 1777 se révèle être d'un grand intérêt bibliophilique, puisqu'elle offre le premier exemple d'utilisation de gravures originales (19 illustrations) dans l'histoire de l'imprimé au Canada (Louise Letocha, «Le premier livre illustré imprimé au Québec», *Bulletin de la bibliothèque nationale de Québec*, 10, 3 (sept. 1976), 5-7). Les autres livres de messe fonctionnent sur le même principe, mais sans le support de l'image. Il y a toujours l'établissement d'un lien entre le rite exécuté et le récit mythique («A l'introit, Jésus-Christ est fustigé», *Psautier de David avec les cantiques à l'usage des écoles*, Montréal, Fleury Mesplet, 1782, 304 p.).



m'anéantis devant vous, mon Dieu; & reconnois que vous êtes entre les mains du Prêtre» ou «2. Ô le Dieu de mon âme, que vous êtes caché! Je me reconnois indigne de vous voir en vous l'Hostie, cependant je crois que votre corps y est»

### *Enseigner par le rite*

La dynamique est double. En premier lieu, il s'agit bien évidemment de faire entrer le lecteur-spectateur dans une intelligence du geste, de réaliser une association entre la performance et tout un contenu mythologique et, surtout, doctrinal. Tout y concourt. L'efficacité immédiate de l'image (qui est aussi un secours pour les semi-alphabétisés) associe le geste à une séquence du mythe. C'est ainsi toute la messe qui, de performance purement rituelle, devient le support d'une mise en scène de la narration fondatrice. Une légende précise la référence et appelle à une intériorisation du contenu. Puis, une série de prières rappellent le message doctrinal développé par l'Institution: ici, le concept de présence réelle (on indique bien, dans la sentence cinq, «Puissances de mon âme humiliez-vous, & venez adorer Jésus-Christ caché dessous l'Hostie»). Il y a là le souci évident de ce que la messe «serve», qu'elle soit utile, instructive. Le Rituel de Saint-Vallier l'exprime bien; les cérémonies qui entourent les sacrements ont pour fonction de «représenter et expliquer sensiblement les effets de chaque Sacrement & les obligations que contracte celui qui les reçoit<sup>48</sup>». La messe devra donc non seulement toucher les cœurs, mais encore remplir les esprits. Or, le rite n'est pas transparent. Certainement, il possède un sens bien déterminé, puisqu'il est d'institution divine et sous la bonne garde de la Tradition, mais ce sens échappe à l'humain ordinaire. Le XVIII<sup>e</sup> siècle développe donc une science, la science liturgique, qui entend redécouvrir la véritable signification des rites et la diffuser. Un pionnier, Pierre le Brun, qui rencontra

---

48. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Évêque de Québec, Paris, Simon Langlois, 1703, 9.*

de vives oppositions de la part des tenants du «mystère», justifiait ainsi son approche rationaliste et divulgatrice du rite<sup>49</sup>. 1. le Concile de Trente encourage les curés à expliquer quelques-uns des mystères de la messe à la population les dimanches et jours de fête. D'ailleurs, «l'Église n'a jamais prétendu cacher absolument les mystères aux fidèles. Elle a craint seulement que leur peu de pénétration ne leur fit donner un mauvais sens aux paroles qui les expriment<sup>50</sup>». 2. L'impression de Rituels et, plus récemment de Missels en langue vulgaire met de toute façon le texte des rites «entre les mains de tout le monde». 3. Il faut donc, au moins, diffuser en même temps «la version exacte» du sens des rites, non seulement des paroles, mais aussi «des actions et des cérémonies». 4. Mieux même, on peut espérer faire de ces explications le véhicule idéal d'un enseignement idéologique puisque les rites «sont autant de signes qui peuvent exprimer les pensées plus vivement même que les paroles». En somme, puisque le texte du rite ne pouvait désormais échapper à l'investigation, forcément déviante, du profane, autant aller au devant des profanations en livrant également à tous les matériaux de l'idéologie cléricale du rite. Le livre de messe constitue l'aboutissement concret de cette démarche, l'expression vulgarisée des recherches érudites des premiers liturgistes. Le siècle suivant verra se multiplier des discours didactiques du rite, de plus en plus explicites. Le courant romantique et ultramontain autorise une plus grande proximité encore des non initiés avec le sacré. Même si la relation au rite se veut plus émotive et plus directe, on ne sacrifie rien au désir «d'intelligence»<sup>51</sup>. Le sens des signes est plus que jamais exposé

---

49. Pierre Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe, suivant les anciens auteurs, et les monuments de toutes les églises du monde chrétien*, Paris, Valade, 1777, 1, X-XVI. Huit volumes sont conservés aux AAQ dans une réédition. La première édition du premier tome est parue à Paris en 1716.

50. L'auteur est particulièrement sensible à la question de la concurrence d'un ré-investissement populaire des rites d'Église, ayant précédemment publié, entre autres, une *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants avec la méthode et les principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas*, Rouen, Béhout, 1702, LIV-637-XLI p.

51. Charles Barthélémy, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, édite en français un manuel de liturgie médiévale. Il exalte en préface le «génie du moyen âge» qui «sut si bien populariser la science de la liturgie», en donnant non seulement «la raison des cérémonies», mais en y intégrant «la théologie» et «l'art». Une telle approche serait certainement utile maintenant que les catholiques «assistent chaque jour à ces cérémonies dont le sens aussi édifiant qu'instructif leur est encore fermé» (Guillaume Durant, *Rational ou Manuel des divins offices*, tome 1, Paris, Louis Vivès, 1854, V). Il est significatif de constater à quel point le premier concile provincial de 1851, qui officialise l'influence grandissante du courant ultramontain, est un événement publicisé. On prend en particulier bien soin de faire imprimer, avant l'ouverture, un *Cérémonial du Concile* qui doit servir de guide

et la fonction didactique des rites mise de l'avant. À l'occasion de la romanisation de la messe dans le diocèse de Montréal, Bourget explique aux spectateurs le sens des nouveaux protocoles.

A la basse messe, on allume un troisième cierge, avant l'élévation. C'est pour avertir les Assistants que le Dieu des lumières va descendre sur l'Autel; et qu'ils doivent se préparer à le recevoir avec le flambeau d'une foi vive et le feu d'une charité ardente. [...]. Les trois coups bien comptés par l'Église, pour chaque Élévation, répètent qu'en effet, il est trois fois saint ce Dieu béni, qui vient au Nom du Seigneur. Multiplier la sonnerie serait, comme on le voit, anéantir ces mystérieuses significations. Voilà pourquoi l'on ne sonne pas à la communion, qui étant le moment où J.C. cesse d'exister sacramentellement sur l'Autel, ne peut être pour les enfants de l'Église qu'un moment de séparation douloureuse. A la vérité, le son de la cloche, à la communion, avertissait les fidèles de s'approcher de la Sainte-Table; mais ce n'est pas là une raison de changer une Cérémonie si touchante et si instructive<sup>52</sup>.

Le petit livre rituel apparaît alors sous un jour neuf, non pas support pour une «participation», même individuelle, au rite, mais plutôt outil pédagogique supplémentaire dans le grand programme d'éducation religieuse. Les Catéchismes, petits et grands, font une large place à l'enseignement d'une vérité sur l'ensemble de la ritualité.

Les gestes sont décodés.

[Le jour des morts] D: Et l'eau bénite, comment marque-t-elle la résurrection? R: Parce qu'en rependant l'eau bénite sur les corps des morts, on marque qu'il y a espérance qu'ils revivront, de même qu'on arrose les arbres & les plantes lorsqu'on espère qu'elles porteront des fleurs et des fruits<sup>53</sup>.

[Des Sacrements] D: Pourquoi dit-on qu'un Sacrement est un *signe sensible*? R: C'est un signe, parce qu'il signifie la grâce qu'il produit en nous; et il est sensible, parce qu'il tombe sous les sens. D: Expliquez cela par un exemple; R: Dans le Batême, ce qui tombe

---

pour la population. «Afin que les fidèles puissent mieux goûter toute la cérémonie, il a été convenu que le Cérémonial serait rédigé de manière à les faire entrer dans le sens des Rites et des Prières» (ACAM, 272.101, 851.3, Bourget, «Notes sur le cérémonial du Concile provincial», 1851).

52. Bourget, «Annonce du Cérémonial de la Province de Québec», 22 mars 1854, *MEM*, 2, 432-436.

53. *Catéchisme du diocèse de Québec, par Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Jean de la croix de Saint-Valier, Évêque de Québec, en faveur des curés et des fidèles de son diocèse*, Paris, Urbain Coustelier, 1702, 422.

sous nos sens, c'est l'eau qui lave l'enfant, et cette eau signifie la grâce qui lave son âme du péché originel<sup>54</sup>

### Les cérémonies sont reliées au mythe de référence.

[La fête de Noël] D: Quelle fête célèbre-t-on aujourd'hui? R: La Fête de la Naissance du Fils de Dieu. D: Que veut dire la naissance du Fils de Dieu? R: C'est que le Fils de Dieu s'étant fait homme comme nous, c'est en ce jour qu'il a pris naissance<sup>55</sup>.

[Du Sacrifice de la Messe] D: Pourquoi dit-on que l'Eucharistie est un Sacrifice? R: Parce que dans l'Eucharistie Jésus-Christ s'offre à Dieu le père, comme victime pour nous. D: Où est-ce que Jésus-Christ s'offre ainsi à Dieu son père? R: C'est dans la Sainte Messe, c'est pour cela qu'on l'appelle le Sacrifice de la Messe. D: Pourquoi Jésus-Christ a-t-il institué ce Sacrifice? R: C'est pour continuer parmi nous le Sacrifice qu'il a offert sur la Croix<sup>56</sup>.

### Les pratiques sont normées

[De la Prière] D: En combien de manières peut-on prier? R: En deux manières, de cœur & de bouche. D: Comment nomme-t-on ces deux sortes de prières? R: La Prière du cœur s'appelle Oraison mentale, celle de bouche s'appelle Prière vocale. D: Dans la prière vocale, suffit-il de prier de la bouche? R: Non, il faut y joindre les sentiments du cœur. [...] D: Comment faut-il prier? R: Avec humilité, confiance & persévérance. [...] D: Dans quel tems doit-on prier? R: Nous devrions prier sans cesse, s'il étoit possible: au moins faut-il le faire, le matin & le soir, & lorsque nous allons à la Messe, & aux autres Offices<sup>57</sup>

Le Rituel fournit aussi le matériel pédagogique qui devra inciter le curé à faire précéder l'exécution du rite (sacrement) d'une brève introduction didactique visant à en

---

54. *Catéchisme du diocèse de Sens. Par Monseigneur Jean Joseph Languet, Archevêque de Sens, Québec, Brown & Gilmore, 1765, 49.*

55. *Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec, imprimé par l'ordre de Monseigneur Jean Olivier Briand, Évêque de Québec, seconde édition, Québec, Guillaume Brown, 1782, 136.* Serge Gagnon, étudiant le rite de la confession, montre bien comment le Catéchisme de Plessis, réimprimé quarante fois entre 1815 et 1852, constitue une stratégie de «psychologisation», tâchant de développer le sens du péché, en allant au-delà du rite (Serge Gagnon, «Confession et sexualité au Québec. 1800-1850», *Les cahiers de la recherche en sciences de la religion*, 12, 1995, 227.

56. *Catéchisme du diocèse de Sens... (1765), 59.*

57. *Ibid.*, 105-106.

fixer le sens<sup>58</sup>. Le livre de messe, et d'autres ouvrages qui accompagnent des ritualités non obligatoires mais collectives, sont aussi porteurs de leçons explicatives.

### *Suggérer l'implication du corps*

La seconde dynamique qui se dégage de la structure des livres de messe vient tempérer la sécheresse de l'instruction. Le corps est impliqué, et c'est ainsi une véritable émotion rituelle qui est suggérée. D'abord par l'association aux gestes et aux mots, au corps du prêtre manipulateur («Vous êtes entre les mains du prêtre», plus loin: «Je confesse avec le Prêtre, qu'il n'appartient qu'à vous d'ôter tous les péchés du monde» et à la communion, «Mille & mille fois heureuse est la poitrine du Prêtre, qui sert de reposoir au Corps du Fils de Dieu»). Ensuite, par un choix de vocabulaire qui appartient, nous le verrons plus loin, au langage sur le corps impliqué dans le rite: prosternation, humiliation, adoration, etc. C'est ainsi une ritualité paradoxale, parce qu'immobile, qui est proposée, la force des mots tâchant de subjuguier l'absence des gestes. Le non initié ne pouvant en rien participer au rite efficace qui matérialise la divinité - sinon en «s'approchant de la Table», mais c'est là une procédure soigneusement encadrée - les livres proposent une ritualité alternative, toute immobile et silencieuse (le profane doit s'effacer dans le lieu du sacré), toute intérieure donc, souvent très belle.

Si certains paroissiens ne peuvent, pour des raisons sérieuses, assister à la messe dominicale, ils pourront «y suppléer dans leurs maisons par des prières et autres exercices de piété comme serait de réciter le chapelet, lire quelques bons livres et autres choses pareilles qui les portent au culte et au service de Dieu<sup>59</sup>». Loin d'en favoriser une vision communautaire, ces ouvrages font de la messe l'acte de dévotion individuelle par

---

58. Danièle Hervieu-Léger ré-interprète l'étude sociologique menée par François Lambert sur la modification du rite des malades dans la liturgie catholique en 1972. Le fait que la «monition» au malade se fasse désormais avant le rite proprement dit, et non plus après, tend à indiquer que le sens ne s'impose plus de manière évidente. Il s'agirait d'un processus d'intellectualisation du rite, d'une fuite du mythe et d'une certaine anthropologie du rite (Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986, 115-117). Est-ce une nouveauté, ou bien la tendance lourde d'une ritualité sur-institutionnalisée?

59. Saint-Vallier, «Ordonnance», 16 février 1691, *MEQ*, 1, 278.

**excellence. Les tables des matières des ouvrages québécois laissent peu de doutes. Tous sont organisés selon une intégration rituelle des cycles de l'existence, comme l'indique clairement la présence de calendriers en début de quatre des six livres. Tous aussi sont centrés autour d'une périodicité quotidienne. La messe en forme le noyau. Les pratiques sacramentaires, confession, communion, ainsi que diverses autres pratiques de dévotion dites «privées» viennent ensuite, manifestement intégrées dans un plan hebdomadaire, voire mensuel. Enfin, certains ouvrages proposent un ensemble plus ou moins étendu de pratiques occasionnelles. Ils constituent ainsi des manuels complets de ritualisation de l'existence pour un public dévot, soucieux d'aligner son parcours sur celui des initiés (le parallèle avec le Bréviaire est évident). Une ritualisation intense, mais privée.**

#### **4. Lecteurs, lectures**

**Traiter du livre, c'est aussi devoir aborder la question des réseaux de pratiques, de la lecture comme geste culturel et social. Le mode de lecture de ces livres-là est facile à déterminer, les textes dictent leur procédure d'appréhension propre: livres secrets mais dont la lecture préside à un acte public (livres liturgiques), livres lus en cabinet de lecture (manuels d'érudition), livres lus collectivement durant une cérémonie (livres de chant), livres lus dans l'accomplissement de pratiques privées (livres de dévotions individuelles) ou en synchronisation avec une ritualité publique (livres de messe). De même, les publics-cibles sont clairement déterminés. Les initiés seulement pour les livres liturgiques et les manuels, même si certains profanes investis d'un rôle participatif ont le loisir de lire, mais durant la cérémonie seulement, certains textes du rite officiel. Les profanes, eux, disposent de livres paraliturgiques qui superposent leur contenu au rite, mais sans livrer un accès direct aux règles de manipulation du sacré. Assurément, il s'agit-là du programme défini par les textes eux-mêmes, et l'on ne dit rien avec cela de l'usage concret qui pouvait en être fait: appropriation, détournement? L'épisode «superstitieux» du «crucifix outragé», rite durant lequel le manipulateur non institutionnel a recours à un petit livre de prières, en donne un exemple saisissant, mais**

les témoignages aussi marquants sont rares<sup>60</sup>. La modestie des sources incite à l'humilité celui qui se veut sensible à la «pluralité des emplois» possibles, aux «libertés créatrices» des lectures<sup>61</sup>. On connaît en effet, depuis la sévère critique méthodologique adressée à Robert Mandrou par Carlo Ginzburg, l'écueil qui consisterait à assimiler littérature «destinée au peuple» à littérature «populaire», et la ritualité proposée par ces livres à celle effectivement vécue par la majorité<sup>62</sup>. Il y a là quelque chose de majeur, mais de difficile à cerner. Quelques hypothèses quant au mode de diffusion peuvent cependant éclairer la question.

### *Alphabétisation et savoir lire*

Il est évident que les livres liturgiques (à l'exception toutefois des livres de chant), et les commentaires érudits étaient effectivement possédés et manipulés par le public auquel ils étaient non seulement destinés, mais encore réservés, soit les membres de l'Institution. Évaluer la qualité du lectorat effectif de la littérature de dévotion est plus problématique. On doit être attentif, d'abord, au nombre des alphabétisés. En effet, même si l'image vient parfois au secours de l'illettré, même si une lecture collective, à haute voix, est toujours possible, le type de lecture imposé par ces ouvrages - à voix basse, individuellement et pendant que les rites ont lieu - fait du savoir lire un critère essentiel d'appropriation. Plusieurs études québécoises ont été conduites sur le sujet, elles livrent certaines orientations<sup>63</sup>. La plupart des chercheurs se basent sur les taux de

---

60. Cf. supra, chapitre III, 84.

61. Roger Chartier, «Le monde comme représentation», *Annales ESC*, nov.-déc.1989, 1505-1520.

62. Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers*, Paris, Flammarion, 1980, 10-18.

63. Les sources utilisées sont principalement: Raymond Roy, Yves Landry et Hubert Charbonneau, «Quelques comportements des Canadiens au XVII<sup>e</sup> siècle d'après les registres paroissiaux», *RHAF*, 31, 1(juin 1977), 49-73; Allan Greer «The Pattern of Literacy in Québec, 1745-1899» *Histoire sociale/Social History*, 11, 22 (nov. 1978), 293-335 et «L'alphabétisation et son histoire au Québec. État de la question», dans Yvan Lamonde (dir.), *L'imprimé au Québec, aspects historiques (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Québec, IQRC, 1983, 27-51; Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris/Montréal, Plon, 1974, 467; Michel Verrette, *L'alphabétisation de la population de la ville de Québec de 1750 à 1849*, mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1979, 138 p; François Melançon, «Façonner et surveiller...», 17-39; Serge Gagnon, «L'école élémentaire québécoise au XIX<sup>e</sup> siècle» dans Pierre Lanthier et Guildo Rousseau (dir.), *La culture inventée. Les stratégies culturelles aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles*, Québec, IQRC, 1992, 135-153.

signatures des registres paroissiaux; indice, il faut le souligner, qui recèle de grandes faiblesses<sup>64</sup>. Les chiffres obtenus sont pourtant révélateurs, surtout lorsqu'ils autorisent une comparaison selon les groupes<sup>65</sup>. On constate ainsi que la population urbaine était jusqu'à cinq fois plus alphabétisée que la population rurale. Des regroupements de données selon les catégories socioprofessionnelles livrent une hiérarchie d'alphabétisation nette, à défaut d'être surprenante. En ville les professions libérales viennent au premier rang, suivent les commerçants, les artisans et les ouvriers. À la campagne, l'ordre décroissant des alphabétisés est le suivant: professions libérales, commerçants, artisans, cultivateurs, journaliers. Les deux tiers des protestants, entre 1750 et 1849, savent signer leur nom, seul un peu plus du tiers des catholiques en est capable<sup>66</sup>. Les explications, certainement, sont plurielles. On pense immédiatement à des segmentations socio-économiques. Cependant, influencé par la thématique de cette recherche, j'y vois aussi la conséquence d'une différence de rapport au religieux. Si les protestantismes sont des religions du Texte (la lecture de la Bible est une pratique), le catholicisme demeure, encore, une religion du geste.

Les jeunes épouses signaient moins souvent les actes de mariage que leurs nouveaux maris, mais le recensement des années 1838-1839 permet une constatation signifiante: si les femmes possèdent un peu moins souvent l'écriture que les hommes, elles savent en revanche beaucoup mieux lire. C'est que le peu d'écoles qu'il y a, souvent sous la direction de l'Église, favorise, pour les filles surtout, une demi-alphabétisation<sup>67</sup>.

---

64. Le mode d'apprentissage favorise le savoir lire sur le savoir écrire. On peut donc savoir lire sans savoir écrire, et savoir aussi signer son nom sans savoir écrire.

65. En effet, l'évolution globale du taux de «sachant signer», mesure d'un certain niveau d'alphabétisation, ne montre aucune variation significative entre 1700 et 1850. En milieu urbain par exemple, ce taux est de manière constante autour de 47% pour les hommes et de 33% pour les femmes (source: Allan Greer, «L'alphabétisation...», 27-51). La généralisation de l'école primaire n'intervient en effet que dans les années 1830-1840, et son effet sur l'alphabétisation ne se fera sentir que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (Serge Gagnon et René Hardy (éd.), *L'Église et le village au Québec, 1850-1930: l'enseignement des cahiers de prières*, Montréal, Leméac, 1979, 24).

66. Disparité confirmée en aval par les statistiques de possession de livres. À Montréal, entre 1800 et 1820, les catholiques forment les deux tiers de la population, mais le tiers seulement des possesseurs de livres.

67. Phénomène également observé en France par François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et Écrire: l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, tome 1, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, 357.



Il ne faut pas trop instruire les filles, elles peuvent se contenter des étapes initiales de l'apprentissage qui conduisent à la seule acquisition de la lecture du texte imprimé. On forme ainsi, avant tout, de futures mères catéchistes, capables de transmettre à la génération suivante un savoir simple et bien contrôlé<sup>68</sup>. Les Règlements de la Confrérie de la sainte Famille indiquent bien: «Les femmes et les filles tâcheront d'avoir quelque livre de dévotion qu'elles liront, ou feront lire tous les jours, autant qu'il sera possible, en présence des enfants et des domestiques<sup>69</sup>». Au total, la société canadienne française, comme ce fut du reste le cas dans la majeure partie du monde occidental, ne deviendra majoritairement alphabétisée que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. En 1870, 60% des hommes et 70% des femmes sauront lire.

### *Diffusion*

Le livre rituel pour lecteur profane connaît donc une diffusion tout de même circonscrite. Il reste rare à la campagne, et même en ville où les possesseurs de livre sont minoritaires<sup>70</sup>. Cependant, les classes populaires y accèdent plus facilement qu'aux autres types de productions littéraires. Yvan Morin a conduit une étude du contenu des bibliothèques privées de la ville de Québec entre 1800 et 1819. Les livres religieux forment 13% des ouvrages possédés dans l'ensemble de la population, mais près de 30% chez les catholiques<sup>71</sup>. Il s'agit pour l'essentiel, on n'en sera pas surpris, de livres du rite: *Cantiques, Heures de vie, Offices, Neuvaines*. C'est chez les ouvriers que la part du livre rituel est la plus forte. Elle est plus faible chez les marchands, et quasi inexistante chez les membres des professions libérales. Le livre rituel est aussi, certainement, un objet plutôt féminin<sup>72</sup>. À l'église, il ordonne un partage entre celles qui savent lire, et qui bien

---

68. Lire à ce sujet François Melançon, «Façonner et surveiller...», 21-27.

69. Laval, «Règlements de la Confrérie de la sainte Famille», 1664-1665, *MEQ*, 1, 59.

70. François Melançon, «Façonner et surveiller...», 34.

71. Yvan Morin, «Les bibliothèques...», 145-166. Ces chiffres sont en partie confirmés, en contexte montréalais, par les compilations de Robert Guillemette, *Les bibliothèques...*, 90.

72. Plusieurs études françaises vont du moins dans ce sens, relevant sensiblement plus de livres de dévotion dans les bibliothèques de femmes que dans les bibliothèques d'hommes. Un lien est évidemment établi entre la possession de ces livres et le degré de pratique. Jean Quéniart, *Les hommes...*, 270; Dominique Julia, «Des indicateurs de longue durée», dans Philippe Joutard (dir.), *Du roi Très Chrétien à la laïcité*

sûr accèdent ainsi à une forme réputée plus élaborée de ritualité, et celles qui se contentent du chapelet. Le livre de dévotion est aussi, et c'est là un fait essentiel, un livre éducatif. Certains titres le spécifient: *Pseauteur de David avec les cantiques à l'usage des écoles, Instruction chrétienne pour les jeunes gens*. Le rite devient une discipline du corps et de l'esprit. Le *Formulaire de prières, à l'usage des pensionnaires des religieuses ursulines*, impose ce régime quotidien:

- Lorsqu'on s'éveille: signe de croix et prière: don du cœur à Dieu
- Dès que levé: signe de croix avec eau bénite, prière
- En se peignant: prière
- En se coiffant: prière en pensant à la couronne d'épines de Jésus-Christ, aspiration à la modestie
- En s'habillant: prière. La robe d'innocence
- En se lavant les mains: prière. Penser à l'eau s'écoulant du côté de Jésus Christ sur la croix
- Office: Exercices pour la messe de chaque jour
- Prière avant de manger
- Prière avant de débiter la classe: offrir son travail à Dieu
- Examen du soir [collectif] Oraisons, Hymnes

Et ces autres activités rituelles:

- Exercice complet pour la messe dominicale
- Autre exercice pour la messe
- Litanies
- Prières pour la confession
- Exercices rituels pour les trois jours précédant une confession
- Visite du Saint-Sacrement

- Adoration du Saint-Sacrement

- Rosaire

- Renouvellement du Baptême

- Office de la Sainte Vierge

- Hymnes du Saint-Sacrement

- Prières pour la communion

- Oraison universelle

- Autres Litanies

L'intégration du livre rituel à l'apprentissage de la lecture, qui est souvent l'apprentissage scolaire tout court, est extrêmement poussée. Les abécédaires, premiers textes de l'initiation, proposent une découverte du mot au travers des répons de la messe, des psaumes et de la litanie des saints<sup>73</sup>. Puis, le lire s'acquiert au travers des livres de dévotions à succès (*Psaumes, Formulaires de prières, Offices, Prières*, etc.) ou du *Petit Catéchisme*<sup>74</sup>. Ces livres sont achetés par les parents, pour usage scolaire, chez les libraires de la ville; parfois, les communautés enseignantes les font venir de France par lot<sup>75</sup>. Il ne s'agit pas simplement de profiter d'une nécessité pédagogique - il faut des textes pour supporter l'acquisition de la lecture - pour diffuser un contenu rituel. Les livres rituels ne sont pas un prétexte à la lecture, ils en sont la fin. En effet, au XVIII<sup>e</sup> siècle tout au moins, l'apprentissage de la lecture dans les écoles contrôlées par l'Institution n'a pas pour objet premier l'émancipation intellectuelle du lecteur, mais une meilleure diffusion du message de l'Église<sup>76</sup>. Aussi le corpus des textes lus est-il limité

---

73. Deux exemples « québécois »: *Livre pour apprendre à bien lire en français et pour apprendre en même temps les principes de la langue et de l'orthographe*, Montréal, Fleury Mesplet, 1778, et *Grand alphabet divisé par syllabes pour instruire avec grande facilité les enfants à épeler et chanter à l'église. Contenant ce qui se chante à la Sainte-Messe, à Vêpres et à Complies*, Québec, Nouvelle Imprimerie, 1800, 65 p.

74. Après l'apprentissage de l'alphabet, Briand recommande que l'apprentissage de la lecture se fasse en priorité dans le *Petit Catéchisme*, imprimé pour cela à part du *Grand Catéchisme*. Il recommande encore que dans toutes les familles, « dans celles mêmes où on ne saurait pas lire », on conserve un ou plusieurs *Catéchismes* (Briand, « Mandement de Monseigneur de l'illustrissime et révérendissime évêque de Québec au sujet du catéchisme », 7 mars 1777, *MEQ*, 2, 288-290). Voir Brodeur, *Les catéchismes...*, 122.

75. François Melançon, « Fagonner et surveiller... », 26.

76. Jean Quéhan, *Les hommes...*, 129.

et circonscrit. Aussi la méthode d'apprentissage elle-même, centrée sur l'épellation et la lecture à haute voix, ne favorise-t-elle en rien une compréhension intériorisée et individuelle du sens. Le sens est tenu pour univoque, porté par le texte et non à construire<sup>77</sup>. La lecture ne peut donc être fureteuse, elle est toujours pensée, par les uns ou les autres, en fonction d'un type de corpus défini. Elle est pensée comme une clef qui n'ouvre qu'une seule porte. On l'a vu, c'est bien dans cette intention que l'Église privilégia longtemps la lecture, considérée comme une réception non créatrice, se défiant de l'écriture, productrice de sens. Il s'agissait simplement de pouvoir décrypter le texte imprimé, le texte uniforme et vérifié, le texte public. Selon Michel de Certeau, l'illusion de la passivité dans l'acte de consommation, qui fait du lecteur populaire un être à «éduquer», incapable de toute démarche créative, est un des rouages par lesquels l'élite s'auto-définit<sup>78</sup>. En matière religieuse, les textes dévots, produits par l'Église pour le «peuple», sont le symbole même de ce travail de différenciation sociale: le clerc crée les modèles culturels, le fidèle les reçoit. Évidemment, le postulat est erroné, puisque la lecture, même de textes normés, demeure une activité créatrice. Cependant, la coupure sociographique s'opère tout de même et l'Église se pose comme médiatrice du sens. D'une manière générale, on peut donc relier le contrôle du système d'éducation par l'Institution à une meilleure diffusion du livre rituel<sup>79</sup>. Il faut pourtant souligner que ce contrôle, dans le cadre d'une école qui rejoignait une sphère élargie de la population enfantine, fut en réalité tardif, imparfait et certainement pas univoque. Il y avait peut-être une quarantaine d'écoles de paroisses à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, 32 seulement en 1820 auxquelles 68 furent ajoutées à la suite du vote de la loi-cadre des Écoles de fabriques (1824). Un instant menacé par l'établissement des écoles de syndics (1829), le système mis en place dans les années 1840 allait renforcer la confessionnalité du système éducatif, sans pour autant le soumettre entièrement au contrôle ecclésiastique.

---

77. Jean Hébrard, «Didactique de la lettre et soumission au sens. Note sur l'histoire des pédagogies de la lecture», *Les textes du Centre Alfred Binet: l'enfant et l'écrit*, 3 (1983), 15-30.

78. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, tome 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 (1980), 240-249 (collection folio/essais).

79. Jean Quéniart a souligné qu'en France, les cartes de l'alphabétisation et de la production locale du livre religieux se superposaient (Jean Quéniart, *Les hommes...*, 120-121).

De plus, cette école diffusera non seulement les données de sa propre culture institutionnelle mais aussi tout un savoir profane<sup>80</sup>.

Les livres du rite sont proposés à toute occasion. À l'école donc, mais d'autres structures soutiennent la diffusion du livre rituel: il circule dans les confréries, les curés sont appelés à en faire la promotion en chaire, au confessionnal, lors des visites de paroisse. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Saint-Vallier invitait ses curés à «recommander d'une manière douce et forte [aux paroissiens] d'avoir dans leur maison quelque bon livre dont on fasse tous les jours quelque lecture en commun dans la famille et principalement les jours de fêtes et dimanches qui sont les jours consacrés au service de Notre-Seigneur<sup>81</sup>». En 1817 encore, Plessis énumère les qualités d'un bon curé, qui font une paroisse bien tenue. Les fonctions classiques du personnage s'y retrouvent: instructeur, manipulateur du rite, régulateur de moralité. Parmi les moyens concrets cités: «répandre dans la paroisse des livres de piété<sup>82</sup>». En 1818, la Société pour l'avancement des sciences est mise en place; en y adhérant, on s'engage à faire l'acquisition de livres religieux. Enfin, le réseau des bibliothèques paroissiales, mis en place progressivement à partir des années 1830, offre une vitrine privilégiée à cette littérature<sup>83</sup>.

### *Contrôler le sens*

L'enjeu véritable de la question du livre rituel pour profane est donc bien celui de la production du sens. Il faut enseigner sans relâche un contenu fondamental, il faut occuper le plus totalement possible le champ des constructions culturelles. Le rite, même joué à l'intérieur de limites strictement contrôlées (un texte, un lieu, un décor, un manipulateur validé et uniformisé par les structures hiérarchiques de l'Institution), offre malgré tout de grandes possibilités d'appropriation, de créations plurielles de sens. Trop

---

80. Serge Gagnon, «L'école élémentaire...», 138-140.

81. Saint-Vallier, «Pratiques de piété qu'un curé doit inspirer à ses paroissiens», 1694, *MEQ*, 1, 333.

82. AAQ, 210 A, 9, 275. Lettre de Plessis à Antoine Manseau, curé de Soulanges, 24 novembre 1817.

83. Bourget, dans le diocèse de Montréal, établit une structure solide de diffusion du livre de dévotion dans les années 1840 (1844: *Œuvre des bons livres*; 1845: *Œuvre des bibliothèques paroissiales*).

allusif, trop «mystérieux», trop poétique en fait, le spectacle du rite est susceptible d'engendrer des lectures diversifiées et, par là, concurrentes. Aussi l'Église favorise-t-elle la diffusion de livres qui fixent une vérité du sens. Cependant, on introduit encore, par la mise en place d'une pédagogie de la ritualité, de nouvelles possibilités d'appropriations désordonnées. On voit donc l'Institution s'évertuer à imposer un strict contrôle sur toutes les étapes de circulation des produits censés créer une adéquation parfaite entre le geste rituel posé et sa signification univoque. Le texte lui-même est certifié par la qualité de son auteur, toujours membre initié de l'Église, et l'ancienneté de sa production. La littérature dévote est une littérature de réédition qui ne puise pas dans un bassin de textes contemporains, mais plutôt vers des écrits du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. En Nouvelle-France, le livre est nécessairement importé de métropole. Le contrôle sur la qualité des livres offerts en est facilité. En 1685, dans une lettre qui sera intelligemment réinvestie par Mesplet un siècle plus tard, le Baron de La Hontan affirmait qu'à Montréal «il n'y a que les volumes de dévotion qui vont la tête levée: tous les autres sont défendus et condamnés au feu<sup>84</sup>». L'Église prend à l'occasion en charge la diffusion de livres de dévotion dans la colonie. En 1753, l'abbé de l'Île-Dieu, vicaire général du diocèse de Québec à Paris demande au président du Conseil de la Marine l'envoi de 1900 «livres de piété» vers le Canada<sup>85</sup>. Après la Conquête, un contrôle évident s'exerce encore sur les producteurs du livre-objet. Très souvent, les imprimeurs dépendent de la commande cléricale pour survivre. Mesplet, dont les véritables intérêts s'écartent radicalement du système dévot, travaille largement, à ses débuts tout au moins, pour les sulpiciens de Montréal. Il dit vouloir «travailler sans relâche pour former en peu de temps une collection complète de ce qui concerne notre Sainte Religion<sup>86</sup>». Il est toujours bon de prêter semblables serments d'allégeance, car la censure d'Église est

---

84. *Mémoires de l'Amérique septentrionale ou la suite des Voyages de M. le baron de La Hontan*, Amsterdam, François l'Honoré, 2, 1705. Cité dans Jean-Paul de Lagrave, *L'époque de Voltaire au Canada*, Montréal, L'Étincelle Éditeur, 1993, 303.

85. Abbé de l'Île-Dieu à M. Rouillé, président du Conseil de la Marine, 10 avril 1753, *RAPQ*, 16 (1935-1936), 393.

86. «Avis public» en introduction aux *Cantiques de l'âme dévote divisés en XII livres où l'on représente d'une manière nette & facile les principaux mystères de la foi, & les principales vertus de la religion chrétienne...*, Québec, F. Mesplet & C. Berger, 1776, 10.

vigilante<sup>87</sup>. Dans ces années de raidissement idéologique qui clôturent le XVIII<sup>e</sup> siècle, la guerre culturelle qui oppose deux littératures s'exprime comme jamais. Les voltairiens voient en l'imprimerie le moyen de chasser «par les livres de raisons, les livres merveilleux<sup>88</sup>» tandis que les évêques lancent des invectives plus virulentes que jamais contre la menace grandissante des «mauvais livres».

## Conclusion

Ce qui est le domaine privilégié du geste et de la parole, de la performance, des choses «vécues», est investi avec force par l'imprimé: les courbes de production locales, les indices quant à la diffusion et à la possession l'indiquent clairement. On peut y voir la marque d'un contrôle institutionnel. L'imprimé permet une transmission réputée plus sûre des données, et par là l'uniformisation des pratiques et des croyances affilées. Certes, on le sait, le médium est ambigu, qui peut conduire à une pensée individuelle et libérée. L'Église exerce donc une grande vigilance sur la production, sur la diffusion et sur la réception des textes, notamment en exerçant un certain contrôle sur l'apprentissage de la lecture, mais aussi en fixant les usages du livre. La lecture du texte rituel est encadrée, étroitement associée à l'acte de prière (à la maison ou à l'Église). Elle est en fait ritualisée, c'est-à-dire non seulement intégrée au déroulement du rite (le prêtre lit un livre, le spectateur lit un livre) mais aussi transformée en pratique. Lorsque l'on ne peut assister au spectacle de la messe, on peut lire un livre à la place. Cela peut inspirer deux types de considérations. D'abord, que la ritualisation est un vecteur-clef du contrôle institutionnel: pour encadrer, on ritualise. Ensuite, que l'Église exerce un

87. La Gazette littéraire, organe voltairien publié par Mephist, sera interdite. Un sujetien rappelait ainsi l'imprimeur à l'ordre: «Les *Journées du Chretien*, les *Heures de vie*, les *Contiques*, les ABC, tant en latin qu'en français, les différentes *Nouvelles*, les *Oraison de sainte Brigitte*, les *Catéchismes*, les *Rudiments*, les *Vies des Saints* que vous étiez proposé de mettre sous la presse l'année dernière. Tout cela et plusieurs autres ouvrages éditiants suffiront pour entretenir vos presses. Je crois bien que le peu de débit empêchera que vous ayez un grand profit; mais aussi si vous mangez votre pain sec ce sera sans trouble» (Le Sincère moderne, *Gazette littéraire*, 5 mai 1778, 3-4). Dans le dernier numéro du périodique, Mephist parodia le programme de censure de l'Église: «J'ordonne que l'imprimeur ne mette sous la presse que les écrits qui tendent à l'éducation et non à l'instruction; qu'il lui sera seulement permis de tirer des ouvrages indifférents ou de dévotion» (Cité dans Jean-Paul de Lagrave, *L'époque de Voltaire...*, 160).

88. «De l'horrible danger de la lecture», *Gazette de Montréal*, XVII, 21 avril 1791, 3.

contrôle très étendu sur le rite tant au niveau de la performance elle-même que de son interprétation.

L'analyse du corpus des livres rituels souligne une hiérarchie d'accessibilité au rite. Entre le prêtre, qui manipule le sacré et connaît le sens des rites (il possède donc le texte des rites et des manuels qui en livrent la signification), et le simple «fidèle» acculé au rôle de spectateur passif et plus ou moins ignorant, se profile l'image du petit groupe des dévots. Pour une part, le livre de dévotion fait le dévot. Il règle des attitudes, il communique un savoir, il fixe un statut: «âme pieuse», enfants de chœur, chantre, consœur ou confrère. Ces gens gravitent autour du prêtre. Plutôt que de générer une communauté, le rite trace ici des lignes de partage, qui sont véhiculées notamment par le livre. Il y a ceux de la campagne, moins bien pourvus de livres, et ceux de la ville. Il y a ceux qui savent lire et ceux, majoritaires, qui ne savent pas. Et puis, parmi les lecteurs, une division s'opère encore entre une élite, laïque et ecclésiastique, qui accède aux nouveautés parisiennes et aux livres de dévotions les plus élaborés, et une catégorie plus humble de lecteurs, marchands, artisans, habitants, parmi laquelle circulent des textes vieux parfois de deux siècles, sous la forme de petits livres populaires, essentiellement des Livres d'Heures<sup>89</sup>.

Le livre est enfin le véhicule privilégié d'un travail d'imposition du sens, qui marque le contrôle sur le rite. En limitant les interprétations spontanées, l'Église se pose en régisseur du vraisemblable. Elle impose son système de représentation, devient la référence, assume et assure son rôle institutionnel. Cherchant à positionner le psychanalyste en tant que spécialiste du traitement des névroses, Freud a conduit une analogie signifiante entre rite compulsif et rite religieux<sup>90</sup>. Le malade, qui ne peut connaître par lui-même la signification profonde de ses activités obsessionnelles, est comparé à un dévot isolé de toute Église. La fonction du prêtre est de donner un sens au rite

---

89. Sur les règles de ce partage, *Ibid.*, 128.

90. Sigmund Freud, «Actes obsédants et exercices religieux», texte de 1907 publié en annexe de la traduction française de *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1983 (1927), 89.



**religieux, comme celle du psychanalyste est d'en donner au rite névrotique. L'Église est médiatrice obligée.**

## CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

La seconde partie a abordé la question des structures d'encadrement des dispositifs rituels et de contrôle du sens produit. Le système des visites pastorales demeure la forme de contrôle administratif qui met le plus en évidence un effort centralisant de normalisation des procédures rituelles, puisque le chef de l'Église locale se trouve directement investi dans un travail constant d'uniformisation des conditions d'exercice du culte. Le rite, que l'idéologie cléricale insérait pourtant dans l'immuabilité de ses fondements, s'inscrit ici singulièrement dans des contextes particuliers, qu'il s'agit d'ailleurs de niveler. Ce nivellement reste cependant tributaire du dynamisme de chaque visiteur et de ses aspirations particulières. Tout autant que les disparités dans la nature des dispositifs matériels paroissiaux, les capacités professionnelles et les qualités personnelles des manipulateurs du rite sont susceptibles de remettre en cause l'uniformité des performances. Pour réduire au mieux les risques d'hétérogénéité, les curés font l'objet d'un encadrement institutionnel serré, mais pas toujours suffisant, qui touche en particulier la formation à la pratique rituelle, le maintien des marques extérieures d'appartenance institutionnelle et la qualité des prestations. Cependant, le Rituel ressort comme l'outil uniformisant par excellence. Aussi fait-il l'objet d'une attention soutenue, tant à l'égard du contenu que des modes d'utilisation. Puisqu'il est l'instrument de référence, puisque sa fonction est d'établir les règles fondamentales et minutieuses de l'ordonnement du rite, les questions qui touchent à sa production suscitent des débats particulièrement significatifs. Ces derniers mettent en effet bien en lumière les difficultés qui surgissent lorsque le rite, qui tire son essence d'une fondation divine et de la préservation d'un héritage, est confronté à des dynamiques de changement. D'autres

ouvrages que les livres liturgiques diocésains portent et diffusent les formes et les conceptions du rite institutionnalisé. Certains complètent le savoir liturgique clérical. Mais j'ai surtout porté mon attention sur une catégorie d'imprimés qui, fortement diffusés dans le cadre de structures contrôlées par l'Institution, visent à réglementer les conditions d'intelligibilité et d'implication laïques. Étaient ainsi définies les limites d'un corpus susceptible d'alimenter une ritualité dévote, conforme aux conceptions cléricales du rite, et proposée en modèle à l'ensemble de la population catholique.

## **TROISIÈME PARTIE**

### ***Les pôles du contrôle rituel***

C'est, encore une fois, de discours et de procédures de contrôle dont il sera question. Cependant, alors que la première partie s'attachait à mettre en lumière une idéologie fondamentale et cléricale de la ritualité, indépendamment de ses conditions d'exercice, et que la seconde partie concentrait son attention d'avantage sur les structures d'encadrement que sur le rite joué proprement dit, je tâcherai ici de cerner la manière dont fonctionnent concrètement les dispositifs de pouvoirs rituels. Il s'agira de montrer comment le système rituel institutionnalisé agit en tant que diffuseur de représentations, et ce dans les trois grandes catégories culturelles mises le plus directement à contribution par le rite: le temps, l'espace et le corps. Une idée force conduira cette analyse. Plutôt que de considérer le rite dans son acception classique d'outil de construction des identités communautaires, de stabilité et de cohésion sociale, je privilégierai une piste mise en évidence par Pierre Bourdieu, qui favorise la fonction de différenciation sociale. Critiquant l'interprétation classique des rites de passage, telle que définie par Arnold Van Gennep, Bourdieu avance que la véritable fonction sociale du rite n'est pas d'abord d'agrèger, mais de séparer<sup>1</sup>. Le rite de passage institue une différence entre les groupes sociaux, il légitimise de manière solennelle (c'est-à-dire de manière licite et extraordinaire) des limites qui sont, forcément, arbitraires. Ces rites de passage sont donc, en fait, des «actes d'institution». Retournement de perspective fructueux: «En marquant solennellement le passage d'une ligne qui instaure une division fondamentale de l'ordre social, le rite attire l'attention de l'observateur vers le passage alors [...] que l'important est la ligne<sup>2</sup>». Les prédicateurs montréalais, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, rappelaient bien qu'être catholique signifiait partager la «Foi de l'Église», se soumettre au «Pasteur légitime» et participer aux mêmes «sacrements». On établissait de la sorte une liste des exclus: hérétiques, juifs, non baptisés, excommuniés et schismatiques<sup>3</sup>. Il est bien évident qu'en créant des groupes, le rite crée des limites. La chose était entendue. Mais il s'agit ici de déplacer le regard du groupe vers la limite,

---

1. Pierre Bourdieu, «Les rites comme actes d'institution» dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 (juin 1982), 58-63.

2. *Ibid.*, 58.

3. Louis Rousseau, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830, approche religieuse*, Montréal, Fides, 1976, 184.

**de ne pas présupposer que le rôle premier du rite est d'intégrer pour discerner qu'il est aussi producteur de divisions. Le rite est donc placé au cœur de mécaniques contrôlantes et classifiantes, qui sont des rouages de Pouvoir.**

**Il est une dernière réalité qui devient ici forte et évidente: le rite est efficace non seulement dans la conception que l'Institution en propose (idéologie du rite) mais aussi réellement, parce qu'il instaure des divisions effectives dans les catégories sociales, culturelles, humaines tout simplement. Certains, en Nouvelle-France eurent une inquiétude révélatrice. Ils refusaient pour leurs proches l'administration du viatique de peur que le rite «épouvante le malade» et le fasse mourir<sup>4</sup>. L'Évêque recommandera donc de donner l'extrême-onction avant le viatique: véritable efficacité symbolique des rites, «c'est-à-dire le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel<sup>5</sup>». Ils transforment la perception des autres par rapport à celui qui reçoit le rite et la perception que celui-ci se fait de lui-même: un homme qui participe au rite du mariage devient un homme marié, un homme qui reçoit le viatique est déjà un homme mort. Efficacité surnaturelle, efficacité mentale, efficacité sociologique.**

---

4. Saint-Vallier, «Mandement au sujet du saint viatique et de l'extrême-onction», 13 mai 1724, *MEQ*, 1, 512.

5. Pierre Bourdieu, «Les rites...», 59.

## CHAPITRE VII

### Le temps

Les rites, c'est une évidence à rappeler, introduisent une rupture dans le temps du quotidien, le temps de la vie ordinaire. Ils créent une temporalité autre. «Qu'est-ce qu'un rite?», demande le Petit Prince. «C'est ce qui fait qu'un jour est différent des autres jours, une heure, des autres heures» répond le Renard de Saint-Exupéry. Le rite religieux y adjoint le poids du surnaturel: il génère donc, pour adopter la terminologie durkheimienne, un «temps sacré» par opposition à un «temps profane». Ce partage, de fait, est bien celui prôné par les clercs. J'ai eu l'occasion de dire combien les discours visant à imposer la «sanctification» des dimanches et des fêtes par la participation aux rites officiels et par un «saint repos», ont été nombreux et persistants<sup>6</sup>. Il est manifeste que cette division idéologique du temps n'a jamais été partagée par la majorité, pour qui les jours ritualisés restèrent, au XVIII<sup>e</sup> siècle comme au XIX<sup>e</sup> siècle, d'abord des occasions de rompre avec la monotonie des jours. Le calendrier liturgique définit des temps de loisirs, de consommation et de socialisation. La liturgie s'intégrait alors comme spectacle (plus ou moins réussi) au programme des activités de divertissement. On sortait au prône. Tout cela est bien connu<sup>7</sup>.

---

6. C.f. supra, chapitre III. Voir aussi Ollivier Hubert, *Les réformes du calendrier festif au Canada français. XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles, mémoire de maîtrise (histoire)*, Université de Haute-Bretagne, 1990, 145 p.

7. Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1976, 253 p.; Agnès Villadary, *Fêtes et vie quotidienne*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1968, 239 p.; Michel Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence. 1750-1820*, Paris, Aubier-Flamarion, 1976, 300 p.

Associer, comme le fait Mircea Eliade par exemple<sup>8</sup>, temps profane et temps ordinaire, temps sacré et temps d'exception, c'est demeurer tributaire de catégories construites par les institutions pour s'assurer la maîtrise des calendriers. Combien de temps d'exception vivons-nous aujourd'hui, et qui ne sont évidemment pas sacralisés, à moins d'étendre indûment les limites définitionnelles du sacré? Trop souvent, me semble-t-il, l'anthropologie religieuse ne présente qu'un ré-investissement, certes séduisant, des idéologies et des représentations religieuses instituées, perçues comme des données fondamentales de «l'exister humain». Il s'agit bien en fait, par le biais de rites contrôlés, de faire entrer un temps non historique, le temps du mythe qui fonde l'Église, dans le cours des existences: cela entre évidemment dans le cadre de relations de pouvoir. Le *Catéchisme des fêtes* répond clairement à l'objectif d'imposition de normes idéologiques dans le cours du temps, le calendrier des prédications dominicales et festives également<sup>9</sup>.

### 1. Le calendrier liturgique

Pourtant, à l'époque moderne, ce temps-là, le temps des cycles, est remis en cause de manière très profonde. Plutôt que la continuité tranquille d'une mainmise cléricale sur le temps, abondamment vantée par les liturgistes, mais aussi, plus tard, par les folkloristes, c'est à une profonde mutation que l'on assiste aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Le véritable événement festif, qui allie rites et cérémonies profanes et ritualités sacrées, tend à disparaître. Comme le montre la figure 14 le nombre des fêtes d'obligation diminue grandement au cours de la période. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, il y en avait 40. Il n'en restait plus que 19 dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, neuf à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. On lit à l'occasion que cette diminution, phénomène commun à toute la catholicité occidentale, constitue un louable effet de l'esprit post-tridentin qui désire la revalorisation du Temporal, c'est-à-dire des cycles d'actualisation du mythe (cycle de Noël et cycle de Pâques) trop longtemps engorgés par les festivités anarchiques et

---

8. Mircea Eliade, *Le sacré...*, 63-65.

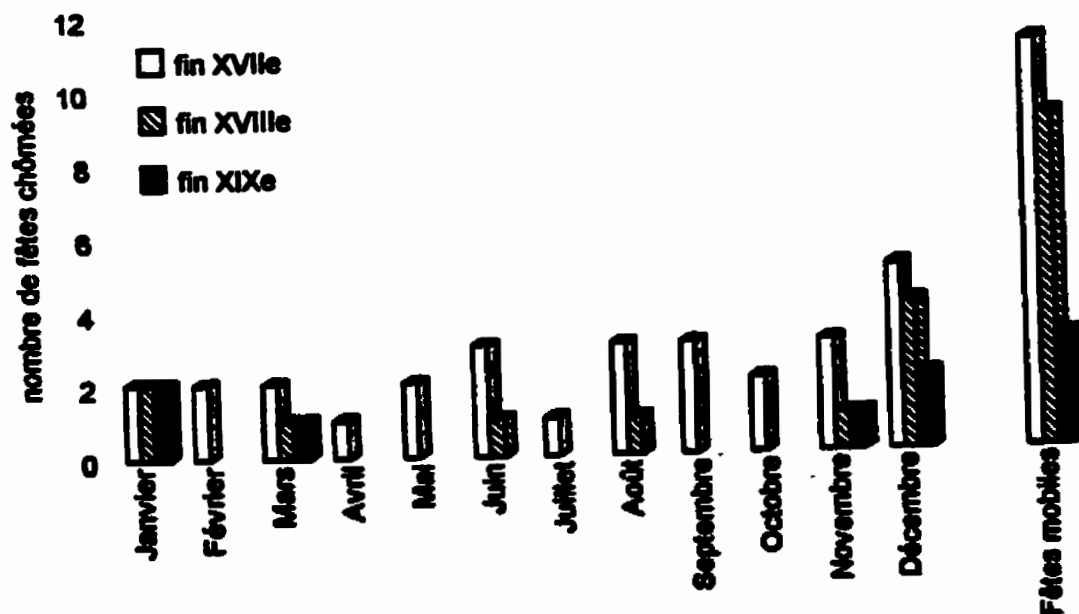
9. Louis Rousseau, *La prédication...*, 187-189.



Fig. 14. - Évolution du nombre de fêtes chômées



Fig. 15. - Évolution du nombre de fêtes chômées pour chaque mois de l'année



Source: Olivier Hubart, *Les réformes du calendrier festif au Canada français. XVIIe-XIXe siècles, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Haute-Bretagne, 1980, 129-145.*

suspectes du Sanctoral (fêtes de saints et affiliés)<sup>10</sup>. Plusieurs faits viennent contredire cette hypothèse (figure 15). D'abord, on constate que les fêtes estivales, qui échappaient aux deux grands cycles, fêtes de juin (Saint-Barnabé, Saint-Jean-Baptiste, Saint-Pierre et Paul), de juillet (Saint-Jacques et Sainte-Magdeleine), d'août (Saint-Laurent, Assomption et Saint-Barthélémi), de septembre (Nativité de la Sainte Vierge, Saint-Mathieu et Saint-Michel et d'octobre (Saint-Luc, Saint-Simon et Saint-Jude), sont plus sévèrement touchées que celles qui hachaient le temps des cycles. Ensuite, le calendrier des fêtes mobiles, toutes liées au cycle de Pâques, est lui aussi largement amputé avec la disparition des jours fériés qui suivaient les fêtes de Pâques et de la Pentecôte, de la Sainte-Trinité et du Saint-Sacrement.

Bien plus que des considérations «pastorales», ce sont des impératifs économiques qui ont présidé à la disparition du calendrier des fêtes d'obligation. La réforme de l'évêque Pontbriand, qui supprime 14 fêtes du calendrier de Nouvelle-France, est commandée par l'Intendant Hocquart et le Ministre de la Marine<sup>11</sup>. Celle conduite 45 ans plus tard par l'évêque Hubert, qui abolit huit jours de fêtes, a été exigée par la Société d'Agriculture, organisme mis en place par le Gouverneur Dorchester pour favoriser la modernisation de l'agriculture<sup>12</sup>. Les temps modernes, qui sont temps de progrès par l'accroissement du temps de travail, ne peuvent tolérer que le quart de l'année (40 jours de fêtes et 52 dimanches) soit rendu improductif. En 1900, 85% des jours seront disponibles pour le travail. Pourtant, le cercle fermé du calendrier liturgique,

---

10. C'est un lieu commun de l'historiographie liturgique. Par exemple Noël-Maurice Denis-Boulet, *Le calendrier chrétien*, Paris, Fayard, 1959, 102. Sur les cycles liturgiques: Louis Hébert, *Leçon de liturgie à l'usage des séminaires*, t. 1, *Le Bréviaire et le Rituel*, Paris, Berche et Pagie, 1935, 419 p.; Josef-Andreas Jungmann, *La Liturgie de l'Église Romaine*, Mulhouse, Salvator, 1957, 234 p.

11. ANQ, série C<sup>11A</sup> (microfilms de l'original), vol. 75 fol 310-317, Beauharnois et Hocquart au ministre, 2 octobre 1741; ANQ, série C<sup>11A</sup> (microfilms de l'original), vol. 125 fol 446-469v, «Mémoire du roi» à Beauharnois et Hocquart, 30 avril 1742; AAQ, 91 CM, 1, 78, Jean-Frédéric Maurepas, ministre de la Marine et des colonies de Louis XV à Pontbriand, 14 avril 1744; ANQ, série C<sup>11A</sup> (microfilms de l'original), vol. 81 fol 12-37v, Beauharnois et Hocquart au ministre, 12 octobre 1744; AAQ, 963 CD, 1, 7, «Raisons pour conserver les fêtes tirées des réponses des archiprêtres à Monseigneur de Québec», 1790 («La suppression des fêtes fut ordonnée à Monseigneur Pontbriand à l'instigation de Gilles Hocquart pour le service du roi»); ANQ, série C<sup>11A</sup> (microfilms de l'original), vol. 86 fol 140-151, Pontbriand au ministre, 10 novembre 1746.

12. Ollivier Hubert, «Beaucoup de bruits pour quelques fêtes. Pourquoi, en 1791, une réforme du calendrier des fêtes suscita la passion» dans *Études d'histoire religieuse*, 60 (1994), 105-126.

re-créateur du monde par le retour cyclique du mythe dans le temps présent, continue de fonctionner. L'Église poursuit la réactualisation périodique de l'histoire de Jésus. Elle ne délaisse pas non plus les saints, de plus en plus nombreux, de plus en plus fêtés. Le calendrier des *festa chori*, que l'Institution célèbre pour elle-même, sans que la participation des laïques ne soit beaucoup privilégiée (ils travaillent, désormais) s'enfle même considérablement: 176 fêtes à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, 275 à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. Le diocèse de Québec suit, aussi parfaitement et rapidement que possible, les ajouts programmés par Rome. Deux exemples, entre beaucoup, de messages administratifs qui assurent l'alignement:

[...] Après la publication de notre Mandement du 5 décembre 1822, nous avons reçu quelques informations ultérieures sur l'état présent du calendrier romain. On nous a appris qu'au 17 mai était attaché l'office de saint Pascal Baylon, confesseur, double de *præcepto*, et que les offices suivants, de semi-doubles qu'ils étaient auparavant, avaient aussi été élevés au rite de doubles, savoir: le 14 octobre Saint-Calixte, le 20 octobre Saint-Jean de Canti, le 23 novembre Saint-Clément, le 24 novembre Saint-Jean de la Croix. Nous nous empressons de vous faire part de ces changements, dans la confiance que dès qu'ils vous seront connus, vous vous ferez un devoir de vous y conformer, tant pour la récitation de l'office divin, que pour la célébration de la sainte messe. Quoiqu'il puisse arriver par la suite que les Souverains Pontifes trouvent bon d'ajouter de nouvelles fêtes au calendrier, ou de changer le rite de quelque-uns des offices déjà existants, nous le considérons, néanmoins, comme dans un état fixe pour le moment, et c'est ce qui nous a engagé à le publier à la suite des présentes, en y mentionnant les offices particuliers à ce Diocèse. Nous y avons ajouté un supplément contenant des rubriques particulières, ainsi que l'office de la Sainte Famille, et les oraisons et légendes de plusieurs Saints, qu'on ne trouve pas communément dans les éditions du Bréviaire répandues parmi nous. Le tout est terminé par quelques Décrets de la Sacrée Congrégation des Rites, propres à résoudre une partie des difficultés qui se présentent le plus souvent.

(Documents joints: *Calendarium Romanum ad usum Diœcesis Quebecensis Supplementum Breviarii Romani Quebecensis Quædam Excerpta e Decretis Sacræ Rituum Congregationis*<sup>14</sup>.)

Monsieur, depuis la publication de notre Mandement du 12 mai 1830, nous avons reçu de Rome quelques nouvelles informations sur l'état présent du Calendrier Romain, que nous nous empressons de vous communiquer. Le nouvel office de Saint-Pierre-Damien, approuvé par le Pape Léon XII, et élevé au rit doubles-mineurs de *præcepto*, a été fixé

13. Noël-Maurice Denis-Boulet, *Le calendrier...*, 101.

14. Plessis, «Mandement au sujet du calendrier», 1<sup>er</sup> mai 1824, *MEQ*, 3, 181-182.

au 23 Février; et les deux offices de Saint-Thomas de Villeneuve, (22 décembre), et de Saint-André-Avellin, (10 novembre), de semi-doubles qu'ils étaient, ont été élevés au rit doubles-mineurs. Nous avons aussi reçu un supplément de la VI<sup>e</sup> Leçon de l'office de Saint-Bernard (20 août), déclaré, par le Pape Pie VIII, Docteur de l'Église, sous le rite des Doubles-mineurs. En vous faisant part de ces changements, nous sommes persuadé que vous vous ferez un devoir de vous y conformer, tant pour la récitation de l'office divin, que pour la célébration de la Sainte Messe. Vous recevrez, avec la présente, deux exemplaires de l'office de Saint-Pierre-Damien, une feuille contenant l'addition à faire à celui de Saint-Bernard, et la rubrique des messes qui correspondent à ces deux offices<sup>15</sup>.

En 1822, Plessis importe huit fêtes du calendrier romain, Panet en ajoute sept en 1831, Bourget 27 en 1841<sup>16</sup>. Le premier concile de la Province Ecclésiastique de Québec donna au calendrier des structures plus uniformes, c'est-à-dire plus romaines. Le nombre des *festa chori* - le terme est évocateur - grandissait encore<sup>17</sup>. À peine le Saint-Siège a-t-il promulgué la création d'une nouvelle fête qu'elle est immédiatement inscrite au calendrier canadien. C'est le cas pour les fêtes des Saints-Martyrs-du-Japon, du Sacré-Cœur-de-Jésus, des sept fondateurs de l'ordre des servites, de Saint-Paul-de-la-Croix ou encore celle de la Saint-Boniface<sup>18</sup>. Chaque année, l'*Ordo*, calendrier liturgique destiné aux prêtres imprimé par l'évêché, est modifié. Il faut régler les «occurrences» et les «concurrences», pour que chacun sache, jour après jour, la nature et la qualité de l'office à célébrer<sup>19</sup>. De fait, la multiplication des *festa chori* engendra une extrême

---

15. Panet, «Lettre circulaire», 1<sup>er</sup> juillet 1831, *MEQ*, 3, 287-288.

16. Plessis, «Mandement de l'Évêque de Québec sur son voyage d'Europe», 5 décembre 1822, *MEQ*, 3, 168; Panet, «Mandement sur les rubriques et la discipline», 1<sup>er</sup> juillet 1831, *MEQ*, 3, 246; Bourget, «Circulaire au clergé du diocèse de Montréal», 23 septembre 1841, *MEM*, 1, 149.

17. ACAM, 272.101, 851.10, «Procès-verbal de l'assemblée préparatoire au premier concile de la Province Ecclésiastique de Québec», 19 mai 1851. Sur le travail de la commission de la liturgie à cet égard: Jacques Grisé, *Les Conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, 78.

18. Lartigue, «Circulaire au clergé», 21 juillet 1839, *MEM*, 1, 53; Bourget, «Annonce de la bénédiction pontificale, de la fête des Saints-Martyrs du Japon et du "Triduum" qui se fera avant cette fête», 1864, *MEM*, 4, 457; Baillargeon, «Circulaire», 18 mai 1869, *MEQ*, 4, 672; Bourget, «Circulaire au clergé», 31 mars 1875, *MEM*, 7, 125; Taschereau, «Circulaire au clergé» 5 octobre 1889, *MEQ*, 7, 100.

19. Rite double de première classe, double de seconde classe, double majeur, double, semi-double ou simple? Cela détermine en particulier la scénographie du rite, son texte et la couleur des costumes et décors rituels à utiliser. Pour une présentation des règles fort complexes qui président à l'établissement de l'*Ordo*, et sa mise en œuvre souvent problématique : Briand, «Mandement ordonnant de suivre le calendrier romain dans la récitation du bréviaire», 1<sup>er</sup> novembre 1767, *MEQ*, 2, 206-209; Panet, «Mandement sur les rubriques et la discipline», 12 mai 1830, *MEQ*, 3, 246-281; Bourget, «Ordonnance épiscopale, tenant lieu d'ordonnance synodale», chapitre 6, 23 janvier 1857, *MEM*, 3, 280-315; Turgeon, «Lettre pastorale pour la promulgation

complexification du calendrier. Il était devenu très difficile pour les clercs de savoir chaque jour quelle fête célébrer et selon quel rite. Il n'était pas question, d'autre part, que cette matière soit réglée selon la propre appréciation de chacun. On voulait non seulement que le calendrier du diocèse soit strictement observé, mais encore qu'il le soit conformément avec ce qui se faisait à Rome. On vit alors se développer une abondante correspondance entre les évêques canadiens et la Sacrée Congrégation des Rites, sur des sujets purement liturgiques. L'information, ainsi authentifiée, était ensuite retransmise à l'ensemble du clergé par l'intermédiaire de lettres circulaires. Elle portait soit sur le rite à observer, soit sur les règles d'occurrence à suivre quand plusieurs solennités tombaient le même jour, ce qui était souvent le cas. La fête du saint patron, qui pouvait tomber n'importe quel jour de l'année, et se trouver ainsi en concurrence avec d'autres offices, fit l'objet d'une attention toute particulière<sup>20</sup>. Se développe ainsi, au XIX<sup>e</sup> siècle surtout, une technique du rite, qui a ses règles complexes, sa codification spécialisée. Tout cela produit un langage particulier, une discipline liturgico-administrative, qui constitue pour les prêtres une véritable culture corporative: des centaines de circulaires et d'ordonnances<sup>21</sup>, des livres, une correspondance abondante avec la Congrégation des Rites à Rome<sup>22</sup>. Une fois mises en place, les conférences ecclésiastiques feront aussi une large place à ce genre de préoccupations.

Une réduction de la participation du plus grand nombre au temps cyclique de la liturgie, même si elle est incitée par des contingences économiques, n'est donc pas mal

---

des décrets du premier concile provincial», 1852, *MEQ*, 4, 78-83.

20. On peut citer, par exemple, Tasobereau, «Circulaire au clergé», 30 octobre 1873, *MEQ*, 5, 192.

21. Imprimées pour la plupart dans *MEQ* et *MEM*. Un exemple: «Monsieur, Monseigneur l'archevêque m'ordonne de vous informer que c'est par erreur que l'office de la Sainte-Magdeleine-de-Pazzi, qui n'est que du rit semi-double, se trouve placé sur le calendrier de cette année dans l'octave de la Fête-Dieu, et que, suivant la rubrique, il est renvoyé au 9 juin prochain». Cazeau (secrétaire de l'évêque), «Circulaire pour corriger une erreur du calendrier», 15 mai 1845, *MEQ*, 3, 479.

22. L'influence centralisatrice de Rome dans la question du calendrier devient manifeste à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Suite à un échange de correspondance, l'Évêque Hubert doit revenir sur quelques prescriptions de la réforme de 1791 (Hubert, «Mandement de Mgr. l'Évêque de Québec, qui révoque certaines dispositions de deux mandements précédents, et pourvoit à quelques autres objets», 28 octobre 1793, *MEQ*, 2, 459). En 1822, Plessis, en voyage à Rome, consulte des membres de la Congrégation des Rites et de la Congrégation de la Propagande: il devra supprimer la fête du Sacerdoce et déplacer celle de l'Assomption (Plessis, «Mandement...», 5 décembre 1822, *MEQ*, 3, 168-180). Par la suite, l'alignement sera automatique.

vécue par l'Institution. Le laïque, par l'expression de la ritualité incontrôlée qui est la sienne, ne peut que «profaner», par toutes sortes de «désordres», les jours sacrés. Bien sûr, aucune réforme n'intervient sans que la population n'exprime son désaccord. Ce sont des jours de repos, des jours de socialisation, des jours de loisirs, des occasions de transactions commerciales, qui s'en vont. Mais les «murmures» populaires ne doivent plus faire hésiter les autorités: le peuple est «toujours plus jaloux de retenir le nombre des fêtes que religieux à les observer<sup>23</sup>». La proximité des deux cultures est intolérable; si on ne peut sanctifier les vieilles fêtes, on les remplacera donc. Du reste, l'opposition est diffuse, l'opinion populaire ne peut s'organiser, encore moins porter une contre action. L'Église, certaine de son autorité, se contente de surveiller les réactions laïques. Deux ans après sa réforme, Pontbriand informe le ministre Maurepas: «l'habitant commence à être tranquille sur la translation que j'ai faite de plusieurs fêtes au dimanche<sup>24</sup>». En 1790, à l'annonce d'une réforme, la population s'inquiète de nouveau: «À la première nouvelle du retranchement de fête, le peuple parut surpris, peiné et comme scandalisé<sup>25</sup>». En mai 1790, un curé avertit l'évêque Hubert que «l'abrogation des fêtes semble révolter nos peuples<sup>26</sup>». Certains clercs pensent que «avec le temps, les peuples se consoleront de la suppression des fêtes». D'ailleurs «durent-ils même s'en affliger longtemps, c'est leur rendre service que de leur ôter l'occasion de pécher<sup>27</sup>». D'autres au contraire s'inquiètent: «Il est difficile d'imaginer tous les murmures et les raisonnements que feront les peuples abandonnés à leur propre sens». Il est même probable que «cette fermentation se transmettra de père en fils». Quant aux fêtes patronales, à n'en pas douter, «leur suppression générale effectuée tout à coup pourroit produire [...] des murmures qui ne s'apaiseront pas facilement<sup>28</sup>». Dans les faits, la population opposera un temps une certaine inertie aux décisions de l'Institution. On

---

23. Briand, «Mandement ordonnant...», 1<sup>er</sup> novembre 1767, *MEQ*, 2, 206-207.

24. AAQ, Lettres, 2, 521, Lettre de Pontbriand à Jean-Frédéric Maurepas, 10 novembre 1746.

25. AAQ, 963 CD, 1, 6, «Raisons pour conserver les fêtes tirées des réponses des archiprêtres à Monseigneur de Québec», 1790.

26. AAQ, 1 CB, 5, 99, Lettre de M. Pagnet à Mgr. Hubert, 15 mai 1790.

27. AAQ, 963 CD, 1, 7, «Raisons pour supprimer les fêtes tirées des réponses des archiprêtres à Monseigneur de Québec», 1790.

28. AAQ, 963 CD, 1, 6, «Raisons pour conserver...», 1790.

continue de se rassembler aux anciens jours chômés, et il faudra supprimer jusqu'à la messe du saint pour éradiquer pour de bon l'ancien calendrier<sup>29</sup>. Mais le changement de structure réussit toujours, au bout du compte, à modifier les comportements.

Du fait de leur nombre plus restreint, les fêtes chômées qui demeurent seront plus facilement contrôlées. Les fêtes patronales furent particulièrement difficiles à contrôler. Elles ne seront plus d'obligation à partir de 1791, mais les rassemblements perdurent, surtout en été. Elles donnent lieu à d'importants attroupements, attirant également la population des paroisses environnantes. Ce sont d'importants moments de socialisation pour toute une région. Plessis, particulièrement, se désolait de cette concurrence de significations festives; le calendrier des fêtes est désormais clairement perçu par les autorités ecclésiastiques comme étant un calendrier liturgique, sacré, c'est-à-dire une temporalité devant être régie par l'Église. La participation populaire habituelle est maintenant envisagée comme une forme envahissante d'appropriation, une tendance à la «profanation» qui menace le véritable temps rituel. Au cours de ses visites, Plessis supprime fréquemment la fête de telle ou telle paroisse<sup>30</sup>, puis, en 1810, il ramène la célébration de toutes les fêtes patronales au premier dimanche après la Toussaint<sup>31</sup>. Cela brise les habitudes festives, évite les gros rassemblements d'été, impose l'austérité. Quant aux autres jours, leur sanctification est plus efficace, puisque entièrement prise en charge par les membres de l'Institution, épaulés du petit groupe des dévots qui assiste, en semaine, à la messe.

L'Église parvient donc à un meilleur contrôle sur la temporalité rituelle, mais on peut se demander si ce n'est pas au prix d'une perte d'influence sur le temps social. Le nouveau calendrier liturgique fonctionne en circuit fermé, il n'est plus autant en phase

---

29. Lartigue «Mandement», 12 mars 1839, *MEM*, 1, 46; Signay, «Mandement à l'occasion d'un changement dans la loi du jeûne et de l'abstinence et de la suppression des fêtes de dévotion», 25 novembre 1844, *MEQ*, 3, 471.

30. AAQ, 69 CD, 3, en 1806: suppression de la Saint-Roch à Saint-Roch-des-Aulnaies, de la Sainte-Anne à Sainte-Anne-de-la-Griance, de la Saint-Louis à Kamouraska.

31. Plessis, «Mandement concernant les fêtes patronales de paroisses», 22 décembre 1810, *MEQ*, 3, 55. Bourget les réintroduira à Montréal en 1855.

avec les travaux des champs et les périodes de repos hivernal. En 1776, Briand, en visite dans la paroisse de Berthier, change la fête paroissiale de l'Assomption de la sainte Vierge. Celle-ci, tombant en août, est l'occasion de «débauches et de désordres»; les huit paroisses environnantes y participent. Le nouveau «titre» de la paroisse sera donc l'Immaculée Conception, dont la fête se célèbre le 8 décembre, «saison où les mêmes désordres et scandales ne pourront avoir lieu<sup>32</sup>». Certes, dans la vie quotidienne, on continue de se fier à l'association des jours avec des figures mythiques, comme le montrent les calendriers imprimés et les almanachs<sup>33</sup>. Mais ces repères ne concordent plus automatiquement avec une expérience rituelle. De plus, d'autres systèmes cycliques voisinent le temps de l'Église. Les calendriers profanes présentent ensemble le calendrier des signes astrologiques, des phases de la lune, des fêtes mobiles, des quatre temps, des quatre saisons, des sept planètes, des éclipses, des jours et des saints<sup>34</sup>. Les almanachs, souvent, sont bilingues et présentent au catholique, en vis-à-vis de son propre calendrier, le calendrier protestant, qui fonctionne sans sanctification autre que la commémoration de la naissance de quelques personnalités politiques, philosophiques et scientifiques<sup>35</sup>. Le dévot cherche à échapper à ce temps nouveau, moderne, qui se fie de plus en plus sur l'arithmétique des dates, et trouve refuge dans les calendriers liturgiques des livres de dévotion.

## 2. Institutionnalisation du temps rituel

À l'exubérance et à la mixité du temps festif, l'Église substitue une série d'événements fortement contrôlés, cléricalisés et uniformisés. Ces formes de ritualité sont bien connues, elles appartiennent à l'historiographie du «renouveau» de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Le temps rituel, alors, se complexifie; il se divise en de multiples

---

32. Auguste Gosselin, *L'Église du Canada après la Conquête*, tome 1, Québec, Laflamme, 1916, 353-354.

33. On en trouvera de nombreux exemplaires reproduits dans les microfilms de la collection Tremaine.

34. Dans cet ordre dans *Calendrier pour l'année bissextile 1787 pour Québec*, Québec, W. Brown, 1787, 1.

35. Par exemple: *The Quebec Almanak for the Year 1792. Almanach de Québec pour l'année 1792*, Québec, Samuel Neilson, 1792, 168 p.

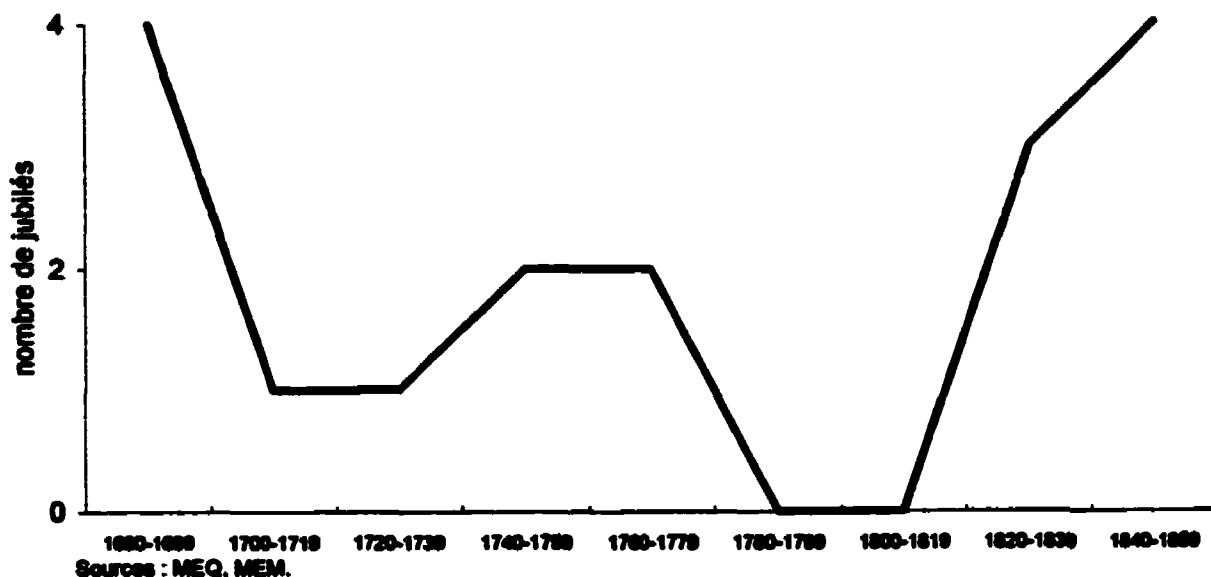


temporalités, il éclate dans sa structure et dans ses appropriations. Deux événements, à la ritualité très riche, manifestement d'essence festive, prennent une importance accrue.

### *Les jubilés*

Les jubilés universels, bien présents à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, mais occasionnels au XVIII<sup>e</sup> siècle, et totalement absents du paysage rituel canadiens entre 1771 et 1826, reviennent à l'avant-scène dans les années 1830 (figure 16).

Fig. 16. - Évolution du nombre de jubilés par période de 20 ans



Leur périodicité, bien sûr, est incertaine. Décrétées par le Pape, les cérémonies du jubilé doivent demeurer des temps forts, temps d'exception et de conversion, répondant à un contexte bien défini. La structure d'ensemble demeure inchangée au fil du temps, mais quelques variantes significatives sont à relever<sup>36</sup>.

36. Les mandements utilisés: Laval, «Mandement pour le jubilé du 11 septembre 1681, accordé par Innocent XI», 29 janvier 1683, *MEQ*, 1, 109-111; Vicaires Généraux, «Mandement de messieurs les Vicaires Généraux pour la publication du jubilé de Notre Saint Père le Pape Clément XI», 20 décembre 1707, *MEQ*, 1, 462-466; Briand, «Mandement pour le jubilé accordé par Notre Saint Père le Pape Clément XIII», 26

- **origine** : bulle du Pape
  
- **durée** : deux semaines (1683, 1707, 1767), trois semaines (1833), trois mois (1852)
  
- **indulgence à gagner**: plénière (annoncée au prône une semaine avant le jubilé par lecture d'un mandement)
  
- **ouverture** : la veille, les cloches de toutes les églises du diocèse sonnent entre 18h et 18h15.
  - : *Veni Creator* et messe solennelle au Saint-Esprit à la Cathédrale de Québec et dans les autres églises où il y aura station
  
- **stations** : Québec: toutes les églises (1683), Cathédrale, Hôtel-Dieu, Hôpital-Général, Collège, Récollets, Ursulines (1707), Séminaire, Basse-Ville, Jésuites, Récollets, Ursulines (1767), Cathédrale, toutes les églises de la Haute et Basse-Ville, Saint-Roch et Hôpital-Général (1833)
  - : Trois-Rivières: église paroissiale, Récollets, Ursulines (1707, 1767)
  - : Montréal: Église paroissiale, Jésuites, Récollets, Hôtel-Dieu, Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame (1767). Cathédrale, Notre-Dame, Saint-Patrice (1852)
  - : ailleurs: églises paroissiales
  
- **activités cérémonielles**
  - : exposition de la vraie croix et autres reliques
  - : saluts au Saint-Sacrement
  - : prédications sur le jubilé les dimanches et fêtes (1833, 1852)
  - : bénédiction du Saint-Sacrement chaque jour (1852)

---

janvier 1767, *MEQ*, 2, 191-199; Signay, «Mandement pour le jubilé accordé par Notre Saint Père le Pape Grégoire XVI, par ses lettres apostoliques datées du 2 décembre 1832», 14 novembre 1833, *MEQ*, 3, 327-332; Bourget, «Mandement de jubilé», 28 mai 1852, *MEM*, 2, 215-226.

: processions avec stations en commun (1852)

- pratiques individuelles (à faire en une et même semaine)

: confesser ses péchés (tous les prêtres ont pouvoir d'absoudre tous les cas réservés)

: communier le dimanche qui suit le jeûne ou autre jour de la semaine

: visiter une (1683, 1707, 1767), deux (1833), trois (1852) des églises désignées et y prier devant le grand autel pour les intentions contenues dans la bulle et pour les chefs civils et religieux (cinq *Pater*, cinq *Ave* au moins)

: jeûner le mercredi, vendredi et samedi

: faire quelques aumônes

: faire une offrande à la Propagation de la Foi (1852)

- fermeture: bénédiction et salut du Saint-Sacrement et *Te Deum*. Les cloches sonnent entre 18h et 18h15.

Le jubilé se présente bien comme un temps à part, un temps exceptionnel, en marge du temps ordinaire (les cloches sonnent pour bien borner l'événement). Il s'y passe quelque chose, le sacré opère: l'*Esprit Saint* est appelé, il agit durant la période circonscrite, le *Te Deum* enfin ouvre sur un temps neuf et dit bien qu'il s'est passé quelque chose. Mais quoi? Le sens du jubilé est très clair et entièrement maîtrisé par l'Église. Plutôt qu'un temps de joie festive, de célébration, il s'agit d'une période d'expiation, de conversion et de régénération. Le jubilé s'ouvre comme des temps sombres s'achèvent: époques de péchés particulièrement nombreux (1683), de guerre (1707, 1767), d'épidémies (1833). Il offre l'occasion de se laver du péché qui a attiré la colère divine et provoqué son châtement. C'est une purge qui ferme des temps douloureux et autorise l'espoir de temps nouveaux. «Nous exhortons tous les fidèles de notre diocèse d'entrer dans les dispositions d'une sainte horreur, et d'une détestation sincère de leurs péchés, de leurs inclinaisons déréglées et de leurs mauvaises habitudes, et de prendre une bonne et constante résolution de faire des œuvres dignes d'une

pénitence vraiment chrétienne», écrit Laval en 1683<sup>37</sup>. Briand en 1767: «C'est donc à vous, pécheurs d'habitudes, pécheurs endurcis ou découragés qui n'êtes peut-être restés dans votre état que parce que vous avez cessé d'espérer, que j'adresse spécialement la parole. Revenez, Mes Frères, au seigneur; revenez, c'est lui-même qui vous y invite<sup>38</sup>». Car ce qui fait aussi, et peut-être surtout, du jubilé un temps privilégié, c'est que les règles habituelles de la confession tombent: on peut rencontrer le prêtre de son choix et celui-ci a le pouvoir d'absoudre les «cas réservés», les actes considérés par l'Institution comme particulièrement graves. Même si la pénitence suit toujours une confession sincère, le «tribunal» se fait donc périodiquement moins redoutable. Temps d'exception où le pécheur retrouve le chemin de l'autel via un passage par le confessionnal. Le jubilé est une courte parenthèse durant laquelle l'Église «ouvre les trésors de la Grâce»; «hâtez-vous, Nos Très Chers Frères, d'apaiser le Seigneur et profitez des grâces qu'il va répandre avec effusion sur son Église, pendant le temps du jubilé, pour vous convertir à lui dans la sincérité de votre cœur<sup>39</sup>». À partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle cependant, le jubilé, devenant annuel, change de sens. Dans le cadre du nouveau calendrier rituel, il devient une occasion de plus pour fréquenter les églises, une occasion de conversion parmi d'autres. Du point de vue du sens imposé, il marque moins le passage des ténèbres du péché et du malheur vers l'espoir des beaux jours de l'unanimité vertueuse qu'un culte rendu à la personne du pape.

En 1767, le curé Degeay vit, dans sa paroisse de l'Assomption, le temps fort du jubilé: la foule, les conversions spectaculaires, un changement palpable dans les attitudes.

Pour y préparer mes paroissiens, j'ai commencé la semaine d'auparavant. Toute m'a paroisse l'a gagné, on s'est présenté avec un grand empressement, et même beaucoup de confiance, excepté (quatre familles). Onze cents personnes ont communie avec beaucoup d'édification; souvent les cinq heures du matin me voyaient entrer au

---

37. Laval, «Mandement...», 29 janvier 1683, *MEQ*, 1, 109.

38. Briand, «Mandement...», 26 janvier 1767, *MEQ*, 2, 193.

39. Signay, «Mandement...», 14 novembre 1833, *MEQ*, 3, 329.

confessionnal et les 10 à 11 heures du soir m'en voyaient sortir. Malgré le grand nombre de confessions, cela ne m'a pas empêché de faire deux services par jours pendant toute la quinzaine du jubilé; un le matin et l'autre le soir qui consistait dans l'explication des commandements de Dieu et de l'Église et sur les péchés qui leur étaient opposés, ce qui a provoqué une dizaine de confessions générales qui m'ont parurent absolument nécessaires. Aucun ne s'est découragé. Lorsqu'ils ne pouvoient pas passer un jour, ils revenoient l'autre, il y en a même eu surtout des gens de trois ou quatre lieux, qui se sont présentés jusqu'à quatre ou cinq fois tant leur empressement et le désir qu'ils avoient de gagner le jubilé étoient grand. [...] Je n'ai rien négligé pour ramener à Dieu les pécheurs les plus endurcis, les plus obstinés, qui depuis bien des années crouissoient dans le vice et dans une négligence affreuse pour leur Salut ou qui par honte et autrement n'auroient jamais osé avouer leur fautes. Les forces m'ont tellement manqué en deux fois différentes que j'en suis venu jusqu'à faire mon sacrifice à Dieu, résolut s'il le fallait de mourir les armes à la main. [...] Les fruits du jubilé durent encore, à ce que je me suis aperçu dans cette quinzaine de Pâques. Il y eut beaucoup de restitutions et de réconciliation qui m'ont paru sincères<sup>40</sup>.

Cet heureux changement, produit de l'activité rituelle, est celui de la paix et de l'harmonie collective que le rite cherche toujours à établir. Selon John Bossy, cette unité sociale est pourtant artificielle, parce que les rites post-tridentins qui prétendent la fonder ne permettent pas l'expression des conflits et leur véritable résolution, choses que la liturgie médiévale savait réaliser<sup>41</sup>.

Le jubilé est aussi un temps fort, parce qu'il intensifie les pratiques rituelles. Il se présente comme une compression de l'année liturgique: en une semaine, celui qui veut gagner l'indulgence ira au moins cinq fois à l'église (trois stations, une confession, une communion), il jeûnera et fera l'aumône comme au carême, il se verra rappeler les principes fondamentaux du dogme. Pour beaucoup, c'est plus que la participation de toute une année.

---

40. ACAM, 355.114, 767.1 (l'Assomption), Dagey, curé, à Briand, 1<sup>er</sup> mai 1767. Autre témoignage: «Les gens se sont montrés extrêmement touchés. Les confesseurs ne suffisoient pas. [...] J'ai eu la consolation de voir se rendre à la Voix de Dieu des pauvres pécheurs bien arriérés quelques-uns d'un bon nombre d'années» (ACAM 355.113, 852.3, (Saint-Joseph), Lebloud, curé, à Bourget, 20 décembre 1852). Les témoignages de participation et de conversion massive sont récurrents. Voir à ce sujet Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, tome 1, *Les années difficiles (1760-1839)*, volume 2 *d'Histoire du catholicisme québécois*, sous la direction de Nive Voisine, Montréal, Boréal, 1989, 313-316.

41. John Bossy, «Essai de sociographie de la messe», *Annales ESC*, 36, 1 (janv.-fév. 1981), 44-70; «The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe», *Past and Present*, 47 (mai 1970), 51-70.

Le schéma du jubilé (omniprésence du Saint-Sacrement, confessions massives, communions, indulgences) évoque celui d'autres manifestations : neuvaines à saint François-Xavier, dévotion des quarante heures, retraites paroissiales. On pense aussi, évidemment, aux grandes missions des années 1840, auxquelles on ne cesse de découvrir des antécédents. La visite épiscopale est un autre temps fort de la ritualité catholique. C'est un événement cyclique, dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle au moins, avec une périodicité qui tourne autour de quatre ans. L'intérêt historique des cahiers de visites, qui fournissent des informations matérielles quantifiables, a peut-être eu tendance à masquer la portée rituelle et festive de l'événement. Tout comme le jubilé, les jours de visites sont des «jours de Salut», des «temps favorables» où Jésus lui-même, incarné par l'évêque, est présent au cœur des paroisses<sup>42</sup>. Outre les processions et cérémonies qui ont pour objet la mise en valeur du personnage de l'évêque, que j'aurai l'occasion de décrire dans le chapitre suivant, deux autres événements rituels ont lieu à l'occasion de la visite<sup>43</sup>. Premièrement, c'est un temps d'intense activité de confession. Là aussi, les cas réservés sont absouts par l'évêque ou l'un des confesseurs qui sont attachés à la délégation<sup>44</sup>. Il est donc possible d'échapper à l'attention trop prochaine du curé, d'obtenir une absolution et de communier, en général le matin du second jour, où plusieurs messes sont célébrées à cet effet. Deuxièmement, l'évêque administre le «sacrement de confirmation» à ceux qui s'y sont préparés. Les cahiers de visites

---

42. Bourget, «Mandement de la visite pastorale», 19 mars 1842, *MEM*, 1, 200. Le *Rimel de Saint-Vallier* établit la filiation directe avec les temps mythiques de Dieu sur terre. Jésus-Christ a été lui-même prêcher de villes en villages et a voulu que les apôtres fissent de même après lui. Les évêques sont les successeurs des apôtres. «Dieu attache à ces visites les mêmes grâces et les mêmes fruits qu'il a attaché à celles des Apôtres; car comme les sacrements n'ont rien perdu de leur vertu en passant depuis ces premiers Fondateurs de l'Église jusqu'à nous, parce qu'ils leur ont été donnés non comme des privilèges personnels, mais comme des dépôts qui doivent servir à sanctifier l'Église: ainsi on doit dire que les visites Episcopales ont encore aujourd'hui leur ancienne vertu. [...] Les Peuples doivent être persuadés que Jésus-Christ les visites en la personne de leur Evêque, pour les combler de bénédictions» (*Rimel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Evêque de Québec, Paris, Simon Langlois, 1703, 375*).

43. Durant l'ensemble de la période, les nombreux «Mandements de visites», en font mention.

44. «Les Confesseurs nommés pour la visite auront, tant qu'elle durera dans chaque Paroisse, le pouvoir d'absoudre des censures et cas réservés, avec les facultés les plus amples pour la réconciliation des pénitents» (Lartigue, «Mandement de visite pastorale», 1<sup>er</sup> avril 1837 *MEM*, 1, 9).

fournissent des chiffres éloquentes (cf. tableau 8). Les évêques, dans le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle et la première moitié du siècle suivant, confirment environ 200 personnes, garçons et filles, par paroisse. Le chiffre atteint une moyenne de 400 certaines années. Dans sa tournée de l'année 1800, Denaut répète 10 098 fois le rite. Il confirme 1 550 personnes à Saint-Eustache, 1 860 à l'Assomption, 2 020 à Yamaska. Un temps fort de la ritualité paroissiale, oui, sans l'ombre d'un doute.

Tableau 8. - Confirmations au cours des visites

évêques	dates des visites	paroisses	confirmés	moyenne/ paroisse	moyenne/ évêque
Hubert	1787	24	6 757	282	210
	1788	29	8 683	299	
	1791	25	2 409	96	
	1792	29	3 918	135	
	1795	10	2 748	275	
Denaut	1798	35	4 384	125	190
	1799	19	340	18	
	1800	34	10 098	297	
	1801	4	1 584	396	
	1802	26	6 775	261	
	1805	26	4 196	161	
Plessis	1806	26	4 335	167	198
	1807	33	5 452	165	
	1808	34	7 240	213	
	1809	22	7 554	343	
	1810	26	4 522	162	
	1821	11	535	49	
	1822	14	2 875	205	
	1823	24	4 184	174	
	1824	20	5 219	261	
	1825	20	4 119	206	
Panet	1829	19	2 933	154	154
Signay	1840	23	3 744	163	193
	1841	18	3 784	210	
	1842	31	6 196	200	
	1843	22	6 698	304	
	1844	29	3 366	116	
total		635	124 648	198	

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6.

En somme, la dissolution du calendrier des fêtes ne signifie pas, loin de là, celle d'une temporalité festive. L'Institution, renonçant à maîtriser les anciennes fêtes du sanctoral, les a progressivement remplacées par une structure neuve dans son utilisation et parfaitement contrôlée. Trois éléments fondamentaux la caractérisent. En premier lieu, l'Église en maîtrise absolument l'insertion dans la trame du temps. Un jubilé demeure une fête décrétée par la plus haute autorité de l'Institution. L'évêque décide ensuite, pour son diocèse, des dates de déroulement, associant le jubilé soit au cycle de Pâques, soit à celui de Noël, parfois à aucun des deux<sup>45</sup>. Deuxièmement, les nouveaux temps rituels invitent manifestement à la célébration de l'Institution elle-même. Le jubilé impose la personne du pape, la visite celle de l'Évêque. Ils sont du reste diffusés par les canaux hiérarchiques: Bulles, Mandements, lectures au prône. Les missions, il n'est qu'à consulter les traces historico-hagiographiques laissées par le passage de Forbin-Janson, mettent de l'avant la personne du prédicateur, les neuvaines à saint François-Xavier commémorent une figure marquante de l'Institution. Enfin, la nouvelle structure a pour principal effet, et sans doute comme principal objet, de drainer la population vers le confessionnal, et finalement, de conduire à une communion. On le lit bien dans le témoignage du curé Degeay, le village ne se rassemble pas, il forme une ligne, une file d'attente. C'est bien l'acte individuel qui constitue le principe de fonctionnement de cette nouvelle ritualité festive, depuis les rites de préparation (cf. la structure rituelle d'un jubilé) jusqu'à l'isolement du confessionnal, instrument par excellence d'une expérience religieuse contrôlée.

### *La fréquence de participation*

Le temps clérical est de plus en plus court. L'ensemble rituel central (confession/communion) fonctionne lui-même, à la fin de la période, sur le mode de la répétition. Bien sûr, le rite est dans son principe même répétitif, il est une «séquence temporelle d'actions<sup>46</sup>». La répétition se joue du reste à plusieurs niveaux; celle du geste

---

45. 1683: avril; 1707: janvier; 1767: mars-avril; 1833: décembre; 1852: octobre, novembre, décembre.

46. Claude Rivière, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, 49.



ou du mot à l'intérieur d'une partie du rite, de la partie dans le rite, du rite dans le rituel. Les rituels eux-mêmes s'ordonnent en différents cycles (hebdomadaire, annuel, saisonnier, cycle de vie, etc.). Il s'agit là de structures fondamentales dont le sens et les fonctions sont diversement interprétés<sup>47</sup>. Il est évident que de ce point de vue, celui de la structure, le rite catholique n'a pas changé entre 1700 et 1850. La trame de la messe, et, au sein de celle-ci, celle de la consécration, est restée pour l'essentiel la même. La fréquence du rituel lui-même est demeurée inchangée: le Sacrifice a lieu tous les jours, partout où il y a un prêtre. C'est plutôt d'une stratégie visant à accroître le degré de participation dont il est question.

Le Concile de Trente avait recommandé l'assistance fréquente à la messe, comme une chose «très utile» pour tous<sup>48</sup>. Le *Rituel de Saint-Vallier* recommande de dire tous les jours la messe à la même heure, une heure qui soit «commode pour tous [...] d'autant que les désordres qui affligent présentement l'Église; viennent de l'abandon des Messes de Paroisse & des instructions qu'on y fait<sup>49</sup>». La messe est à la fois un temps rituel (le mythe réactualisé refonde perpétuellement l'Institution) et un temps d'enseignement. Comme une trop grande affluence à la séance de confession du dimanche matin risque de retarder la messe, il est recommandé d'encourager la population à venir se confesser le samedi<sup>50</sup>. Saint-Vallier demandait aux prêtres du diocèse, en 1700, de lire une fois par an un texte de saint Charles Borromée qui faisait de l'assistance à la messe paroissiale du dimanche une obligation pour tous<sup>51</sup>. Les évêques dénoncent avec une remarquable

---

47. *Ibid.*, 52-53.

48. Décret de la 13<sup>e</sup> session, 15 octobre 1561.

49. *Rituel du diocèse de Québec...*, 319. Saint-Vallier recommande de dire la messe au plus tard à 9h30 en hiver et à 8h30 en été («Statuts publiés dans le second synode tenu à Ville-Marie le 10 et 11 de mars de l'année 1694», 1694, *MEQ*, 1, 318). Selon les archiprêtres consultés en 1814, ces heures ne conviennent plus aux réalités du XIX<sup>e</sup> siècle car les habitations périphériques sont désormais trop éloignées de l'Église (AAQ, 90 CD, 2, 2, Doucet à Plessis, 14 mai 1814).

50. Saint-Vallier, «Circulaire avant départ pour la France», 1691 (?), *MEQ*, 1, 283.

51. Saint-Vallier, «Ordonnances pour le règlement du diocèse», 8 octobre 1700, *MEQ*, 1, 408. Le Rituel donne une «formule pour faire le proème», devant être lue en chaire tous les dimanches et fêtes, qui débute par un texte recommandant le respect du dimanche et l'assiduité à la messe paroissiale (*Rituel du diocèse de Québec...*, 331-333). La Catéchisme apprend: «Q: Quel est donc la Messe que l'Église souhaite que nous entendions les Dimanches, & les Fêtes? R: La Saint Concile de Trente dit que c'est la messe de Paroisse» (*Catéchisme du diocèse de Québec par Monsieur l'Illustrissime & Révérendissime Jean de la Croix*

continuité le manque «d'assiduité» des «fidèles». Il s'agit sûrement d'un des thèmes dominants de toute la collection des mandements canadiens, ce qui suggère une délinquance endémique ... ou une extrême exigence. Briand écrit:

**Malheur à celui qui résiste au prêtre! Tyr et Sidon seront traités avec moins de rigueur que vous ne le serez, si vous continuez de profiter si peu des biens spirituels qui vous viennent du sacerdoce. Rendez-vous plus assidus aux offices. N'est-il pas étonnant, et je ne le vois point tous les dimanches sans avoir le cœur percé de douleurs, n'est-il pas affligeant de voir si peu de monde tous les dimanches à l'office, soir et matin; l'église est petite et elle n'est pas remplie à moitié. L'été, dit-on, il y fait trop chaud; l'hiver, il y fait trop froid: fausses excuses. Ce n'est pas l'intempérie des saisons qui vous arrête, c'est l'indifférence de votre cœur pour Dieu, c'est que vous n'avez point de religion, c'est que vous ne pensez point à votre salut, ou bien c'est que vous pensez fausement et contre le cri de notre Sauveur, que la porte du ciel est large et qu'on en fait toujours assez pour se sauver.<sup>52</sup>**

Ainsi, la «religion» se mesure, depuis le Concile de Trente, à l'aune des taux d'assiduité. En privilégiant la communion fréquente, les dirigeants du XIX<sup>e</sup> siècle feront passer le critère de comptabilisation de l'assistance à la participation. On le sait, au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Église n'était pas en faveur de la communion fréquente. Le Saint-Sacrement était trop redoutable, trop sacré, pour être facilement accessible. Le *Rituel de Saint-Vallier* précise que, si le curé doit favoriser une confession fréquente, à toutes les grandes fêtes au moins et même davantage, il ne doit «pas permettre de s'approcher si souvent de la Sainte Eucharistie<sup>53</sup>». La communion fréquente ne peut être le fait que d'une élite, présentant un profil exceptionnel, tant au niveau de «dispositions intérieures» que des «dispositions extérieures». Il faut de plus se tenir dans un éloignement parfait du monde, travailler sans relâche, prier en abondance. Il faut enfin faire preuve d'une «faim spirituelle» authentique. La communion fréquente est «la récompense d'une vertu

---

*de Saint Vallier, Évêque de Québec, Paris, Urbain Coustelier, 1702, 206).*

52. Briand, «Mandement à l'occasion de l'élection d'un coadjuteur», 1771, *MEQ*, 2, 243.

53. Temps de confession selon le Rituel: Pâques, Pentecôte, Noël, Épiphanie, Fête du Saint-Sacrement, Conception, Nativité, Purification, Annonciation, Assomption, Toussaint, fête du Saint-Patron, le jour anniversaire de son baptême. Le catéchisme de 1702 dit qu'une confession est «utile» tous les mois et «toutes les bonnes fêtes». La communion n'est recommandée qu'à Pâques et à Noël par le Rituel. Le Catéchisme dit cependant qu'il ne faut pas se contenter de la communion pascale.

avancée» qui ne peut manifestement concerner que l'infime minorité des parfaits<sup>54</sup>. La fréquence de l'acte ne possède alors, pour la plupart, aucune signification immédiate. La communion reste un acte cyclique, dernière épreuve de l'hiver (la confession) et commencement des beaux jours.

L'introduction de la morale ligurienne et la montée de l'ultramontanisme vont renverser cette perspective. Il ne s'agit pas d'une révolution mais d'une évolution lente, qui doit combattre les vieilles habitudes de la population, pour laquelle les «saintes espèces», si longtemps sacralisées au point d'en devenir interdites, inspirent un mélange de respect et de crainte, comme les usages de curés formés à l'école de la confession rigoureuse<sup>55</sup>. Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, certains témoignages indiquent que la fréquence devient un indice de bon fonctionnement pour les représentants locaux de l'Institution. En 1815, le curé de la paroisse Saints-Anges-de-Lachine veut attirer l'attention de l'évêque sur l'état de délabrement dans lequel il a trouvé les lieux à sa nomination: «[Votre Grandeur] m'a chargé d'une cure où il n'y avoit eu ni Pâques, ni première communion depuis deux ans. J'en ai rencontré un certain nombre qui n'avoit pas été à confesse depuis trois, cinq, 10 et même 36 ans<sup>56</sup>». Le curé de Baie-du-Febvre, au contraire, vante les mérites de sa paroisse: «Quelque temps qu'il fasse, j'ai toujours du monde en confesse. Depuis la fin de mai jusqu'au mois de juillet où j'ai eu l'honneur de vous écrire, j'ai communié dans les messes de la semaine jusqu'à 30 et 35 personnes, de sorte que je suis obligé de me trouver tous les jours au confessionnal à 5h ou 5h30<sup>57</sup>». Le Cérémonial de 1853 indique que la communion fréquente est une «très

---

54. *Rituel du diocèse de Québec...*, 164-166. Les très dévots membres de la confrérie du Sacré-Cœur de Marie de Montréal sont, eux, appelés à communier tous les mois (Saint-Vallier, «Règle de la confrérie du Sacré-Cœur de Marie établie dans l'église paroissiale de Ville-Marie, Ile de Montréal», 10 janvier 1722, *MEQ*, 1, 506).

55. Christine Hudon, *Encadrement clérical et vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, thèse de doctorat (études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1994, 438-44; Serge Gagnon, «Confession et sexualité au Québec. 1800-1850» dans *Les cahiers de la recherche en sciences de la religion*, 12 (1995), 225-237.

56. ACAM, 355.103, 815.1 (Saints-Anges-de-Lachine), Germain, curé, à Plessis, 15 avril 1815.

57. Fournier, curé de Baie-du-Febvre, à Madame de Loynes de Morett, 20 juillet 1817, dans *BRH*, 17 (1911), 8.

louable pratique<sup>58</sup>». Elle doit cependant être «praticquée avec discrétion», puisque, indicatrice de fréquente absolution et donc de bonne moralité, elle peut donner lieu à des manifestations ostentatoires<sup>59</sup>. Le concile provincial de 1854 indique que la ferveur religieuse implique une communion quotidienne. Il s'agit d'un «aliment spirituel» qui doit être livré même si toutes les conditions, morales et corporelles, ne sont pas remplies<sup>60</sup>. En 1855, Baillargeon, administrateur du diocèse, peut s'insurger de «l'indifférence» de la population envers les sacrements, appeler à la purification dans «les eaux salutaires de la pénitence» et inviter à la communion «puits de vie éternelle» et «banquet céleste<sup>61</sup>». Ce virage théologique, bien étayé par l'amélioration des techniques administratives de contrôle, compte également pour beaucoup dans l'augmentation du taux de pascalisans à partir des années 1840<sup>62</sup>.

La fête liturgique se cléricatise, l'événement rituel se centralise, le contrôle des participations se bureaucratise. Ainsi naît cette idée, bien moderne, reprise par la

---

58. Joseph Baldeschi, *Cérémonial selon le rit romain*, Montréal, Presses Mécaniques de Louis Perrault, 1853, 6.

59. ACAM, 272.101, 851.34, «Cinquième rapport de la Congrégation de la discipline, choses à indiquer dans l'appendice au Rituel», 25 août 1851.

60. Jacques Grisé, *Les Conciles...*, 153.

61. Baillargeon (alors administrateur du diocèse), «Mandement pour la publication du second concile de la province ecclésiastique de Québec», 8 décembre 1855, *MEQ*, 4, 253.

62. Louis Rousseau, «La conduite pascale dans la région montréalaise, 1831-1865: un indice des mouvements de ferveur religieuse» dans Rolland Litalien (dir.), *L'Église de Montréal, 1836-1986: aperçus d'hier et d'aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1986, 270-284; René Hardy et Jean Roy, «Mutations de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900» dans Goy, Wallot et Bonin (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural, France et Québec, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris/Montréal, ÉHÉSS/PUM, 1986, 397-415. René Hardy indique l'institution du questionnaire du rapport annuel, en 1846 à Montréal, comme exemple de technicalisation du contrôle sur l'obligation de la communion pascale (René Hardy, «À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle: le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières)» dans *RHAF*, 48, 2 (aut. 1994), 187-212). Il faut signaler que d'autres mesures administratives avaient été mises en place auparavant. Le *Rituel de Saint-Vallier* exige que les curés tiennent un registre indiquant le nom de ceux qui ont communie à Pâques. Les noms des dissidents devront être fournis à l'évêque; en cas de décès, l'évêque décidera si la sépulture ecclésiastique peut leur être accordée (*Rituel du diocèse de Québec...*, 173; Saint-Vallier, «Ordonnance...», 8 octobre 1700, *MEQ*, 1, 410; Saint-Vallier «Statuts publiés...», 1694, *MEQ*, 1, 318). Les visiteurs doivent également s'enquérir du taux de pascalisans (*Rituel du diocèse de Québec...*, 393 et *AAQ*, 90 CD, 1, 3a, «Mémoire des choses que le Grand Vicaire l'archidiacre ou autre prêtre député (ou commissionné) par l'Évêque s'informerait dans la visite des paroisses» 1808). Les cahiers de visites que j'ai dépouillés sont cependant très lacunaires sur cette matière. Aucune statistique ne peut donc être obtenue pour les années qui précèdent l'établissement des rapports de paroisses

**sociologie religieuse quantitative, d'une adhésion mesurable à l'aune des taux de pratique. D'une part, l'Église organise une politique participative, basée sur la fréquence du geste. D'autre part, des instruments de mesure sont mis en place; ce sont eux qui nous permettent de recompter aujourd'hui ce qui avait déjà été compté hier. Ils invitent à prouver, par des moyens de recensement, l'adhésion collective aux règles les plus manifestes de l'Institution, et par là son incontestable poids social.**

### **3. Représentation catholique du temps**

#### *Le temps passé*

**Pourtant, si l'Institution entre ainsi techniquement dans le temps linéaire, qui est celui de la modernité (le taux de pratique «progressive»), elle continue de véhiculer des représentations du temps pré-moderne. Il y a d'abord cette constante référence, déjà soulignée, à la Tradition et au temps de Dieu sur terre<sup>63</sup>. Ainsi se construit, mais toutes les institutions procèdent de la sorte, une légitimité sociale. Mais il y a aussi cette idée que le progrès, sur le plan moral et religieux, ne peut être en fait qu'un retour en arrière, que le meilleur est derrière soi. Dès 1694, Saint-Vallier déplore la précoce décrépitude d'une «Église naissante (qui a vu) pendant quelques temps des étincelles du feu et des traits de la simplicité des premiers chrétiens». Ce paradis si récemment perdu, ce sont aussi des péchés plus graves parce que nouveaux<sup>64</sup>. Se met en place ici une théorie du pays neuf à jamais gâché par l'indignité de ses habitants qui planera sur le discours ecclésiastique jusque tard dans le XIX<sup>e</sup> siècle. Représentation terrible et résolument anti-moderne d'une société parfaite en son origine, mais que chacune des générations éloigne un peu plus de l'idéal de départ. La mythologie du paradis perdu joue pleinement en ce**

---

63. Saint-Vallier décrit la vie au séminaire de Québec: «Il me semble pour lors voir revivre dans l'Église du Canada quelque chose de cet esprit de détachement qui furent une des principales beautés de l'Église naissante de Jésus du temps des Apôtres» (Saint-Vallier, «Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec, où il rend compte à un de ses amis de son premier voyage de Canada, et de l'état où il a laissé l'Église et la colonie», 1686 (?), *MEQ*, 1, 198.

64. Saint-Vallier, «Mandement de Monseigneur l'Évêque de Québec pour la publication du jubilé», 1694, *MEQ*, 1, 344.

monde. Les calamités, naturelles ou militaires, qui s'abattent sur le sol ne sont que les signes visibles d'une irrésistible déperdition. L'épidémie de choléra des années 1830 n'est-elle pas une juste vengeance de Dieu à l'égard d'une contrée «jadis si religieuse et si morale»<sup>65</sup>? Car «la foi vive de nos pères s'affaiblit. [...] nos mœurs anciennes s'effacent peu à peu devant de nouvelles coutumes que le monde accepte mais qui sont contre l'évangile»<sup>66</sup>. Car la chute est toujours neuve, l'heureux passé toujours renouvelé. Signay peut encore déplorer que «l'esprit d'irréligion se glisse dans cet heureux pays de tout temps si distingué par sa foi». Le projet de société est perpétuellement derrière soi. Le message est dominant, il peut s'appliquer aussi aux micro-sociétés paroissiales. Le vicaire général Brassier admoneste, en 1793, les habitants de Saint-Joachim qui, aux dires du curé, ne viennent plus à la messe et rompent la paix communautaire par de graves «disputes»: «Ah! vous étiez autrefois si zélés pour le culte du Seigneur, si édifiants à l'église, si soigneux de conserver la paix, si soumis à votre pasteur! Qu'est donc devenu cet esprit de religion, de piété, de charité que j'ai tant de fois eu l'occasion de remarquer parmi vous? Rapprochez votre conduite de celle de vos ancêtres et vous verrez quelle différence!»<sup>67</sup>. «L'âge d'or» de la société française d'Amérique fonctionne comme un nouveau mythe, ou plutôt une transposition locale du grand mythe fondateur. Le rite d'Institution se présente donc comme un moyen de combattre l'usure du temps, de revenir, par une stricte observance, au temps de «l'union» et du «bonheur» d'une plus grande soumission à l'Église. Car l'Église du Canada «a été» et «devra encore être l'image de la primitive Église»<sup>68</sup>. La référence est lourde, elle assombriera toute la représentation cléricale de la société durant le XVIII<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

À cet égard, il est important de noter une certaine évolution dans le discours:

---

65. Panet, «Mandement pour des prières publiques», 9 avril 1832, *MEQ*, 3, 393.

66. Signay, «Mandement publié à l'occasion du jubilé accordé par N.S.P. le Pape Pie IX par ses lettres apostoliques datées du 20 novembre 1846», 23 avril 1847, *MEQ*, 3, 498.

67. ACAM, 355.110, 793.3 (Saint-Joachim, Pointe-Claire), J. Brassier, vicaire général, aux habitants 6 septembre 1793.

68. Vicaires généraux, «Mandements...», 20 décembre 1707, *MEQ*, 1, 462.

durant les années 1840. Le premier Concile provincial est perçu comme un événement de re-fondation. Il refonde une «petite Église du Canada [...] toute jeune encore<sup>69</sup>». C'est comme si le mythe de l'âge d'or, toujours en force, était renouvelé. «C'est le même esprit qui gouverne maintenant l'Église qu'aux temps apostoliques<sup>70</sup>», écrit Bourget. Partout (en Europe, à Rome surtout), on lui «parle de la foi vive et de la tendre piété du Canada<sup>71</sup>». La société entière semble renouer avec ses origines parfaites. Il est même possible de réhabiliter les fêtes patronales, puisque les Sociétés de Tempérance font espérer le retour au temps de la «foi et de la piété qui anima nos pères avant que la boisson ne vienne jeter le désordre dans ces touchantes réunions champêtres<sup>72</sup>». L'Église a alors réussi la reconstruction d'un temps rituel qu'elle contrôle parfaitement, mais qui se définit en dehors des cadres de la modernité<sup>73</sup>.

### *Morcellement et individualisation du temps rituel*

Jubilés et visites donnent lieu à des mouvements de foule importants, des processions surtout<sup>74</sup>. On sait que le XIX<sup>e</sup> siècle voit l'accroissement de manifestations religieuses démonstratives. Il reste les quelques rassemblements rescapés de l'épuration du calendrier liturgique: Noël, Pâques, la Fête-Dieu. Il existe aussi de nombreuses dévotions collectives qui possèdent leur propre calendrier: exercices du mois de Marie, pèlerinages, activités de confréries, quarante-heures. Cependant, le lyrisme du discours ultramontain a pour effet de gonfler l'impression d'extériorisation du religieux et de participation de masse. Je pense qu'il faut s'en méfier. Les textes de Bourget, par

---

69. Turgeon, «Mandement pour annoncer la célébration du premier concile de la province ecclésiastique de Québec», 24 juin 1851, *MEQ*, 4, 23.

70. Bourget, «Mandement de Monseigneur l'Évêque de Montréal pour le jubilé de 1842», 12 mai 1842, *MEM*, 1, 211.

71. Bourget, «Mandement de Mgr. l'Évêque de Montréal, publiant les décrets du second concile provincial de Québec et communiquant certaines faveurs obtenues du Saint-Siège», 27 août 1855, *MEM*, 3, 147.

72. *Ibidem*.

73. Sur la représentation moderne du temps, et son émergence au XVIII<sup>e</sup> siècle à côté du temps cyclique de l'Église: Reinhart Koselleck, *Le futur passé (contribution à la sémantique des temps historiques)*, Paris, ÉHÉSS, 1990, 322 p.

74. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 315-316.

exemple, ont manifestement pour objet d'imposer une nouvelle représentation de la pratique rituelle par l'utilisation d'un discours merveilleux et par la référence constante et totalement fantasmatique à la liturgie grandiose de la lointaine Rome. Mais qu'en était-il vraiment? Qu'est-ce qui changea concrètement dans les formes extérieures de religiosité, selon quel rythme, quelle intensité? Cela se fit-il à la campagne comme en ville? Il y a là tout un questionnement qui dépasse le cadre chronologique de cette étude.

Au sein même des manifestations collectives, les motivations et les actes rituels sont fondamentalement individuels. D'abord, bien plus qu'une augmentation du faste de la cérémonie, un désir accru de se réunir entre catholiques ou une conversion soudaine des cœurs, c'est l'amélioration, dûment programmée par l'Institution, de l'accès au rituel confession/communion qui provoque l'affluence aux rendez-vous proposés. Bourget écrit à ses curés avant une visite:

La bonne communion est fruit ordinaire de tout exercice religieux. Aussi, la confession de tous est la grande affaire de la visite. Je vous prie de vous arranger avec vos voisins, pour procurer à vos Paroissiens autant de confesseurs qu'il faudra pour pouvoir satisfaire à leur piété dans la visite. C'est encore dans cette vue que je suis décidé à me faire accompagner par au moins trois prêtres. Peut-être trouverez-vous bon de commencer les confessions avant la visite, laissant aux personnes qui se confessent ainsi à l'avance la liberté de ne communier que le lendemain de l'arrivée de l'Évêque. Afin de donner plus de temps aux confessions, nous réglerons toutes choses pour que les exercices de la visite soient courts. Pour la même raison, vous ferez bien de donner les billets de confirmation et d'arranger toutes choses, pour n'être point obligé de quitter le confessionnal. Je vous recommande d'avoir des grilles, pour que les prêtres y puissent tenir la journée; et que les pénitents n'y soient point entendus: ce qui, dans ce temps de concours, pourrait aisément arriver à cause de la foule. Il en faut faire plus que moins, pour que personne n'en manque. Le ministère ne peut manquer d'être béni quand il s'exerce suivant les règles de l'Église<sup>75</sup>.

L'événement n'est là que pour favoriser la pratique individuelle; le rassemblement, parce qu'il engendre une proximité des corps gênante, nuit plutôt au bon déroulement du rite. En dehors des cérémonies d'un cycle des fêtes de plus en plus restreint et cléricalisé, et des rituels fondamentaux qui marquent les étapes de l'existence (baptême, confirmation, mariage, extrême-onction), existe une micro-ritualité

---

75. Bourget, «Circulaire au clergé», 1852, *MEM*, 2, 213.



fondamentale, extrêmement répétitive, difficile à cerner mais essentielle. Infinité de petits gestes privés, inlassablement répétés: prières du soir et du matin<sup>76</sup>, chapelets récités devant une petite image pieuse, prière sur la route, au pied d'une croix de chemin, station à l'église paroissiale surtout pour «adorer le Saint-Sacrement», signes de croix à toutes les étapes du jour, *Angélus* trois fois par jour<sup>77</sup>. L'Église, toujours, encourage ces quelques pratiques rituelles de base, elle multiplie les occasions de les pratiquer. Les catéchismes les recommandent<sup>78</sup>, on les propose en pénitence, les confréries en font la base de leurs activités, les livres de dévotion permettent l'établissement d'un programme personnel de ritualisation du quotidien<sup>79</sup>. Au-delà des éternelles questions de taux d'adhésion, qui ne pourront jamais trouver de réponses satisfaisantes, faute de sources, les phénomènes du morcellement du quotidien par le rite et de la répétitivité du geste doivent être considérés comme véhicules de conceptions fondamentalement a-modernes du temps.

L'habitude des gestes rituels fait du jour une séquence qui se répète quotidiennement. Le seul futur à attendre est la mort qui, imprévisible lorsqu'elle frappe mais certaine, est toujours prochaine. Il y a là transposition, à l'échelle humaine, de la représentation chrétienne du temps du monde. Toute chose est création divine et en attente de la réalisation d'un projet qui ne peut être modifié. Le temps est donc

---

76. Selon un des vicaires généraux consultés par Plessis en 1814, la prière en commun le soir se fait «dans un assez bon nombre des familles [...] mais nul part le matin et la chose est un peu difficile surtout à la campagne» (AAQ, 90 CD, 2, 8, anonyme, «Remarques sur le Précis des ordonnances du Diocèse de Québec», 1814 (?)). Roux, supérieur des sulpiciens de Montréal, est plus pessimiste: la prière en commun se pratiquait autrefois, mais elle ne serait plus observée en ce début de XIX<sup>e</sup> siècle (AAQ, 90 CD, 2, 4, Roux, «Réflexions sur le Précis des anciennes ordonnances», juin 1814 (?)).

77. Saint-Vallier, «Pratiques de piété qu'un curé doit inspirer à ses paroissiens», 1694, *MEQ*, 1, 333. Voir aussi Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, Sainte-Foy, PUL, 1988, 354 p.

78. Il faut sanctifier toutes ses actions. Au réveil: signe de croix, *Pater* et «Mon Dieu je vous donne mon jour»; on s'habille modestement en ayant «intérieurement quelques bonnes pensées»; à genoux, prière du matin; au son de l'*Angélus*, dire une prière; entendre la messe tous les jours si possible, élever son cœur à Dieu durant le travail; dire une prière dans les peines et les tentations du jour; au son de l'*Angélus* du soir, dire une prière; au coucher, à genoux, prière du soir (*Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec*, imprimé par l'ordre de Monseigneur Jean-Olivier Briand, Évêque de Québec, quatrième édition, Québec, Nouvelle imprimerie, 1796, 29-30).

79. Voir surtout, Abbé de la Hogue, *La journée du chrétien sanctifié par la prière et la méditation*, Québec, Louis Germain fils, 1775, 176 p.

suspendu: chaque jour est le recommencement du précédent, il faut se tenir toujours prêt. C'est bien ce que dit et crée la ritualisation: une identité des jours.

L'association des rites quotidiens à une remise des peines *post mortem* participe pleinement de cette conception du temps arrêté. Le recours institutionnel au système des indulgences ne cesse de grandir au long de la période<sup>80</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle déjà, il y avait certaines pratiques indulgenciées. La plupart des grands événements rituels institutionnels l'étaient, comme les visites et les jubilés<sup>81</sup>. S'enrôler dans une confrérie donnait accès à une grande collection de rituels indulgenciés<sup>82</sup> et quelques paroisses possédaient leur propre système de remise de peine relié à des moments clefs de la vie liturgique locale, telle la fête patronale<sup>83</sup>. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les possibilités d'alléger le temps passé au purgatoire sont encore plus grandes, surtout dans le diocèse de Montréal, sous l'impulsion de Bourget<sup>84</sup>. Il faut même publier un «calendrier des indulgences» pour

---

80. Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, 352-384.

81. *Rituel du diocèse de Québec...*, 381. Les indulgences de visites sont fréquemment décrites comme des incitatifs efficaces à une bonne participation populaire: «Jeus la consolation d'en voir plusieurs assister à nos prières et exhortations, et s'approcher des Sacrements, pour gagner les indulgences que je leur portais» (Saint-Vallier, «Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec...», 1686 (?), *MEQ*, 1, 205).

82. Par exemple, les associés des bons livres ont accès à 33 indulgences particulières (ACAM, RC, 5, 1845).

83. Les visiteurs prennent régulièrement note des diverses indulgences attribuées aux paroisses. Si l'on se fie à ces données - mais sont-elles systématiques? - seuls 10% des paroisses du XVIII<sup>e</sup> siècle avaient une indulgence. L'indulgence est souvent reliée à la fête patronale. Fait exceptionnel, la paroisse de Saint-Thomas, en 1790, possède trois indulgences, pour la Saint-Thomas, la Visitation et la Sainte-Anne (AAQ, 69 CD, 1 et 2, visites de Hubert en 1787, 1790, 1791 et 1795). La situation change graduellement au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. 18% des paroisses visitées par Plessis en 1806 et 1822 ont une indulgence. La paroisse de l'Angedien en a une pour le jour des anges et pour Noël; celle de Château-Richer le jour de la Visitation et pour le carême. Cap-Saint-Ignace et Saint-Roch-des-Aulnaies sont particulièrement pourvues. La première avec une indulgence plénière perpétuelle pour les âmes du purgatoire le 31 juillet, jour de la Saint-Ignace (indult 20 février 1788) et une indulgence plénière pour trois jours gras avec exposition du Saint-Sacrement autorisé le 2 novembre 1820. La seconde avec deux indulgences plénières pour les défunts à ceux qui, «confessés et communiés», visiteront cette église le lendemain de l'octave du Saint-Sacrement et le 16 août et y prieront pour la propagation de la foi (indult du 19 septembre 1784); AAQ, 69 CD, 7, visites de Plessis, 1822. Mais dans les années 1840, ce sont plus de 40% des paroisses qui ont leurs indulgences locales. Il s'agit pour la plupart d'introduction récente, comme l'indulgence des «dix vendredis» diffusée par Plessis, l'indulgence du Chemin de Croix, introduite dans les années 1830 et 1840, et la plus répandue de toutes, l'indulgence des trois jours de la Toussaint (diffusée par Signay durant la fin des années 1830).

84. Paré, secrétaire de l'évêque, «Indulgences que le Souverain Pontife ou son délégué, en bénissant les couronnes, rosaires, croix, crucifix, petites statues, médailles, accorde aux fidèles qui portant sur eux ou gardant à leur maison quelqu'un des objet sus-dits, rempliront les œuvres pies ci-après», 1840 (?), *MEM*, 1,

que les curés puissent annoncer chaque dimanche ce qu'il y a à gagner dans la semaine

spécifiée". Il y a les indulgences pour tous les jours et les indulgences pour les

dimanches; les indulgences spécifiques à chaque jour de la semaine et celles qui sont

propres à chaque mois; les indulgences que l'on peut gagner une fois par an et celles qui

sont spécifiques à chaque jour du mois; il y a enfin les «indulgences pour certaines

époques de la vie», comme l'entrée dans une confrérie ou la mort, lorsque l'on a durant

sa vie, satisfait à certaines exigences rituelles. Il y a ainsi, en 1847 dans le diocèse de

Montréal, un peu plus d'une centaine de petits rites différents qui sont indulgencés.

Quelques exemples: faire le chemin de croix, réciter la prière «O bon et très doux Jésus»

devant un crucifix, donner à manger à trois personnes, le jour d'une communion, à

l'honneur de Jésus, Marie, Joseph (pour mieux représenter la sainte Famille, il est bon

de nourrir ainsi un vieillard, une femme et un enfant), communier lorsque l'on fait partie

de certaines confréries, dire certaines prières, chanter ou encourager au chant des

cantiques, dire un *Pater* et un *Ave* à genoux pour les défunts quand la cloche sonne à

l'entrée de la nuit pour inviter les fidèles à prier pour eux. Certaines pratiques ont leur

propre temporalité comme de réciter, durant tout un mois, trois fois par jour, le matin,

le midi et le soir, trois *Gloria Patri*, etc. En fait, comme l'écrit Bourget, les indulgences

sont «aussi innombrables qu'impénétrables».

Ce nouveau calendrier, un calendrier dévot, un calendrier basé sur la répétition

de micro-rituels selon plusieurs fréquences (d'où sa complexité et l'infinité des

possibilités), est aussi très lié à la promotion de l'ensemble confession/communion. En

effet, l'indulgence n'est pas directement reliée au geste rituel lui-même, mais plutôt à la

81-88: «Annonce que peut faire le curé le dimanche qui précède chacune des fêtes ci-dessous mentionnées»,

1842 (?), *MEM*, 1, 185-188; Bourget, «Mandement de Monseigneur l'Evêque de Montréal, annonçant son

retour de Rome, et conférant au Diocèse diverses grâces et faveurs», 14 août 1847, *MEM*, 1, 408-435;

Bourget, «Mandement de Mgr. l'Evêque de Montréal publiant les décrets du second concile provincial de

Québec, et communiquant certaines faveurs obtenues du Saint-Siège», 27 août 1855, *MEM*, 3, 161-165.

85. «Calendrier des indulgences publiées et à gagner dans le diocèse de Montréal», 1847, *MEM*, 1,

419-435.

86. Bourget, «Mandement de Monseigneur l'Evêque de Montréal annonçant son retour de Rome, et

conférant au diocèse diverses grâces et faveurs», 14 août 1847, *MEM*, 1, 421.

consommation rituelle de l'hostie. Cependant, en se confessant une fois, on peut bénéficier des indulgences de toute une semaine (à condition, bien sûr, de communier pour chacune). Bourget décrit la mécanique des indulgences et leur rapport avec la confession/communion: «En attirant sur semaine les fidèles au confessionnal et à la sainte table, on les mettra, avec le temps, dans la sainte habitude de célébrer l'anniversaire de leurs baptême, confirmation, mariage, et autres époques qui leur rappellent les divines miséricordes<sup>87</sup>». L'habitude doit conduire à une ritualité tous azimuts, dans laquelle les cycles s'entremêlent, certains rites en appelant d'autres qui eux-mêmes en commémorent d'autres. L'objet de l'indulgence est évident: c'est un «puissant stimulant pour la piété des fidèles<sup>88</sup>». Voici comment les enfants sont gardés à l'Église: «La parole de Dieu les nourrit. La prière les réjouit. La communion les engraisse de la substance divine. L'indulgence les attire<sup>89</sup>». Il faut occuper le terrain, créer des usages, des routines.

Ce calendrier des petits rites personnels participe d'une stratégie de pouvoir institutionnel. Il encadre le pratiquant dans une série d'activités d'habitude extrêmement élargie et sophistiquée. Se définit ainsi, en marge d'une culture liturgique cléricale, une culture rituelle dévote. Un groupe social trouve dans l'action répétitive et morcelante proposée par l'Institution des moyens de plus en plus concrets pour se définir, en marge de la religiosité commune et dans l'alignement sur le modèle clérical. Cette culture dévote, cependant, ne possède plus, au XIX<sup>e</sup> siècle, le caractère élitiste qu'elle avait au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>90</sup>. La multiplication des filets, l'abaissement des exigences morales, prouvent que l'on compte désormais plus sur l'accoutumance à l'acte que sur l'implication intériorisée. C'est pourquoi, selon Bourget, il est si important que les enfants ritualisent tôt et en abondance:

---

87. *Ibid.*, 423.

88. *Ibid.*, 419.

89. *Ibid.*, 425.

90. Sur la pratique individuelle de cette élite des dévots, lire Brigitte Caulier, *Les confréries de dévotion à Montréal du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat (histoire), Université de Montréal, 1986, particulièrement les pages 192 à 206.

**Ainsi préparés, ils traversent l'âge critique [l'adolescence] en suivant le sentier battu. Affectionnés de bonne heure aux sacrements, ils se gardent bien d'en négliger la pratique, au temps du plus grand danger de la vie. Si parfois, ils tombent, ils en gémissent aussitôt, et accourent se laver à la fontaine sacrée [confession], où, en déposant le cruel remords du crime, ils reprennent et emportent la joie pure de la justice recouvrée<sup>91</sup>.**

**Il s'agit aussi d'augmenter considérablement la fréquence et le taux de participation au rituel confession/communion. Du point de vue du positionnement institutionnel, l'utilisation de ce dispositif est tout à fait essentiel. La confession singularise et ritualise le contrôle social exercé par l'Église, la communion légitimise le pouvoir clérical en réactualisant périodiquement le mythe du Sacrifice fondateur.**

**En effet, le déclin du calendrier cyclique des fêtes d'obligation ne signifie absolument pas l'alignement de l'Institution sur le temps linéaire. Le phénomène traduit plutôt une disqualification fondamentale d'une culture d'Église qui paraîtra, pour beaucoup, de plus en plus anachronique. La représentation catholique du temps demeure donc radicalement non progressiste, il y va du fondement même de l'Institution: un temps fini (tout est inscrit dans un projet divin), un temps cyclique par lequel l'Église justifie perpétuellement sa pertinence. La temporalité rituelle cléricale soustrait donc celui qui y participe au temps linéaire. La promotion d'une ritualité basée sur la répétition quotidienne (dont la diminution du rituel exceptionnel de la fête est le corollaire) et la référence de plus en plus marquée à un investissement dans une temporalité future mais supra-terrestre, en sont les deux caractéristiques essentielles. Bourget: «Il est bon [...] de rappeler souvent [les fidèles] à l'excellente pratique de se proposer, chaque matin, de gagner autant d'indulgences que possible. Nous en avons tant besoin, endettés comme nous le sommes envers la justice divine<sup>92</sup>». Racheter par la pratique de micro-rituels des années de purgatoire aux défunts, c'est aussi investir pour son avenir dans l'au-delà: «Payons leurs dettes, puisque nous le pouvons si facilement; et nous aurons [ces saintes âmes] pour avocates auprès du juste Juge<sup>93</sup>». L'action rituelle**

---

91. Bourget, «Mandement de Monseigneur...», 14 août 1847, *MEM*, 1, 425.

92. *Ibid.*, 422.

93. *Ibid.*, 423.

**présente ne peut donc être investie dans un futur terrestre, la projection doit aller au-delà de la mort.**

## CHAPITRE VIII

### L'espace

**Le rite, acte religieux, s'inscrit dans l'espace. L'Institution qui le contrôle exercera donc une vigilance particulièrement attentive sur les lieux dans lesquels il se joue. Comme il est des temps rituels qui structurent une représentation globale du temps, les zones rituelles permettent l'élaboration d'une politique de l'espace. Le rite fournit ainsi à l'Église deux puissants outils. D'abord, il concrétise l'action institutionnelle; il permet à l'Église une inscription définitive dans le réel et l'exercice immédiat d'un véritable Pouvoir. Parce qu'il faut bien gérer l'espace rituel, il faut bien, aussi, organiser des structures, de plus en plus sophistiquées, pour contrôler, planifier, unifier les lieux de vie. Surveiller un endroit, c'est aussi en gérer la bordure et, de proche en proche, exercer une influence sur l'ensemble de l'espace occupé. Le rite spatialisé permet aussi à l'Institution de promouvoir une représentation spécifique de l'espace qui véhicule certains traits dominants de son idéologie cléricale. L'organisation du rite dans l'espace définit et impose la place de l'Institution dans le social. Elle dit sa puissance et diffuse ses valeurs, elle valide sa structure et impose ses règles. Cette double utilité du rite spatialisé, concrétisation du pouvoir ecclésiastique et promotion de l'Institution par la construction d'une représentation contrôlée de l'espace, peut se lire au travers de deux propriétés fondamentales, ou plutôt deux forces, puisque le rite est action. La première force est morcelante. Le rite définit l'espace en le délimitant. Il y aura donc construction d'espaces multiples (espace sacré / espace profane) et aussi d'outils de cloisonnement,**

concrets et symboliques. Et puis, la puissance sacrée est concentrée en un centre irradiant. Le rite fixe un centre vers lequel doit converger le bien et qui repousse loin les agents corrupteurs. Se définit de la sorte une gradation dans le sacré, qui s'exprime en fonction de la proximité des choses et des gens par rapport au centre. C'est ainsi que s'inscrivent dans l'espace non seulement les structures de l'Institution, mais encore certains fondements de son idéologie : hiérarchisation des compétences et centralisation des pouvoirs.

## 1. Un espace bipolarisé

### *Espace sacré / espace profane*

L'anthropologie religieuse enseigne que l'une des principales caractéristiques de l'expérience religieuse est qu'elle met fin à l'homogénéité de l'espace. Elle introduit une rupture signifiante entre un espace sacré, qui devient le réel en entier, et un espace profane informe<sup>1</sup>. Certains rites spécialisés sont des techniques de construction de l'espace sacré. Ils «consacrent» des lieux, organisant ainsi tout le territoire. La prédication des sulpiciens montréalais, durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, précise qu'aux origines mythiques de la «Création», la totalité de l'espace était sacré: la terre entière était un «Temple». Cependant, les humains ont profané de leur impureté fondamentale ce temple «d'un encens sacrilège». Il a donc fallu ménager certains espaces, les protéger de l'envahissement profane, faire des réserves de sacré, afin que puisse tout de même exister la rencontre entre l'humain et Dieu<sup>2</sup>. Il faut noter tout de suite sur quels éléments joue la valorisation de l'église, lieu rituel par excellence. D'abord, l'espace sacré est un îlot cerné par le territoire profane vaste, envahissant et déchu. Il est aussi une ouverture sur le divin, un lieu où la terre et le ciel se touchent. Il est enfin une concentration du monde tout entier, mais d'un monde passé, qui n'existe

---

1. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1991 (1956), 25-62 (collection folio/essais).

2. Cité dans Louis Rousseau, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830, approche religieuse*, Montréal, Fides, 1976, 185.



presque plus: celui des origines mythiques du tout-sacré. Ainsi, comme toute chose sacrée, comme l'Institution elle-même, les lieux religieux sont-ils fondés mythiquement et rituellement.

Une série étendue de rites préside à la consécration d'une terre profane, qui n'est pas création mais re-création d'espace sacré (le temps historique est aboli). On sait que cela débute par la plantation d'une croix. Un membre de l'administration centrale, l'évêque en principe mais plus généralement un délégué, donne ainsi le repère et un début de sacralisation tout à la fois<sup>3</sup>. Le *Rituel de Saint-Vallier* renferme toutes les «bénédictions» qui viendront progressivement renforcer et inscrire la sacralité du lieu<sup>4</sup>. Une nouvelle croix, «d'une grandeur considérable», doit être plantée la veille de la bénédiction de la première pierre «au lieu où doit être le grand Autel». L'espace sacré est déjà créé symboliquement. La place de l'autel, c'est-à-dire le centre absolu de la future église, support du tabernacle, lieu du sacrifice, endroit où Dieu «résidera», est d'ores et déjà soustraite à l'emprise du profane. Le lendemain, le clergé se présente processionnellement (un porte-croix, deux céroféraires, tout le clergé en surplis, le prêtre revêtu de l'amict, de l'aube, de la ceinture, de l'étole et de la chape blanche). Tous les spectateurs doivent être debout et découverts. Il y a ensuite aspersion des lieux (eau bénite), les chantres entonnent un psaume. Après quelques oraisons, le prêtre jette de l'eau bénite sur la première pierre, «qui doit être solide, carrée & angulaire», et grave une croix sur les six faces à l'aide d'un poinçon. Suivent litanies et chants, puis le prêtre «touche la pierre & la met dans les fondements» avant qu'un maçon ne la stabilise. On asperge de nouveau la première pierre, puis tous les «fondements» de l'église. Ainsi sont consacrés une portion de territoire (les «fondements bénits» délimitent et séparent) les matériaux de la construction et au-delà le chantier tout entier (la pierre). Le centre qui fixe la force surnaturelle et oriente l'espace est également déterminé (la croix). Enfin, le contrôle du lieu par l'Institution est clairement exprimé (le prêtre et son cortège).

---

3. «Les Saints Canons défendent de bâtir aucune Église ou Chapelle sans la permission de l'Évêque, à qui il appartient d'en désigner le lieu» (*Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Évêque de Québec*, Paris, Simon Langlois, 1703, 466).

4. *Ibid.*, 402-507. Voir aussi l'annexe A.

L'édifice bâti, une seconde bénédiction vient confirmer la sacralité non plus du lieu, mais de l'édifice et du volume qu'il abrite. Il n'y a que les structures: «L'Église qu'on doit bénir, sera sans tapisserie & sans Ornement; il n'y aura pas même de nappes sur les Autels, & personne n'y entrera qu'après la bénédiction». En effet, le lieu doit être découvert par le prêtre. Le matin, une procession (toute cléricale) se dirige vers la porte principale. Là, chacun prend place. Les clercs et assistants de chaque côté, le prêtre face à l'entrée, et «le peuple derrière le clergé, plus éloigné de la porte». Tous se découvrent. Oraison, chants et aspersion. La procession se reforme et fait le tour de l'édifice par la droite. Le prêtre jette de l'eau bénite sur les murs, de haut en bas. De retour à la porte, toute l'assemblée, sauf le prêtre et ses assistants, se met à genoux. Oraison. Le clergé pénètre alors dans l'église en chantant les «litanies des saints». Les chandeliers sont posés sur le marchepied de l'autel, on se répartit de chaque côté, le prêtre est au milieu. Il attribue alors au lieu un nom, il le place sous le patronage d'un «saint titulaire». Le prêtre bénit de la main droite l'église et l'autel. On s'agenouille, on chante. Le prêtre fait alors le tour de l'église, aspergeant d'eau bénite les murs intérieurs. Puis, il revêt «les Ornaments de la couleur convenable» et dit la première messe. L'église est bien le lieu du clergé, le lieu du Sacrifice. Le Rituel n'évoque pas, par exemple, la possibilité d'une communion. Mais surtout, ce qui compte, on le voit, ce sont les murs, aspergés deux fois parce que la surface extérieure, en contact immédiat avec le profane, est une tout autre entité que la surface intérieure qui abrite le Saint-Sacrement et empêche sa dispersion. On construit deux mondes bien distincts.

Il existe un autre rite, plus simple, pour les chapelles et les oratoires où on ne dit pas la messe. Les cimetières sont bénis lors d'une cérémonie identique dans sa forme à celle de la première pierre. Une grande croix de bois, qui portera des cierges en ses trois extrémités, reçoit les premières prières, puis le lieu est béni (signe de croix de la main du prêtre) et on en fait le tour par la droite. Le prêtre «asperge par tout».

La consécration de l'édifice ne signifie pas que tout ce qu'il renferme se trouve sacralisé. Il n'y a pas ici d'effet de contagion. Une série de rites spécifiques, visant les

objets du culte particulièrement, et tout ce qui est relié aux sacrements, vient donc compléter la sacralisation des lieux: le métal de la cloche, la cloche, la chaire, le confessionnal, le tabernacle, les chasses, les fonts baptismaux. Les bancs, fait significatif, ne sont pas bénis.

Le travail de séparation sacré/profane ne saurait être plus minutieusement conduit. Tous les rites de sacralisation des lieux cultuels ne cessent de confirmer symboliquement et de créer réellement deux espaces absolument distincts. Il en ressort deux principes. Premièrement, Dieu ne se rencontre pas partout. La force émotionnelle produite par les lieux du rite est bien sûr favorisée par le contingentement de la force surnaturelle à une portion de l'espace. Le lieu cultuel est, forcément, le lieu de l'extraordinaire. Sa gestion délicate exige l'intervention de spécialistes. Deuxièmement, il y a une promotion de l'intérieur; le cercle dessiné par les processions trace une limite - de la future église, du cimetière - mais le signe de croix du prêtre et l'aspersion d'eau bénite indique toujours que c'est la surface intérieure de la forme qui est privilégiée. On trace une limite symbolique (la procession) qui renforce et donne un sens particulier à une limite physique (le mur de l'église, la clôture du cimetière). Outre la pauvreté commune des moyens, c'est peut-être une des raisons pour laquelle les églises rurales du XVIII<sup>e</sup> et même souvent du XIX<sup>e</sup> siècle présentent un aspect extérieur si dépouillé, qui contraste souvent avec un intérieur beaucoup plus chargé<sup>5</sup>. Cela dit bien une religion de l'intériorisation, de l'émotion contenue, de la doctrine apprise<sup>6</sup>. Les nombreuses formes liturgiques - rites institutionnalisés - minutieusement réglementées et définies par toutes sortes de procédures, ne procèdent-elles pas, en définitive, d'un vaste effort de canalisation de la manifestation extériorisée du religieux: l'émotion?

---

5. *Le grand héritage. L'Église catholique et les arts au Québec*, Québec, Musée du Québec, 1984, 369 p.; Luc Noppen, *Les églises du Québec (1600-1850)*, Montréal, Fides, 1977, 298 p.

6. Sur cette dialectique «monde du dedans/monde du dehors», voir le bel essai de Marie-Hélène Fréochlé-Chopard: *Espace et sacré en Provence (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Cerf, 1994, 605 p.

*Fermer, clôturer, séparer*

Les rites fondent des espaces sacrés et instituent, à un moment donné, une séparation entre deux mondes. Pourtant, la puissance dramatique du geste, si forte soit-elle, ne suffit pas à garantir définitivement l'étanchéité de la démarcation. Les autorités cléricales redoutent les mélanges, les empiétements, les débordements. En fait, c'est toujours le profane qui, plus que le sacré, est potentiellement sujet à de dramatiques épanchements. C'est que le rite fondateur s'oublie. Il faut donc mettre en place des structures qui viendront rappeler et établir dans le quotidien la division des domaines. Les ordonnances de visites épiscopales prouvent à quel point cette préoccupation était vivante chez les responsables de l'Institution. Partout, dans l'église et aux alentours, on demande d'ériger des barrières, de bâtir des murs, de poser des serrures, de condamner des passages. Les visiteurs, évêques ou commissionnés, de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle contribuèrent pour beaucoup au cloisonnement des espaces, intérieur et extérieur, dans les paroisses rurales.

À l'intérieur des murs de l'église, la division fondamentale, «balustre», ou «balustrade», sépare le «sanctuaire», aire sacrée par excellence, qui abrite le Saint-Sacrement et où se joue le sacrifice rituel, de la nef qui abrite les bancs mais aussi divers mobiliers rituels: confessionnaux et fonts baptismaux principalement, quand il y en a. Cette barrière constitue un axe névralgique, une limite qui marque la distance minimale qui doit séparer le laïc du tabernacle. Aussi, les meilleurs bancs, notamment ceux qu'on réserve aux notables du lieu, sont les bancs de devant, au plus près du balustre, et donc du sacré le plus intérieur: le tabernacle dans le chœur, le ciboire dans le tabernacle, le Saint-Sacrement dans le ciboire<sup>7</sup>. À l'inverse, celui qui fait pénitence, l'humain pécheur non encore réconcilié, le profane des profanes, prendra place au «bas» de l'église, près de la porte qui ouvre sur l'extérieur.

---

7. Chacun de ces contenants possède de plus sa propre «porte»: pôtens et linge sur le ciboire, porte fermant à clef sur la custode du tabernacle, balustrade du sanctuaire.

Le balustre, muni d'une «nappe de communion», est aussi une «table» où s'opère le passage délicat du Saint-Sacrement vers le corps des laïcs. Cette barrière visible entre les deux mondes préserve beaucoup le sacré, mais elle ne suffit pas; les laïcs sont malgré tout susceptibles de faire intrusion dans le chœur. Pour que l'étanchéité soit améliorée, les visiteurs de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle prendront deux types de dispositions (tableau 9). D'abord, ils exerceront un contrôle accru sur la qualité des personnes qui y pénètrent. Outre le curé, seuls les chantres, les enfants de chœur et le bedeau ont accès au sanctuaire. Ce privilège est garanti et accrédité par le port obligatoire du surplis et de la robe<sup>8</sup>. Plessis est particulièrement attentif au respect de cette prescription: «Que l'on ne souffre dans le sanctuaire pendant l'office public que ceux qui sont en surplis<sup>9</sup>». Il ajoutera qu'il convient aussi d'avoir les cheveux courts<sup>10</sup>. Les «habits de Chœur» sont aux frais de la fabrique, ce sont des attributs essentiels au rite. Ils permettent de soustraire temporairement les laïcs qui participent au rite à leur condition profane corruptrice. Pourtant, il faut plus pour être autorisé à circuler dans le sanctuaire. Pas de femmes, jamais, c'est la discrimination essentielle. Mais encore pas de gens mariés, sauf s'ils sont chantres<sup>11</sup>, pas d'huissiers<sup>12</sup>, pas d'ivrognes. Il y a là une nouvelle division opérée par le rite au sein du corps social entre ceux qui sont «au Chœur» et ceux qui n'y sont pas, mais plus encore entre ceux qui peuvent y être, et ceux auxquels tout accès est dénié. Le second type de dispositions prises par les visiteurs pour limiter au mieux les incursions profanes dans le domaine le plus sacré de

---

8. Faire entrer les chantres au chœur représente néanmoins une nouveauté. Briand, prescrivait que les chantres devaient être placés à l'extérieur du sanctuaire (Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, tome 1, *Les années difficiles (1760-1839)*, volume 2 *d'Histoire du catholicisme québécois*, sous la direction de Nive Voisine, Montréal, Boréal, 1989, 162). J'y vois un élément caractéristique d'un certain assouplissement du tabou lié au Saint-Sacrement au cours du XIX<sup>e</sup> siècle.

9. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Eustache) 1808. Ordonnance répétée dans une quinzaine de paroisses du corpus entre 1806 et 1823. Lors du voyage qu'il fit en Europe, Plessis louait la simplicité de la liturgie lyonnaise. Il reprochait cependant au chapitre «la patience avec laquelle on souffre que des laïques s'introduisent dans le chœur et le sanctuaire, quelque respectueusement qu'il s'y tiennent? Pourquoi un balustre au-devant du chœur? Pourquoi une grille de fer tout autour, si les fidèles peuvent sans obstacle franchir l'un et l'autre et y entrer pêle-mêle avec le clergé?» (Joseph-Octave Plessis, *Journal d'un voyage en Europe-1819-1820*, Québec, Pruneau & Kirouac, 1903, 126-127)

10. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Anne-de-Varenes), 1809.

11. *Ibidem.* (Vise-t-on le bedeau?).

12. «Ne plus admettre aucune personne exerçant la profession de huissier dans le Chœur». ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Thérèse-de-Blainville), 1821.

Tableau 9. - Ordonnances sur les séparations dans l'église

période de visite	Briand 1767-1775	Hubert 1767-1785	Denaut 1786-1805	Plessis 1806-1825	Lartigue 1822-1829	Panet 1826-1829	Signay 1840-1844	Bourget 1842-1846	Prince 1845-1847	total
ne pas passer par le sanctuaire, contrôle de ceux qui y sont	-	-	-	11	4	1	2	-	-	18
faire un chemin (couvert) pour aller de la nef à la sacristie	-	-	-	3	6	1	2	4	1	17
faire une porte indépendante pour la sacristie	-	-	-	4	1	-	-	-	-	5
faire ou réparer la porte de la custode	-	-	-	2	3	-	1	-	-	6
armoire des fonts baptismaux sous clef	5	-	-	2	19	-	-	5	-	31
faire une armoire fermant à clef	3	-	-	-	-	-	-	1	-	4
faire un coffre-fort	-	2	2	2	-	-	-	-	-	6
faire un coffre à deux serrures	-	10	-	1	-	-	1	2	1	15
faire deux serrures au coffre	-	1	-	2	6	1	-	2	-	11
armoire pour les ornements, livres dans la sacristie	-	-	-	1	2	1	1	2	1	8
fermer à clef les fonts baptismaux	5	-	-	2	15	-	-	4	-	26
faire une armoire pour les fonts baptismaux	1	-	-	1	9	-	10	6	1	30
<b>total</b>	<b>14</b>	<b>13</b>	<b>2</b>	<b>31</b>	<b>64</b>	<b>4</b>	<b>17</b>	<b>28</b>	<b>4</b>	<b>177</b>
<b>nombre de paroisses visitées</b>	<b>180</b>	<b>173</b>	<b>140</b>	<b>236</b>	<b>109</b>	<b>52</b>	<b>123</b>	<b>76</b>	<b>35</b>	<b>1124</b>
<b>%</b>	<b>8</b>	<b>8</b>	<b>1</b>	<b>13</b>	<b>59</b>	<b>8</b>	<b>14</b>	<b>37</b>	<b>11</b>	<b>16</b>

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6.

l'église vise à détourner le passage par le sanctuaire pour se rendre de la nef à la sacristie, ce qui constituera à partir du XIX<sup>e</sup> siècle une grave «indécence<sup>13</sup>». C'est que l'hiver, une grande partie de l'activité rituelle, confession et baptême en particulier, a lieu dans la sacristie qui seule est dotée d'un système de chauffage dans la plupart des églises rurales. Certes, il est recommandé de percer une porte reliant directement la sacristie à l'extérieur<sup>14</sup>, mais comme cet extérieur est souvent le cimetière, autre surface sacrée, on privilégie la construction d'un «chemin couvert» qui contourne le chœur par l'extérieur, en général du «côté de l'évangile», c'est-à-dire par la gauche<sup>15</sup>.

Le rite du sacrifice et de la communion ainsi que la conservation rigoureusement protégée du Saint-Sacrement opèrent donc la césure majeure dans l'espace intérieur de l'église. Le rite de la confession exige également tout un système de démarcations. Le *Rituel de Saint-Vallier* fournit les prescriptions suivantes:

[Le lieu destiné pour entendre les confessions] doit toujours être l'Église, & non pas la Sacristie, si ce n'est pour les Ecclésiastiques. Que si on y confesse quelquefois d'autres personnes à cause du grand froid, ou autre raison de nécessité, on ne doit autant que faire se peut ne point y confesser de femmes, mais des hommes, & jamais les femmes quand elles sont seules. [Le prêtre] s'assoira dans un Confessionnal, qui doit être dans la Nef, au lieu le plus en vue, garni de fenêtres treillissées, pour entendre les Confessions, qui doivent se faire pendant le jour autant que possible<sup>16</sup>.

Celui qui vient à la confession n'étant pas «réconcilié», on comprend que le rite soit exclu de la scène du sanctuaire, périmètre sacré protégeant le Saint-Sacrement. Cependant, il doit avoir lieu dans l'espace intérieur de l'église pour deux raisons. La première est qu'il faut créer et entretenir une aura de solennité autour du rite pour en préserver l'efficience: les péchés sont réellement remis, au ciel et par Dieu. La seconde

---

13. AAQ, 69 CD, 11, Signay, *Ordonnances de visites (Saint-Antoine-de-la-Beie-du-Febvre)*, 1841.

14. *Ordonnances de Plessis*, répétées à trois reprises.

15. Les plans-types des églises rurales (plans jésuite, récollet ou Maillou) font du sanctuaire le seul passage intérieur possible entre la nef et la sacristie: Luc Noppen, *Les églises...*, 298 p. En 1842, Bourget préconisait une porte reliant directement le chemin couvert à la «place publique», ce qui donnait un accès à la sacristie tout à fait indépendant de l'église (ACAM, RC, 4, Bourget, *Ordonnances de visites (Sainte-Marguerite-de-Blairfindie, L'Acadie)*, 1842.

16. *Rituel du diocèse de Québec...*, 141.

est que le rite exige tout à la fois une relation secrète<sup>17</sup> entre le confessant et le confesseur, et l'assurance que ce lien privé ne contrevient pas à l'exigence de distance que le prêtre, homme lui-même sacralisé par le rite de l'ordination, doit entretenir à l'égard du profane. D'où les prescriptions à l'égard des femmes, êtres sexuels, «personnes du sexe», c'est-à-dire potentiellement corruptrices, et du degré de clarté<sup>18</sup>. D'où, aussi, les dispositifs scéniques exigés par le rite: une armoire close (préservation de l'intimité de l'aveu), divisée en compartiments (distance symbolique et physique entre les protagonistes du rite) et placée «au lieu le plus en vue», dans l'espace à la fois public et proche du sacré de la nef (surveillance collective du rite, garantie de la «moralité» de l'entretien)<sup>19</sup>.

Les ordonnances de visites indiquent toutefois que ce dispositif idéal était dans les faits plus complexe (tableaux 10 et 11). D'abord, les rigneurs climatiques imposaient partout deux lieux de confession: le presbytère parfois, presque toujours la sacristie, pour la période allant du premier novembre au premier mai, et à l'église entre le premier mai et le premier novembre<sup>20</sup>. Cela veut dire qu'il faut se doter de deux, voire de trois meubles rituels. C'est beaucoup pour les paroisses modestes, ce qui explique qu'en plusieurs endroits, on ne possède pas de confessionnal dans l'église. Les cahiers de visites indiquent que les évêques commandèrent plus de confessionnaux pour l'église (45% dans la nef, 23% dans une chapelle latérale) que pour la sacristie (28%). Ces chiffres peuvent être diversement interprétés. On peut supposer que le confessionnal de sacristie préexistait partout, puisque utilisable sur une base annuelle. Cela signifierait

- 
17. Comme le secret de la confession «oblige ceux encore qui ont eu quelque chose de la Confession pendant que le Pénitent se confessoit» il est recommandé «pour éviter cet inconvenient, de prendre garde que les personnes se tiennent dans une distance raisonnable du Confessionnal, & avertir les Pénitens quand ils parlent trop haut» *Ibid.*, 110.
18. Sur la confession des femmes et les dangers de «corruption», voir Serge Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada, Sainte-Foy, PUL, 1990, 23-30.*
19. «On devra surtout avoir soin qu'il y ait une séparation entière des pieds à la tête entre le confesseur et le pénitent», rappelle encore Bourget en 1857 (Bourget, «Ordonnance épiscopale, tenant lieu d'ordonnance synodale», 23 janvier 1857, *MEF*, 3, 242). Il faut éviter les occasions de contact, dramatiser la conversation, assortir la dignité et le mystère du confesseur.
20. AAQ, 69 CD, 7, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Anne-de-la-Pérade), 1824.



**Tableau 10. - Ordonnances sur le confessionnal**

période de visite	Briand	Hubert	Denaut	Plessis	Lartigue	Panet	Signay	Bourget	Prince	total
	1767-1775	1767-1795	1795-1805	1805-1825	1822-1829	1829-1839	1840-1844	1843-1848	1845-1847	
faire un confessionnal	11	11	-	23	22	1	15	7	1	91
réparer	2	-	-	2	-	-	1	-	-	5
faire une grille mobile	-	9	-	6	-	-	4	1	-	20
grille non mobile à l'extrémité du balustre	-	-	-	24	5	-	1	-	-	30
faire un fauteuil grillé	-	1	-	9	-	-	1	-	-	11
<b>total</b>	<b>13</b>	<b>21</b>	<b>0</b>	<b>64</b>	<b>27</b>	<b>1</b>	<b>22</b>	<b>8</b>	<b>1</b>	<b>157</b>
nombre de paroisses visitées	180	173	140	236	109	52	123	76	35	1124
%	7	12	-	27	25	2	18	11	3	14

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-8.

**Tableau 11. - Ordonnances sur le confessionnal (mention du lieu)**

période de visite	Briand	Hubert	Denaut	Plessis	Lartigue	Panet	Signay	Bourget	Prince	total
	1767-1775	1767-1795	1795-1805	1805-1825	1822-1829	1829-1839	1840-1844	1843-1848	1845-1847	
faire dans la nef	-	-	-	10	11	-	12	8	1	42
faire dans une chapelle	-	-	-	7	2	3	8	2	-	22
faire dans la sacristie	-	-	-	9	15	-	2	1	-	27
faire dans le presbytère	-	-	-	2	-	-	-	-	-	2
ne pas confesser dans la sacristie l'été	-	-	-	3	-	-	8	-	-	11
<b>total</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>31</b>	<b>28</b>	<b>3</b>	<b>30</b>	<b>11</b>	<b>1</b>	<b>104</b>
nombre de paroisses visitées	180	173	140	236	109	52	123	76	35	1124
%	-	-	-	13	26	6	24	14	3	9

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-8.

qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, la confession à la sacristie était la norme. On peut aussi penser que les visiteurs favorisaient la présence de plus d'un confessionnal par église dans certaines paroisses peuplées.

Au reste, seconde démarcation par rapport aux indications du Rituel, le confessionnal «fixe», ou «clos», n'était pas l'unique outil capable de créer la séparation physique des corps. Il existait des structures plus légères, «fauteuils grillés» portatifs, particulièrement recommandés pour les sacristies parce que peu encombrants, ou encore simples «grilles», fixées aux extrémités du balustre ou totalement amovibles. Les grilles ont été le moyen préconisé par Plessis particulièrement (48% des structures ordonnées) pour augmenter rapidement et à moindre frais le nombre des dispositifs de séparation entre le corps sacré du prêtre, revêtu de ses vêtements rituels bénits, et le corps profane du pécheur. Il pouvait s'agir d'une disposition temporaire, pour les paroisses nouvelles peu fortunées ou pour les anciennes dont la nef et les chapelles, remplies de bancs, ne laissaient aucune place à l'ajout de meubles volumineux<sup>21</sup>. Les grilles sont aussi un moyen simple de limiter les files d'attentes: lorsqu'il y a grand «concours» de pénitents, par exemple durant les visites épiscopales, des grilles supplémentaires sont disposées «pour la commodité des confesseurs étrangers<sup>22</sup>». Le curé de la paroisse de Saint-Sulpice se plaint de ses installations de confesseur; il n'y a de confessionnal ni dans la nef, ni même à la sacristie, qui est trop petite. Il confesse donc à l'église, utilisant un «treillis cloué au balustre». La chose est incommode car on ne peut confesser que d'un côté (les laïcs ne pouvant pénétrer dans le sanctuaire)<sup>23</sup>. Certains visiteurs «commandent» plus de confessionnaux que d'autres. Plessis rend 73 ordonnances sur ce thème en 236 visites, suivi de Signay (22 en 123) et Lartigue (18 en 109). Un des facteurs expliquant ces hauts niveaux de prescriptions peut être «l'âge» des paroisses visitées: plus un visiteur rencontrerait de jeunes paroisses qui sont encore dépourvues de confessionnaux, plus les ordonnances sur cet article seraient abondantes. Certes, le tableau 12 indique que durant

---

21. L'évêque exige alors de ne pas crier certains bancs quand ils se libèrent.

22. AAQ, 69 CD, 7, Plessis, Ordonnances de visites (L'Assomption-de-la-Sainte-Vierge-des-Éboulements), 1823.

23. ACAM, 355.108, 810.5 (Saint-Sulpice), Joyer, curé, à Plessis, 31 décembre 1810.

la première période des visites de Plessis (1807-1810), les paroisses où on ordonne un meuble de confession ou des grilles sont en moyenne plus récentes que l'ensemble des paroisses visitées ces années-là. Cependant, la tendance s'inverse presque dans la seconde période de visite (1821-1825). De plus, les visiteurs montréalais de la fin de la période (Bourget et Prince) rencontraient un fort taux de paroisses toutes récentes et leur taux de demande en confessionnaux sont parmi les plus faibles. Le facteur est donc valable sans être exclusif. Il est alors possible de dire que certains évêques, particulièrement dans le premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle (Plessis et Lartigue), ont planifié une augmentation du nombre de confessionnaux et autres appareils de confession par paroisse. Ce phénomène est peut-être relié à un certain assouplissement des règles d'absolution et une promotion, dès cette époque, d'une communion plus fréquente.

**Tableau 12. - Date d'ouverture des registres des paroisses où Plessis ordonne un confessionnal par rapport à celle de l'ensemble des paroisses visitées**

date de visite	A	B	écart
1807	1712	1750	38
1808	1733	1768	35
1809	1747	1754	7
1810	1725	1744	19
1821	1760	1758	-2
1822	1744	1703	-41
1823	1693	1722	29
1824	1720	1723	3
1825	1726	1705	-21

**A: date moyenne d'ouverture des registres de l'ensemble des paroisses visitées**

**B: date moyenne d'ouverture des registres des paroisses  
dans lesquelles un confessionnal est ordonné**

Sources: AAQ, 69 CD, 3,7,8.

L'espace intérieur de l'église et de la sacristie abrite aussi plusieurs coffres et armoires fermant à clef, destinés à protéger les biens de la fabrique du vol et des malversations. Les visiteurs imposent partout un coffre-fort de métal ou de bois, solide en tout cas, de préférence inséré «dans la muraille», peut-être même attaché au sol par

un écrou «de manière à ne pouvoir être enlevé sans être ouvert<sup>24</sup>». On y enfermera l'argent de la fabrique, l'inventaire des biens culturels, les livres de comptes, tous les papiers légaux. Ces buffets doivent être munis de deux serrures: la clef de l'une appartiendra au curé et celle de l'autre au marguillier en charge, de sorte que la gestion des affaires de la paroisse soit la plus effective possible. Les vêtements et les livres liturgiques sont aussi des biens précieux qu'il faut préserver du vol et des «immodesties». On préconise donc parfois une armoire à tiroir dans la sacristie. S'il n'y a pas de baptistère, ce qui est très fréquent, les «fontes baptismaux» (le terme désigne tout le matériel rituel nécessaire à l'exécution du baptême) doivent enfin être enfermés dans une armoire fermant à clef, que l'on dispose au banc d'œuvre l'été et dans la sacristie l'hiver<sup>25</sup>. Les clefs, comme celles du tabernacle, doivent être cachées dans un lieu sûr et connu seulement du curé et du bedeau<sup>26</sup>. S'il y a un baptistère, il doit être si possible entouré d'une balustrade et tenu sous clef. Enfin, les «saintes huiles», utilisées dans plusieurs rites de consécration et lors du baptême et de l'extrême-onction, doivent également être enfermées<sup>27</sup>.

Le tableau 13 permet de constater que le travail de division de l'espace, imposé par l'Institution, se poursuit à l'extérieur de l'édifice culturel, dans ses abords immédiats. D'abord, l'espace sacré intérieur doit être accessible par une seule issue, la porte centrale. Toute porte latérale doit donc être condamnée ou fermée à clef. Cela limitera, entre autres choses, les sorties discrètes durant la messe, avant le prône. Mais la grande affaire des visiteurs, c'est la segmentation du «terrain de l'église», c'est-à-dire la superficie de sol possédée par la fabrique. Il faut pour cela ériger et entretenir de nombreuses «palissades», murs et autres «clôtures». Le premier souci est de dégager

---

24. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Sainte-Rose), 1808.

25. Là encore, la prescription du Rituel (avoir des fontes au bas de l'église, côté évangile, clôturés, tenus sous clef et dorés si possible) constitue une situation idéale qui ne sera atteinte, dans bien des paroisses, et même des paroisses anciennes, que tard dans le XIX<sup>e</sup> siècle. Voir à ce sujet Gérard Lavallée, *Anciens ornemanistes et imagiers du Canada français*, Québec, Ministère des affaires culturelles, 1968, 58-59.

26. ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Vincent-de-Paul), 1827; ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (La-Présentation-de-la-Sainte-Vierge), 1829; ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Antoine-de-Longueuil), 1829.

27. ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Cyprien-de-Napierville), 1829.

Tableau 13. - Ordonnances sur les sépultures à l'intérieur de l'église

points de vue	Briand 1767-1776		Hubert 1766-1805		Pissais 1800-1825		Lartigues 1822-1828		Parnet 1828-1829		Signet 1840-1844		Bourget Prinos 1843-1848		1848-1849		total
	1767-1776	1776-1805	1800-1825	1822-1828	1828-1829	1840-1844	1843-1848	1848-1849	1849-1850	1850-1851	1851-1852	1852-1853	1853-1854	1854-1855	1855-1856	1856-1857	
condamner une porte de l'église	-	1	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	2	-	-	4	
protéger l'église d'une clôture	1	-	-	-	-	-	4	-	-	2	-	-	6	2	-	17	
faire le cimetière autour de l'église	1	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	
que les enfants ne puissent approcher de l'église ou entrer dans le cimetière	1	-	-	-	13	-	-	-	-	3	6	1	6	1	-	28	
réparer ou achever une clôture ou un mur	4	4	-	4	14	4	4	4	4	3	14	1	14	1	-	48	
faire une clôture	6	4	-	4	4	4	4	4	4	1	-	-	-	-	-	19	
faire un mur	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	7	
ne pas passer par le cimetière	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1	3	-	3	-	-	6	
fermer les portes du cimetière	-	1	-	-	-	-	3	-	-	1	6	-	6	-	-	11	
faire un espace pour les enfants baptisés (avec ou sans clôture)	2	-	-	-	-	-	-	-	-	12	-	-	-	-	-	14	
faire un cimetière pour les enfants non baptisés jouxtant celui des fidèles	-	-	-	-	-	-	-	6	-	10	3	-	3	-	-	21	
faire une clôture entre le cimetière des fidèles et celui des enfants non baptisés	-	-	-	-	-	-	-	10	-	-	7	1	7	1	-	18	
séparer le terrain du curé et celui de l'église	-	-	-	-	2	-	3	-	-	-	1	-	1	-	-	7	
total	15	14	0	15	61	4	61	4	34	52	76	35	52	6	6	201	
nombre de parcelles visitées	160	173	140	236	109	52	109	52	123	76	35	76	68	17	17	1124	
%	6	6	-	6	56	6	56	6	28	68	68	68	68	68	68	18	

Source: ANQ, 69 CD, 1-12; ADAM, RC, 1-4.

autour de l'église un périmètre protégé de la trivialité profane. Le cimetière, lui-même terrain consacré, peut faire office de surface de protection, soit qu'il encercle complètement l'édifice<sup>28</sup>, soit qu'il en protège une partie, ce qui est le cas le plus fréquent. L'église prête alors un de ses flans aux agressions de la «place publique». Une clôture s'impose donc afin de mettre le lieu sacré «à l'abri de toute indécence<sup>29</sup>». Il peut s'agir d'un ouvrage assez considérable, comme à Saint-Régis, mission amérindienne, où l'évêque prescrit une clôture de pierre, à dix pieds de l'église, «assez élevée pour que les hommes et les animaux n'y puissent entrer<sup>30</sup>». À Saint-Joseph-de-Lauzon, il faudra également ériger un mur pour protéger une partie de l'église des «indécences et malpropretés» occasionnées par la proximité du Chemin du Roi<sup>31</sup>. Mais en général, une structure de bois est suffisante. Ce sont surtout les animaux qu'il s'agit de tenir à distance. On craint le dépôt corrompueur «d'immondices», dont la présence dévaloriserait la respectabilité d'un lieu qui doit donner une image de perfection et de pureté, ainsi que des actes libidineux incontrôlables. Le curé Giroux, de Saint-François-de-Sales, se lamente de ce que des animaux, bœufs, vaches et chevaux, séjournent en permanence devant son église. Ils «s'accotent» sur la porte, il y a même eu quelques intrusions<sup>32</sup>. On reconnaît derrière tout cela un complot des «Rouges de Terrebonne»: la foi, assurément, s'éteint, conclut Giroux. La présence animale est incompatible avec le sacré, elle a une action dégradante, fondamentalement irrespectueuse, comique pour les uns, outrageante pour les autres. Les «rouges» en font l'outil de leur dérision, d'un empiétement sur le territoire du curé, et d'un début de désacralisation redoutable.

Garder les animaux à l'écart des lieux sacrés est l'une des priorités des visiteurs en matière de segmentation. Ces hommes de la ville semblent tolérer difficilement les

---

28. Trois ordonnances demandent que le cimetière «environne» la nouvelle église: AAQ, 69 CD, 1, Briand, Ordonnances de visites (Saint-Henri-de-Mascouche), 1768; AAQ, 69 CD, 2, Hubart, Ordonnances de visites (Saint-Joseph-de-Soulanges, Les-Cèdres), 1791; AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Étienne-de-la-Malbaie), 1806.

29. ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Sault-Saint-Louis), 1824.

30. ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Régis), 1822.

31. AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Joseph-de-Lauzon, Pointe-Lévy), 1842.

32. ACAM, 355.106, 854.1 ( Saint-François-de-Sales), Giroux, curé, à Bourget, 7 août 1854.

proximités du monde rural. Lartigue particulièrement s'indigne du passage des bêtes dans les zones sacrées de la paroisse. Le cimetière surtout doit être protégé des «intrusions» animales. Il doit être impérativement clôturé, soit d'une palissade de bois dont les pieux seront suffisamment rapprochés et les planches abondantes pour garantir l'imperméabilité, soit d'un mur assez élevé. À Saint-Antoine-de-Portneuf, en 1806, on projette un mur de cinq pieds de haut. Il faudra, comme un peu partout, couvrir le sommet de planches pour en augmenter la longévité. Un canal draine les eaux du cimetière afin que les corps ne reposent pas dans la boue; cela crée une ouverture qu'il faudra combler à l'aide d'une grille, comme à Saint-Jude en 1828. Les paroissiens doivent généralement fournir la matière première et la main-d'œuvre, d'où le caractère répétitif des ordonnances: la corvée n'est pas motivante. Si les travaux traînent en longueur, Briand suggère que l'on ait recours aux tribunaux<sup>33</sup>. Parfois, la fabrique est autorisée par l'évêque à acquitter la façon. À La-Nativité-de-Notre-Dame-de-Bécancour, on est autorisé, en 1810, à se servir des pierres de l'ancienne église.

Mais la clôture ne vise pas seulement à tenir les animaux loin de l'espace sacré, elle limite également l'accès des humains. Ainsi les portes du cimetière doivent-elles être fermées, le plus souvent à clef, car le champ des morts n'est pas «un lieu de passage<sup>34</sup>». Pour se rendre à l'église ou à la sacristie, contrairement à ce que prescrit le *Rituel de Saint-Vallier*<sup>35</sup>, rédigé en un temps où le concept «d'enclos» possède encore une certaine force d'évocation, il faut passer par la place publique et l'entrée principale. Les évêques ne pensent pas que l'on puisse simplement «traverser» un cimetière sans autre considération qu'utilitaire. Ils entendent faire de cet espace, non seulement un lieu sacré, mais un lieu de culte. Bourget précise que les cimetières doivent être tenus sous clef en permanence «sauf pour les prières envers les morts et jamais pour des usages

---

33. AAQ, 210 A, 4, Briand à Gatien, curé de Lotbinière, 26 juin 1772. «Acte ou Ordonnance qui concerne la Construction et le réparation des Églises, Presbytères et Cimetières», promulgué le 30 avril 1791 par Dorchester, leur en confirmait le droit.

34. ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (La-Présentation-de-la-Sainte-Vierge), 1828.

35. *Rituel du diocèse de Québec...*, 243.

profanes<sup>36</sup>». *Le Rituel de Saint-Vallier*, publié en 1703, dressait une liste des «usages» à proscrire: traiter des affaires, tenir des assemblées, des foires & marchés, des jeux, des danses, labourer, planter de la vigne ou des arbres, faire paître des animaux, étendre des toiles, des linges pour blanchir et sécher, vanner le blé ou le battre<sup>37</sup>. Même si l'intention était déjà de proscrire de telles attitudes, l'énumération révèle une proximité à l'égard des morts unimaginable un siècle et demi plus tard. Le cimetière est encore au cœur de la paroisse mais la mort est mise à distance par l'imposition systématique, surtout dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, de la clôture parfaitement hermétique<sup>38</sup>. L'espace sacré doit désormais être envisagé avec respect, crainte et gravité. Le cloisonnement des lieux engendre une sacralisation progressive des corps morts et, au-delà, de la mort elle-même, désormais terrible et extraordinaire. Les morts enfermés, les morts sacralisés, font peur. Ils sont à la fois plus loin qu'ils ne l'étaient de la vie quotidienne, et placés au centre de la ritualité des vivants par le développement d'un «culte des morts» bien décrit par Philippe Ariès<sup>39</sup>. Ces ritualités nouvelles, qui sont en fait les instruments d'une limitation et d'une uniformisation des relations vivants-morts, sont elles-mêmes le fruit d'un travail normatif délibéré et planifié. Les clôtures sont les objets immédiats d'une institutionnalisation de la mort.

À l'intérieur même du périmètre du cimetière, les visiteurs dictent d'autres divisions. Deux évêques, Hubert (visites de 1767 à 1775) et surtout Signay (visites de 1840 à 1844) exigeaient que l'on sépare les corps d'enfants des corps d'adultes, au moins dans l'espace, sinon par une barrière. Signay suggère un «espace distingué» par une ligne de piquets ou une petite palissade<sup>40</sup>. Il s'agit en fait d'une ségrégation valorisante.

---

36. ACAM, RC, 5, Bourget, Ordonnances de visites (Saint-Jérôme), 1844.

37. *Rituel du diocèse de Québec...*, 243.

38. La mise sous clôture annonce le déplacement des cimetières hors des villages à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est l'aboutissement d'une distanciation progressive mais continue de la mort par rapport au quotidien. Serge Gagnon, *Mourir hier et aujourd'hui*, Sainte-Foy, PUL, 1987, 57-58. Alphonse Dupront y lit un phénomène évident de désacralisation, «un recul de la croyance, pourtant redite dans le *Credo*, à la résurrection de la chair» (Alphonse Dupront, *Du Sacré*, Paris, Gallimard, 1987, 516).

39. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1986 (1977), vol. 2, 184-266 (collection points/histoire).

40. AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Henri-de-Lauzon), 1842.



Les «petits baptisés», enfants morts avant l'âge de sept ans, sont «purs», «innocents»: ils n'ont pas eu le temps d'être corrompus par le péché. Aussi vont-ils directement au «paradis» sans passer par une période d'expiation. Les rites funéraires font l'objet de mises en scène spécifiques qui visent à instituer cette croyance: ornements blancs plutôt que noirs, couronnes de fleurs déposées sur le corps «ou quelques herbes odoriférantes pour marque de l'intégrité de sa chair et de sa virginité». Si on sonne les cloches, «on ne doit point sonner d'un son lugubre, mais plutôt d'un son qui ressent la joye<sup>41</sup>».

Les enfants morts sans baptême, au contraire, sont enterrés sans cérémonie et dans une terre non consacrée, parce qu'ils sont demeurés prisonniers du poids du péché originel. Il faut donc pratiquer un autre enclos, «jouxant le cimetière des fidèles mais séparé de celui-ci<sup>42</sup>». Et ce n'est pas l'interdiction d'enterrer en terre consacrée qui pose problème, mais l'érection d'une barrière entre les deux espaces, ce qui prouve la force symbolique du dispositif. Les visiteurs reviennent fréquemment sur la question, signe qu'ils ont du mal à se faire entendre. La réticence de la population à séparer physiquement les «petits corps morts sans baptême» des autres dépouilles dit que pour certains la réalité des enclos prime la qualité de la terre. Si l'enfant ne pouvait être enterré en sol consacré, au moins il demeurerait dans le même enclos que tous les autres. À Saint-Nicolas (Lauzon), Signay ordonne en 1841 de faire un cimetière à part pour l'inhumation des «corps noyés inconnus<sup>43</sup>». La terre fut-elle consacrée? Les corps d'adultes qui ne peuvent être enterrés en terre sacrée sont généralement ensevelis avec les enfants morts sans baptême. On recommande aux paroissiens de Saint-Simon de faire un espace pour mettre les petits non baptisés et les «adultes morts en certaines circonstances particulières<sup>44</sup>».

La nouveauté de l'aménagement imposé par les visiteurs du XIX<sup>e</sup> siècle ne tient pas dans l'existence des deux qualités de terre d'ensevelissement. *Le Rituel de Saint-*

---

41. Chapitre «Des funérailles des enfants» dans *Rituel du diocèse de Québec...*, 257-258.

42. ACAM, RC, 1, Lartigue, *Ordonnances de visites (Sainte-Madeleine-de-Rigaud)*, 1827.

43. AAQ, 69 CD, 11, Signay, *Ordonnances de visites (Saint-Nicolas, Lauzon)*, 1841.

44. AAQ, 69 CD, 12, Signay, *Ordonnances de visites (Saint-Simon)*, 1843.

*Vallier* décrivait bien les cimetières comme des «lieux saints & sacrés par la bénédiction de l'Église» devant être «séparés par de bonnes clôtures des lieux profanes» dans lesquels devaient être mis tous ceux qui ne pouvaient être ensevelis en terre sacrée<sup>45</sup>. Mais ces «lieux profanes» n'étaient pas marqués dans l'espace. Cela signifiait que la proximité des dépouilles chrétiennes tenait par la délimitation physique d'un lieu sacré, forcément étroit, exceptionnel et contrôlé. La clôture donnait un sens à la mort par le regroupement des cadavres dans un espace de conformité et de sacralité, tandis que les morts infidèles étaient condamnés à l'éparpillement et à l'incohérence profane. Au XIX<sup>e</sup> siècle cependant, on commence à se préoccuper de la gestion d'une terre d'ensevelissement profane. Le *Recueil des notes diverses sur le gouvernement d'une paroisse* (1830) précise que la «louable coutume» de réserver un petit enclos contigu au cimetière pour enterrer «les protestants et les enfants morts sans baptême» ne se retrouve encore que «dans quelques paroisses<sup>46</sup>». En 1844, Signay s'extasie devant la qualité du cimetière de Saint-Irénée: «Il y a même un petit cimetière pour les sépultures extraordinaires» précise-t-il<sup>47</sup>. Ainsi s'impose l'idée du regroupement géographique des corps ensevelis, qui sans doute participe d'une plus grande sensibilité à l'égard de la mort de l'autre. L'enfant mort sans baptême aura désormais une mort sociale, même si elle n'est pas chrétienne. Cependant, la création de lieux d'ensevelissement contigus augmente notablement les risques de contamination du lieu sacré. D'où l'importance de la palissade, du mur, de la barrière, de la porte close.

Le morcellement des espaces permet de fixer dans la durée ce que les activités rituelles avaient déjà dit avant la mort. Les performances ségrégatives mais fugitives du baptême, de l'Extrême-onction et des funérailles sont figées dans les dispositions du sol: ceux qui ont été baptisés ici, ceux qui sont morts chrétiennement là, les autres ailleurs<sup>48</sup>.

---

45. *Rituel du diocèse de Québec...*, 243-246.

46. Cité dans Serge Gagnon, *Mourir hier...*, 88.

47. AAQ, 69 CD, 12, Signay, *Ordonnances de visites (Saint-Irénée)*, 1844.

48. Plessis se scandalise de ces cimetières parisiens, transportés «sans que la salubrité y ait gagné sensiblement» en périphérie des villes et loin des églises, «non sans préjudice de la pompe religieuse avec laquelle les corps des fidèles étaient ci-devant portés à la sépulture», et où se rencontrent des proximités intolérables: «Là vous voyez auprès l'un de l'autre, un saint prêtre et un suicidé, une vierge chrétienne et un

Enfin, tout comme l'église est une image du ciel et une porte ouverte sur lui, les cimetières constituent autant de représentations de ce que sont les lieux qui attendent les humains après leur mort. Une correspondance s'établit entre d'une part le cimetière des enfants, le cimetière des fidèles et celui des infidèles et d'autre part ces lieux mythiques que sont paradis, purgatoire et enfer. Les rites produisent un partage effectif entre les choses et les vies; les clôtures matérialisent et entretiennent ces divisions.

### *Inclusion / exclusion*

La construction d'une représentation dichotomique de l'espace (sacré/profane), renforcée par la permanence des barrières, balustres, grilles et séparations de toutes sortes, constitue la base d'un système rituel qui fonctionne comme un système pénal. Tandis que le système judiciaire civil punit par l'enfermement (délimitation d'un espace de réclusion), le système punitif ecclésiastique agit par l'exclusion de l'espace sacré circonscrit mais valorisé, et le confinement dans l'espace profane insensé. C'est un paradoxe assez superficiel du reste, puisque dans les deux cas, le dispositif fonctionne sur le mode de la privation. L'essentiel est de bien voir comment le contrôle d'un espace sacré reconnu socialement pour véritable et d'un corpus rituel perçu comme efficace, fait de l'Église une Institution détenant un pouvoir réel de juger et de châtier. Je ne parlerai pas ici directement du jugement et des règles de l'instruction qui conduisent à la sanction, mais plutôt de la peine elle-même, parce qu'elle est, essentiellement, rituelle<sup>49</sup>. Sans le consensus social qui valorise l'accessibilité aux rites d'Église, qui fonctionnent comme rites d'intégration, la sanction ecclésiastique n'aurait aucune portée<sup>50</sup>. Le refus d'enterrer dans la terre bénite est une sanction grave qui pouvait s'appliquer, selon le Rituel, à une catégorie relativement étendue de personnes: les Juifs, les infidèles, les

---

écrivain de romans, un édifiant père de famille et une prostituée, une fervente religieuse et un déiste de profession» (Joseph-Octave Plessis, *Journal d'un voyage...*, 401).

49. Sur le «tribunal de pénitence»: Serge Gagnon, *Plaisir d'amour...*, 202 p.; Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII-XVIII siècle*, Paris, Fayard, 1990, 194 p.

50. «On ne craint plus les excommunications», proclame farouchement un rédacteur de la *Gazette de Montréal* en 1791. Cité dans Jean-Paul de Lagrave, *L'Époque de Voltaire au Canada*, Montréal, L'Étincelle Éditeur, 1993, 375.

hérétiques, les apostats, les schismatiques en général et tous ceux qui ne sont pas Catholiques, les enfants morts sans baptême, les excommuniés, les interdits, les suicidés, les victimes de duel, les non pascalisants, ceux qui ont refusé les derniers sacrements et tous ceux qui sont morts coupables de péché mortel, les «concubinaires», les prostitués, les sorciers, les farceurs et les usuriers<sup>51</sup>. Se dessine ainsi une sphère de l'exclusion sociale, portée par une exclusion rituelle et spatiale. Elle est religieuse et morale, mais aussi disciplinaire. Ceux qui n'ont pas participé de leur vivant aux rites de l'Église seront exclus de la terre régie par l'Église après leur mort<sup>52</sup>. Le système punitif prévoit les échappatoires et a développé des moyens idéologiques et rituels pour une application rigoureuse de la sentence. En effet, lorsque les barrières physiques et rituelles ont été transgressées, l'espace sacré est considéré comme profané, ramené temporairement du côté du profane. Alors que la sacralisation est un événement heureux, solennel et fondateur, la profanation constitue un accident horrifiant, une véritable aberration, un acte désintégrateur. C'est pourquoi il est tellement important de tenir certains corps hors de l'enceinte sacrée: leur présence polluerait le cimetière, offenserait Dieu et ferait perdre à tous les enterrés le bénéfice d'une sépulture chrétienne. Le *Rituel de Saint-Vallier* précise: «[...] si quelqu'un de ceux à qui [...] on doit refuser la Sépulture Ecclésiastique venoit par faveur, force ou ignorance à être enterré en un Lieu Saint, & qu'on pût encore discerner ou reconnoître son corps, il faudroit le déterrer & le mettre dans un lieu profane, & réconcilier l'Église ou le Cimetière dans lequel il auroit été enterré<sup>53</sup>». Une intervention en deux temps, donc. Il faut en premier lieu soustraire l'agent corrupteur afin que cesse la contamination, puis réparer rapidement et solennellement l'accroc fait dans la trame de l'espace sacré à l'aide de rites spécifiques, dits de «réconciliation». Lorsque Lartigue constate que dans plusieurs paroisses du district de Montréal, on enterre les enfants morts sans baptême dans une zone du cimetière «commun», il ordonne l'érection d'une clôture et la «réconciliation du cimetière des Chrétiens<sup>54</sup>». La clôture fait cesser la profanation, le rite rétablit l'intégrité

---

51. *Rituel du diocèse de Québec...*, 245.

52. À ce sujet, lire Serge Gagnon, *Mourir hier...*, 87-97.

53. *Rituel du diocèse de Québec...*, 243-244.

54. Cité dans Serge Gagnon, *Mourir hier...*, 88.

du sacré. Lors du rite de réconciliation d'un cimetière, le prêtre en fait le tour en aspergeant de l'eau bénite «par tout & particulièrement aux endroits où la profanation aura été faite<sup>55</sup>».

Il faut s'assurer que la division des espaces soit franche afin que les condamnés subissent l'entièreté de leur peine. Le dispositif autorise même les révisions. Bourget réhabilite de la sorte un défunt de Saint-Philippe: «Comme il a été prouvé que feu Jean-Baptiste Lanctot, tué pendant les troubles de 1837, n'avait pris les armes que sous l'impression d'une crainte très grande et malgré lui, Nous permettons que la clôture du cimetière soit reculée pour enfermer sa fosse dans l'enceinte de la Terre Sainte et que des prières publiques et services puissent être célébrés pour le repos de son âme<sup>56</sup>».

Le refus de sépulture ecclésiastique n'est que l'un des articles d'une codification beaucoup plus étendue de peines rituelles. Il est cependant particulièrement symptomatique de toute une juridiction qui fonctionne sur le mode de la dynamique inclusion/exclusion. Le *Rituel de Saint-Vallier* fait le recensement du dispositif complexe des censures ecclésiastiques: excommunication, interdit, suspense et irrégularité<sup>57</sup>. La peine ecclésiastique s'applique au «pécheur scandaleux», c'est-à-dire à celui dont la faute est connue publiquement. Elle consiste en une «privation des biens spirituels que Dieu a laissés à la disposition de l'Église»: droit de participer aux prières publiques, au système des sacrements, droit d'assister aux offices, de communiquer avec les fidèles, d'être enterré dans une terre sacrée. La peine est donc ostracisante. Elle maintient celui qui la subit en dehors des lieux sacrés, des rites et de la fréquentation de ses semblables. Se dessine un lien subtil entre l'exclusion spatiale (justifiée par la pureté qu'exige la fréquentation du sacré) et l'exclusion sociale. On ne peut donner la

---

55. *Rituel du diocèse de Québec...*, 479-480.

56. ACAM, RC, 6, Bourget, *Ordonnances de visites (Saint-Philippe)*, 1848. Le Rituel prévoit un rite spécifique pour «l'absolution d'un excommunié qui est mort». «S'il est enterré dans un lieu profane, on doit l'en tirer s'il est possible, & après l'avoir absous le faire transporter dans un lieu Saint» (*Rituel du diocèse de Québec...*, 148).

57. *Rituel du diocèse de Québec...*, 122-148.

communion ni l'extrême-onction à un excommunié, on ne peut le laisser entendre la messe, mais il ne faut pas non plus entretenir de «relations» avec lui: «Nous défendons sous peine d'Excommunication à toutes personnes de le saluer, de luy parler, & de converser avec luy en quelque manière & en quelque lieu que ce soit hors les cas de charité & de nécessité marqués dans le Droit, jusqu'à ce qu'il soit pénitent de sa faute, & qu'il en ait reçu l'absolution<sup>58</sup>». Il ne faut non plus prier avec lui, lui donner un cadeau, manger ou dormir en sa compagnie. Selon Lucien Lemieux, Briand est le dernier évêque à avoir utilisé l'excommunication avec une certaine ampleur: entre 1766 et 1784, il en aurait prononcé une dizaine<sup>59</sup>.

La sentence n'était pas définitive et on pouvait recevoir une remise de peine en se conformant à un processus de réhabilitation. Là encore, l'espace sacré jouait un rôle fondamental. Jean-Baptiste Camanne, de Sainte-Croix, engagé dans une relation incestueuse perdurante et publique, peut ainsi se réhabiliter: un dimanche il se tient, tête nue et mains jointes, à la porte de l'église, mais à l'extérieur, forcément, et récite cinq *Pater* et cinq *Ave Maria*. La population est dans l'église agenouillée. Le curé prononce alors l'absolution de la censure et enjoint l'homme, entre autres pénitences, à se tenir durant un an, tous les dimanches et fêtes, à la grande messe comme aux vêpres, tout à fait à l'arrière de l'église<sup>60</sup>. La réhabilitation est l'objet d'une mise en scène dont l'église est le décor. Elle procède par étapes, de l'exclusion totale au seuil, puis du seuil à l'intérieur de l'église et du bas de l'église au banc. C'est aussi un processus public qui est une ré-intégration sociale: de l'extérieur du lieu sacré à la nef, de la marginalisation à l'incorporation. La pénitence peut être aussi exigée sans qu'il y ait encore interdit ou excommunication prononcés; comme une sanction moindre à intention préventive. C'est une chose plus fréquente que l'excommunication effective. Lucien Lemieux en a recensé une trentaine entre 1760 et 1840. Le rituel punitif varie dans les détails, mais fait

---

58. «Formule pour excommunier quelqu'un par nom & surnom» dans *Rituel du diocèse de Québec...*, 343-344.

59. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 265.

60. *Ibid.*, 265-266.

toujours appel à un schéma similaire, avec une réhabilitation progressive et spatialisée<sup>61</sup>.

Ces expiations publiques, cependant, devinrent de moins en moins utilisées et de plus en plus discrètes. Au XVII<sup>e</sup> siècle, Laval recommandait d'interdire l'église pendant un mois aux parents qui tardaient à faire baptiser leurs enfants<sup>62</sup>. Lorsque Plessis tentera de revaloriser cette pratique un siècle et demi plus tard, il s'attirera ce commentaire de l'un de ses archiprêtres: la «peine d'interdiction est tombée en désuétude, la renouveler pourrait embarrasser beaucoup les pasteurs et les ouailles<sup>63</sup>». Vers 1820, la pénitence publique se mue en simple reconnaissance des péchés: le prêtre lit publiquement un texte de pardon au nom des pécheurs qui se tiennent durant ce temps à genoux à leur banc. Plus tard encore, il suffira pour s'acquitter de sa punition d'assister à une grand-messe à genoux à l'arrière de l'église, sans qu'aucune publicité ne soit faite par le curé. Vers 1840, les pénitences publiques auront disparu<sup>64</sup>. Cet effacement peut recevoir diverses interprétations. Il correspond en premier lieu à une privatisation généralisée des châtiments, les peines qui soustraient le coupable à la vue du public (emprisonnement) remplaçant progressivement le spectacle des supplices<sup>65</sup>. Dans les villes plutôt que dans les campagnes, la pénitence publique est de moins en moins bien acceptée et le curé qui l'impose risque des poursuites en diffamation<sup>66</sup>. Elle signifie aussi, certainement, une certaine dévalorisation de la puissance sacrée, interdite, des lieux rituels. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Saint-Vallier citait, comme un exemple de perfection, ces indiens convertis de la «Mission de la Montagne» (Lac-des-Deux-Montagnes) qui s'interdisaient d'entrer dans la chapelle «pour des fautes fort légères, dont ils se punissent

---

61. Par exemple, la cas de Magdeleine Tardif, de l'Ancienne-Lorette, qui devra: (1) se tenir à la porte de l'église un cierge à la main durant toute la durée de la messe, pendant laquelle le curé demandera en son nom le pardon de ses fautes; (2) assister tous les dimanches à la messe et aux vêpres à la porte de l'église jusqu'à Pâques où elle sera admise à la communion; (3) jeûner tous les vendredis. (Briand, «Lettre pastorale aux habitants de l'Ancienne Lorette au sujet de Magdeleine Tardif», *MEQ*, 2, 216-216).

62. Laval, «Ordonnance pour l'administration du sacrement du baptême», *MEQ*, 1, 100-101.

63. De plus, les archiprêtres consultés affirment qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les cas de retard sont rarissimes. AAQ, 90 CD, 2, 6, anonyme «Observations sur le précis», 1814 (?) et 90 CD, 2, 1, Panet, «Observations sur le Précis des ordonnances du diocèse de Québec», 1814 (?).

64. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 268.

65. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, 315 p.

66. Serge Gagnon, *Plaisir d'amour...*, 102-105.

volontairement eux-mêmes en se tenant par esprit d'humilité et de pénitence à la porte<sup>67</sup>». En 1742, Pontbriand présente encore, comme un idéal révolu, ces pénitences publiques d'autrefois qui exigeaient de ceux qui avaient commis «un seul péché public d'être durant plusieurs années «séparés des autels, privés de la société des chrétiens, prosternés à la porte du temple<sup>68</sup>». Les évêques du XIX<sup>e</sup> siècle auront plutôt tendance à faciliter l'accès des pécheurs à l'intérieur de l'église. Comme le Saint-Sacrement devient une substance plus accessible, les lieux qui l'abritent se font plus accueillants. Un texte de Bourget, qui fait la promotion de l'association de «l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement», est particulièrement significatif à cet égard:

*[Jésus-Christ] est Notre Roi.* Les Portes de son humble Palais sont ouvertes à tous du matin au soir. Assis sur l'Autel, il attend patiemment et avec un air plein de bonté, les visites de ses sujets. Il a les mains pleines de grâces cherchant à les distribuer à quiconque vient les lui demander. [...]

*C'est Notre Père.* Le bonheur de ce bon père est d'avoir auprès de lui tous ses enfants. Ses yeux sont toujours ouverts et ses oreilles toujours attentives au cri de leur misère. [...]

*C'est Notre Voisin.* Sa maison est bâtie au milieu des nôtres. Nous n'avons souvent qu'un chemin à traverser pour nous rendre chez lui. [...]

*C'est Notre Hôte.* Il veut bien habiter sous le même toit que les personnes qui vivent en communauté et y avoir sa chambre comme un autre de la maison. Il ne faut, pour se trouver chez lui, que monter un escalier et gravir une porte. [...]

*C'est Notre Ami.* L'on sait que c'est le propre de l'amitié de ne point se séparer de l'objet aimé. [...] Ce bon ami nous voit passer et repasser sans cesse devant sa porte. Oh! quel serait son chagrin, si nous ne nous donnions pas la peine d'y entrer, du moins pour le saluer, et lui dire un mot<sup>69</sup>.

Cela représente une évolution déterminante dans les rapports de l'humain au sacré, la conversion étant espérée de la fréquentation assidue des rites institués et des lieux de culte plutôt que considérée comme un préalable à la participation.

---

67. Saint-Vallier, «Mémoire de Monseigneur l'Évêque de Québec, où il rend compte à un de ses amis de son premier voyage de Canada, et de l'état où il a laissé l'Église de la colonie», 1686 (?), *MEQ*, 1, 210.

68. Pontbriand, «Mandement pour le jubilé de l'année sainte accordé par NSP le Pape Benoît XIV le 25 décembre 1750», 27 décembre 1751, *MEQ*, 2, 93.

69. Bourget, «Mandement de Monseigneur l'Évêque de Montréal, pour approuver et recommander une association de prière dite "la dévotion au Très-Saint-Sacrement", ou de l'adoration perpétuelle», 19 mars 1850, *MEM*, 2, 103-104.



## 2. Chacun chez soi

Le principe inclusion/exclusion, régi par une ritualité qui se joue dans un espace binaire, s'applique d'une manière étendue, pas seulement comme mécanisme ségrégatif dans le cadre d'une sociologie paroissiale, mais encore comme système générateur de collectivités territoriales. Comme le Saint-Sacrement irradie une puissance divine qui génère autour d'elle un espace sacré, correspondant à peu près au terrain de la fabrique, cet espace sacré est à son tour producteur d'un territoire privilégié, nommé, doté d'un sens, et que l'on appelle paroisse. Tout dans les sources consultées révèle l'importance déterminante que revêt cette circonscription liturgico-administrative pour les autorités ecclésiastiques. La paroisse est l'unité de base sur laquelle repose tout le système contrôlant. Les pratiques rituelles constituent le moyen le plus efficace pour générer cet espace, pour en circonscrire les bornes, pour y fixer une population. Dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que Saint-Vallier met en place un premier réseau paroissial, encore très lâche, on s'attache à lier les ritualités locales aux lieux contrôlés par l'Institution centralisée. Le Rituel indique bien que la messe dominicale doit être la messe paroissiale, «afin que les peuples d'une même Paroisse participent en commun au même Sacrifice, à toutes les prières & à toutes les Instructions qui s'y font, comme les enfants d'une même famille habitent dans une même maison, & mangent à une même table<sup>70</sup>». Les églises des communautés religieuses, en ville, et les chapelles seigneuriales à la campagne, sont particulièrement surveillées et diverses mesures sont prises afin qu'elles ne détournent pas les paroissiens de la ritualité la mieux maîtrisée<sup>71</sup>. Les premiers articles du synode tenu à Québec en 1690 ont pour objet d'établir la primauté rituelle de l'église paroissiale sur tout autre lieu:

**Art. III. Aucun Ecclésiastique ni religieux ne dira la Messe dans une maison**

---

70. *Rituel du diocèse de Québec...*, 320.

71. Au sujet des chapelles seigneuriales: Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, Sainte-Foy, PUL, 1988, 15-19; et Laval, «ordonnance sur le même sujet» 11 juin 1683 *MEQ*, 1, 113-114. Sur la réglementation des participations populaires aux ritualités des communautés religieuses et des confréries: Saint-Vallier, «Ordonnance pour le règlement du diocèse», 8 octobre 1700, *MEQ* 1, 405-407.

particulière dans le lieu de son séjour ou dans sa mission, sans permission de Nous, ou de nos Grand-Vicaires.

Art. IV. Aucun Ecclésiastique ni religieux ne pourra dire la Messe dans ses voyages ou dans les visites de sa mission qu'à trois quart de lieue loin de l'Église où il y en aura une. [...]

Art. VI. Les Curés exhorteront leurs Paroissiens à assister à leurs Paroisses les jours de Fêtes et de Dimanches [...]

Art. VII. On ne souffrira point qu'on baptise sans grande nécessité hors de l'Église, et en ces cas de nécessité, les cérémonies du Baptême ne seront point conférées dans la maison, mais seront différées en un temps plus commode, où on pourra porter l'enfant à l'Église.

Art. IX. Tous les Curés auront soin de connaître par eux-mêmes dans le temps de Pâques leurs Paroissiens, déclarant que la Confession et Communion qui seront faites à un Missionnaire étranger ne seront point regardées comme une Communion Pascale<sup>72</sup>.

Ces mesures de base, fréquemment réitérées par la suite, utilisent «la force sociologique de la sacramentalisation» pour river les personnes aux lieux définis par l'Institution<sup>73</sup>. Les principes centripètes du baptême et les exigences de l'état civil obligent les parents à apporter leurs enfants à l'église de leur paroisse, reliant les familles à un clocher tutélaire. Saint-Vallier s'extasiait devant ces femmes amérindiennes converties qui bravaient les lois du nomadisme pour se conformer à l'idéal sédentaire chrétien: «Étant accouchées durant le cours de quelques voyages, [elles] sont revenues exprès de plus de cent lieues pour faire baptiser ces petites créatures par les charitables missionnaires<sup>74</sup>». C'est dans le domaine du lieu administratif de confession, et surtout de confession pascale, que les règlements sont les plus stricts et les plus abondants. Les frontières des «juridictions ecclésiastiques» varieront légèrement avec le temps, elles auront toujours pour objectif de circonscrire pour chacun un espace de confession bien déterminé, et donc bien contrôlé. Un curé peut confesser tous ceux qui se présentent à lui, même s'ils sont de passage, mais pas dans le temps de Pâques<sup>75</sup>. Une confession entendue par un

---

72. Saint-Vallier, «Statuts publiés dans le premier synode tenu à Québec le 9 novembre 1690», 9 novembre 1690, *MEQ*, 1, 270-271.

73. Bernard Plongeron, *La vie quotidienne du clergé français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1974, 241.

74. Missionnaires du Lac-des-Deux-Montagnes, Saint-Vallier, «Mémoire de Monseigneur l'Évêque...», 1686 (?), *MEQ*, 1, 210.

75. Des dérogations pouvaient être accordées, mais elles nécessitaient une permission écrite du curé de la paroisse d'origine et communion auprès de lui, après présentation d'une attestation signée de la main du confesseur (Saint-Vallier, «Ordonnance...», 8 octobre 1700, *MEQ*, 1, 410-41; *Rituel du diocèse de Québec...*, 172). Sur l'usage des billets de confession au XIX<sup>e</sup> siècle, voir Serge Gagnon, *Plaisir d'amour...*, 100-101. Pour

prêtre qui n'a pas juridiction sur le pénitent est nulle «parce que le Prêtre en qualité de Juge dans le Sacrement de Pénitence, ne doit pas exercer de jugement sur ceux qui ne lui sont pas soumis<sup>76</sup>». Hubert, en 1793, réduisit encore les possibilités d'échapper au confinement géographique: les curés, sauf pouvoirs extraordinaires, ne pouvaient plus confesser que leurs propres paroissiens et ceux des paroisses limitrophes dont les premières habitations n'étaient pas à plus de trois lieues des frontières de leur propre paroisse<sup>77</sup>. Les évêques réunis au premier concile provincial de la Province ecclésiastique de Québec (1851) projeteront d'adoucir ce régime en permettant aux curés d'inviter de leur propre chef un autre curé de leur diocèse à confesser dans leur paroisse<sup>78</sup>. En fixant dans un cadre spatial limité confesseurs et confessés, on vise bien l'application la plus rigoureuse possible d'un système judiciaire. Il s'agit d'empêcher l'anonymat des rapports afin d'obtenir l'aveu complet et circonstancié des fautes. La paroisse organise un microcosme dans lequel l'exercice des rites normalise les manières d'être.

Pour des raisons similaires, et aussi pour favoriser la pratique du culte des morts, les curés doivent encourager la population à enterrer un mort dans la paroisse qui aura donné à l'individu «la naissance spirituelle, l'éducation Chrétienne & les autres avantages [...] reçus en Jésus-Christ<sup>79</sup>». Telles sont les entraves, rituelles et idéologiques, portées par l'Institution à la mobilité des personnes. Elles fixent les «paroissiens»

---

les mariages, il convient d'attendre que les individus soient installés dans la paroisse depuis un «temps considérable», ou qu'ils possèdent un billet du curé de leur paroisse d'origine (*Rituel du diocèse de Québec...*, 10-11).

76. Cette règle n'est cependant pas valable en cas de danger de mort, où tout prêtre aura le pouvoir d'absoudre tous les types de péchés (*Rituel du diocèse de Québec...*, 88-91).

77. Mandement du 28 octobre 1793 cité dans Panet, «Mandement sur les rubriques et la discipline», 1830 (?), *MEQ*, 3, 262-268.

78. *ACAM*, 272, 101, 851, 10 «Procès-verbal de l'assemblée préparatoire au premier Concile de la Province Ecclésiastique de Québec», 19 mai 1851. Cette libéralisation sera en fait débattue et ne se réalisera que lors du second concile (Jacques Griasé, *Les Conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, 153).

79. Si quelqu'un meurt «en voyage», le curé du lieu de décès ne pourra s'opposer à ce que le corps soit transféré et enterré dans la paroisse d'origine. On devine que la prescription vise à empêcher les rivalités entre curés pour la perception d'un casuel. Le curé du lieu de décès aura, en compensation, priorité pour l'acquittement des services (*Rituel du diocèse de Québec...*, 143-144).

comme le curé, qui se doit d'être toujours «au milieu de son troupeau», surtout parce que la mort et les naissances doivent être ritualisées sans délai. Il faut que l'Institution connaisse tout le monde et que tout le monde se connaisse. Les curés tâcheront donc de ne pas «laisser courir de côtés et d'autres les pauvres qui n'ont pas d'autres ressources pour vivre que la charité publique» en refusant de leur «donner des billets de recommandations» afin de les «empêcher de sortir» des paroisses<sup>80</sup>. Dans le temps de Pâques surtout, un curé devra se montrer circonspect à l'égard des nouveaux venus: «À l'égard des Vagabonds & des Étrangers, pour peu qu'ils soient suspects, on les obligera de montrer un Certificat, pour cognoître de quel lieu ils viennent, & s'ils doivent demeurer dans lesdites Paroisses<sup>81</sup>». L'itinérance, la mobilité en général, ce trait fondamental de la société en modernisation, de plus en plus urbaine, menace les habitudes culturelles et la mécanique du contrôle moral exercé par l'administration spatialisée des rites. C'est le point de départ d'une exaltation de la paroisse rurale bercée de «traditions», immuable et immobile, cette idéalisation du «sol natal» qui sera le terreau de tout un discours réactionnaire et patriotique. Les évêques de la Province ecclésiastique, évoquant au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle l'image des Canadiens français émigrés aux États-Unis: «Hélas! les joies de nos fêtes religieuses ne leur sont pas connues! Ils ne voient plus briller le clocher de l'Église de leur paroisse, qui réjouissait si fort leurs yeux dans les beaux jours de leur enfance! Ils n'entendent plus le son béni de ses cloches harmonieuses qui faisait vibrer dans leurs jeunes cœurs le délicieux sentiment de la piété! Nos touchantes cérémonies ne déploient plus à leurs yeux attendris leur pompe majestueuse! [...] Oh! qu'ils s'ennuient sur cette terre étrangère, où ils ne peuvent plus répéter les doux cantiques qu'ils chantaient si joyeusement, quand ils étaient près de vous<sup>82</sup>!»

---

80. Bourget, «Circulaire au clergé du diocèse de Montréal», 23 septembre 1841, *MEM*, 1, 154.

81. *Rituel du diocèse de Québec...*, 173.

82. «Lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Québec, réunis en assemblée à Montréal», 11 mai 1850, *MEQ*, 3, 596.

### 3. Un espace orienté

#### *Le Saint-Sacrement au centre de toute chose*

La concentration de la puissance sacrée est le second principe structurant de l'espace rituel. Le sacré donne un sens au monde par la détermination du centre: depuis la croix plantée lors de la visite d'une autorité cléricale, jusqu'au clocher bâti qui, de loin, signale l'axe autour duquel peut exister un territoire. Cet axe relie la terre et les lieux cosmiques où réside Dieu: «L'autel de Jésus est pour nous, infortunés enfants d'Adam qui gémissons sur cette terre d'exil, ce qu'est pour un ange le Trône de Dieu. L'Église est notre paradis comme le Ciel est celui des âmes béatifiées. Nous faisons ici pour le Saint-Sacrement ce qu'ils font là-haut pour la divine Essence qu'il leur est permis de voir face-à-face<sup>83</sup>». Le principe d'une force sacrée centrée est fondamental. D'abord parce qu'il permet d'aller au-delà d'une représentation strictement binaire de l'espace. La dichotomie sacré/profane n'épuise pas la représentation ritualisée des lieux; l'idée d'une puissance essentielle contractée en un centre autorise celle d'une gradation en intensité du sacré dans l'espace, par succession de cercles concentriques. Ensuite parce qu'il complète la représentation cléricale de l'espace imposée par l'exercice des rites: le territoire n'est pas seulement morcelé, il est aussi orienté vers un centre: le Saint-Sacrement.

Le rite de consécration d'une pierre d'autel est quelque chose de très élaboré<sup>84</sup>. Il faut dix assiettes contenant de la mie de pain, beaucoup d'ouate, une vingtaine de purificateurs et autres linges pour essuyer les pierres, de l'eau tiède pour que l'évêque s'y lave les doigts, une petite table où les reliques, «divisées en petits morceaux», seront

---

83. Bourget, «Mandement de Monseigneur...», *MEM*, 2, 101.

84. Sa description est absente du *Rituel de Saint-Vallier* parce que c'est un rite réellement réservé à l'évêque (il se trouve donc au Pontifical). Pourtant, la plupart des rites de consécration qui touchent aux choses du culte sont également réservés à l'évêque mais peuvent être exécutés dans les faits par de simples prêtres autorisés, d'où leur présence au Rituel. On trouve le rite de consécration d'un autel dans un manuscrit qui est un projet de réédition du Rituel de 1703, ou peut-être un projet de manuel pour visiteur: AAQ, 90 CD, 1., 3a, «Consécration de pierre d'autel», 1833 (?).

disposées et deux chandeliers aux cierges allumés jusqu'à l'enfermement des reliques dans la pierre, une autre table avec deux bénitiers (un pour l'encens, un pour les cendres), un vase contenant des grains d'encens, un vase contenant du vin, une cuillère pour mélanger la cendre et le sel qui seront dilués avec l'eau bénite aspergée, un aspersoir, des petites bougies en forme de croix dont les quatre bouts doivent être faciles à allumer, des mèches, 12 spatules de bois franc pour nettoyer la pierre, un vase d'étain pour «recevoir les raclures», un autre vase pour le lavement des mains, un fauteuil pour l'évêque, un pupitre, un Pontifical, deux ou trois chevilles pour pousser la relique dans un trou pratiqué dans la pierre, un réchaud à braise pour le feu de l'encensoir, deux vases pour les saintes huiles, deux autres vases pour l'onction de la surface entière de la pierre, l'encensoir et la navette. Les reliques sont enfermées dans des rouleaux sur lesquels sont inscrits la date, le lieu et le nom de l'évêque, où l'on place également trois grains d'encens et que l'on cache. L'évêque sera assisté de plusieurs prêtres dont certains poliront la pierre, tandis que d'autres s'occuperont d'ôter et de mettre la mitre selon les étapes prescrites, et que d'autres encore chanteront les psaumes. La pierre consacrée, sur laquelle auront brûlé l'encens et les bougies, sera portée à l'autel, couvert de trois nappes et sur lequel on dira une messe.

La pierre d'autel est le centre de l'espace rituel. C'est sur cette surface restreinte que s'opère l'acte rituel efficace par excellence, le Sacrifice, ce moment où le pain et le vin se transforment en corps et sang de la divinité. Rien n'est plus sacré que ce bloc car il reçoit le Christ réellement présent et est une condition essentielle de la réussite de l'opération de métamorphose. C'est pourquoi sa consécration est une œuvre complexe, qui laisse une source sacralisante permanente et authentifiée (les reliques). C'est aussi pourquoi les visiteurs sont attentifs à l'état des pierres et des autels dans les paroisses qu'ils traversent (tableau 14). Hubert interdit de dire la messe sur une pierre non-conforme, et, plus grave encore, sur un autel qui n'a pas de pierre<sup>85</sup>. Mais ce sont les évêques Plessis et Signay qui se montreront les plus attentifs à la question des autels.

---

85. AAQ, 69 CD, 1, Hubert, *Ordonnances de visites (Saint-Joseph-de-la-Rivière-des-Prairies)*, 1787; et AAQ, 69 CD, 1, Hubert, *Ordonnances de visites (Saint-Joachim-de-Pointe-Claire)*, 1787.

Tableau 14. - Ordonnances sur le mobilier

période de visite	Briand Hubert Denaut Plessis Lartigue Panet Signay Bourget Prince		total							
	1767-1775	1767-1766		1766-1805	1808-1825	1822-1828	1828-1829	1840-1844	1842-1848	1848-1847
réparer les marches de l'autel	1	-	-	3	-	-	3	-	-	7
élargir les marches de l'autel	-	-	-	5	-	1	4	-	-	10
acquérir une pierre d'autel	-	1	-	1	-	-	5	-	-	7
reprocher la pierre du bord avant de l'autel	-	-	-	11	2	-	12	1	-	26
avoir une pierre d'autel plus grande	-	-	-	5	-	-	18	-	-	23
réparer ou modifier un autel	-	-	-	2	-	-	10	-	-	12
réparer, modifier ou redorer le tabernacle	3	-	-	6	2	-	5	-	-	16
réparer des bancs	1	-	-	4	-	-	-	1	2	8
faire des bancs	1	-	-	3	-	1	-	2	-	7
déplacer des bancs	1	-	1	3	-	-	-	1	-	6
supprimer des bancs	-	-	-	18	4	4	5	3	-	34
faire des fonts baptismaux dans l'église	6	-	-	2	9	-	-	5	1	23
faire des fonts baptismaux dans une chapelle latérale	-	-	-	2	-	-	-	1	1	4
faire des fonts baptismaux en bas de l'église	-	1	-	23	6	2	6	1	-	43
un buffet pour mettre les fonts en bas de l'église	-	-	-	-	-	-	18	1	-	19
faire une armoire au banc d'oeuvre pour les fonts	-	-	-	6	9	-	-	6	-	21
une armoire dans la sacristie pour les fonts	-	-	-	-	2	-	-	1	-	3
réparer des fonts baptismaux	2	-	-	-	-	-	1	-	-	3
faire ou réparer un bénitier fixe	1	-	-	-	1	-	5	3	-	10
faire ou réparer une chaire	1	-	-	-	-	-	2	1	-	4
Avoir un lavoir dans la sacristie	-	-	-	-	21	-	-	-	-	21
total	17	2	1	94	58	6	96	27	4	307
nombre de paroisses visitées	180	173	140	236	109	52	123	76	35	1124
%	9	1	1	40	53	15	78	36	11	27

Sources: ANQ, 66 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6.

Ils mesurent soigneusement les marches, la pierre, la custode du tabernacle<sup>86</sup>. En général, pour les évêques du XIX<sup>e</sup> siècle, les installations du siècle précédent se révèlent trop exigües et mettent en péril l'exécution fluide du rite, qui est une garantie essentielle de sa crédibilité. Les marches, souvent, sont trop étroites pour qu'on puisse «les descendre avec sûreté<sup>87</sup>» alors que le rituel de la messe impose au curé de gravir et de descendre fréquemment les degrés; on imagine l'effet désastreux d'une chute sur la reconnaissance partagée d'un sacré et d'une efficacité rituelle. Plessis recommande des marches de six pouces de hauteur et de 16 pouces de profondeur. Pour Signay, 13 pouces (mesures françaises) sont suffisants. La pierre, bien souvent, est aussi trop petite de sorte qu'on ne peut y poser ensemble le calice, le ciboire et un autre vase à la fois, exigence formelle du Missel. C'est encore la «table de communion» (la surface supérieure du meuble) qu'il faut agrandir, parce que les pierres sont plus grandes, parce que le tabernacle lui-même prend plus de place que par le passé, réduisant du même coup la surface utile au rite<sup>88</sup>. À travers le système indulgencié des «autels privilégiés» (le rite de la messe octroie des indulgences), Plessis fait la promotion des «autels massifs», entièrement en pierre, rares en milieu rural<sup>89</sup>. Enfin, il convient d'agrandir en hauteur la custode du tabernacle pour répondre à l'allongement des vases sacrés, particulièrement des ciboires, et à leur plus grand nombre (il y a souvent maintenant au moins deux ciboires et un calice par paroisse, cf. tableau 15<sup>90</sup>).

---

86. On retrouve du reste, parmi la longue liste des «effets à emporter» au cours d'une visite, constituée en 1830, la mention d'un «instrument à mesurer». (AAQ, 69 CD, 9, 1830).

87. AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-François-d'Assise-de-la-Nouvelle-Beauce, Beauceville), 1842.

88. AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (L'Assomption-de-la-Sainte-Vierge-des-Éboulements), 1844; AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Isidore-de-Lauzon, Pointe-Lévy), 1842. À Notre-Dame-de-l'Assomption-de-Berthier, on précise que le nouveau tabernacle a rétréci l'autel de telle manière qu'on n'a plus la place pour célébrer «décentement» le sacrifice de la messe: il faut élargir l'autel de quatre pouces (AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Notre-Dame-de-l'Assomption-de-Berthier), 1842).

89. Plessis, «Mandement de l'Évêque de Québec sur son voyage d'Europe», *MEQ*, 3, 176-177.

90. *Infra*, 302.



*Dans la nef*

La seconde grande préoccupation des visiteurs concerne, je l'ai déjà indiqué, les confessionnaux: il en faut plus, non seulement dans les sacristies pour les rites hivernaux, mais surtout dans les églises. La question des fonts baptismaux obéit à la même logique<sup>91</sup>. Les évêques rappellent périodiquement qu'il ne faut pas baptiser à la sacristie entre le premier mai et le premier novembre, mais à l'église. Il faut donc avoir dans la nef un lieu qui renfermera les objets et substances essentielles à l'exécution du rite. Plessis se montre particulièrement exigeant dans ce domaine. Des baptistères doivent être bâtis près de la porte des églises, du «côté de l'évangile» (à gauche en entrant), suivant les prescriptions du Rituel. C'est une grosse dépense pour beaucoup de paroisses et Signay prescrira une simple armoire, fermant à clef, comme dispositif temporaire satisfaisant. Les évêques montréalais, Lartigue et Bourget, préconiseront plutôt d'avoir une armoire au banc d'œuvre lorsqu'on ne peut avoir de baptistère, ce que Signay désapprouvera tout à fait. On voit comment le sens spatial du rite, tel que décrit dans le Rituel, se trouve compromis par des contingences économiques<sup>92</sup>. Le texte rituel apparaît alors comme un cadre général, un idéal rituel auquel peu ont les moyens de se conformer. Le travail normatif des autorités diocésaines consistera, par un effort continuel

---

91. Pour une iconographie, *Le grand héritage...*, 239-255.

92. Les cérémonies du baptême sont divisées en trois «classes» spatialement déterminées. Les «cérémonies du scrutin» ont lieu, en principe bien sûr, à la porte des églises, sous le porche, parce que «étant souillé par du péché, (l'enfant) doit être exclu des lieux saints & de la compagnie des fidèles». Suite à une série de rites purificateurs et d'exorcismes, qui chassent «le démon» du corps de l'enfant, à une profession de foi de la part des parrain et marraine, et au choix d'un prénom, l'enfant «change d'état & passe du péché à la grâce» Il est alors introduit dans l'église, aux fonts baptismaux qui sont proches de l'entrée. Le prêtre sacralise alors le corps de l'enfant par le toucher et l'application de diverses substances (la salive du prêtre sur les oreilles et les narines transmet la capacité de bien entendre l'évangile et d'en goûter «la bonne odeur» «l'huile des Catéchumènes» est appliquée sur la poitrine et les épaules afin de faire pénétrer la «Grâce», l'eau baptismale coule sur la tête alors que sont prononcées les paroles efficaces du rite, le «Saint-Chrême» également appliqué sur le crâne, crée un lien direct avec «Jésus-Christ»). Un cierge est alors allumé en signe de pureté établie et présenté à la main de l'enfant. Enfin, le rite est ratifié et fixé par l'inscription sur le registre, qui n'est pas seulement un acte civil puisqu'à ce moment «le nom du baptisé est écrit dans le Ciel» (*Rituel du diocèse de Québec...*, 25-44). Le catéchisme livre des interprétations symboliques beaucoup plus abstraites: *Catéchisme du diocèse de Québec par Monsieur l'illustrissime & Révérendissime Jean de la Croix de Saint Valier, Évêque de Québec*, Paris, Urbain Coustelier, 1702, 242-248. L'utilisation rituelle du lieu sacré construit donc une analogie d'espaces: de l'extérieur de l'église vers son intérieur, du domaine insensé du démon où on n'a pas de nom vers la signification paradisiaque.

et de longue haleine, à tendre vers cette conformité la plus parfaite possible entre des «rites dans les livres» et des pratiques effectives sensibles aux accommodements circonstanciels, aux coutumes, aux initiatives locales et simplifications de bon sens. L'action institutionnelle obéit à un programme uniformisateur rédigé de longue date.

La question du coût n'est pas le seul obstacle à l'implantation des confessionnaux et des baptistères dans les nef. En beaucoup d'endroits, la place manque pour l'implantation de ce mobilier rituel. Les bancs ont totalement envahi l'espace et il n'y a plus d'endroits où ériger des jubés. Les évêques ordonnent cependant que les bancs devenus vacants ne soient pas reloués (à la «criée») et qu'ainsi des lieux soient ménagés pour qu'on puisse suivre les prescriptions rituelles à l'égard du baptême et de la confession. Cela signifie une perte de revenus directs pour les fabriques qui ne se montrent guère enthousiastes, il faut souvent «renouveler» ces ordonnances.

On pourra s'étonner de la quasi-absence, dans les cahiers d'ordonnances, de certains meubles des églises: bénitiers, retables, chaires, bancs d'œuvres. Le phénomène indique bien que les préoccupations des autorités institutionnelles sont rituelles avant toute chose. On cherche à imposer une exécution normée et uniformisée des rites, non seulement dans les chorégraphies et les significations (contrôle sur les livres du rite), mais aussi dans les décors et les mises en espace. Au total, les interventions épiscopales visent une uniformisation des pratiques rituelles, qui passe notamment par un contrôle accru sur les lieux où elles se jouent. Enfin, les cahiers de visite révèlent une volonté continue, au XIX<sup>e</sup> siècle surtout, de faire de l'espace intérieur de l'église un lieu rituel d'une plus grande intensité. Les confessionnaux sont de plus en plus intégrés à cet espace intermédiaire, mi-sacré mi-profane, qu'est la nef, comme le rite qui y a lieu doit devenir plus fréquent et plus accessible.

*Les accessoires*

Le Saint-Sacrement est d'autre part, plus que jamais, le centre de toute la ritualité catholique. Le matériel cultuel qui sert à sa manipulation rituelle (tableaux 15, 16 et 17) est surveillé avec soin, toujours plus imposant par la taille et la préciosité des matières. Le ciboire (109 ordonnances), qui abrite le Saint-Sacrement, est l'objet de toutes les sollicitudes. Il convient, au XIX<sup>e</sup> siècle, d'en posséder au moins deux par paroisse. Le second, le plus récent, devant toujours être «plus grand» que le premier. Plessis recommande qu'il puisse contenir jusqu'à 100 hosties, ce qui augmente déjà la capacité des anciens ciboires<sup>93</sup>. Trente ans plus tard, Signay et Bourget ordonneront des ciboires de 400, 500 et même 600 hosties<sup>94</sup>. Ainsi se lit, dans le concret des objets rituels, outre les effets d'une croissance démographique, une modification profonde et continue dans la pratique du rite de la communion, plus fréquente et plus unanime.

Afin d'asseoir la croyance en la «présence réelle» (le divin est vraiment là), les visiteurs insistent pour qu'une lampe soit allumée en permanence, de jour comme de nuit, devant le Saint-Sacrement. Suspendue au-dessus du sanctuaire, la lumière signale le centre rituel et affirme la permanence de la présence divine au cœur de la paroisse, bien abritée par la délimitation des espaces sacrés successifs<sup>95</sup>. Mais il s'agit d'un dispositif coûteux que bien des paroisses rechignent à mettre en place, d'où la récurrence des ordonnances à ce sujet dans le dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la fin des années 1820 (tableau 18). Certaines fabriques se contentent alors d'allumer la lampe le dimanche seulement<sup>96</sup>, ou uniquement durant la journée<sup>97</sup>, indiquant ainsi qu'elles assimilaient bien l'intérêt théâtral de l'installation, mais sans partager les vues institutionnelles qui entendent imposer, par la discipline d'une lumière continue, ce

---

93. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (La-Nativité-de-Notre-Dame-de-Bécancour), 1810.

94. AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-André-de-l'Îlette-du-Portage), 1843; Bourget, Ordonnances de visites (Saint-Antoine-de-Longueuil), 1842.

95. Lartigue ordonne, en 1829, qu'une lampe soit déplacée afin d'être bien vue de la nef (ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Constant), 1829).

96. AAQ, 69 CD, 1, Briand, Ordonnances de visites (Saint-Antoine-de-Longueuil), 1773.

97. De nombreuses ordonnances précisent que la lampe doit être allumée «le jour comme la nuit».

Tableau 15. - Ordonnances sur le ciboire

période de visite	Briand Hubert 1767-1776		Denaut Plessis 1808-1828		Lartigue 1822-1829		Panet Signay 1840-1844		Bourget Prince 1842-1848		total
	1767-1776	1776-1798	1808-1828	1822-1829	1829-1844	1844-1848	1848-1848	1848-1848	1848-1848	1848-1848	
réparer un ciboire	1	1	-	1	-	2	-	-	-	-	5
redorer un ciboire	5	-	1	-	-	6	-	-	-	1	13
ne plus se servir d'un ciboire	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	2
faire un ciboire	-	1	4	-	-	7	5	4	4	22	22
faire un second ciboire	-	-	46	-	1	18	-	2	-	67	67
<b>total</b>	<b>7</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>51</b>	<b>2</b>	<b>33</b>	<b>5</b>	<b>7</b>	<b>109</b>	<b>109</b>	<b>109</b>
nombre de paroisses visitées	180	173	140	236	109	52	123	76	35	1124	1124
%	4	1	1	22	2	2	27	7	20	10	10

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-4.

Tableau 16. - Ordonnances sur le calice

période de visite	Briand Hubert 1767-1776		Denaut Plessis 1808-1828		Lartigue 1822-1829		Panet Signay 1840-1844		Bourget Prince 1842-1848		total
	1767-1776	1776-1798	1808-1828	1822-1829	1829-1844	1844-1848	1848-1848	1848-1848	1848-1848	1848-1848	
réparer le calice	2	-	-	2	5	-	1	1	-	-	11
redorer le calice	6	3	4	6	2	-	4	-	1	1	30
faire un calice	-	-	1	1	1	-	6	-	3	3	14
faire un second calice	-	-	-	1	-	1	2	-	1	1	5
ne plus se servir d'un calice	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
faire une patène	1	-	-	-	-	-	7	-	-	-	8
redorer une patène	2	-	1	2	-	-	2	1	-	-	8
<b>total</b>	<b>14</b>	<b>3</b>	<b>6</b>	<b>14</b>	<b>8</b>	<b>1</b>	<b>24</b>	<b>2</b>	<b>5</b>	<b>77</b>	<b>77</b>
nombre de paroisses visitées	180	173	140	236	109	52	123	76	35	1124	1124
%	6	2	4	6	7	2	20	3	14	7	7

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6.

**Tableau 17. - Ordonnances sur l'ostensoir**

période de visite	Briand	Hubert	Denaut	Plessis	Lartigue	Panet	Signay	Bourget	Prince	total
	1787-1775	1787-1786	1788-1805	1806-1825	1822-1829	1826-1829	1840-1844	1842-1846	1845-1847	
faire un ostensoir (soleil ou pied) d'argent	3	-	1	5	1	-	5	2	-	17
faire une couronne ou un croissant d'ostensoir	-	-	-	-	3	-	7	-	-	10
dorer le croissant ou la couronne de l'ostensoir	9	3	-	-	-	-	-	-	-	12
réparer un ostensoir	1	1	-	2	1	-	1	-	-	6
modifier la couronne, le croissant ou la lunule	-	-	-	-	-	-	-	13	-	13
ne plus se servir d'un ostensoir	-	-	-	1	-	-	-	1	-	2
<b>total</b>	<b>13</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>8</b>	<b>5</b>	<b>0</b>	<b>13</b>	<b>16</b>	<b>0</b>	<b>60</b>
nombre de paroisses visitées	160	173	140	236	109	52	123	76	35	1124
%	7	2	1	3	5	-	11	21	-	5

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6.

**Tableau 18. - Ordonnances sur la lampe**

période de visite	Briand	Hubert	Denaut	Plessis	Lartigue	Panet	Signay	Bourget	Prince	total
	1787-1775	1787-1786	1788-1805	1806-1825	1822-1829	1826-1829	1840-1844	1842-1846	1845-1847	
tenir une lampe allumée en permanence devant le Saint-Sacrement	16	8	5	25	19	2	2	4	2	83
faire une lampe	6	-	-	1	1	1	2	-	1	12
avoir de l'huile pour la lampe devant le Saint-Sacrement	2	4	-	2	-	-	1	-	-	9
permission de ne pas toujours tenir la lampe allumée	-	-	-	-	2	-	7	-	-	9
avoir un fanal devant le saint viatique	-	-	-	-	11	-	-	9	-	20
<b>total</b>	<b>24</b>	<b>12</b>	<b>5</b>	<b>28</b>	<b>33</b>	<b>3</b>	<b>12</b>	<b>13</b>	<b>3</b>	<b>133</b>
nombre de paroisses visitées	160	173	140	236	109	52	123	76	35	1124
%	13	7	4	12	30	6	10	17	9	12

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6.

Tableau 19. - Ordonnances sur les autres objets du culte

période de visite	Briand Hubert 1787-1795		Denaut 1798-1805		Plessis 1808-1825		Lartigue 1822-1828		Panet Signay 1828-1838		Bourget Prince 1843-1848		total
	1787-1795	1798-1805	1808-1825	1822-1828	1828-1838	1843-1848	1843-1848	1843-1848	1843-1848	1843-1848			
faire une boîte en argent pour les saintes huiles	5	-	2	2	4	2	2	1	1	1	1	16	
faire ou réparer des burettes en argent	-	6	3	3	-	13	1	1	1	1	1	29	
faire une paire de chandeliers pour les processions	-	-	-	-	-	6	-	-	-	-	-	6	
faire ou réparer une croix de procession	-	-	4	2	2	11	3	-	-	-	-	22	
faire ou réparer une boîte pour les hosties ou un porte-Dieu	4	1	-	-	1	1	2	-	-	-	-	9	
faire ou réparer des chandeliers d'autel ou de banc d'oeuvre	1	-	-	-	1	3	-	-	-	-	-	5	
faire ou réparer un crucifix d'autel	1	-	-	1	-	13	-	-	-	-	-	15	
faire un encensoir	1	-	-	4	-	6	1	4	4	4	4	18	
faire un instrument de paix	-	1	-	1	-	1	-	-	-	-	-	7	
faire une piecine pour la purification des doigts	-	-	-	1	1	1	1	1	1	1	1	24	
faire des vases pour le baptême	-	5	1	3	61	2	11	15	3	3	3	101	
total	12	15	10	17	70	3	92	24	13	13	13	256	
nombre de paroisses visitées	180	173	140	238	109	52	123	76	35	35	35	1124	
%	7	9	7	7	64	6	75	32	37	37	37	23	

Sources: AQ, 68 CD, 1-12; ACAM, FC, 1-8.

qui signifie un entretien permanent et des coûts en huile importants<sup>98</sup>, l'idée d'un Dieu réellement présent, toujours présent et prochain. En exigeant la lumière nocturne, l'Institution entend aller au-delà des symboles didactiques, vers l'efficacité rituelle<sup>99</sup>.

Fig. 17. - Répartition des ordonnances de visites selon l'espace de l'église concerné

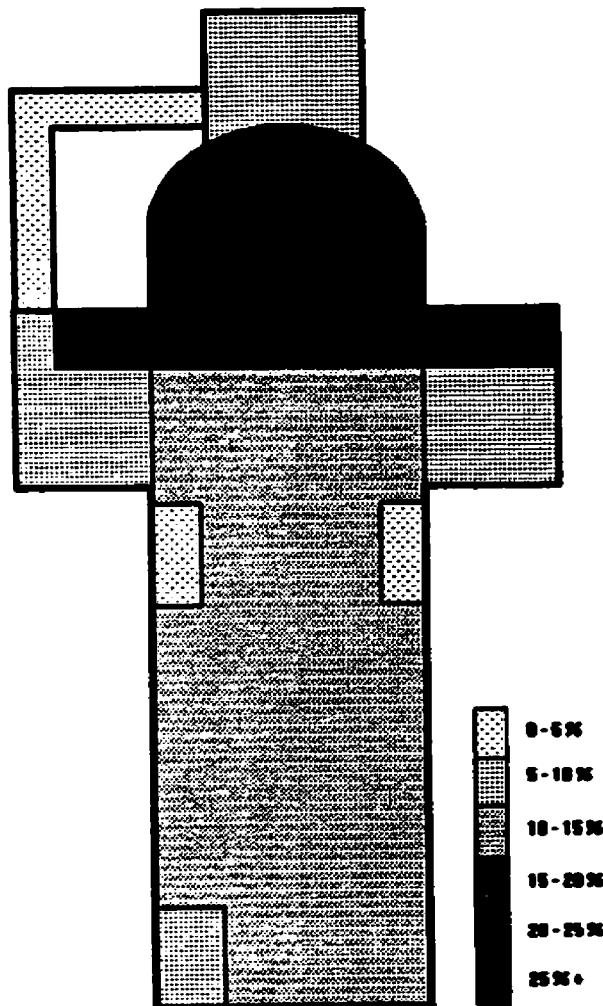
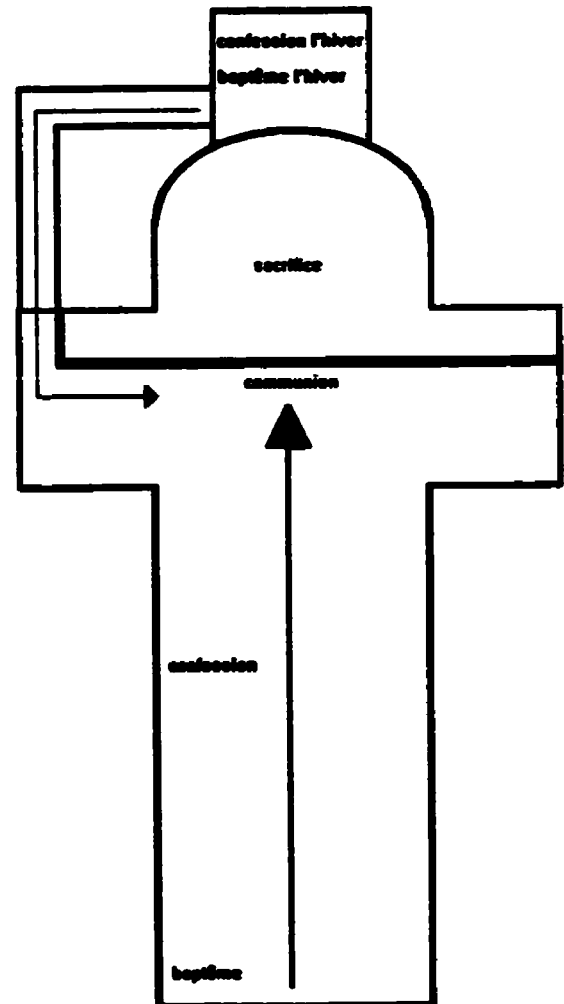


Fig. 18. - Spécialisation des rites dans l'église



98. Signay, au début des années 1840, exonérera quelques paroisses, parmi les plus pauvres, de l'obligation. Il s'agit principalement de paroisses très récentes des Cantons de l'Est et de la région de Trois-Rivières.

99. Lartigue menace: si la lampe ne peut être tenue toujours allumée, il faudra retirer le Saint-Sacrement du tabernacle (ACAM, RC, I, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Hilaire), 1823).

En spatialisant les ordonnances qui concernent le mobilier et les objets du culte, on obtient une représentation du centralisme cultuel, organisé par la Tradition rituelle et toujours perfectionné par l'action normative des autorités religieuses (figure 17)<sup>100</sup>. Elle révèle une volonté d'inscrire dans l'espace une certaine hiérarchie parmi les jeux rituels. L'église est le théâtre d'une mise en scène rituelle, qui structure le rapport de l'humain au sacré en séquences et matérialise les étapes d'un cheminement (figure 18). Le rite attribue une place dans le lieu rituel; le jugement moral qu'il a rendu, le partage sociologique qu'il a effectué, sont ainsi rendus visibles. La proximité à l'égard du Saint-Sacrement constitue l'échelle qui mesure le degré d'accréditation de l'individu, la normalisation de ses comportements.

### *L'espace centré sur une grande échelle*

Cette répartition intérieure du sacré, qui s'organise autour du Saint-Sacrement, définit toute une représentation cléricale de l'espace. Celui-ci est hiérarchisé et englobant tout à la fois, parce que le Saint-Sacrement exerce sur le monde qui l'entoure deux forces contradictoires. Interdit, dangereux, fragile dans son intégrité, il exerce sur les éléments non-conformes une force centrifuge. Précieux, puissant, divin, il attire vers lui ceux qui le méritent, les protège et les sauve. Du fait de ses propriétés particulières, le Saint-Sacrement possède à la fois un pouvoir cloisonnant, constructeur d'espace, exclusif, et un principe agrégeant, unificateur de lieux, inclusif. Il est donc le principe actif d'un tri social. Le meilleur exemple de cette mécanique est sans doute relié au lieu de sépulture. D'une part, on l'a vu, les humains morts de manière non-conforme aux règles et critères définis par l'Église et ratifiés par un consensus culturel, sont exclus tout à fait des lieux sacrés. Ceux qui, d'autre part, sont autorisés à être ensevelis en terre consacrée, l'immense majorité, chercheront à se rapprocher autant que possible du Saint-Sacrement<sup>101</sup>. La coutume d'enterrer les corps dans le sol des églises demeura bien

---

100. Le plan jésuite, promu par les autorités cléricales qui le préfèrent au plan récollet dénué de transept, met en valeur le Maître-autel et donne plus de place pour la performance rituelle liée au Saint-Sacrement. Voir Luc Noppen, *Les églises...*, 32-56.

101. C'est aussi être plus proche du Second Avènement, lorsque s'accomplira la résurrection de la chair.



vivante jusqu'à la fin de la période. Dans près de 10% des testaments datant de la Nouvelle-France dépouillés par Marie-Aimée Cliche, les testateurs choisissent d'être enterrés dans une église<sup>102</sup>. En 1787, l'église de Pointe-Claire est «suffisamment remplie de corps morts». L'évêque défend d'y enterrer qui que ce soit jusqu'à nouvel ordre<sup>103</sup>. Le sous-sol de la Cathédrale Notre-Dame de Québec reçut 448 corps entre 1650 et 1760 et 452 de plus entre la Conquête et la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>104</sup>. Entre 1795 et 1900, il y eut 150 enterrements dans l'église de Kamouraska<sup>105</sup>. On cherche, en choisissant ce lieu, à abriter sa dépouille des indécences animales, à être plus près de la prière des vivants, qui favorise un purgatoire court, à être proche aussi du Saint-Sacrement afin de profiter de sa puissance sacrée. Philippe Ariès constate que dans le cas des cimetières périphériques, détachés des églises, tels qu'il s'en fait à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le sacré provient des morts eux-mêmes, alors que dans le cas des sépultures antérieures, dans le sol de l'église ou dans un cimetière attenant, les corps morts ne produisent pas le sacré; ils sont là à cause du sacré, produit par le Saint-Sacrement<sup>106</sup>. A Montréal, les sulpiciens se font enterrer dans le sanctuaire, les confrères de la Bonne-Mort sous la chapelle de Saint-Amable<sup>107</sup> et les propriétaires des bancs à perpétuité sous leur banc<sup>108</sup>. Or, on le sait, les bancs les plus en vue, possédés par les familles les plus aisées, se trouvent en haut de la nef. Les laïcs seront toujours ensevelis dans la nef, tandis que les prêtres seront mis dans le sanctuaire au plus près du Saint-Sacrement<sup>109</sup>. Il y a donc, jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avant que les principes hygiénistes ne triomphent de la proximité de la mort, une ségrégation sociale et rituelle qui s'opère au sein des morts chrétiens, en fonction de la distance entre la sépulture et le Saint-Sacrement. Parmi les laïcs, le coût

---

102. L'église paroissiale ou l'église des Récollets. Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques...*, 263.

103. ACAM, 355.110, 787.1 (Saint-Joachim, Pointe-Claire), Hubert, «Mandement aux habitants de Pointe-Claire», 29 mai 1787.

104. Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques...*, 265; Serge Gagnon, *Mourir hier...*, 46.

105. Serge Gagnon, *Mourir hier...*, 51.

106. Philippe Ariès, *L'homme devant...*, 187.

107. En 1796, la fabrique doit condamner la voûte pour cause de sur-occupation. On enterre alors les confrères qui le désirent dans la Chapelle de Saint-Roch ou de Sainte-Anne. Brigitte Caulier, *Les confréries de dévotion à Montréal du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat (histoire), Université de Montréal, 1986, 319.

108. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 173.

109. *Rituel du diocèse de Québec...*, 242.

élevé d'une sépulture dans l'église, établi, disent les sources, pour limiter l'engorgement du sol, est à la base du système<sup>110</sup>. On ne trouve guère enterrés sous le plancher des temples que des prêtres, des dévôts, des seigneurs et autres notables. La spatialisation horizontale de l'intérieur sacré (figures 17 et 18) se double ici d'une représentation inscrite dans la verticalité: les corps morts dans le sous-sol, les vivants priant dans un entre-deux, la voûte décorée (le ciel) vers laquelle monte les fumées de l'encens.

Le modèle intérieur, si soigneusement ordonné, est reproduit à différentes échelles toujours définies par le centre rituel: l'église comme centre de la paroisse, la cathédrale comme centre du diocèse et enfin, vers la fin de la période, la basilique Saint-Pierre de Rome comme centre de «l'Univers chrétien»; c'est pourquoi, comme pour annoncer plus clairement encore les principes de cette mécanique de duplication, le tabernacle emprunte souvent les éléments architecturaux d'un édifice religieux<sup>111</sup>. Le Catéchisme apprend: «*Notre-Seigneur quitte-t-il le Ciel pour se rendre présent au Saint-Sacrement? Non, il est en même temps au Ciel, & au Saint-Sacrement. Comment un corps peut-il être en même temps au Ciel, en terre, en plusieurs églises & en plusieurs Hosties? Cela est impossible aux hommes; mais qu'est-ce qui est impossible à Dieu<sup>112?</sup>*». Il est donc une multiplicité de présences divines qui définissent autant de circonférences rituelles dans l'espace, distinctes et cependant nivelées par l'unicité fondamentale de Dieu présent (Bourget, dont on connaît l'intérêt pour le personnage de Marie, ajoutera que «le Tabernacle est pour chaque paroisse un autre sein de la Bienheureuse Vierge<sup>113</sup>»). D'où l'utilité de l'action normative de l'Institution, puisque partout le Saint-

---

110. L'ordonnance synodale de 1690 fixe le prix de l'ouverture d'une fosse dans l'église à 40 livres en campagne, 120 livres (40 écus) à Québec, 100 livres à Ville-Marie et 60 livres à Trois-Rivières (Saint-Vallier, «Statuts publiés...», 9 novembre 1690, *MEQ*, 1, 272). Le «tarif uniforme proposé aux paroisses de la campagne», établi par Plessis au début des années 1820 et recommandé partout lors des visites entre 1820 et 1850, confirme: 40 livres pour un adulte, 20 pour un enfant, plus «les frais pour lever et reposer le plancher dans les églises où il n'y a pas de caveau». (ACAM, RC, 1). Dans les années 1840, certaines paroisses augmenteront leur prix (100 livres à Bécancour et Saint-Édouard-de-Gentilly en 1841); la tendance à la hausse se généralisera à partir de 1850.

111. De beaux exemples dans Raymonde Gauthier, *Les tabernacles anciens du Québec des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Ministère des affaires culturelles, 1974, 112 p.

112. *Catéchisme du diocèse de Québec...*(1702), 257.

113. Bourget, «Mandement de Monseigneur...», *MEM*, 2, 19 mars 1850, 109.

Sacrement exige le respect des mêmes règles. L'Institution se pose en garante du traitement toujours adéquat de la puissance sacrée. Le Rituel de 1703 indique que les curés sont «les dépositaires du Corps de Jésus-Christ», et qu'à ce titre, ils ont le devoir de le conserver «sinon avec magnificence, du moins avec la décence et la propreté convenables; à quoi ils doivent travailler par toutes sortes de voies, en employant non seulement leur superflu, mais même leur nécessaire, en y intéressant leurs paroissiens, & en faisant des quêtes publiques<sup>114</sup>». Le Saint-Sacrement est le principe moteur de l'uniformisation institutionnelle.

La concrétisation de ce pouvoir d'Église sur l'organisation des lieux se lit évidemment dans son rôle déterminant dans le processus de colonisation de l'espace. Pas de paroisse sans lieu de culte, qui protégera le Saint-Sacrement, et pas de lieu de culte sans autorisation épiscopale. La procédure est bien réglée et ne subira pas de modifications fondamentales au cours de la période: une population fait parvenir à l'évêque une pétition demandant la permission de bâtir une église. Puis un émissaire est envoyé sur place afin d'évaluer les besoins réels et la capacité économique de subvenir aux frais de construction et d'entretien des bâtisses. Pourront-ils aussi subvenir aux besoins d'un curé résidant? Si l'expertise est concluante, un lieu est désigné par le représentant de l'autorité centrale: de préférence au milieu des habitations déjà existantes, et à égale distance par rapport aux autres centres culturels. C'est une étape qui suscita du reste bien des tensions<sup>115</sup>. Le délégué fixe ensuite les principales dimensions de l'église, se livrant à quelques estimations démographiques. Sur cette base, une requête signée de la majorité des habitants est soumise au gouverneur qui commande l'élection de trois syndics en assemblée paroissiale. Finalement, le plan des édifices, ainsi qu'une estimation des dépenses, sont soumis à une dernière approbation civile et cléricale avant homologation définitive. Chaque habitant contribue aux dépenses selon la superficie de

---

114. *Rituel du diocèse de Québec...*, 167.

115. Les exemples ne manquent pas de conflits, parfois violents, occasionnés par la désignation du centre culturel d'une future entité paroissiale ou par le déplacement du lieu de culte dans une ancienne paroisse: Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup>...*, 101 et 167; Christine Hudon, *Encadrement cléricale et vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, thèse de doctorat (études québécoises), 1994, 80; Auguste Gosselin, *L'Église du Canada après la Conquête*, Québec, Laflamme, 1916, 1, 369.

la terre qu'il possède<sup>116</sup>.

Il y a là les éléments d'un véritable pouvoir, qui est fondamental parce qu'il s'exprime dans le cadre d'un espace en cours de peuplement, celui de nommer les lieux, de canaliser la spontanéité des implantations, d'imposer une certaine conception du territoire. L'Église, par le contrôle du sacré, tâche de discipliner l'espace comme elle encadre les gens: elle fait bâtir un centre qu'elle définit et met en place un pouvoir local qu'elle surveille: le corps des marguilliers sous la direction du curé. Elle planifie et uniformise, elle fixe et immobilise<sup>117</sup>.

Le modèle spatial défini dans le cadre de l'espace intérieur des églises, qui fait de l'église le cœur de la paroisse, s'applique encore à une échelle supérieure, faisant de la cathédrale le cœur du diocèse. Briand, demandant de tous les habitants du diocèse une contribution financière, écrit: «Notre Cathédrale est l'Église-mère, la première de toutes celles du diocèse, l'Église du premier pasteur, et par conséquent celle de tous les diocésains à certains égards<sup>118</sup>». Bourget va plus loin, dans un esprit centralisateur tout ultramontain: «Une Cathédrale étant le centre de la religion d'un diocèse, elle doit offrir au clergé et aux fidèles qui y affluent de toutes parts l'abondance des biens spirituels

---

116. Cette procédure avait cours en Nouvelle-France et est réaffirmée par l'ordonnance gouvernementale du 30 avril 1791 sur la construction et le réparation des Églises, Presbytères et Cimetières.

117. À l'idée de communautés d'habitants qui s'organisent et se réalisent au travers d'édifices culturels qui construisent une fierté du lieu, ne pourrait-on pas opposer, par exemple, celle d'infrastructures contrôlées de très près par un pouvoir central, les traces de nombreuses insatisfactions populaires face à des décisions commandées d'en haut et la réalité de multiples procès intentés par les fabriques pour forcer le paiement des rentes de bancs et la contribution aux constructions et réparations (Lire à cet égard François Joseph Cugnet, *Des Edits, Declarations, Ordonnances et Reglemens, de sa Majesté très Chretienne. Des Reglemens et Jugemens des Gouverneurs Generaux et Intendants concernant la justice; et des Reglemens et Ordonnances de Police rendues par les Intendants...* Québec, Guillaume Brown, 1775, 106 p.)? C'est bien dans des relations de pouvoir, d'administrés à administrateurs, que se constituent et fonctionnent les paroisses. Christine Hudon le montre bien dans son étude sur le mouvement de création des paroisses dans le diocèse de Saint-Hyacinthe (Christine Hudon, *Encadrement clérical...*, 505 p.). Sur la question la constitution du réseau des paroisses, lire Serge Courville (dir.), *Paroisses et municipalités de la région de Montréal au XIX<sup>e</sup> siècle (1825-1861)*, Québec, PUL, 1988, 350 p.; Serge Courville (dir.), *Plans de paroisses, régions de Montréal, 1790-1871*, s.l., Célat, 1988, 175 p. (Collection Outils de recherche du Célat, n°2) et Serge Courville, *Entre ville et campagne. L'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990, 335 p.

118. Briand, «Circulaire pour solliciter des secours qui permettent de parfaire la Cathédrale», 2 avril 1774, *MEQ*, 2, 257.

dont l'Évêque est tout naturellement la source ou le canal». Puisque sa puissance sacrée irradie un plus grand territoire, la cathédrale et les personnages qui y jouent la performance rituelle sont forcément situés plus haut dans la hiérarchie religieuse et sociale. Les Chanoines y ont leurs rites et leurs costumes. L'évêque s'y montre, promu par les fastes liturgiques établis par le Pontifical. Dans ce lieu «se réunissent du matin au soir les vœux de tout le diocèse pour rendre à ce puissant patron [Saint-Joseph] qui protège nos paroisses, nos communautés et nos familles un culte plus solennel et faire ainsi monter vers son Trône un encens dont l'agréable odeur réjouit le Ciel tout entier<sup>119</sup>».

### Conclusion

La mise en espace des chorégraphies rituelles fige et concrétise les divisions sociales que les rites instituent. Elle contraint à évoluer dans des lieux normés qui déterminent aussi des rôles et des statuts. Chacun est en fait doublement assujéti par le système. D'abord, la ritualité définit un cadre géographique en dehors duquel elle ne peut ni s'exercer ni être utilisée; elle est paroissiale. On trace par-là les limites d'un microcosme dans le cadre duquel s'applique une surveillance tous azimuts. Puis, elle vise à maintenir le groupe circonscrit dans une immobilité pacifiante<sup>120</sup>. L'étranger est maintenu hors des cérémonies communes, le déviant est appelé à réintégrer progressivement sa place, celui dont la conduite est satisfaisante est périodiquement réinvesti dans sa position. Êtes-vous baptisé, confessé, communiqué? Tout cela se joue dans l'église. La participation accrédite, la privation sanctionne. Les mobilités géographiques et sociales, de leur côté, compromettent un statu quo que les rites tendent à maintenir. Le curé en sera donc tout naturellement le censeur. Au niveau de l'Institution elle-même, la représentation de l'espace ainsi constituée et véhiculée instaure

---

119. Bourget, «Mandement de Monseigneur l'Évêque de Montréal, publiant les décrets du second Concile provincial de Québec et communiquant certaines faveurs obtenues du Saint-Siège», 27 août 1855, *MEM*, 3, 152-153.

120. Sur la gestion des conflits sociaux par les rites religieux de l'Église contre-réformée, lire John Bossy, «The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe», *Past and Present*, 47 (mai 1970), 51-70 et «Essai de sociographie de la messe, 1200-1700», *Annales ESC*, 36, 1 (janvier-février 1981), 44-70.

**le centralisme des pouvoirs et la hiérarchie dans les paliers d'autorité. Par la reproduction inaltérée de la puissance sacrée, origine du prestige institutionnel, et la gestion minutieuse des espaces qu'il commande, l'Église se dote d'un outil de contrôle social déterminant. Elle est partout, implantée avec force et proche malgré tout, au cœur des micro-sociétés paroissiales.**

## CHAPITRE IX

### Le corps

À l'intérieur des cadres bien circonscrits de l'espace et du temps liturgiques, les corps se meuvent, ou se fixent, selon des règles qui appartiennent de toute évidence au domaine de la dramaturgie<sup>1</sup>. De nombreuses études consacrées au rite se basent sur cette analogie et il est courant d'utiliser le vocabulaire du théâtre pour décrire les dispositifs ritualisés: acteurs, spectateurs, costumes, accessoires, mise en scène, etc. Quelles que soient les hypothèses mises de l'avant par ces différentes analyses<sup>2</sup>, l'idée dominante est que le rite doit être considéré comme une performance visant à produire certains effets psychologiques sur les individus qui y participent ou qui y assistent. Selon Claude Rivière, les participants ne peuvent avoir une conscience claire du fait que ce qui s'exécute devant leurs yeux est un jeu symbolique, parce que les «pratiques capturent [...] la pensée et poussent à la croyance tandis que le sens du rite n'est pas analysé comme tel<sup>3</sup>». Comment les rites pourraient-ils laisser voir ce qu'ils sont réellement, alors que leur objectif fondamental, comme je l'ai montré dans la première partie, est de créer

---

1. Voir la synthèse des différents courants utilisant cette comparaison dans Claude Rivière, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, 28-34.

2. Une des plus convaincantes est sans aucun doute celle développée par Victor W. Turner à propos des rites de passage. Le rituel joué apparaît comme une machine à exprimer les ruptures sociales, permettant ainsi, par la mise en représentation selon des règles préétablies, de les résoudre et surtout de proposer une manière de les vivre (Victor W. Turner, *The Ritual Process*, Chicago, Adeline publishing Company, 1969, 213 p.).

3. Claude Rivière, *Les rites...*, 70.

une illusion du réel basée sur le concept d'efficacité?

### 1. Le rôle du corps dans la production du sacré

Pourtant, au détour de certains discours d'Église, on décèle bien des conceptions qui placent le rite du côté de la représentation. Ainsi, la lutte continue que l'Église mena au théâtre, sous Saint-Vallier particulièrement mais aussi de manière récurrente durant toute la période, peut-elle être interprétée comme volonté de bien établir les distinctions entre des mises en scène trompeuses, qui insinuent le vice «adroitement et avec artifice dans l'âme des spectateurs»<sup>4</sup>, et les rites d'Église, ce qui est une manière de reconnaître que les deux types de performances procèdent d'un même domaine. Bien sûr, ce type d'interdits relève avant tout d'un combat moral, parce que le théâtre est perçu comme un lieu où s'animent les sens, ce qui toujours éloigne de Dieu, et il serait ridicule de penser que les évêques considèrent la «comédie» comme une activité concurrente, au sens marchand du terme. Il est cependant certain qu'elle est une activité qui, comme le rite, met en scène le monde, mais selon un cadre référentiel qui échappe à la stricte culture ecclésiastique, lorsqu'elle ne la combat pas, et qui utilise des codes corporels qui ne sont pas ceux de la liturgie. Il y a bien concurrence dans les représentations et les dispositifs de représentation. Aussi est-il interdit de jouer des tragédies dans les églises<sup>5</sup>: il convient de marquer la démarcation la plus nette entre une théâtralité qui se pose d'elle-même comme mensongère et le rite qui est «vérité». Pontbriand affirme qu'en France, à l'occasion du jubilé de 1750, «les spectacles pendant un mois ont cessé; les processions continuelles n'annonçaient partout que la piété et la religion»<sup>6</sup>. Une représentation, en somme, céda la place à une autre, triomphe momentané des bons rôles, proposés en idéal, sur les mauvais. Innombrables encore sont les mentions qui décrivent les cérémonies religieuses et les marques extérieures de dévotion comme autant de

---

4. Saint-Vallier, «Mandement au sujet des comédies», 16 janvier 1694, *MEQ*, 1, 303.

5. ASQ, Évêques de Québec, 187, «Articles réglés par Mgr le 21 mars 1694 à la requête de MM. du séminaire de Montréal» - article 28, 1694.

6. Pontbriand, «Mandement pour le jubilé de l'année sainte accordé par NSP le Pape Benoît XIV le 25 décembre 1750», 27 décembre 1751, *MEQ*, 2, 92.



«spectacles touchants». Le Rituel de 1703 indique que l'un des buts des cérémonies est de «servir à la splendeur de nos Mystères & les faire paroître avec plus de pompe & de magnificence, & attirer le respect & la vénération des peuples<sup>7</sup>». À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, des indiens non convertis ne peuvent s'empêcher de participer à un rite catholique tant la cérémonie leur parut «touchante», explique Saint-Vallier<sup>8</sup>. «Ah! le bel office!» s'exclame un pécheur, que Bourget dit avoir rencontré, lorsqu'il s'agit d'expliquer le pourquoi de sa soudaine conversion; l'évêque y voit la «toute puissante efficacité des saintes cérémonies romaines pour toucher les cœurs<sup>9</sup>».

Le philosophe Johan Huizinga est allé plus loin dans l'analogie en définissant le rite religieux comme une activité ludique<sup>10</sup>. Le jeu comme le rite exige un espace défini, séparé de l'espace commun (stade, table de jeu, casino, etc.) et fonctionne durant un temps circonscrit selon certaines règles prédéterminées. Roger Caillois n'eut aucun mal à montrer que c'était là étendre bien loin le domaine du ludique, en se limitant aux aspects purement formels des performances sans déceler qu'il existe une différence de contenu fondamentale: alors que dans le jeu, tout est humain, le rite religieux s'inscrit d'emblée dans la sphère du sacré<sup>11</sup>. Tandis que le jeu est là pour distraire de la vie, le rite investit au contraire les moments les plus cruciaux de l'existence et les relie à une force surnaturelle, efficace et équivoque qu'il s'agit de se concilier<sup>12</sup>. L'ordre rituel est

---

7. *Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Évêque de Québec*, Paris, Simon Langlois, 1703, 9.

8. Saint-Vallier, «Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec, ou il rend compte à un de ses amis de son premier voyage de Canada, et de l'état où il a laissé l'Église et la colonie», 1686 (?), *MEQ*, 1, 249.

9. *Cérémonial des évêques, commenté et expliqué par les usages et les traditions de la Saint Église romaine avec le texte latin par un évêque...*, Paris, Jacques Lecoffre, 1856, VIII.

10. Johan Huizinga, *Homo ludens : essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1988 (première traduction française: 1951), 340 p.

11. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1991 (1939), 204-218 (collection folio/essais); Claude Rivière identifie d'autres différences fondamentales: l'issue du jeu est incertaine alors que celle du rite est fixée à l'avance; la participation des joueurs est basée sur l'individualité tandis que les acteurs du rite jouent un rôle social, le jeu peut déboucher sur des situations conflictuelles alors que le rite au contraire tend à l'harmonie (Claude Rivière, *Les rites...*, 75).

12. Une raison de plus pour rendre la proximité du jeu et du divertissement avec le rite intolérable. L'article 15 des «Règlements généraux» publiés dans un almanach de 1784 stipule: «Toutes personnes tenant des jeux de paume, billards ou autres places publiques de divertissements et qui permettront qu'on y joue les Dimanches payeront 40 Sell. d'amende.» (*Almanach curieux et intéressant pour l'année Mil sept cent*

bien, comme le jeu, un système de procédés normés, mais le premier y ajoute la convention de la croyance. Croit-on vraiment, jusqu'où croit-on? Peu importe finalement. Pour que le rite soit, il faut qu'un consensus social s'établisse, il faut que tout le monde agisse comme s'il croyait. D'où l'importance cruciale des dispositifs visant à régler les apparences, les manières d'être, en un mot l'ordre des corps. Dans une dynamique de réciprocité, le sacré est donc à la fois le produit d'une normalisation des comportements et son principe.

### *Le corps face au Saint-Sacrement*

Comme je l'ai déjà noté dans le chapitre précédent, le sacré, concentré dans le Saint-Sacrement, est produit par un ensemble d'aménagements purement scéniques. Le balustre sépare son domaine de celui des laïques, le tabernacle doré et le ciboire étincelant disent la préciosité de ce qu'ils contiennent, la lampe toujours «vivante» rappelle que Dieu est vraiment là, etc. Cependant, le sacré est aussi fabriqué par la manière dont on agit avec le Saint-Sacrement, dont on le manipule et dont on le considère lorsqu'il est là, enfin extrait de tous les contenants qui le protègent.

Le Saint-Sacrement est l'élément focalisateur par excellence du rite catholique. Tout tourne, comme on l'a vu, autour de lui. Pour que tel soit le cas, il faut qu'au-delà des symboliques gestuelles il se passe réellement quelque chose du point de vue des participants. L'enseignement doctrinal, quelle que soit son insistance sur le concept de «présence réelle», ne suffit pas à produire le sacré, il faut que dans le rite joué, tout dise encore que Dieu est là. Comme le note Pierre Smith : «Théoriquement, le geste du prêtre et les paroles consacrées suffisent à provoquer la Transsubstantiation, mais on voit mal ceci se faire dans un salon, devant un public distrait, avec un prêtre décontracté<sup>13</sup>». Voici comment se déroule le rite pour donner la communion hors du temps de la

---

*quatre-vingt quatre*, Montréal, Flouy Mesplet, 1784, 47).

13. Pierre Smith, «Aspects de l'organisation des rites» dans Michel Izard et Pierre Smith (dir.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, 141.

messe<sup>14</sup>.

- le prêtre s'est lavé les mains («purification») avant d'officier, il est revêtu d'un surplis et des ornements qui conviennent à la couleur du jour.
- il se rend «modestement» vers le tabernacle et fait une gémflexion au bas de l'autel.
- à genoux, il adore «celui qui est contenu dans le Saint-Sacrement» et demande la grâce d'accomplir le rite «avec sainteté et respect»
- un assistant allume un cierge et dispose la nappe de communion sur le balustre
- le prêtre ouvre le tabernacle, en utilisant sa clef
- le tabernacle ouvert, il fait une gémflexion avant de prendre le ciboire et de le poser sur le corporal
- il ouvre le ciboire
- l'assistant se met à genoux et dit, inclinant le buste, «au nom du peuple»:

*Confiteor Deo* etc.

- nouvelle gémflexion du prêtre
- le prêtre se tourne vers le peuple, mains jointes devant la poitrine et «la vue baissée» : *Misereatur vestri...*
- il fait de la main droite un signe de croix sur ceux qui vont communier
- l'assistant : *Amen*
- le prêtre retourne vers l'autel - gémflexion
- il prend le Saint-Sacrement entre le pouce et l'index de la main droite, et se saisit du ciboire de la main gauche
- il élève le Saint-Sacrement et se tourne vers le peuple «sans détourner sa vue de dessus la Sainte Hostie»: *Ecce Agnus Dei* etc.
- il avance vers le premier communiant, débutant du côté de l'épître
- il fait le signe de croix avec l'hostie au-dessus du ciboire «sans l'étendre au-delà de peur de faire tomber quelques fragments à terre»: *Corpus Domini* etc.
- il place l'hostie dans la bouche du communiant et répète la dernière séquence

---

14. Je suis ici le déroulement proposé par le *Rituel du diocèse de Québec...*, 174-179.

autant de fois qu'il y a de personnes au balustre

- il retourne vers l'autel, gardant le pouce et l'index de la main droite au-dessus du ciboire
- il pose le ciboire sur le corporal
- il passe les deux doigts sur le bord du ciboire «pour en faire tomber les fragments qui pourroient y être restés»
- génuflexion
- il recouvre le ciboire, le replace dans le tabernacle qu'il referme à clef
- génuflexion
- il lave les doigts qui ont touché le Saint-Sacrement, les essuie avec un purificateur
- le clerc verse l'eau dans la piscine
- le prêtre se tourne vers la population qu'il bénit d'un signe de croix de la main droite.

Lorsque le rite a lieu pendant la messe, il est un peu plus élaboré, notamment parce qu'il fait entrer en jeu le calice. Durant toute la première partie de la messe, il se passe en somme que peu de choses, de sorte que le moment de la consécration, riche en gestuelles, appar it bien comme le moment clef du rituel. Il y a dans ce rite deux éléments fondamentaux. Premièrement, l'action est découpée en séquences très brèves par une série de génuflexions, inclinaisons, agenouillements. Ces gestes répétés marquent bien sûr tout le respect qu'il faut avoir pour une chose si sacrée, mais ils permettent surtout d'attirer l'attention sur chacune des étapes qu'ils encadrent: on ne sort pas le Saint-Sacrement du tabernacle et du ciboire sans précaution, les règles ici sont d'une telle précision qu'elles ne laissent place à aucune interprétation.

Le second élément fondamental réside dans l'ensemble des dispositifs qui marquent que la substance est infiniment sacrée, qu'elle est chargée d'un grand pouvoir. L'hostie est donc *tabou* et le rite qui la manipule constitue une transgression rituelle (l'utilisation de l'hostie en dehors des procédures marquées constitue donc la profanation

par excellence). Le ciboire n'est posé que sur l'autel, recouvert de trois nappes bénites, et uniquement sur le corporal, petit linge également béni qui est, en principe, maintenu en état de grande propreté. Surtout, il faut éviter que des particules de l'hostie ne tombent à terre, parce que toute la puissance sacrée est contenue dans la moindre parcelle du pain rituel<sup>15</sup>. Aussi le prêtre ne prend l'hostie que du bout de deux doigts et l'introduit-il directement dans la bouche du communiant. Il prend bien soin de garder toujours l'hostie au-dessus du ciboire, et essuie, puis lave et sèche soigneusement ses doigts après le contact. La serviette et l'eau qui ont servi au lavement font partie intégrante du rite: le purificateur est un linge sacré et l'eau est recueillie dans un vase sacré. La nappe de communion permet de voir facilement si une particule de l'hostie est malencontreusement tombée. Évidemment, le contact du corps profane avec le sacré matérialisé constitue une étape particulièrement délicate qui donne lieu à toute une série de recommandations. Le prêtre prendra garde de ne pas retirer sa main avant que l'hostie ne soit entièrement dans la bouche et de ne pas approcher trop près le ciboire de la bouche du communiant «de peur qu'en respirant trop fort il ne fasse voler quelque Hostie<sup>16</sup>». Il faut mettre le ciboire sous le menton du communiant afin que si une particule se détache, elle puisse y être recueillie. Si, malgré toutes ces précautions, une particule d'hostie tombe sur la nappe, sur les habits des communiants ou au sol, «il faudra la prendre avec révérence, & la Communion finie, le Prêtre lavera cet endroit de la serviette, de l'habit ou du pavé où elle est tombée, qu'il faudra auparavant racler, & jeter l'eau & les raclures dans la piscine<sup>17</sup>». L'administration de la communion à un malade (viatique) offre des difficultés accrues:

Si le malade ne pouvoit pas avaler l'Hostie tout entière, on lui en pourra donner une partie, & lui donner ensuite l'ablution pour lui faire avaler plus aisément. Mais on ne doit jamais tremper l'Hostie dans aucune liqueur, sous prétexte de la lui faire prendre

---

15. Le catéchisme enseigne : «D. [Le corps de Notre Seigneur] est-il entier dans les petites parties de l'Hostie? R. Il y est à la manière des esprits, dont toute la substance est dans un lieu, & toute dans chaque partie du lieu, de même que notre âme est toute entière dans notre main, & toute entière dans notre corps» (*Catéchisme du diocèse de Québec par Monsieur l'Illustrissime & Révérendissime Jean de la Croix de Saint-Valier, Évêque de Québec, Paris, Urbain Coustelier, 1702, 256*).

16. *Rituel du diocèse de Québec...*, 176.

17. *Ibid.*, 179.

avec plus de facilité.

On ne doit pas s'exposer à la donner à ceux qui ont une toux continuelle, ou que l'on craint avec beaucoup de fondement qu'ils ne la vomissent, & qu'on voit certainement qu'ils ne la pourront pas avaler & consommer. Que si après avoir pris toutes ses sûretés, le malade venoit à vomir l'Hostie, si les espèces paroissent entières, il les faudra séparer et les remettre dans un vase honnête, & les porter à l'Église pour les mettre dans quelque lieu saint et décent, jusqu'à ce qu'elles soient altérées & changées, auquel temps on les jettera dans le Sacraire. Si on ne distingue pas les espèces, on doit essuyer ce que le malade a vomi avec une étoupe ou autre chose semblable, puis la brûler & en jeter les cendres dans le sacraire<sup>18</sup>.

D'une manière générale, il faut éviter que l'hostie ne change de nature. Pour prévenir la putréfaction, il faut donc «renouveler» fréquemment celles qui sont dans le ciboire. Si on ne dispose pas de tabernacle, on ne doit pas laisser les hosties inabritées. Le prêtre doit alors donner plusieurs hosties à chaque communiant afin de n'avoir pas de reste, ou les consommer lui-même une fois retourné à l'autel<sup>19</sup>.

Le prêtre n'est pas le seul acteur de ce rite. Les communiants également, par des marques extérieures dans le vêtement, l'attitude, la posture, contribuent à l'élaboration du sacré. Ils doivent être le reflet de la transformation, ils doivent montrer qu'ils y croient. Il convient d'être à jeun, bien sûr, afin que l'hostie ne se mélange pas à d'autres

---

18. D'une manière générale, les choses qui sont entrées en contact avec des substances sacrées, comme les étoupes qui servent aux onctions (saintes huiles et saint chrême) lors des rites du baptême, de la confirmation, et de l'extrême-onction, doivent être brûlées, ainsi que les vieux vêtements liturgiques et ornements (AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Claire), 1842). Les cendres, ainsi que l'eau baptismale corrompue, l'eau bénite et les hosties altérées sont alors jetées dans «un petit puits couvert d'une pierre dont l'ouverture soit bien étroite & fermée d'une petite fenêtre» qui plonge en terre consacrée, sous l'église ou la sacristie (*Rituel du diocèse de Québec...*, 183-184). Des «sacraires» sont parfois ordonnés par les visiteurs: ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Sainte-Jeanne-de-Chantal), 1827; ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Sault-au-Roccollet (Visitation-de-la-Bienheureuse-Vierge-Marie)), 1827; ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Vicent-de-Paul), 1827; ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (La-Nativité-de-la-Bienheureuse-Vierge-Marie-de-Laprairie), 1829; AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Pascal-de-Kamouraska), 1843; AAQ, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Sainte-Luce), 1843. Après la communion d'un malade, le prêtre se lave les doigts dans un peu d'eau. À l'église, cette eau est jetée dans le sacraire. Ici, on la mélange avec un peu de vin et on la fait boire au malade. S'il ne boit pas tout, on jette le restant au feu (*Rituel du diocèse de Québec...*, 191).

19. *Rituel du diocèse de Québec...*, 178. En été, il faut renouveler l'eau du bénitier pour en «éviter la corruption». Le problème est du reste restreint au Canada où les bénitiers sont si petits qu'ils ne contiennent pas assez d'eau pour une semaine. Briand en a vu en Europe qui pouvaient contenir une demi-barrique (AAQ, 12 A, Ev Q, 1, 197, Lettre de Briand à un destinataire anonyme, 1767 [?]). Les visiteurs doivent examiner si le ciboire, la custode, les vases pour les huiles sont propres, si les hosties et l'eau bénite sont «renouvelées» assez fréquemment (AAQ, 90 CD, 1, 3a, «Mémoire des choses dont le Grand Vicaire, l'Archidiacre ou autre Prêtre député (ou commissionné) par l'Évêque s'informerera dans la visite des paroisses», 1808).

aliments dans l'estomac. Mais surtout il faut «paraître pénétré de respect & de religion en son maintien, & modeste dans ses habits». Les hommes ne porteront pas d'armes et les femmes auront la tête voilée, le sein et les bras couverts, la robe «abattue, sans rien faire paraître en elles qui ressente la vanité, la sensualité & le luxe<sup>20</sup>». On s'approche de la «Sainte Table» avec «modestie et respect», on s'agenouille et on tient la nappe de communion, les mains en dessous<sup>21</sup>. Il faut garder la tête droite sans la tourner à droite ou à gauche, garder les yeux baissés, ouvrir la bouche avec modestie<sup>22</sup>. On avancera légèrement la langue sur la lèvre de dessous et avalera l'hostie avec «respect et dévotion sans la laisser fondre entièrement dans la bouche<sup>23</sup>. Après avoir communiqué, on va se recueillir dans un coin de l'église, «sans regarder d'un côté et d'un autre» pour remercier Dieu et penser à la Passion du Christ. Bien sûr, il est conseillé «de ne pas cracher si-tôt, afin qu'aucune particule de l'hostie ne puisse tomber à terre<sup>24</sup>».

Si l'on devait suivre le programme défini par Claude Lévy-Strauss à la fin de *L'homme nu*, pour qui l'étude des rites devrait être avant tout l'identification de ce qui différencie ces gestes-là de gestes similaires posés dans le quotidien (se laver les mains, ouvrir une porte, essuyer une tache, manger un morceau de pain, etc.), on dirait que le facteur déterminant de différenciation est évidemment la référence, implicite et partagée, au sacré<sup>25</sup>. Ainsi, dans le rite de la communion, chacun, le prêtre comme les autres participants, contribue à la création du sacré. Le rôle du prêtre est de donner tous les signes de la présence divine, par son costume spécifique, la gravité de son attitude, la

---

20. *Rituel du diocèse de Québec...*, 166.

21. *Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec, imprimé par l'ordre de Monseigneur Jean Olivier Briand, Évêque de Québec, quatrième édition*. Québec, Nouvelle imprimerie, 1796, 53.

22. *Rituel du diocèse de Québec...*, 166.

23. *Catéchisme à l'usage du diocèse...*(1796), 53.

24. *Rituel du diocèse de Québec...*, 166.

25. Dans le cas de la communion, le cadre doctrinal est bien connu : «Il est important de remarquer qu'après que le Prêtre a prononcé les paroles de la Consécration, toute la substance du pain est changée en la substance du Corps, & toute la substance du vin est changée en la substance du Sang de Jésus-Christ, & il ne demeure que les qualités du pain & du vin, les espèces & les apparences, comme sont la saveur, la couleur, la forme; mais la substance n'y est plus, & c'est la vertu de la toute-puissance de Dieu qui accompagne les paroles de Consécration que le Prêtre prononce sur le pain & sur le vin qui opèrent ce changement si admirable». (*Ibid.*, 160-161).

précision de sa gestuelle, la préciosité des accessoires manipulés et surtout l'extrême vigilance qu'il apporte à l'intégrité du Saint-Sacrement. Le rôle des participants est de démontrer corporellement qu'ils croient vraiment que quelque chose de surnaturel s'est produit par le sérieux de leur maintien et de leur mise. Il y a donc établissement d'une certaine complicité, ou du moins un accord tacite entre celui qui exécute le rite et ceux qui y assistent. L'effet de réunion en est la base; les gens se sont réunis sur une base volontaire et sont décidés, au moins théoriquement, à ce que l'on suive les procédures instituées. C'est un premier consensus. Le second est qu'un homme en particulier, un spécialiste, a la compétence de manipulation et qu'il faut lui déléguer le contrôle immédiat du sacré. Le dernier consensus, c'est que tout le monde doit marquer extérieurement qu'il adhère à la croyance. Je me souviens d'une messe de minuit, dans ma petite ville natale de Bretagne. Un homme se tenait dans l'assistance, non loin de moi, une cigarette aux lèvres. Une veuve, qui officiait comme bedeau, vint lui demander de l'ôter. «Mais elle n'est pas allumée» a répondu l'homme. «Quand même, Monsieur, vous êtes dans une église, il faut le respect», conclut la veuve. Il y a dans cette anecdote plusieurs enseignements. Le premier est que la transgression marque l'esprit, quelque chose d'important s'était passé; je me souviens de ce détail, et évidemment plus du tout de la messe elle-même. Le second est que l'ensemble des attitudes de conformité est contenu dans le mot «respect», respect dû au sacré bien sûr, mais encore plus respect du consensus social qui est essentiel à la production du sacré. On en revient à la liste des occurrences sur les attitudes que j'ai présentée dans le chapitre III<sup>26</sup>. Le troisième est que ce consensus est culturellement acquis. Il était évident que cet homme ne posait pas un geste délibérément subversif, il ignorait simplement les conventions comportementales qui sous-tendent l'assistance conforme au rite. Enfin, l'anecdote révèle que la conformité d'attitude n'est pas purement circonstancielle, elle est soutenue par un ensemble de dispositifs de contrôle des apparences et des comportements.

---

26. Cf. supra, chapitre III, 86-87.



*De la conformité des dispositions du corps*

Le prêtre, bien sûr, doit attirer le respect des spectateurs. Cela est assuré par un ensemble de règles de vie qui le soustraient du commun (cf. chapitre IV), par son savoir rituel, sa connaissance du latin, la lecture de livres qui lui sont réservés, le port de vêtements liturgiques, l'accès quasi exclusif au sanctuaire, son attitude grave lorsqu'il officie. «Les prêtres sont les Ministres [des sacrements], les doivent traiter avec une grande pureté de cœur, & avec une grande révérence & respect, & faire paroître tant de gravité & de modestie dans les cérémonies que l'Église veut qu'on observe, qu'ils inspirent aux assistants du respect & de la dévotion envers ces saints mystères<sup>27</sup>». Le corps du prêtre ne doit pas prêter à moquerie ou à distraction. Les personnes affligées d'un handicap physique spectaculaire seront donc exclues de la prêtrise pour «défaut de corps»: «[...] ceux qui ont quelque difformité corporelle, qui donne de l'horreur ou du mépris, ou qui empêche qu'on ne puisse faire les fonctions des Ordres sans scandale ou sans indécence notable» seront donc déboutés; «comme ceux qui sont extraordinairement boiteux, ceux qui ont perdu l'œil gauche, ceux à qui on a coupé le pouce et l'indice [l'index] des deux mains [comment tiendraient-ils l'hostie selon la règle], le nez, etc.<sup>28</sup>».

Les enfants de chœur mettent en danger le sérieux que la performance exige. On leur attribue une pureté de corps qui leur facilite l'accès au sanctuaire, mais leur comportement facilement dissipé et un penchant pour la farce font qu'on s'en méfie. Le rire est l'ennemi du rite. «Règlement du chœur. Pour les enfants de Montréal»:

- I. Être de bonne conduite et fréquenter les sacrements
- II. Savoir les réponses de la messe et être capable de servir aux offices
- III. Assister régulièrement à la messe et aux vêpres, les jours d'obligations, et aux exercices de cérémonies qui se feront un quart d'heure avant l'office du matin
- IV. Se bien tenir au Chœur, n'y point parler, n'y jamais rire, n'y pas tourner la tête de côté et de l'autre, s'occuper à lire, à prier, à chanter ou à voir les cérémonies
- V. Ne point sortir du Chœur pendant les offices sans la permission de celui qui sera nommé pour surveiller

---

27. *Rituel du diocèse de Québec...*, 5.

28. *Ibid.* 137.

- VI. Ne parler dans la sacristie que par nécessité, et à voix basse  
 VII. Avoir soin de ses habits de chœur et ne jamais les laisser traîner à terre. N'en point porter de sales ou de déchirés  
 VIII. Être très soumis au maître des cérémonies ou à celui qui sera chargé de les enseigner; montrer un grand zèle pour en profiter.  
 IX. Être disposé à servir aux différents offices et s'efforcer de s'en bien acquitter  
 X. Se rendre à la sacristie un quart d'heure avant le dernier coup des vêpres  
 XI. Éviter de se revêtir du surplis pardessus son surtout dont le collet serait trop haut, de manière à paraître bossu ou ridicule<sup>29</sup>

L'attitude essentielle que l'Institution attend du laïque est l'immobilité et le silence. Il s'agit de la donnée fondamentale, et il est important de le rappeler. La messe est un sacrifice, accompli par le prêtre indépendamment des dispositions des hommes. Dans ce contexte, le fait que la grande majorité des spectateurs ne comprennent pas ce que murmure le prêtre importe peu. Cela ne signifie pas, bien sûr, que les spectateurs peuvent se conduire à leur guise. Dans les faits, comme on l'a vu, ils jouent un rôle vital dans le rite et dans le processus de construction collective du sacré. Ils en sont le motif et l'agent principal. En ce sens, oui, les rites de l'époque moderne sont éminemment «participatifs», mais pas de la manière où l'entendent les liturgistes contemporains.

Il faut éviter les mouvements de foule désordonnés. On ne doit se déplacer qu'à certains moments précis et ritualisés : procession du pain-béni, communion. Le manuel de la Confrérie des dames de la sainte Famille, utilisé durant toute la période, recommandait aux mères d'empêcher leurs enfants «de courir, de crier et de badiner à l'église, parce que cela trouble la dévotion publique et attire sur eux une espèce de malédiction». On ajoute: «Le mieux serait de ne les point mener à l'église dans leurs premières années<sup>30</sup>». Rien de plus compromettant pour la dignité du processus rituel que la proximité des corps et la confusion des déplacements. Un vicaire dénonce le laisser-aller dont fait preuve son curé: «Le reposoir pour le Jeudi Saint se fait dans la sacristie qui n'est pas grande et l'an passé, outre une confusion insupportable, il y eut des indécentes qui m'inspirèrent la résolution de m'absenter pendant cette semaine si le

---

29. «Règlement du Chœur. Pour les enfants du Diocèse de Montréal», *MEM*, 2, 311-312, 1853 (?).

30. *La solide dévotion à la très sainte famille, de jésus, marie et joseph avec un catéchisme qui enseigne à pratiquer leurs vertus*, Paris, Florentin Lambert, 1675, 154; il faut aussi exclure les chiens (AAQ, 69 CD, 1, Briand, Ordonnances de visites (Saint-Thomas-de-Montmagny), 1775).

reposer ne se fait pas dans une chapelle de l'église ce qui seroit très facile<sup>31</sup>». Un des comportements qui choque le plus les évêques et les curés est l'habitude, très répandu chez les hommes, de sortir pendant la messe, au moment du prône souvent, mais aussi à d'autres occasions<sup>32</sup>. Sortir juste après avoir communié, par exemple, signifie à l'évidence qu'on ne prend pas le temps de remercier Dieu convenablement<sup>33</sup>. Il y a pire, car une fois dehors, alors que le rite continue son cours dans l'espace sacré, les hommes se rassemblent sur le perron et ne s'estiment plus soumis aux règles qui régissent l'intérieur. On parle, on rit, on se rend «chez les voisins [de l'église]<sup>34</sup>». À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, certains Montréalais sortent de l'église Notre-Dame pendant l'office, allument leur pipe et «bavassent à la porte»<sup>35</sup>. À Québec en 1810, ce sont des foules de 300 à 400 personnes qui, selon le curé Doucet, sont à la porte de l'église pendant les messes dominicales et les jours de fêtes «y jouant, s'y querellant, y formant des parties

---

31. ACAM, 355.105, 815.2 (paroisse Saint-Laurent), Ducharme (vicaire) à Plessis, 5 décembre 1815; parce que la sacristie est un lieu sacré, Plessis défend strictement d'en faire «une salle d'assemblée pour les paroissiens avant ou après les offices» (AAQ, 69 CD, 7, Plessis, Ordonnances de visites (visite de Sainte-Geneviève-de-Batiscan), 1824).

32. C'est un comportement très caractéristique et perdurant. En 1697, Saint-Vallier recommande au curé de Charlesbourg de «refuser l'absolution et la communion à ceux qui sortent au prône» («Lettre aux habitants de Charlesbourg, 20 décembre 1697, citée dans Guy Plante, *Le rigorisme au XVII<sup>e</sup> siècle. Mgr. de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence (1685-1727)*, Gembloux, Duculot, 1971, 77). En 1732, les gens de Bon-Secours sortent pendant la prédication, ce qui est un fort mauvais exemple à donner aux enfants qui ont besoin plus que les autres d'assister aux instructions (Chartier de Lotbinière, «Ordonnance au sujet de ceux qui sortent de l'église pendant le sermon, ainsi que de ceux qui portent le camail pendant les offices», 10 février 1732, *MEQ*, 1, 540). Au cours de ses visites des années 1792-1793, Briand note à plusieurs reprises, entre autres «désordres», l'habitude de sortir «sans nécessité et avec scandale» pendant la messe (par exemple AAQ, 69 CD, 1, Briand, Ordonnances de visites (Saint-Denis-sur-Richelieu), 1772. Dans quelques-uns des rapports du XVIII<sup>e</sup> siècle rédigés par des curés de campagne à l'intention du visiteur, trop rarement conservés, on trouve mention de ce «défaut»: les habitants sortent «sous prétexte de besoins naturels ou pour voir leurs chevaux» (AAQ, 69 CD, 1, 88, «Abus et scandales principaux, s.d.) ou encore «Les impiétés, les immodesties dans nos églises sont presque toujours les mêmes et surtout les sorties pendant le service divin» (ACAM, 355.114, 742.1 (paroisse de l'Assomption), curé Degeay à Pontbriand, 1742 (?)). Pour la fin de la période, voir encore Serge Gagnon et René Hardy (éd.), *L'Église et le village au Québec, 1850-1930: l'enseignement des cahiers de prêches*, Montréal, Leméac, 1979, 93-94.

33. Saint-Vallier, «Lettre pastorale de Monseigneur l'Évêque de Québec touchant la modestie avec laquelle les fidèles doivent assister à l'église, et les dispositions qu'ils doivent apporter à la Sainte-Communion», 6 octobre 1685, *MEQ*, 1, 167; Saint-Vallier, «Ordonnance de Monseigneur l'Évêque de Québec, touchant la vénération due aux églises», 22 octobre 1686, *MEQ*, 1, 185; Pierre-Hubert Humbert, *Instruction chrétiennes pour les jeunes gens*, Québec, John Neilson, 1798, 310.

34. AAQ, 69 CD, 1, 87, «abus de paroisses», s.d.

35. Rapporté dans Louis Rousseau, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830, approche religieuse*, Montréal, Fides, 1976, 103.

d'infâmes débauches<sup>36</sup>». N'est-ce pas une manière de traiter avec légèreté le rite, c'est-à-dire de le mettre en plus grand danger? On contrôle donc la porte principale pour tâcher de minimiser le phénomène; plusieurs cahiers de visite mentionnent un «banc des surveillants» immédiatement à l'entrée. Les autres portes, s'il y en a, sont closes. Parfois, au contraire, entrent des gens qu'on aurait préféré garder dehors. Les personnes enivrées constituent une menace évidente pour le sérieux avec lequel le rite doit se dérouler. Les «yvrognes» scandalisent dans l'église<sup>37</sup> et les curés ne cessent de fustiger ces cabaretiers qui ouvrent leur commerce les dimanches et les jours de fêtes (quel meilleur jour pourtant pour faire de bonnes affaires?)<sup>38</sup>. Pour maîtriser tous ces débordements, Saint-Vallier recommande d'avoir dans les églises «quelque personne marquée pour empêcher les entretiens, les immodesties, et les autres irrévérences». Un ecclésiastique de préférence, ou tout au moins une «personne sage»<sup>39</sup>. En 1808, une loi de l'assemblée du Bas-Canada charge les marguilliers et les officiers de paix des paroisses rurales de veiller au bon ordre tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des lieux de culte les dimanches et les jours de fêtes<sup>40</sup>. Séjournant en France, l'évêque Plessis s'amuse d'un bedeau qui «sous prétexte de contenir le peuple pendant la messe de l'évêque, fit, lui seul, plus de bruit que n'en aurait pu faire cinquante personnes indévotés<sup>41</sup>». Le dévot, c'est-à-dire celui qui marque extérieurement son adhésion, ne bouge pas. Briand n'est guère favorable aux jubés - «réceptacle de tous les libertins et de tous les indévots, ou pour mieux dire, des impies» - qui échappent à la vigilance des polices du rite: curés, vicaires, bedeaux

---

36. Cité dans Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, tome 1, *Les années difficiles (1760-1839)* volume 2 *d'Histoire du catholicisme québécois*, sous la direction de Nive Voisine, Montréal, Boréal, 1989 283.

37. AAQ, 69 CD, 1, 87, «abus de paroisses», s.d; «Il y a dans le village sept ou huit cantines. C'est à qui vendra le mieux. De là il arrive des yvrogneries, des querelles et des batailles. Souvent même on a vu des gens yvres dans l'Église et plusieurs passent le reste de la nuit [de Noël] à se divertir» (ACAM, 355.114 817.1 (paroisse de L'Assomption), Roy (curé) à Plessis, 10 octobre 1817).

38. Quelques règlements civils tâcheront sans grands succès de limiter la vente d'alcool durant les messes: ordonnances de Jacques Raudot (1706), de l'intendant Hocquart (1730). ANQ, série C<sup>11A</sup> (microfilm de l'original), vol. 24 fol 368-369v et vol. 53 fol 343-343v.

39. Saint-Vallier, «Statuts publiés dans le quatrième synode tenu à Québec le 8 octobre 1700», octobre 1700, *MEQ*, 1, 396.

40. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 283.

41. Joseph-Octave Plessis, *Journal d'un voyage en Europe-1819-1820*, Québec, Pruneau & Kirouac 1903, 84.

marguilliers, officiers responsables de leurs soldats, maîtres imposant le silence aux domestiques, mères surveillant leurs enfants, pères assurant la bonne tenue de leur famille<sup>42</sup>. Mieux vaut allonger l'église que d'en construire<sup>43</sup>.

La collecte des gestes déviants constitue un des thèmes de prédilection des curés lorsqu'ils écrivent à leur évêque. Les dispositifs de contrôle marquent une volonté de normaliser les comportements. Comment doit-on donc «être» à l'église? Immobile et silencieux avant tout<sup>44</sup>. Il faut éviter les «postures indécentes» et s'abstenir «avec grand soin des ris, causeries, légèretés et autres semblables irrévérences<sup>45</sup>». Briand affirme: «Je souffrirais mille fois plus patiemment de voir nos saints temples déserts que de les savoir profanés par des irrévérences et des postures peu respectueuses<sup>46</sup>». Dans un cimetière, il faut entrer avec des «sentiments de respect et de religion<sup>47</sup>». Au confessionnal, on doit se montrer humble et recueilli, tenir les yeux «modestement baissés», sans regarder autour de soi<sup>48</sup>. Contrit, il faut s'agenouiller gravement dans le

---

42. Laval faisait particulièrement appel à la coopération des officiers, maîtres et pères de familles «et généralement tous ceux qui ont le soin et la charge des autres» pour que l'ordre règne durant les messes (Saint-Vallier, «Ordonnance de Monseigneur...», 22 octobre 1686, *MEQ*, 1, 186). L'Abbé Alexis Mailloux intitule la chapitre XV de son *Manuel des parents chrétiens* (1851): «Surveiller les enfants quand ils assistent aux offices divins». À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les militaires ont l'obligation d'assister au culte divin. S'abstenir ou se conduire de façon «indécente ou peu respectueuse» peut mener l'officier à la cour martiale (devoir d'exemple) et le soldat à recevoir une amende. En cas de récidive, il sera mis aux fers pendant 12 heures (*Règles et articles pour mieux gouverner toutes les forces de sa Majesté depuis le 24<sup>me</sup> Jour de Mars 1794*, Québec, Nouvelle Imprimerie, 1796, 3-4).

43. Auguste Gosselin, *L'Église du Canada après la Conquête*, tome 1, Québec, Laflamme, 1916, 243.

44. Briand note, dans sa visite de la paroisse de Saint-Jean-Baptiste-de-Nicolet en 1772, la détestable habitude que l'on a de parler pendant la messe. (AAQ, 69 CD, 1, Briand, Ordonnances de visites (Saint-Jean-Baptiste-de-Nicolet, 1772).

45. Saint-Vallier, «Lettre pastorale de Monseigneur...», 6 octobre 1685, *MEQ*, 1, 168; Saint-Vallier, «Ordonnance de Monseigneur...», 22 octobre 1686, *MEQ*, 1, 183. Les *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens* préviennent: «Quel crime ne commettent pas ceux qui profanent [ la Maison de Dieu] par des contenance mondaines, par des ris scandaleux, par des regards curieux et criminels; qu'y viennent que pour parler, pour se faire voir et dissiper les autres?» (Pierre-Hubert Humbert, *Instruction chrétiennes...*, 306).

46. Briand, «Mandement de l'évêque de Québec à l'occasion de son entrée dans sa cathédrale le jour anniversaire de sa consécration et la huitième année révolue de son épiscopat», 10 mars 1774, *MEQ*, 2, 249.

47. *Rituel du diocèse de Québec...*, 243.

48. Conférence sur la pénitence prêchée par Omer Blanchard le 19 mars 1833 dans le diocèse de Saint-Hyacinthe. Cité dans Christine Hudon, *Encadrement cléricale et vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Thèse de doctorat (études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1994, 427.

compartiment du confessionnal réservé aux pénitents, le visage tourné vers le fond. De son côté le confesseur «tiendra une posture modeste» et ne regardera pas le pénitent, auquel il fera ôter les gants, le manchon, les armes à l'homme et le masque à la femme<sup>49</sup>. Lors de la bénédiction, le prêtre ôte son bonnet et joint les mains. Puis il remet son bonnet et prête l'oreille «pour écouter avec attention tous les péchés que le Pénitent lui déclarera<sup>50</sup>». Après la confession, vient le temps de la contrition: il faut frapper sa poitrine trois fois en disant: *Mea culpa*, etc. Dans presque tous les rites religieux, qu'il s'agisse de sacrements, d'exorcismes, de bénédictions ou de prières publiques, mais aussi dans le cadre des actes de prières domestiques, la population est invitée à s'agenouiller. Durant la messe, c'est la posture ordinaire<sup>51</sup>; le corps repose sur les genoux, le dos est penché vers l'avant, le visage tourné vers le sol, le livre de messe, le chapelet<sup>52</sup>. L'agenouillement constitue l'amoindrissement ultime de la gestuaire laïque, laissant tout le champ à la performance cléricale. Il est aussi le signe de la pénitence et de la soumission, la transcription corporelle de la représentation instituée des rapports Dieu/humains. Espérant se concilier les forces ambivalentes du sacré, l'homme doit se présenter au Dieu puissant et juge en éternel pécheur et donner toutes les marques du repentir. Hommes, femmes, enfants à genoux: telle est la représentation iconographique incontournable du laïque impliqué dans un acte religieux<sup>53</sup>. Dans la littérature de propagande imprimée au Canada à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la conversion du protestant est manifeste lorsque, après avoir lu une prière de profession de foi catholique, celui-ci tombe à genoux et fond en larmes<sup>54</sup>.

---

49. *Rituel du diocèse de Québec...*, 142.

50. *Ibidem*.

51. *Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec...*(1796), 59.

52. Voir la gravure «La messe dans l'église paroissiale des Trois-Rivières en 1882», présentée dans *Le grand héritage. L'Église catholique et les arts au Québec*, Québec, Musée du Québec, 1984, 198.

53. Les représentations du corps à genoux mériteraient une étude approfondie. Voir en guise d'exemples certains des ex-votos de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle reproduits dans Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire - Religion de clercs?*, Québec, IQRC, 1984, 176-179; les «souvenirs de première communion» circulant au Canada dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les personnes agenouillées sur le passage de la procession de la Fête-Dieu à Nicolet dans la toile de Joseph Légaré (1832?) (*Le grand héritage...*, 172, 180, 270).

54. *Relation de la conversion de Mr Thayer, ministre protestant, écrite par lui-même*, Québec, Louis Germain, 1795 (?), 23. Les récits relatant les missions de Forbin-Janson dans les années 1840 utilisent les mêmes images pour dire la réaction des participants. Voir Claude Galarnoeu, «Monsieur de Forbin-Janson

C'est là tout le système qui sous-tend la réglementation institutionnelle des dispositions du corps: l'apparence est signe de l'être, les comportements sont les indices des qualités de l'âme et de l'esprit. Tels sont les principes de la «civilité chrétienne»; le visible révèle l'invisible (le pain n'est pas du pain, le vin n'est pas du vin), l'extérieur dit l'intérieur, les manières d'être en société sont le gage de l'intériorisation des croyances<sup>55</sup>. La correspondance s'effectue dans un jeu de va-et-vient entre l'ordre de la «modestie» et celui de la «dévotion». La modestie «règle l'extérieur»<sup>56</sup>. Une attitude modeste à la messe consiste à être «modestement vêtu», à ne pas parler, à ne pas «jeter les yeux de côté et d'autre», à «se tenir dans une posture respectueuse et à genoux autant que l'on peut». La dévotion «règle l'intérieur»: réciter mentalement des prières, soit en les lisant, soit par cœur, «se représenter qu'en assistant à la Sainte-Messe, c'est comme si on assistait au Sacrifice de Jésus-Christ sur la croix» et méditer sur la Passion du Christ. Dans une lettre pastorale de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Laval associe pareillement «respect» et «piété», «irrévérence» et «indévotion»<sup>57</sup>. Pour les prédicateurs du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, «avoir de la religion» c'est se bien comporter à l'église<sup>58</sup>. Les *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens* notent: «On ne connoît qu'une personne a de la religion et de la vertu que lorsqu'elle est respectueuse et modeste à l'église. On peut dire au contraire, que ceux qui y sont sans respect, sont des impies; qu'ils ont peu de religion et peu de foi<sup>59</sup>». C'est encore la même conception qui guidera, dans les années 1850, l'intention des réformes liturgiques ultramontaines proposées par Bourget: «les Saintes Cérémonies sont les images de la vraie piété» écrit-il<sup>60</sup>. Il y a pourtant chez lui un déplacement déterminant dans la signification des correspondances. Pour Bourget, ce qui se passe à l'extérieur est à la fois le principe et le reflet d'une émotion religieuse, avant

---

au Québec en 1840-1841» dans Nive Voisine et Jean Hamelin (dir.), *Les Ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, 136-137.

55. Au sujet des règles de la civilité chrétienne, voir l'étude qu'en fait Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, 45-86.

56. Je me réfère ici au *Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec...* (1796), 59-60.

57. Saint-Vallier, «Lettre pastorale de Monseigneur...», 6 octobre 1685, *MEQ*, 1, 168.

58. Louis Rousseau, *La prédication à Montréal ...*, 102.

59. Pierre-Hubert Humbert, *Instruction chrétiennes...*, 306.

60. Bourget, «Lettre pastorale de Monseigneur l'Évêque de Montréal au clergé de son diocèse, promulguant les décrets du premier concile provincial de Québec», janvier 1853, *MEM*, 2, 324.

d'être le signe d'une assimilation de principes doctrinaux et de références aux mythes. Relatant la cérémonie des «actions de grâces» rendues à la Vierge à l'issue du premier concile provincial, il note : «L'illumination de l'Autel était plus brillante;-le son de l'orgue plus harmonieux;-le chant plus onctueux; l'accent des voix plus enthousiaste. On sentait on ne sait quoi de saisissant, d'entraînant. Les esprits étaient divinement éclairés; les cœurs puissamment échauffés, les langues visiblement déliées<sup>61</sup>».

## **2. Représentations institutionnelles du corps**

### *Le corps habité*

L'idée que l'humain a été créé par la divinité à son image est à la base de la conception chrétienne du corps. En ce sens, le corps n'appartient pas en propre à celui ou celle qui l'habite, puisqu'il est à la fois l'image de Dieu et rempli de Dieu. Ceci implique une double obligation. D'une façon générale, l'humain doit tendre, en pensée et en action, à se conformer à l'idéal divin dont il est une représentation imparfaite. Dans ses attitudes, dans la manière dont il soigne un corps dont il ne dispose pas, il doit plus particulièrement avoir soin de rendre honneur à Dieu qui est en lui. Respecter son corps, c'est donc respecter Dieu présent dans chaque être. D'où les prescriptions de pudeur qui incitent à ne pas toucher et regarder les corps humains, celui des autres mais le sien aussi, sans nécessité car ils sont à proprement parler investis par le sacré, *tabous*.

Par l'effet du péché, les corps ne sont cependant pas habités de la divinité à la naissance et pour toujours. Le démon possède l'enfant lorsqu'il vient au monde et il est toujours susceptible de réinvestir le corps de l'homme tout au long de son existence. Seule l'intervention répétée des rites institués, à divers moments clefs de la vie ou sur une base périodique dans le cas de la communion, permet la sacralisation harmonieuse et égale du corps. Il est du reste significatif que ces rites-là, le baptême, la confirmation, la communion, l'exorcisme des possédés et l'extrême-onction, soient les plus riches en

---

61. *Ibid.*, 335.



dispositifs gestuels. Ils mettent en scène le corps sur lequel ils agissent concrètement, par l'application de matières préalablement consacrées. À ce chapitre encore, la communion se démarque, puisqu'elle est le seul rite où la sacralisation se fait par absorption d'une matière solide<sup>62</sup>.

Le premier et le plus important des rites de sacralisation du corps est évidemment le baptême. J'ai déjà eu l'occasion de le décrire, les applications de substances sacrées sur le corps sont multiples. Les parents sont attentifs. En 1772, un père signale à l'évêque qu'il n'a pas vu le prêtre verser l'eau sur son enfant. L'évêque ordonne un nouveau baptême «sous condition»<sup>63</sup>. Tout cela, on le voit, n'a rien de symbolique. Seuls les corps humains peuvent être sacralisés. Certains enfants lourdement handicapés posent problème à ce chapitre. Le Rituel prescrit: «Si on présente quelque monstre à baptiser, il faut agir avec une grande précaution; dont la première & la principale est de consulter l'Évêque, s'il est proche, & qu'il n'y a pas de danger, & en son absence une personne savante. S'il n'a point de forme, ni figure humaine, il ne doit pas être baptisé; si on doute qu'il soit homme, on doit le baptiser sous condition<sup>64</sup> [...]» Le cas des siamois est aussi délicat. Y-a--t-il deux êtres ou un seul? un corps ou deux? deux âmes ou une seule? Le Rituel fournit des critères d'appréciation: «Si on juge qu'il y a plusieurs personnes dans un même monstre, ce que l'on peut juger par le nombre des têtes et des poitrines, il faut les baptiser séparément, en disant la forme au singulier. [...] si les deux têtes ou les deux poitrines ne sont pas bien distinctes, on doit baptiser celle qui paroît distincte absolument, & l'autre sous condition<sup>65</sup>». Le baptême initie un processus constant de prise en charge du corps par les rites. «Le Chrétien devient par son Baptême le temple vivant du Saint-Esprit<sup>66</sup>». L'analogie avec la sacralité des lieux du culte est systématique: «Cette huile sacrée [l'huile des Catéchumènes] marque encore que par le

---

62. Certains exorcistes étaient tentés de chasser le démon par l'application externe d'une hostie, mais le rituel condamne fermement cette pratique (*Rituel du diocèse de Québec...*, 526).

63. AAQ, 69 CD, 1, Briand, *Ordonnances de visites (Saint-Ours)*, 1772.

64. *Rituel du diocèse de Québec...*, 17.

65. *Ibidem*.

66. *Ibid.*, 19.

Baptême l'enfant devient le Temple vivant du Saint-Esprit, & que son corps & son âme étant dédiés par des onctions semblables à celles dont on se sert pour consacrer les Temples, il ne peut plus être employé à des usages profanes<sup>67</sup>». La relation entre le corps et l'église n'est pas innocente. D'abord parce que le lieu de culte définit, comme on l'a vu, tous les modèles de la sacralité. Ensuite parce que l'église est effectivement, le lieu par excellence où le rite impose son ordre au corps. Cette sacralité du corps, d'autres rites viendront la confirmer et la raffermir le cas échéant.

La confirmation rejoue le baptême en une forme simplifiée mais solennelle puisque le rite est réservé à l'évêque. La similitude avec l'exorcisme des énergumènes est encore plus évidente, puisque dans le baptême aussi, avant de consacrer le corps, il s'agit de chasser le démon<sup>68</sup>. Tandis que l'humain jouit de sa complète intégrité lorsqu'il est habité par Dieu seulement, le possédé donne des signes visibles de dédoublement de la personnalité: il parle une langue inconnue de la manière la plus imprévisible, il possède soudainement le don de deviner ce qui se déroule en des lieux éloignés ou imaginaires, il jouit d'une force physique surnaturelle. Comme pour le baptême, le rite a lieu à la porte de l'église, dans cet entre-deux mondes où l'on peut bénéficier de la puissance du sacré sans la compromettre. Il est bon de confesser et de faire communier le possédé avant de l'exorciser, ainsi que de faire entrer en contact avec sa peau des objets particulièrement chargés de sacralité: on pourra lui mettre un crucifix entre les mains ou pendre à son coup des reliques des saints. Pendant toute l'exécution du rite, la récitation de formules spéciales s'accompagne de signes de croix et d'aspersion d'eau bénite. Comme dans le baptême aussi, du sel bénit est introduit dans la bouche et le prêtre touche le front, les yeux, les oreilles, les narines, la poitrine et la bouche du possédé. En dernier recours, lorsque toutes les substances sacrées auront été appliquées sur le corps du possédé, lorsque le corps du prêtre, investi de pouvoirs supérieurs, sera entré en contact avec les parties les plus sensibles du corps de l'infortuné, on pourra utiliser le Saint-Sacrement. Il faudra cependant se contenter de le

---

67. *Ibid.*, 16.

68. Rite décrit dans *Ibid.*, 507-527.

**brandir sans jamais l'appliquer directement au corps.**

**Au moment de la mort, le Démon rôde encore autour du corps humain et menace de s'en saisir au moment ultime. Le sacrement de l'extrême-onction vient au secours de l'agonisant et lui permet d'échapper au désespoir, manifestation tangible de la victoire de l'esprit du mal<sup>69</sup>. Il aide le mourant à accepter les souffrances du corps comme épreuves sanctifiantes d'expiation, et remet les péchés mortels dont on ne se serait pas confessé avant, mais aussi tous les péchés mortels. On le voit, il s'agit donc d'un rite fondamental, le dernier et le plus important des rites de passage. On comprend toute l'horreur qu'inspire au curé de Saint-Laurent l'attitude de son vicaire, qui aurait proclamé en chaire «que lorsqu'il donnoit l'extrême-onction à un malade qui n'étoit pas son pénitent, c'étoit comme s'il le donnoit à un morceau de bois» et qui refusa d'exécuter le rite sur le corps d'une femme qu'il ne connaissait pas, proclamant après son décès «[...] où est-elle à présent? peut-être en enfer<sup>70</sup>». L'application de l'huile d'olive bénite (huile des infirmes) a encore sur le corps des effets thérapeutiques, non pas à la façon d'un médicament, mais parce que le sacrement «contient une vertu surnaturelle de foy efficace» qui, chez les personnes bien disposées, peut conduire à la guérison<sup>71</sup>.**

**Lorsque l'agonie a été écartée par l'appareil complet des rites institués (extrême-onction, mais aussi viatique et prières de recommandation de l'âme) et que le mourant s'est montré réceptif au sens que l'Église entend conférer au trépas, la mort elle-même sanctifie définitivement le corps. Elle le purifie «de ce qu'il avoit de souillé», met un terme aux effets de la «concupiscence qui habitoit en lui» et corrige tous les «dérèglements» dont il fut porteur<sup>72</sup>. Par la mort, le corps redevient véritablement «Temple de la Divinité<sup>73</sup>» que le baptême avait édifié, et que les divers comportements déviants, inhérents à la nature humaine, n'avaient cessé de profaner. Il peut donc, enfin**

---

69. *Rituel du diocèse de Québec...*, 204.

70. ACAM, 355.105, 816.1 (Saint-Laurent), Cazenove (curé) à Plessis, 17 mai 1816.

71. *Rituel du diocèse de Québec...*, 204.

72. *Ibid.*, 240.

73. *Ibidem*.

rendu à l'état de pureté de la petite enfance, être montré et porté en « triomphe » en une procession qui le conduira jusqu'à l'église<sup>74</sup>.

### *Du sexe et du rite*

Les comportements sexuels sont les actes profanateurs du corps sacré par excellence. La bénédiction du lit conjugal, qui suit ordinairement le rite du mariage, est l'occasion de prévenir les conduites déviantes, les mauvais usages que les époux pourraient faire de leurs corps dans l'intimité de la chambre à coucher. La cérémonie doit avoir lieu « toujours avant le Dîner »; la « modestie y sera gardée » et « rien ne se fera contre la sainteté de cette cérémonie<sup>75</sup> ». Le prêtre « parlera de manière grave et modeste aux mariés » :

[...] que le Mariage soit traité de tous avec honnêteté, & que le Lit Nuptial soit pur & sans tache; car souvenez-vous que vous êtes les enfants des Saints & de Dieu même: que vos corps sont le Temple du S. Esprit, que vous n'y devez toucher que comme des Vases Sacrés, C'est-à-dire avec modestie et pudeur. Souvenez-vous que ce Lit Nuptial sera un jour le lit de votre mort, d'où vos âmes seront enlevées pour être présentées au Tribunal de Dieu, pour y recevoir le terrible châtement des sept Maris de Sara, si vous vous rendiez comme eux esclaves de votre chair, de vos passions, & de votre concupiscence<sup>76</sup>.

Le prêtre jette ensuite de l'eau bénite sur le lit et sur les gens présents. Un des effets du sacrement de mariage est du reste de communiquer aux époux « un esprit de chasteté qui corrige en eux les ardeurs de la concupiscence, domine sur le sentiment du plaisir & purifie l'amitié qui doit être entr'eux<sup>77</sup> ».

Le corps de la femme qui vient d'accoucher passe par une phase d'impureté, de sorte qu'il est souhaitable qu'elle s'abstienne pour un temps d'entrer dans l'église<sup>78</sup>. Un

---

74. *Ibidem*.

75. *Ibid.*, 423.

76. *Ibidem*.

77. *Ibid.*, 279.

78. Rite présenté dans *Ibid.*, 313-317. Voir aussi Hélène Laforce, *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*. Québec, IQRC, 45.

rite de purification<sup>79</sup>, qui est aussi présenté comme un acte de remerciement pour le succès de l'accouchement, permet leur réintégration dans le domaine du sacré. La communion peut suffire à la purification, mais la mère peut aussi avoir recours à un dispositif plus spécifique. Elle se tient à la porte de l'église «sans pénétrer plus avant» et se purifie intérieurement «des fautes [qu'elle peut] avoir commises dans l'état du Mariage». Elle est à genoux, un cierge à la main. Le prêtre jette sur elle de l'eau bénite, puis met entre ses mains l'extrémité de son étole et l'introduit dans l'église. La femme s'avance vers l'autel, se met à genoux au balustre et remercie Dieu. Puis le prêtre jette une deuxième fois de l'eau bénite sur son corps.

Le corps féminin, dans son implication rituelle, fait l'objet d'une réglementation particulièrement serrée. Parce que le corps de la femme est saturé de sexualité - les textes disent «personnes du sexe» pour femme et «sexe» pour féminin - il est susceptible de compromettre la performance rituelle, de profaner ce qui est sacré, de pervertir l'élévation vers Dieu. Rien de plus profane en effet que le sexe, rien de plus sexué que le corps de la femme. Pour entretenir une certaine étanchéité entre la sexualité et le rite, la femme aura soin de ne pas avoir de relations dans le «temps des communions», les jours de fêtes et les dimanches<sup>80</sup>. Tout de même elle restera par essence un être sexuel. En paraissant à l'église vêtues de manière «immodeste», les femmes détournent l'attention de ce qui se passe au sanctuaire vers une parade sociale de séduction. Ce faisant, elles oublient les «promesses de leur baptême» en paraissant «ornées et revêtues des pompes de Satan<sup>81</sup>». Elles apportent ainsi, jusque dans l'espace sacré, la présence du Démon dont elles sont captives et qui les utilise pour faire commettre aux hommes les plus grands péchés.

---

79. C'est ce qu'on appelle les «relevailles», mais le Rituel n'emploie pas le terme.

80. «Instruction à faire aux personnes le jour de leur mariage», extraite de «Explication des cas réservés dans le diocèse de Québec», manuscrit anonyme de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, cité dans Serge Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Sainte-Foy, PUL, 1990, 89.

81. Laval, «Mandement contre le luxe et vanité des femmes et des filles dans l'église», 26 février 1682, *MEQ*, 1, 106.

Quelle punition [divine] ne doivent pas attendre celles qui portent cet appareil fastueux jusque dans nos églises, paraissant dans ces lieux consacrés à la prière et à la pénitence avec des habits indécents, faisant voir des nudités scandaleuses de bras, d'épaules et de gorges, se contentant de les couvrir de toile transparente, qui ne sert bien souvent qu'à donner plus de lustre à ces nudités honteuses, la tête découverte, ou qui n'est couverte que de coiffes transparentes, et les cheveux frisés d'une manière indigne d'une personne chrétienne, et qui blessent la sainteté de ces lieux [...]<sup>82</sup>.

Au lieu de participer à la construction rituelle du sacré par une mise et des comportements «modestes», ces femmes utilisent le rite pour se montrer aux hommes. Elles font du rite un théâtre social qui joue sur des rapports de séduction. Les humains s'y contemplent eux-mêmes et s'empêchent par-là même de découvrir l'image du divin. Il est donc spécialement «criminel» que des femmes ainsi parées osent participer activement aux rites: communier, présenter le pain béni, venir à l'offrande, faire la quête<sup>83</sup>. Ce faisant, elles imposent au public une image de sensualité qui contredit toute la procédure rituelle en induisant de la légèreté là où le sérieux doit régner, affichant ainsi publiquement leur «mépris de nos plus saintes cérémonies», et suscitent des idées sexuelles dans l'esprit d'une assistance qui devrait être occupée à expier ses péchés, plutôt qu'à en commettre de nouveaux. La chose est d'autant plus grave que, du fait de l'ambivalence fondamentale inhérente à la proximité du sacré, les péchés qui se commettent pendant un rite sont plus graves qu'en temps ordinaire. Ces femmes se rendent-elles compte qu'elles contribuent par leur attitude à «la perte des âmes rachetées du sang de Jésus-Christ, découvrant des nudités de gorges et d'épaules, dont la vue fait périr une infinité de personnes, qui trouvent malheureusement dans ces objets scandaleux la cause de leurs péchés et de leur damnation éternelle»? «Elles semblent affecter de ne pas le croire», se lamente Saint-Vallier<sup>84</sup>.

Même si elles assistent avec plus d'assiduité aux rites religieux que les hommes, même si elles se montrent plus fidèles dans la fréquentation des sacrements et plus assidues dans la pratique des dévotions, les femmes sont écartées le plus complètement

---

82. *Ibid.*, 107.

83. *Ibidem.*

84. Saint-Vallier, «Ordonnance de Monseigneur...», 22 octobre 1686, *MEQ*, 1, 184.

possible de toute participation active dans le rite<sup>85</sup>. Pas de petites filles enfants de chœur, pas de femme bedeau, pas de voix féminines dans le chant liturgique, et bien sûr pas de prêtre femme. On a pu souligner qu'à la faveur des accouchements, une femme, la sage-femme, dont les connaissances en la matière sont du reste périodiquement contrôlées, pouvait administrer le sacrement du baptême. Le Rituel l'inscrit cependant tout en bas d'une hiérarchie: «[...] un prêtre doit être préféré à un Diacre, un Diacre à un Souëdiacre, un Ecclésiastique à un Laïque, un homme à une femme; si ce n'est que pour la bien-séance, & l'honnêteté il fût plus à propos qu'une femme baptisa qu'un homme, comme lors qu'il y a nécessité de baptiser un enfant qui n'est pas entièrement hors du ventre de la mère<sup>86</sup>».

Les ordonnances de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle fixent les cadres d'un discours clérical qui perdure durant toute la période. Elles sont encore lues aux prônes dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et «le respect et la modestie dans les églises» reste «le sujet favori de tous ceux qui prêchent», et qui trouvent dans les Saintes Écritures «ce qu'il faut pour toucher et effrayer là-dessus<sup>87</sup>. Plessis ne pense pas qu'il faille s'opposer de front aux modes du temps de peur de les encourager, mais il faut s'élever contre les vêtements qui découvrent des nudités<sup>88</sup>. Il fait du reste figurer en bonne place dans son Précis de 1814 les ordonnances de Laval et de Saint-Vallier sur l'apparence des corps féminins<sup>89</sup>. Le

---

85. Une dissymétrie dans les pratiques à laquelle correspond une dissymétrie dans les attentes cléricales. À ce sujet Brigitte Caulier, *Les confréries de dévotion à Montréal du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat (histoire), Université de Montréal, 1986, 51-61; Christine Hudon, «Des dames chrétiennes. La spiritualité des catholiques québécoises au XIX<sup>e</sup> siècle», RHAF, 49, 2 (1995), 169-194. Le curé des Saints-Anges-de-Lachine note: «Je remarque dans les hommes surtout une grande négligence à assister à la messe, à s'approcher des sacrements, et dans les personnes du sexe un amour désordonné pour les ajustements et pour des modes quelquefois fort indécentes» (ACAM, 355.103, 814.1 (Saints-Anges-de-Lachine), Dufresne (missionnaire) à Plessis, 10 octobre 1814).

86. *Rituel du diocèse de Québec...*, 16, 31. Sur la présence significative de prêtres et l'intervention des hommes dans le rite de l'ondoiement, voir Hélène Laforce, *Histoire de la sage-femme...*, 33-39, 54-57.

87. AAQ, 90 CD, 2, 8, anonyme, «Remarques sur le précis des ordonnances du diocèse de Québec», 1814 (?).

88. Lucien Lemieux, *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles...*, 347.

89. AAQ, 90 CD, 1, 1, «Ordonnances à publier au prône des paroisses du diocèse de Québec», 1820(?); AAQ, 90 CD, 1, 1, Plessis, «Précis des ordonnances du diocèse de Québec», 1814.

supérieur des sulpiciens juge leur application difficile «en un siècle si corrompu<sup>90</sup>». Devra-t-on réellement refuser l'absolution, et donc la communion, aux femmes dont les épaules ne sont couvertes que d'une toile transparente, même si elles se contentent d'adopter cette mode dans leur maison seulement, comme le prescrit une ordonnance de Saint-Vallier<sup>91</sup>? Ce serait refuser bien du monde. Comme le note un autre correspondant appelé à se prononcer sur le Précis: «La gorge découverte ne paroît plus une grande indécence que quand la nudité s'étend à l'estomach<sup>92</sup>». Les canons de la décence ont évolué, mais le principe reste le même. Un grand-vicaire juge quant à lui que, s'il est légitime de refuser l'absolution aux femmes qui montrent une «nudité de gorge», on ne devrait pas infliger une peine si sévère à celles qui ne se rendent coupables que de «nudité de tête»<sup>93</sup>. Dans les années 1830, la modestie dans la tenue est l'un des thèmes privilégiés des directeurs de la confrérie de dames de la sainte Famille<sup>94</sup>. *Le Manuel des parents chrétiens*, publié en 1851, cite d'importants passages des mandements de Saint-Vallier «contre le luxe et les vaines parures des femmes», invite les «personnes du sexe» à les lire attentivement, et réinvestit en un long développement les arguments les plus classiques sur le sujet<sup>95</sup>.

Les ordonnances de visites permettent de constater que les évêques mènent une chasse scrupuleuse aux représentations iconographiques «indécentes». Il faut se méfier

---

90. AAQ, 90 CD, 2, 4, Roux, «Réflexions sur le Précis des anciennes ordonnances», 1814 (?).

91. Saint-Vallier, «Ordonnance de Monseigneur...», 22 octobre 1686, *MEQ*, 1, 183-186. Le Rituel de 1703 reprend l'interdiction (*Rituel du diocèse de Québec...*, 11-12).

92. AAQ, 90 CD, 2, 8, anonyme, «Remarques sur le précis des ordonnances du diocèse de Québec», 1814 (?).

93. AAQ, 90 CD, 2, 2, Doucet à Plessis, 14 mai 1814.

94. Brigitte Caulier, *Les confréries...*, 361.

95. *Les femmes de la campagne, particulièrement, ne doivent pas tenter d'imiter le «vain étalage des parures mondaines» qui se rencontre à la ville, centre de toutes les corruptions, car le luxe menace la «simplicité des mœurs» et appauvrit les ménages (l'argument économique, fait notable, est développé avec beaucoup d'acuité chez Alexis Mailloux, qui associe directement les dépenses vestimentaires et cosmétiques à l'émigration et à la pauvreté). Il est particulièrement scandaleux de voir des femmes ainsi parées se présenter dans les églises pour se montrer, séduire les hommes et «les détourner de l'attention qu'ils doivent apporter au saint sacrifice de la messe». Il est encore bien plus attristant de voir ces femmes mondaines, non contentes de pénétrer dans les églises, aller jusqu'à communier ainsi vêtues. L'auteur s'attarde longuement sur ce thème. Alexis Mailloux, *Manuel des parents chrétiens ou Devoirs des pères et des mères dans l'éducation religieuse de leurs enfants*, Québec, Augustin Côté et C<sup>ie</sup>, 1851, 260-279.*



du terme cependant, car il ne s'applique pas seulement aux nudités des corps peints ou sculptés. Tout accessoire du culte, meuble ou vêtement peut être qualifié d'indécents, c'est-à-dire ne répondant pas aux normes de dignité qu'exige la sacralité de l'emploi. Ce ne sont pas seulement les corps impudiques qui sont interdits, mais aussi les représentations trop naïves ou erronées sur le plan de la doctrine<sup>96</sup>. En un temps de controverse religieuse et de critiques rationalistes, il s'agit de promouvoir des représentations iconographiques conformes, qui ne risquent pas d'attirer les railleries et qui traduisent convenablement la grandeur des thèmes abordés. Plusieurs ordonnances de visiteurs visent cependant manifestement des corps représentés avec trop de nudité, tel celui de Jésus au tableau du maître-autel de Saint-Jean-Port-Joli<sup>97</sup> ou de l'autel Saint-Thomas de la paroisse de Sainte-Anne-d'Yamachiche<sup>98</sup>, ces anges au retable de Saint-Pierre-de-Sorel et dans un tableau de la chapelle de Marieville qui devront être «recouverts d'une manière plus décente»<sup>99</sup>, la sainte Magdelaine d'un tableau de Sainte-Anne-de-Varenes à «couvrir d'une manière plus décente»<sup>100</sup>.

### 3. De l'émotion en religion

#### *Du bon usage des sens*

Par une sorte de mouvement de balancier, l'humiliation du corps, la contrainte portée à ses inclinations les plus immédiates, favorisent et sont la condition de l'élévation de l'âme. La tendance ordinaire du corps est de chercher sa satisfaction dans l'assouvissement de ses désirs. Ce sont là des pièges tendus par le Démon pour écarter l'homme des voies du ciel. Il ne trouve dans le plaisir du corps qu'une illusion du

---

96. En contexte français, Dominique Julia a pu parler de «répression iconographique» (Dominique Julia, «La réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux des visites pastorales. Ordre et résistances» dans *La Società religiosa nell'età moderna*, Naples, Guida Editori Napoli, 311-433).

97. AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Jean-Port-Joli), 1806.

98. Le tableau, «qui par la nudité du sauveur nous paraît indécent» devra être retouché (AAQ, 69 CD, 11, Signay, Ordonnances de visites (Sainte-Anne-d'Yamachiche), 1840.

99. ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Pierre-de-Sorel), 1823; ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Sainte-Marie-du-Monnoir (Marieville), 1823.

100. ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Sainte-Anne-de-Varenes), 1829.

bonheur; son corps le trompe sans cesse. Il doit donc s'engager à combattre ses pulsions. L'église propose une panoplie de mortifications fortement ritualisées et adaptées aux possibilités de chacun. La plus ordinaire des mortifications est la pratique du jeûne et de l'abstinence, qui s'aligne sur le calendrier liturgique. Au sens strict, le jeûne consiste à ne prendre qu'un repas consistant par jour et s'abstenir de tout produit d'origine animale. L'abstinence est la privation des produits d'origine animale seulement. Pour Saint-Vallier, la définition du jeûne comprend aussi «toutes les mortifications & austérités qui peuvent abatre le corps» : usage des cilices, des haïres, des ceintures, coucher sur la dure, se mortifier en général dans «l'usage des plaisirs même licites»<sup>101</sup>. Les jeunes de moins de 21 ans, les «Vieillards caduques ou infirmes» de plus de soixante ans, les nourrices, les femmes enceintes, les «Infirmes et les Valétudinaires» ainsi que ceux qui font des voyages longs et pénibles sont dispensés<sup>102</sup>. C'est péché mortel que de ne pas jeûner, de faire de la collation un repas entier, de manger ou prendre du vin hors des repas, ou de s'abstenir de viande sans pour autant se détacher d'autres habitudes condamnables et du péché en général<sup>103</sup>. Il faut jeûner tous les jours du carême sauf les dimanches, dans les Quatre-Temps, aux vigiles des grandes fêtes et faire abstinence les dimanches du carême, le jour de la Saint-Marc, les lundis, mardis, mercredis pendant les Rogations et tous les vendredis et samedis de l'année<sup>104</sup>. En effet, la mortification est inséparable de la pratique rituelle: «Affaiblir le corps sans avoir soin de fortifier l'esprit» par la fréquentation de l'église et des prières plus fréquentes, «c'est rendre le Jeûne stérile<sup>105</sup>». Le jeûne met le fidèle dans un état de conformité avec l'esprit

---

101. *Rituel du diocèse de Québec...*, 112.

102. «Formule pour annoncer le Carême, au Prône du dimanche de la Quinquagésime», *Ibid.*, 253.

103. *Ibid.*, 254-255

104. On trouve ce calendrier dans plusieurs livres de dévotion: *Heures romaines en gros caractère, : contenant les Offices de la Sainte Vierge et des morts pour l'usage des congréganistes ; les vêpres, hymnes, proses et antennes de l'Église ; [...] Le tout précédé du calendrier,[...] en usage dans le diocèse de Québec*, Québec, John Neilson, 1795, pages préliminaires; *Formulaire de prières, à l'usage des pensionnaires des religieuses ursulines*, Québec, Nouvelle Imprimerie, 1799, pages préliminaires; Bourget, «Ordonnance épiscopale, tenant lieu d'ordonnance synodale», 23 janvier 1857, *MEM*, 3, 246. En 1844, un indult du Pape Grégoire XVI adoucit quelque peu le régime. Il est désormais permis de «faire gras» durant certains jours du carême, les samedis et à la Saint-Marc (Bourget, «Mandement de Monseigneur l'évêque de Montréal, à l'occasion d'un changement dans la loi du jeûne et de l'abstinence», 27 décembre 1844, *MEM*, 1, 282-288).

105. «Formule pour annoncer le Carême, au Prône du dimanche de la Quinquagésime», *Rituel du diocèse de Québec...*, 255.

du rite, en réinsérant l'expérience dans le cadre référentiel mythique réactualisé («Quel renversement, quelle honte, si l'on voyait les disciples d'un Dieu crucifié vivre dans la mollesse et les délices [...]»<sup>106</sup>) et en permettant de se hisser au-dessus des contingences du monde, qui sont celles du corps: «[...] les vrais fidèles ont l'avantage et la consolation de réprimer efficacement leurs passions et leurs vices, de s'élever en esprit au dessus des faiblesses humaines, et de se disposer à recevoir avec abondance l'effet des promesses et les fruits de la Résurrection du Sauveur<sup>107</sup>». Imposer à son corps un contrôle, maîtriser ses pulsions, canaliser ses sens, en suivant le dispositif mis en place par l'Institution, qui «marquée au coin de la religion et de l'obéissance [est] plus utile et plus méritoire<sup>108</sup>» que tout autre manière de faire, c'est donc se disposer à tirer le plus grand bénéfice d'une participation au rite. Être à genoux, d'une façon ordinaire et dans le cadre des pratiques rituelles en particulier, c'est encore infliger à son corps une gêne qui aide à percevoir le divin derrière les formes des rites.

Car le rite ne laisse pas les sens sans sollicitation. La disparition du corps profane (son «anéantissement»), caché au mieux par les vêtements, immobilisé sur le banc, détourné de son penchant naturel pour le plaisir par la souffrance, permet l'investissement des sens dans un spectacle sacré qui touche l'âme et élève l'esprit. Aussi, la grande sensualité des spectacles liturgiques catholiques est-elle d'une toute autre nature que celle qu'offrent les divertissements du monde profane. La première suggère les délices spirituels du bonheur céleste, la seconde au contraire replonge l'homme dans l'illusion des satisfactions terrestres. Dans le monde, les sens sont bernés, dans le rite ils sont comblés. «L'amour des richesses et des plaisirs de la terre fait oublier les biens du Ciel» prévient Bourget<sup>109</sup>. Ces biens du ciel, le rite veut en donner une image sensible, s'en faire le reflet. Qu'il utilise pour cela les artifices et les splendeurs qui relèvent pleinement des critères culturels du «monde» constitue un

---

106. Montgolfier (Vicaire Général), «Mandement au sujet du jeûne et de l'abstinence pendant le carême», 6 janvier 1761, *MEQ*, 2, 151

107. *Ibidem*.

108. *Ibidem*.

109. Bourget, «Mandement de Monseigneur...», 27 décembre 1844, *MEM*, 1, 283.

paradoxe pas toujours facile à détourner. L'esprit philosophique a beau jeu d'en révéler la contradiction. La Révolution française a-t-elle détruit la religion? Au contraire, elle l'a purifiée: «[...] nous l'avons dépouillée de cette vaine pompe qui la déshonorait et qui est contraire à ses principes» lit-on dans la *Gazette de Montréal*, en 1791, dans une lettre prétendument écrite par un Parisien à un ami de Québec<sup>110</sup>. L'austérité des cultes protestants constitue une critique plus fondamentale encore. Mais dans le discours catholique, les richesses déployées dans le culte doivent être à la mesure de celui qui est honoré, et les dispositifs scéniques doivent donner quelque chose à voir qui concrétise la présence réelle du divin dans le sanctuaire, signifier la réalité du lien opéré avec le ciel, donner même une certaine idée, une représentation de cet ailleurs. Pour toucher le cœur des hommes, l'Institution pense qu'il faut s'adresser à leurs sens (mais pas seulement: c'est aussi une religion de la parole) avec des moyens sensibles mais légitimes car agissant dans un registre spécifique et dans une perspective de verticalité. Par leur attitude, les participants doivent signifier que c'est bien dans cette optique qu'ils assistent au rite. Ils doivent donner tous les signes de l'élévation de leurs sentiments, ils doivent affirmer que l'illusion fonctionne dans le bon sens. Les comportements du monde («mondains»), expriment au contraire que le rite n'opère pas comme il le devrait, que l'artifice n'est qu'artifice. Ils expriment une interprétation fautive et compromettante du rite.

La littérature de propagande anti-révolutionnaire, publiée au Canada à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, fournira des récits édifiants de profanations. La conduite profanante, illustrée ici dans ses plus ultimes manifestations, est le symbole de la barbarie et de l'effondrement de tous les ordres. Toute la dynamique de l'illusion rituelle est compromise par des actes inouïs qui frappent l'imagination. La démystification violente des structures du sacré trouble et scandalise. Un ouvrage de 1798 relate l'arrivée des troupes révolutionnaires dans Avignon: les églises furent «aussitôt pillées, les vases sacrés profanés et emportés et les autels abattus». À Lyon, ville «autrefois si riche et florissante», les malheurs débutèrent par «une profanation de tout ce qu'il y a de sacré».

---

110. «Lettre d'un Parisien à un ami de Québec», *Gazette de Montréal*, 28 (30 juin 1791), 3.

**En 1796, les troupes françaises sont en sol germanique:**

**[Elles] se comportèrent sans l'ombre de décence, sans le moindre égard pour la religion et son culte. Dans les églises, ils forcèrent le Saint Ciboire, foulèrent l'hostie sous les pieds, emportèrent l'argenterie qui servait à la communion, ainsi que les habillements cérémoniels du prêtre. Ils détruisirent les crucifix et autres images, et traitèrent avec ignominie tout ce qui est regardé comme sacré par les catholiques et comme respectable par l'honnête homme de religion quelconque. Dans un village, l'Église a d'abord été privée de ses ornemens et le prêtre entièrement dépouillé. Ils ôtèrent l'image de Satan d'une représentation de Notre Seigneur tenté dans le désert et le placèrent sur l'autel<sup>111</sup>.**

**L'ignominie profanante méprise ce qu'il y a de plus sacré (le Saint-Sacrement), cherche à démystifier les dispositifs rituels en supprimant les costumes et les décors, détourne le sens même du lieu par une inversion du culte.**

**Dans le rite de la messe, le participant doit oublier les sollicitations qui viennent de la nef, pour concentrer toute son attention vers ce qui se passe au sanctuaire. L'église est une porte ouverte sur le ciel. Or on ne peut s'approcher de Dieu en apportant du dehors les marques trop visibles de son attachement aux frivolités du monde profane.**

**Saint-Vallier écrit:**

**Nous avons vu avec douleur l'immodestie des peuples de ce diocèse dans les temples sacrés; au lieu que les maisons particulières étaient autrefois des églises où l'on parlait sans cesse des choses du Ciel; il semble que les églises soient maintenant des maisons particulières, parce qu'on s'y entretient des choses de la terre et qu'on ne fait point de scrupule de s'y tenir dans des postures messéantes et indignes, lors même qu'on célèbre les Mystères les plus saints et les plus redoutables.<sup>112</sup>**

**D'une façon générale, dans les rites d'Institution auxquels les laïques sont appelés à jouer un rôle actif, et particulièrement aux baptêmes, aux mariages et à la communion, le Rituel recommande donc «modestie dans l'habit». Une ordonnance de 1732 proscrie le port du «bonnet à manteau» ou «carnail» dans les églises. Cet usage, particulièrement répandu dans la jeunesse, est indécent et l'on se sert de ces accessoires «plutôt pour se**

---

**111. *Avis au Canada à l'occasion de la crise importante actuelle contenant une relation fidèle d'un nombre de cruautés inouïes commises depuis la révolution française, par les personnes qui exercent actuellement les pouvoirs de gouvernement en France...*, Québec, Nouvelle Imprimerie, 1798, 1, 7, 39.**

**112. Saint-Vallier, «Lettre pastorale de Monseigneur...», 6 octobre 1685, *MEQ*, 1, 167.**

faire remarquer et introduire des modes que pour l'utilité qu'on en retire». Si on a vraiment froid, on préférera porter «quelque calotte», ou une perruque<sup>113</sup>.

La beauté plastique du décor cultuel et la préciosité des accessoires manipulés suggèrent la grandeur de Dieu. Une étude fine des biens des fabriques rurales, par le dépouillement des registres de compte et des registres d'inventaire, permettrait de mesurer l'importance de l'investissement consenti par les populations paroissiales et l'ampleur du contraste qui existait entre le mobilier d'église et celui des habitations. Partout, les visiteurs recommandent, dès que les moyens sont jugés suffisants, de substituer les objets de matière «indécente» par des articles de facture plus «fine» et d'un métal plus «digne». Certaines paroisses se servent d'une boîte en carton garnie d'un corporal pour conserver les hosties ou exposer le Saint-Sacrement. Cette situation ne doit pas durer et un ciboire ou un ostensor d'argent sera commandé<sup>114</sup>. En général, le calice et le ciboire sont en argent et les visiteurs n'ont donc pas lieu de les interdire, mais certains objets moins fondamentaux, comme les burettes, la croix de procession, et parfois l'ostensoir sont d'un métal jugé trop grossier. On interdit les ostensoirs en bois, un porte-dieu de verre, les assiettes baptismales de faïence. À défaut d'argenterie, on tolère l'emploi de l'étain pour les objets qui n'interviennent pas dans les rites liés au Saint-Sacrement. Un lecteur du *Spectateur canadien*, se scandalise:

[Dans les églises], l'or [...] est entassé confusément. [...] l'aspect loin d'être grandiose en est mesquin. [...] tous ces futiles ornements dont la voûte est surchargée n'excitent pas davantage à la dévotion, et les hommes qui adorent Dieu dans une église bien ornée n'en sont certainement point meilleurs; au contraire, tout ce qui éloigne de la nature semble aussi nous éloigner de Dieu<sup>115</sup>.

Les visiteurs sont aussi, et de plus en plus comme on avance dans le XIX<sup>e</sup> siècle,

---

113. De Lotbinière, «Ordonnance au sujet de ceux qui sortent de l'église pendant le sermon, ainsi que ceux qui portent le camail pendant les offices», 10 février 1732, *MEQ*, 1, 540.

114. Par exemple AAQ, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saints-Anges-de-Lachine), 1808; ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Saint-Martin-de-Laval), 1827.

115. «Un citoyen au journal», *le Spectateur canadien*, 31 juillet 1819, cité dans Richard Chabot, *Le curé de campagne et la contestation locale au Québec (de 1791 aux troubles de 1837-1838)*, Montréal, Hurtubise, 1975, 146.

très préoccupés par les linges liturgiques (tableau 20). Ils doivent être blancs, et non bleus comme il arrive quelquefois, et toujours d'une propreté irréprochable. Il en va de la dignité du culte. Lartigues et Bourget ne tolèrent pas l'usage du coton pour tout ce qui est relié au Saint-Sacrement. En général, les visiteurs prescrivent l'achat de «toile fine», comme de la batiste de fil ou de la toile d'Irlande pour faire le petit linge et les vêtements de base: aubes, surplis, robes de chantres ou de bedeau (tableau 21). On ne goûte guère les surplis de mousseline et les corporaux de dentelle. En ce domaine aussi, l'uniformisation est à l'œuvre. Mais ce sont les ornements sacerdotaux, importés d'Europe pour la plupart, qui retiennent le plus l'attention des visiteurs (tableau 22), parce qu'ils font toute la majesté et la singularité du prêtre officiant. Ils doivent être en parfait état. Les ornements usés ou sales seront brûlés ou donnés à une paroisse plus pauvre. On ne doit pas non plus négliger la qualité des tissus et investir dans les apparences au détriment de la préciosité des étoffes<sup>116</sup>. Il faut une panoplie complète pour chacune des couleurs liturgiques: ornements rouges pour les fêtes des martyrs, le dimanche de la Passion, la Pentecôte; ornements blancs pour les autres fêtes solennelles évoquant les personnages du Christ ou de la Vierge et les saints en général; ornements verts pour les offices et messes du temps ordinaire de l'année liturgique; ornements violets pour l'Avent et le Carême; ornements noirs pour les rites liés à la mort<sup>117</sup> et au vendredi saint. Cinq couleurs qui codifient la marche cyclique du temps liturgique et la signification des étapes. Certaines paroisses peuvent avoir plusieurs jeux pour chacune des couleurs liturgiques, le prêtre utilisant des ornements de «première» ou de «seconde classe» suivant l'importance du rite. L'autel se couvre également de «parements» propres à chaque temps de l'année (tableau 23). Les marches et parfois même le sanctuaire entier

---

116. «Sous un prétexte d'économie, l'on a depuis peu pris l'habitude d'employer, dans la confection des ornements sacerdotaux, des galons ou des étoffes, dont la matière, bien qu'elle ait une apparence brillante, est loin de valoir le prix qu'y attachent des personnes peu expérimentées. Nous voulons faire allusion aux étoffes et galons de faux or et de faux argent, bien inférieurs aux galons et aux étoffes de pure soie. Dans l'intérêt de vos églises et dans celui du bon goût, nous vous invitons à ne plus admettre, dans la confection des ornements qui servent à l'autel, ces argenteries ou dorures sur cuivre, et à n'employer que des étoffes et des galons de pure soie, lorsque vous ne jugerez pas vos églises assez riches pour se procurer ces articles en vrai or ou vrai argent» (Turgeon, «Lettre pastorale pour la promulgation des décrets du premier concile provincial», 1852, *MEQ*, 4, 82-83).

117. Avec l'imposition du cérémonial romain, on utilise le violet pour les messes des morts (Bourget, «Ordonnance épiscopale...», 23 janvier 1857, *MEM*, 3, 243).

Tableau 20. - Ordonnances sur le linge

période de visite	Briand	Hubert	Denaut	Plessis	Lartigue	Panet	Signay	Bourget	Prince	total
	1767-1775	1787-1795	1798-1805	1808-1825	1822-1829	1826-1829	1840-1844	1842-1848	1846-1847	
faire des «petits linges»	3	2	3	3	1	-	1	3	2	18
faire des corporaux	-	-	-	17	1	-	15	1	-	34
faire des pailes	-	-	-	14	3	-	4	-	-	21
recouvrir les pailes brodées de gaze	-	-	-	-	-	-	5	-	-	5
faire des lavabos	-	-	-	4	-	-	-	1	-	5
faire des amicts	-	-	-	6	1	-	6	2	-	15
faire des purificateurs	-	-	-	3	-	-	5	2	-	10
gamir la custode de soie	-	-	-	1	6	-	-	4	-	11
doubler le voile du calice de soie	-	-	-	-	7	-	-	3	-	10
ne plus se servir de linges en coton	-	-	-	-	4	-	-	2	-	6
<b>total</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>48</b>	<b>23</b>	<b>0</b>	<b>36</b>	<b>18</b>	<b>2</b>	<b>135</b>
nombre de paroisses visitées	180	173	140	236	109	52	123	76	35	1124
%	2	1	2	20	21	-	29	24	6	12

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6. Tableau 21. - Ordonnances sur les vêtements liturgiques

période de visite	Briand	Hubert	Denaut	Plessis	Lartigue	Panet	Signay	Bourget	Prince	total
	1767-1775	1787-1795	1798-1805	1808-1825	1822-1829	1826-1829	1840-1844	1842-1848	1846-1847	
réparer ou faire une ou des aube(s)	-	1	-	6	2	-	12	3	1	25
faire des ceintures d'aubes	-	-	-	4	2	-	12	2	1	21
faire des surplis	-	-	-	9	1	-	14	3	-	27
faire des robes de chœurs ou d'enfants de chœur	-	-	-	3	-	1	1	1	1	7
faire une robe de bedeau	-	-	-	1	-	1	2	-	-	4
faire un ou des bonnet(s) carré(s)	-	-	-	-	-	-	15	-	-	15
<b>total</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>23</b>	<b>5</b>	<b>2</b>	<b>56</b>	<b>9</b>	<b>3</b>	<b>99</b>
nombre de paroisses visitées	180	173	140	236	109	52	123	76	35	1124
%	-	1	-	10	5	4	48	12	9	9

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6.



**Tableau 22. - Ordonnances sur les ornements**

période de visite	Briand	Hubert	Denaut	Plessis	Lartigue	Panet	Signay	Bourget	Prince	total
	1767-1776	1767-1796	1796-1806	1806-1826	1822-1829	1826-1829	1846-1844	1842-1846	1846-1847	
ornement(s) interdit(s)	2	1	1	2	3	-	-	9	1	19
réparer un ou des ornement(s)	16	1	3	5	11	-	9	6	-	51
faire un ou des ornement(s) (couleur non précisée)	1	6	2	2	1	-	10	3	3	28
faire un ornement noir	-	1	4	1	7	1	3	3	-	20
faire un ornement rouge	-	-	-	16	4	-	10	1	-	31
faire un ornement blanc	-	-	-	8	3	-	14	2	1	28
faire un ornement violet	-	-	-	2	3	-	10	4	1	20
faire un ornement vert	-	-	-	3	3	-	7	2	-	15
faire une ou des chasuble(s)	3	1	-	-	-	1	3	-	4	12
faire une ou des chape(s)	-	-	-	2	1	-	3	3	-	9
faire une ou des étole(s)	-	-	-	1	-	-	29	7	1	38
<b>total</b>	<b>22</b>	<b>10</b>	<b>10</b>	<b>42</b>	<b>36</b>	<b>2</b>	<b>66</b>	<b>40</b>	<b>11</b>	<b>271</b>
<b>nombre de paroisses visitées</b>	<b>180</b>	<b>173</b>	<b>140</b>	<b>236</b>	<b>109</b>	<b>52</b>	<b>123</b>	<b>76</b>	<b>35</b>	<b>1124</b>
<b>%</b>	<b>12</b>	<b>6</b>	<b>7</b>	<b>18</b>	<b>33</b>	<b>4</b>	<b>60</b>	<b>53</b>	<b>31</b>	<b>24</b>

347

Sources: AAQ, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6.

**Tableau 23. - Ordonnances sur diverses pièces de tissus**

période de visite	Briand	Hubert	Denaut	Plessis	Lartigue	Panet	Signay	Bourget	Prince	total
	1767-1776	1767-1796	1796-1806	1806-1826	1822-1829	1826-1829	1840-1844	1842-1846	1846-1847	
<b>faire des nappes d'autel</b>	-	-	-	16	3	-	9	4	2	36
<b>faire des devants ou parements d'autel</b>	-	-	-	14	17	-	34	-	1	66
<b>faire un tapis pour les marches de l'autel</b>	-	-	-	5	-	-	2	-	-	7
<b>faire des nappes de communion</b>	-	-	-	5	-	-	6	3	-	14
<b>faire un drap mortuaire</b>	1	1	-	6	1	1	5	1	-	16
<b>faire un dais de procession</b>	-	-	-	3	-	-	5	1	-	9
<b>faire une ou des bannière(s) de procession</b>	-	-	-	-	-	-	10	-	-	10
<b>total</b>	1	1	0	53	21	1	71	9	3	160
<b>nombre de paroisses visitées</b>	180	173	140	236	109	52	123	76	35	1124
<b>%</b>	1	1	-	22	19	2	58	12	9	14

348

Sources: AAG, 69 CD, 1-12; ACAM, RC, 1-6.

se couvre de tapis au XIX<sup>e</sup> siècle. L'intérieur de la custode sera capitonné de soie et la porte ornée d'un pavillon correspondant à la couleur du jour ou en «drap d'or».

La musique, et le chant surtout, jouent un rôle important dans la représentation rituelle. L'orgue n'apparaît que progressivement, après 1825<sup>118</sup>. À partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, il devient le seul instrument toléré. Sans doute parce qu'il exprime bien ce que le rite veut dire. Le son en est grave, mystérieux et surnaturel. En effet, il n'est pas produit directement par l'humain, par le pincement d'une corde ou le souffle d'une poitrine: la musique est comme un vent céleste. Lartigue ordonne à Varennes en 1829 qu'un «écran» soit disposé dans le jubé afin «que l'on ne puisse pas voir l'organiste du chœur et de la nef<sup>119</sup>». Il s'agit de limiter les mouvements de têtes curieux, mais le dispositif ne renforce-t-il pas en même temps l'impression du divin? Le chant choral, en fait, prédomine. Dans les paroisses de campagne, il ne faut pas imaginer quelque chose de très fastueux et de très parfait. Il n'y a souvent que quelques chantres, parfois un seul<sup>120</sup>. Les enfants sont souvent sollicités pour faire partie du chœur, parce que leur impuberté protège le chant de l'intrusion trop marquée des voix sexuées, donc sensuelles. Le chant doit évoquer la pureté céleste, le détachement du corps<sup>121</sup>. Le maître chantre est le plus souvent rétribué pour ses services, mais les visiteurs recommandent d'essayer d'obtenir la participation de gens capables qui accepteraient de chanter

---

118. Première mention dans les registres d'ordonnance: AAQ, 69 CD, 7, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Antoine-de-Padoue-de-la-Rivière-du-Loup (Louiseville)), 1824.

119. ACAM, RC, 1, Lartigue, Ordonnances de visites (Sainte-Anne-de-Varennes), 1829.

120. En 1790, ils sont deux à Saint-Vincent-de-Paul, et le curé n'a plus personne lorsqu'à la suite d'une brouille, ils décident de quitter le chœur (ACAM, 355.117, 790.2 (Saint-Vincent-de-Paul), Chenet (curé) à Hubert, 22 novembre 1790).

121. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le missionnaire de Port-Royal peut compter sur une douzaine de garçons pour le chant (Saint-Vallier, «Lettre de Monseigneur l'Évêque...», 1686 (?), *MEQ*, 1, 220). Plessis recommande au curé de Saint-Vincent-de-Paul de faire une école de chant pour les jeunes garçons de la paroisse. Le curé trouve la tâche malaisée: «Il faut qu'ils apprennent à lire et à chanter, mais ce qui me fâche, c'est que je ne peux pas trouver une belle voix dans ma paroisse». En attendant, on se contente du «bonhomme Graton» qui est exact et de Mr. Lacroix «qui lui aide. Quoiqu'il ne sache pas la note, il a un bon organe» (ACAM, 355.117, 795.1 (Saint-Vincent-de-Paul) Chenet (curé) à Plessis, 10 juin 1795); L'introduction du *Graduel romain à l'usage du diocèse de Québec* (Québec, John Neilson, 1800, 214 p.) «cible» nommément un public de «jeunes gens»; En 1803, le curé de Repentigny avait formé une petite école de chant destinée aux jeunes garçons de sa paroisse (ACAM, 355.104, 803.2 (Repentigny), Duval (curé) à Plessis, 12 septembre 1803).

gratuitement. Dans certaines paroisses, il est élu par le conseil paroissial. Comme les chantres, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, sont transférés au sanctuaire, revêtus d'habits liturgiques, leur comportement est surveillé de près. Les registres de correspondance abondent en plaintes formulées par les curés relativement à la mauvaise conduite des chantres<sup>122</sup>. La messe est aussi ponctuée de cantiques en langue vulgaire chantés par toute l'assemblée. Si l'on devait songer à des formes de «participation communautaire» pendant la messe, c'est bien aux cantiques qu'il faudrait s'intéresser en priorité. Les évêques réunis au concile de 1851 jonglèrent avec l'idée d'en supprimer l'usage pendant le déroulement des rites. Les spécialistes de la commission de la liturgie jugèrent qu'il serait imprudent d'interdire «cette manière d'entendre la messe [...] qui convient le mieux aux gens de la campagne qui ne savent ni lire ni méditer<sup>123</sup>». Mais la réforme liturgique ultramontaine vise surtout le rétablissement du grégorien. Elle désapprouve tout à fait ces «messes en musique, à grand orchestre, telles que chantées quelquefois dans nos principales églises [qui] ne sont pas propres à produire sur les pieux fidèles les impressions salutaires que tout chant religieux doit avoir», ainsi que ces «messes en musique» ou «messes chantées» qui, dans les collèges, font perdre le goût du grégorien au profit du chant «figuré»<sup>124</sup>. On recommande qu'une école de chant soit créée dans chaque fabrique, on bannit des églises la musique vocale ou instrumentale «légère», on incite les séminaires et les collèges à créer «une louable émulation pour le chant grégorien et la musique grave qui seule est admise à relever la majesté du culte<sup>125</sup>». C'est évidemment un nouvel effort vers une «pureté» et une «gravité» qui veulent signifier la transcendance. Dans le chant grégorien, la performance individuelle est

---

122. Le chantre de la paroisse de Saint-Laurent a fait «des choses horribles par la boisson, jusqu'à quitter la messe à l'Évangile pour aller vomir dans la sacristie», mais il refuse de quitter le chœur (ACAM, 355.105, 827.2 (Saint-Laurent), Lefebvre (curé) à Panet, avril 1827).

123. On cite ici en fait le Rituel de Belley. ACAM, 272.101, 851.23, «Troisième rapport de la Congrégation de la Liturgie», 22 août 1851. Le concile s'en tiendra à sa première recommandation: «Le chant des cantiques en langue vulgaire pourra être permis dans certaines parties de la messe. Il pourra aussi avoir lieu avant et après les offices» (ACAM, 272.101, 851.1, «Procès-verbal de l'assemblée préparatoire au premier concile de la Province ecclésiastique de Québec», 19 mai 1851)

124. ACAM, 272.101, 851.23, «Troisième rapport de la Congrégation de la Liturgie», 22 août 1851.

125. Bourget, «Lettre pastorale de Monseigneur...», janvier 1853, MEM, 2, 327.

masquée dans un unisson qui tend au désincarné<sup>126</sup>.

### *La sublimation liturgique*

Pour l'Institution, le rite se présente comme le lieu par excellence de l'expression émotive. Alors que dans les contingences du monde ordinaire l'émotion se perd dans l'assouvissement incontrôlé des pulsions, dans le rite elle est canalisée par les règles de l'organisation liturgique. L'émotion religieuse conduit à Dieu et délivre l'âme de la tyrannie des tendances concupiscentes. Les servitudes du corps sont sublimées et ses pulsions habituelles, le désir charnel en particulier, mais aussi affectif, sont réinvesties dans des formes supérieures, spiritualisées, de réalisation. Les prières et cantiques de «désirs de la communion», qui se trouvent dans la plupart des petits livres de messes, sont particulièrement significatifs de la transposition que l'Institution entend effectuer par le rite. À l'élévation du calice, le lecteur du Petit livre de vie dira tout bas : «Ô Jésus élevé! attirez-moi à vous & me retirez de l'affection du monde afin que je ne vive que pour vous, & ne meure qu'en vous<sup>127</sup>». «L'acte de désir avant la Sainte Communion» proposé aux pensionnaires des religieuses ursulines dit: «J'ai un grand désir, Ô mon sauveur, de vous recevoir, c'est ce qui occupe mon cœur jour et nuit, c'est l'objet de mes pensées, c'est après quoi je soupire comme un très grand avantage». Lorsqu'on a communié, on dira «Que je n'aie point, je vous prie contre vos intentions, m'abandonner comme les bêtes aux plaisirs des sens, mais que tout mon esprit soit occupé de vous et que tout mon plaisir soit de remplir mon cœur de votre saint amour<sup>128</sup>». On chantera ainsi, sur l'air d'«Objet de ma nouvelle flamme»:

Mille fois mon cœur vous désire  
 Ô mon Jésus! hélas! quand viendrez-vous!  
 Être sans vous est un martyr

---

126. Alphonse Dupront, *Du Sacré*, Paris, Gallimard, 1987, 499-500.

127. Amable de Bonnefons, *Le petit livre de vie, qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu. À l'usage du Diocèse de Québec*, Montréal, Fleury Mesplet & Charles Berget, 1777, 33.

128. *Formulaire de prières, à l'usage des pensionnaires des religieuses ursulines*, Québec, Nouvelle Imprimerie, 1799, 38-40.

Venez donc (bis) Ô mon cher époux

Je sens une tiédeur extrême  
Amour! sans vous je languis nuit et jour  
Si vous voulez que je vous aime  
Venez donc (bis) m'embrasser d'amour<sup>129</sup>

Un «acte d'amour» qui suit la communion: «J'ai donc enfin le bonheur de vous posséder; ô Dieu d'amour! Quelle bonté! Que ne suis-je tout cœur pour vous aimer autant que vous êtes aimable et pour n'aimer que vous! Embrassez-moi, mon Dieu, brûlez, consommez mon cœur de votre amour. Mon bien-aimé est à moi. Jésus, L'aimable Jésus se donne à moi [...]»<sup>130</sup>.

Tout cela, dira-t-on, n'est qu'un vaste jeu symbolique, dont chacun connaît plus ou moins confusément les règles. La musique des orgues et des voix symbolise les chants célestes, les vêtements précieux symbolisent la puissance du prêtre et du rite qu'il est chargé d'exécuter, le vocabulaire amoureux symbolise l'intimité de la relation qui s'engage entre l'humain et son Dieu, etc. C'est un peu vrai, mais pas tout à fait. Dans mon enfance, j'ai participé à des rites religieux dans lesquels tout était signe d'autre chose. Le rituel était très simple et transparent; on ne cessait d'y dire, au moment même de l'exécution, que les gestes posés n'étaient pas importants pour eux-mêmes, mais uniquement pour ce qu'ils signifiaient. Aussi, les dispositifs pouvaient-ils varier d'une performance à l'autre, au gré de l'imagination de chaque prêtre et afin de s'adapter à tel ou tel public. Peu importait, puisque nos gestes n'étaient que codes et que le signifié demeurait inchangé. Vers la fin du catéchisme, certains commencèrent à demander au prêtre l'avantage qu'il y avait à «pratiquer», à se rendre à la messe surtout. Il insista sur l'utilité qu'il y avait à se réunir entre chrétiens pour «partager sa foi» et entendre l'évangile. Il ne dit pas qu'on assisterait à la transformation du pain en corps véritable de Jésus, le bénéfice que nous tirerions de l'absorption de ce pain sacré ou que la fréquentation des lieux de culte favorisait une rencontre plus immédiate avec le

---

129. *Recueil de cantiques à l'usage des missions, jubilés et retraités*, Québec, John Neilson, 1775, 84.

130. Abbé de la Hogue, *La journée du chrétien sanctifiée par la prière et la méditation*, Québec, Louis Germain fils, 1775, 56.

surnaturel.

L'Église, au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ne niait pas tout à fait qu'elle proposait une activité symbolique. Les catéchismes et les instructions que les prêtres faisaient avant l'administration des sacrements donnaient à la population des clefs pour le décryptage des gestes. Lorsqu'au début des années 1850, Bourget introduit dans le diocèse de Montréal les modifications qui découlent de l'alignement sur la liturgie romaine, il place clairement le rite dans l'ordre du symbole: «D'abord, vous comprenez parfaitement, instruits comme vous l'êtes, que ce n'est pas la religion qui est changée mais uniquement certaines pratiques de cérémonies<sup>131</sup>». Puis il insiste pour dire que ce ne sont que des petites choses qui sont modifiées, et qu'elles le sont pour des raisons purement pratiques ou pour renforcer des significations qui préexistaient. Les précautions prises indiquent bien qu'une confusion est possible, que la population n'a pas complètement intégré qu'elle était en présence d'un code dont la modification ne changerait en rien le cadre des références<sup>132</sup>. Les procédures rituelles associent en fait, d'une manière quasi inextricable des choses purement symboliques, d'autres qui ne le sont que partiellement et d'autres encore qui ne le sont pas du tout.

Prenons la distinction doctrinale entre les «cérémonies» et les «sacrements»<sup>133</sup>. Dans tout ce qui touche aux sacrements, on échappe au domaine du symbolique, on est dans l'efficacité. Cas exemplaire que celui du Saint-Sacrement. Le pain, le plus souvent, est caché. Mais sur la porte qui l'abrite, il est représenté sous différentes formes: un agneau, un ciboire avec une hostie, souvent à demi dissimulée par un voile gravé, qui dédouble le voile de tissu aux couleurs du jour qu'il faut aussi mettre sur la porte. À la

---

131. Bourget, «Circulaire au clergé du diocèse de Montréal», 22 mars 1854, *MEM*, 2, 433.

132. De la même manière, les mandements de promulgation de nouveaux catéchismes prennent soin de rappeler toujours que les modifications apportées ne changent rien sur le fond de la religion. Par exemple, lors de la promulgation du catéchisme de 1777 par Briand (Raymond Brodeur et Brigitte Caulier. «L'enseignement religieux, de Rome au Québec: des enjeux européens pour un espace québécois (XVII-XX<sup>e</sup> siècles)» dans Serge Courville et Normand Séguin (dir.), *Espace et culture/Space and Culture*, Sainte-Foy, PUL, 1995, 148).

133. Présentation de la problématique dans Cyprien Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, vol. 1, Bruges/Paris, Apostolat liturgique/Société liturgique, 1959, 69-72.

monstrance, on aura représenté un ostensor, le «Bon pasteur», ou disposé un crucifix<sup>134</sup>. Voilà des signes, des images présentes qui réfèrent à quelque chose de caché mais de véritable. Lorsque l'on montre enfin le Saint-Sacrement, à la messe ou dans les rites d'adoration, on le pose donc non pas comme symbole, mais comme référent. Le Rituel dit «Lorsque le Saint-Sacrement sera exposé, on ôtera la Croix de dessus l'Autel, la figure devant disparaître devant la vérité<sup>135</sup>». Bien sûr, «Jésus-Christ [est] caché dessous l'hostie<sup>136</sup>» mais pas dans le cadre d'un jeu de signes. Le corps y est vraiment, mais «comme un esprit»: le corps est sublimé.

Même dans les cérémonies, tout n'est pas symbolique. Certes, elles sont là pour «représenter & expliquer sensiblement les effets de chaque Sacrement», mais aussi pour «attirer les bénédictions de Dieu sur celui à qui on administre le Sacrement<sup>137</sup>». Et dans tout ce qui touche aux sacramentaux, rites institués par l'Église, le principe d'efficacité fonctionne comme il le fait dans le cas des sacrements. L'officiant est le même, les procédures employées se chevauchent, les matières manipulées sont pareillement consacrées et traitées avec une révérence égale, les effets recherchés sont tout aussi cruciaux. Peut-on vraiment penser que lorsque le curé est invité à bénir les champs, à protéger les maisons, à éloigner une tempête, alors qu'il se présente revêtu de ses vêtements sacerdotaux, utilise des formules latines et jette de l'eau bénite, il accomplit une action symbolique? C'est oublier que Dieu et le Démon agissent réellement sur terre et que les rites institués, sacrements ou non, ont le pouvoir d'influencer ces agissements, pas seulement par la vertu de la prière des hommes, mais dans le jeu d'une efficacité du geste<sup>138</sup>.

Les attitudes du corps enfin, et tout le spectacle rituel qui sollicite les sens,

---

134. Raymonde Gauthier, *Les tabernacles anciens du Québec des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Ministère des affaires culturelles, 1974, 23, 52-58.

135. *Rituel du diocèse de Québec...*, 168.

136. Amable de Bonnefons, *Le petit livre de vie...*(1777), 33.

137. *Rituel du diocèse de Québec...*, 9.

138. *Ibid.*, 402-403.



**placent cette ritualité au-delà du système symbolique. Le rituel ne cherche pas seulement à exprimer par des moyens sensibles une adhésion, comme c'était le cas des rites auxquels j'ai participé dans mon enfance, il veut conduire à une rencontre. Voyons un exemple très concret, qui ne puise pas dans une littérature réservée à l'élite des dévots. Au prône, on lit cette formule pour annoncer l'Avent:**

*L'Église n'omet rien pour nous faire entrer dans des sentiments si justes & si raisonnables [attente de Jésus]. Elle quitte ses cantiques de joye pour nous apprendre à gémir avec elle sur les dérèglemens de notre vie passée, elle prend ses ornemens de deuil en couvrant ses autels de violet et de couleur de cendre afin que par cet extérieur de pénitence nous travaillions à en obtenir l'esprit.*

**Les chorégraphies et les scénographies rituelles ne veulent rien «dire», elles veulent être les conditions d'une rencontre avec le sacré. Elles s'inscrivent dans des réalités concrètes pour opérer un transfert vers une réalité autre. Elles sont des techniques de sublimation.**

## CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

Il s'agissait dans cette troisième partie de porter l'attention sur trois entités spécialement sollicitées par l'activité rituelle et au travers desquels on a pu suivre la manière dont les rites institutionnalisés fonctionnent comme dispositifs de pouvoir. Pouvoir des représentations du temps structuré par le calendrier liturgique et les micro-rites répétitifs, pouvoir de division de l'espace et de classement des choses et des êtres sollicités dans le rite spatialisé, pouvoir de normalisation des comportements et des dispositions du corps. La désagrégation du calendrier des fêtes d'obligation, fruit de nouvelles exigences économiques qui programment l'allongement du temps de travail, rejoint cependant les objectifs de l'Église qui y trouve une occasion de mieux contrôler le déroulement, et surtout les manifestations, du temps rituel. Se développent ainsi, à mesure que l'ancienne temporalité s'effiloche, de nouvelles manières de ritualiser le temps sur lesquelles l'Institution exerce un contrôle affermi. Nouveaux événements festifs fortement institutionnalisés, meilleure diffusion de rites d'habitude, plus grande fréquence d'accès à la communion, autant d'occasions de mieux investir la pratique laïque et d'en maîtriser le sens. Au total, l'évolution va vers une plus grande quotidienneté des gestes posés. Cependant, la conception cléricale du temps demeure axée sur l'idée du cycle, si intimement liée au processus permanent de re-fondation de l'Institution, mais qui pourtant semble entrer en contradiction avec une modernité émergente. Dans l'espace, comme dans le temps du reste, le rite fonctionne dans la bipolarisation du sacré et du profane, bipolarisation dont il est du reste le principal instrument. Le Saint-Sacrement est le centre et le principe de la sacralisation de l'espace. Il donne en fait au territoire en général une orientation signifiante et ordonne une

hiérarchie complexe des lieux. Dans l'espace sacré, l'Institution affirme la réalité de son pouvoir. Elle statue sans partage, maîtrisant et donnant à voir toute une représentation du monde qui sous-tend le message doctrinal et fixe les croyances. L'espace sacré est saturé de sens. De plus, il permet de concrétiser des découpages sociaux et vient de la sorte renforcer le travail de répartition déjà effectué par les rites. Mais, si le rite spatialisé classe, exclut et inclut, il supporte également un processus de réintégration. Il fonctionne donc comme outil de normalisation des comportements. C'est encore plus évident lorsqu'on aborde la question de l'implication du corps dans le jeu rituel. En effet, la mise en scène rituelle requiert, pour fonctionner, c'est-à-dire pour produire du sacré et être perçu comme un acte efficace, la conformité des attitudes et des apparences de tous les participants, acteurs ou spectateurs. C'est dans l'image consensuelle d'une croyance partagée - la soumission à des normes de comportement singulières permettant de suggérer une implication véritable - que se construit en effet l'idée d'une performance véritable, c'est-à-dire d'un rite qui fait bien ce qu'il prétend faire. Cependant, la contrainte imposée au corps vise plus que la signification et la production de la croyance. Elle entend favoriser une rencontre véritable avec le divin, par la maîtrise des pulsions physiques et le ré-investissement de l'émotion dans l'expérience religieuse.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

**Au long de cette étude, les rites ont été analysés dans leur manipulation institutionnelle, et considérés comme les outils, contrôlés et contrôlants, d'un pouvoir. Il s'agissait d'identifier comment ce pouvoir s'exerçait dans certains de ses mécanismes les plus immédiats.**

**Par la conduite d'une analyse du discours d'Église, j'ai tenté de dégager les contours d'une idéologie cléricale du rite. J'ai volontairement proposé une lecture très anthropologique de ces textes, mettant en évidence tout le concret qu'avait le rite catholique au XVIII<sup>e</sup> siècle, et encore dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, non seulement dans un éventuel «vécu», mais aussi dans le discours même qui prétendait l'organiser. La validation du rite d'Église se faisait d'abord par son intégration à la représentation cosmologique. À l'occasion de troubles sociaux, j'ai montré comment les textes épiscopaux s'organisaient stratégiquement en un plan qui visait à promouvoir la pertinence de l'intervention rituelle catholique (textes préventifs / textes curatifs / textes bilans). L'image du Dieu-juge organisait toute une frange de ritualité que l'on peut dire de conciliation. La cruauté du «monde» s'opposait à l'idéalisation du ciel; les rites étaient autant de routes offertes vers l'idéal supra-terrestre. Ces liens vitaux, l'Église s'en proclamait l'unique administratrice: Dieu lui-même lui en avait confié la garde. La stratégie principale du discours ecclésiastique tenait donc dans sa capacité à poser la place de l'Église dans un entre-deux systématique. Elle proposait une représentation tripartite de l'univers: la terre, l'Église, le ciel. Le positionnement du rite sur le plan de l'efficace jouait un rôle clef dans le fonctionnement de la représentation de l'Église médiatrice. Il permettait, d'une part, une classification des actes rituels religieux sur la base d'un critère de validité: la désignation d'un corps de «superstitions» relevant de la**

fraude et du tour de passe-passe, était utilisée pour souligner l'utilité cruciale du rite d'Église, unique moyen d'entrer en contact avec le surnaturel. D'autre part, l'efficacité commandait une parfaite exécution qui justifiait l'intervention de spécialistes. Plus largement, l'argument du sacrilège, qui occupait une place importante dans le discours clérical, organisait une sacralisation extrême de tout ce qui concernait l'activité rituelle. Le rite lui-même, comme mise en scène, organisait, représentait, faisait croire au sacré. Ainsi, rite et sacrilège se présentaient comme deux instruments indispensables à la fabrication du sacré.

Ce rite d'Église validé idéologiquement, l'Institution en contrôlait l'exécution par un ensemble de rouages administratifs et centralisants. Le manipulateur du rite institué était ainsi pris en charge par un réseau à l'intérieur duquel s'organisait la transmission d'un savoir rituel normalisé. Un savoir qui contribuait à l'isolement du prêtre dans l'interdit qu'impose la manipulation du sacré, mais qui permettait aussi son intégration aux cadres d'une culture d'institution. Les curés travaillaient ainsi à la mainmise ecclésiastique sur l'exercice rituel et en diffusaient une version de plus en plus uniforme. La visite pastorale demeure cependant la manifestation la plus tangible d'une volonté institutionnelle de nivellement des procédures et des dispositifs. La centralisation de l'organisation des rites, qui assurait leur normalisation, est ici particulièrement lisible. Certaines figures de l'Institution se démarquèrent à ce chapitre par une grande énergie dans l'action de terrain: Briand, Plessis, Lartigue et Signay furent de grands visiteurs. Le Rituel (livre de sacrements) apparaît comme un autre outil uniformisant, d'où l'attention portée à sa diffusion ainsi qu'à la conformité de son contenu et de ses usages. Les difficultés liées à sa production, les débats que suscitèrent tous les projets de réforme, ont permis de mettre en lumière certains des mécanismes fondamentaux qui présidaient à la création des rites institués. On a vu, en particulier, combien étaient importantes les procédures multiples de validation par le recours au concept de fondation divine et à la Tradition notamment. Le livre liturgique imprimé portait avec lui l'autorité supérieure des rites d'Église, les preuves de son efficacité incomparable et les conditions de l'adhésion laïque. L'imprimé, d'une manière générale, s'est avéré un instrument très

utile pour la diffusion des formes rituelles officielles. Dans le cas des livres de dévotion cependant, puisque la transmission débordait le cadre fermé des membres agrégés, les risques d'appropriations incontrôlées nécessitèrent certaines précautions. Le contrôle institutionnel sur l'apprentissage de la lecture, ainsi qu'une ritualisation du lire, contribuèrent à diminuer la portée du péril. Ces saines et pieuses lectures, en même temps que de proposer une alternative au corpus profane, contribuaient à la constitution d'une élite de dévots dont les attitudes rituelles, nourries par l'assimilation poussée de ce que Lévy-Strauss appellerait une «mythologie implicite», étaient proposées en modèle au reste des participants.

L'aménagement du temps par les rites demeura un dispositif structurant important. Certes, le calendrier des anciennes fêtes d'obligation subit une sévère dégradation, mais le réinvestissement du temps par des manifestations festives mieux contrôlées et le développement qui s'amorce à la fin de la période d'une ritualité plus quotidienne, par la diffusion de micro-rites d'habitude et une plus grande accessibilité au système confession/communion, permirent finalement à l'Institution de garder les moyens de transmettre une conception cléricale du temps. Il est certain que la quasi-disparition des fêtes chômées entre dans un processus d'adaptation à des conceptions nouvelles modernes, du temps. Cela peut être interprété comme l'amorce d'une disqualification culturelle aujourd'hui évidente. Dans l'immédiat, l'Église y vit pourtant une occasion de se ré-appropriier plus complètement une ritualité festive jusqu'ici plus ou moins bien contrôlée, chargée de significations sociales mal maîtrisées. La temporalité liturgique qui progressivement se mit en place n'abandonnait pas le cycle. Celui-ci permettait de réactualiser toujours le temps mythique de Dieu sur terre sur lequel l'Institution bâtissait en partie sa légitimité sociale. De plus, les automatismes de geste, produits d'une ritualité plus routinière, tendirent à accroître l'efficacité des outils de contrôle à la disposition de l'Institution. Ils contribuèrent surtout à une meilleure intériorisation de comportements qu'elle promouvait. Le rite fondait un monde divisé en deux espaces antinomiques, division qui en retour permettait de concrétiser et de fixer les découpages sociaux que le rite produisait. La bipolarisation de l'espace, instituée par des rites d

consécration et renforcée par un ensemble de limites physiques qui la concrétisaient, ménageait un site particulier dont l'Institution avait une bonne maîtrise. Le système spatio-rituel ainsi créé sous-tendait tout un mécanisme de répartition sociale qui fonctionnait sur le mode inclusion/exclusion. Le partage que le rite avait déjà institué se trouvait ainsi perpétué dans l'espace, et toute une hiérarchie de l'au-delà était exprimée dans la réalité de divisions très visibles. Cependant, l'exclusion temporaire des lieux sacrés permettait aussi la réhabilitation des déviants selon certains rituels de réintégration. D'une manière générale, la spatialisation des rites en renforçait la portée. Le Saint-Sacrement agissait à cet égard comme un noyau, un centre, à partir duquel se distribuaient différents niveaux de sacralité qui fondaient l'espace de la paroisse et lui donnaient un sens: une direction et une signification. Cette organisation contribuait à la validation du système rituel par la concrétisation du sacré et permettait un classement en perpétuelle réévaluation des choses et des êtres. Le lieu de culte, dans les faits, était lui-même en constante sacralisation. Tous, dans le jeu rituel, acteurs et spectateurs, participaient par leurs comportements et leurs apparences à la construction du sacré. Dans une sorte de dynamique circulaire, chacun participait, plus ou moins consciemment, à la construction de l'illusion rituelle, pour qu'en retour cette illusion fonctionne et qu'un certain consensus se fasse autour de sa véracité. C'est pourquoi la participation aux rites d'Institution demandait l'intériorisation de normes comportementales, définies par l'Institution, qui tendaient à imposer une maîtrise au corps profane. L'intériorisation par les laïques de ces comportements atypiques contribuait à faire du rite une performance extraordinaire et renforçait l'idée du sacré que le théâtre liturgique s'évertuait, en vis-à-vis, à produire. L'Institution souhaitait que la contrainte imposée aux corps d'une part, et la puissance évocatrice de sa liturgie d'autre part, favorisât une transposition des pulsions émotives vers un niveau supérieur de réalisation, en une expérience véritablement religieuse.

Il y eut une remarquable pérennité du système rituel défini par les évêques rigoristes de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, et par Saint-Vallier en particulier. Cette ritualité, qui posait en référent une divinité puissante mais ambivalente,

qui valorisait l'efficacité du geste posé et qui, d'une manière plus générale, plaçait le *tabou* au cœur de l'expérience rituelle, continua de dominer la gestion institutionnelle du rite jusque tard dans le XIX<sup>e</sup> siècle. La première moitié de l'épiscopat de Plessis apparaît à cet égard comme un moment clef. Ne pouvant se tourner vers un modèle français en effervescence post-révolutionnaire, ignorant la voie de la romanisation que, déjà, certains lui indiquaient, l'évêque de Québec proposa un retour aux fondements de la ritualité locale. Certaines évolutions fondamentales, qui favoriseront la transition vers la ritualité romaine, commencèrent cependant dès ce moment à apparaître. Le rite fondamental confession/communion se fit progressivement plus accessible et Dieu un peu moins «terrible». Les ordonnances de visites des années 1840 mettaient aussi en place les éléments scéniques d'une liturgie plus fastueuse. Pourtant, lorsque le système romain sera adopté, sous l'impulsion de Bourget dans les années 1850, il s'agira tout de même d'une rupture avec un cadre hérité et depuis longtemps inchangé, qui du reste fera sentir encore ses pesanteurs après la réforme. Cette romanisation induira un changement fondamental dans le rapport au sacré, notamment en modifiant les règles dramatiques de sa production. Il faudrait en suivre la mise en place, du reste assez lente, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle pour bien identifier la nature des changements apportés. Si j'avais à conduire cette analyse, mon hypothèse de départ serait que la romanisation a accru le symbolisme liturgique, et du même coup, a restreint les principes de l'efficacité du geste.

En portant mon attention sur les dispositifs rituels eux-mêmes, j'ai pu identifier les rouages d'un pouvoir - ecclésiastique dans ce cas, mais le même travail aurait pu être conduit pour d'autres institutions - dont on présuppose souvent l'existence mais sans chercher à suivre les voies de son action sur le corps social. J'ai identifié le rôle crucial qu'ont pu jouer les rites dans la constitution de l'identité du groupe qui les contrôle, dans le processus de légitimation de ce corps social, en un mot dans la constitution de l'Église comme Institution. J'ai également montré comment le rite était monopolisé par l'Institution, contrôlé par elle et finalement la manière dont il fonctionnait comme instrument de pouvoir.



Ce travail m'a amené au seuil de nouvelles interrogations que je voudrais évoquer brièvement pour finir. Il est évident que si j'ai dit qu'un système existait, si j'ai dit la manière dont il fonctionnait et les représentations du monde qu'il instituait et diffusait, je n'ai pas beaucoup parlé de la manière dont il était utilisé, non par l'Institution qui prétendait le contrôler, mais par l'ensemble de ceux qui y participaient. En régissant, par exemple, avec minutie les manières d'être dans le rite, l'Église proposait évidemment ses propres codifications corporelles. Mais en même temps, les discours cléricaux révèlent que le rite était investi d'usages pluriels et que le corps y était utilisé de multiples manières. Le rite se présente alors comme un des lieux où se livre une lutte des représentations du corps. Cette perspective serait susceptible de déboucher sur deux pistes de recherche. La première serait de porter son attention vers les appropriations multiples qui, à l'intérieur même du rite religieux institué, pouvaient s'exprimer et cohabiter. Assister à la messe, par exemple, c'était aussi se montrer, alors même que l'Église recommandait l'effacement du corps, et signifier sa position sociale au travers d'un code complexe de préséances. C'était aussi signifier son appartenance, soit à un groupe social, soit à une communauté plus large d'appartenance. Que signifiait aller à l'église de tel village plutôt qu'à celle de tel autre? Quelles différences s'établissaient entre une ritualité urbaine et une ritualité rurale (et, dans les villes, entre les quartiers)? Que signifiait, aussi, participer au rite catholique plutôt qu'aux autres rites religieux concomitants? Et qu'a voulu dire, ne plus y participer? Je crois qu'une étude minutieuse du phénomène processionnel serait une bonne façon d'aborder ces questions. La seconde piste ouverte consisterait à restituer le rite d'Église dans l'ensemble du jeu des ritualités institutionnalisées, religieuses, mais aussi politiques ou corporatives. Quelles interactions ou quelles concurrences ont pu s'établir entre ces divers systèmes? Cette question devra être abordée dans une perspective d'interpénétrations des systèmes rituels et sur une base comparative.

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES MANUSCRITES

#### Archives de la chancellerie de l'archevêché de Montréal

- 165.100, Diocèses étrangers, France (1840-1876)
- 272.101, Préparation du 1<sup>er</sup> concile provincial de Québec (1850-1851)
- 355.102, Paroisse Saint-Enfant-Jésus (Pointe-aux-Trembles) (1787-1835)
- 355.103, Paroisse Saints-Anges-de-Lachine (1768-1835)
- 355.104, Paroisse Purification-de-la-B.-V.-M. (Repentigny) (1760-1835)
- 355.105, Paroisse Saint-Laurent (1797-1835)
- 355.106, Paroisse Saint-François-de-Sales (1760-1876)
- 355.107, Paroisse Saint-François-d'Assise (1795-1835)
- 355.108, Paroisse Saint-Sulpice (1772-1835)
- 355.110, Paroisse Saint-Joachim (Pointe-Claire) (1787-1835)
- 355.111, Paroisse Sainte-Geneviève (1778-1835)
- 355.112, Paroisse Visitation-de-la-B.-V.-M. (Sault-au-Recollet) (1794-1835)
- 355.113, Paroisse Saint-Joseph (Rivière-des-Prairies) (1759-1876)
- 355.114, Paroisse L'Assomption (1724-1835)
- 355.117, Paroisse Saint-Vincent-de-Paul (1748-1835)
- 355.118, Paroisse Sainte-Rose (1761-1835)
- 901.019, Saint-Sulpice et Mgr Lartigue (1821-1835)
- 901.051, M<sup>re</sup> Lartigue et Bourget - Rapports de visites paroissiales (1839-1871)
- 901.064, M<sup>re</sup> Bourget - Questions de liturgie (1854-1864)
- Registres de la chancellerie, 1 à 6 (1791-1849)
- Registres du chapitre de la Cathédrale, 1 (1841-1920)

#### Archives de l'archidiocèse de Québec

- 12 A, Évêques de Québec, Registres des insinuations ecclésiastiques, 1 et 12 (1659-1705 et 1832-1836)
- 210 A, Registres des lettres expédiées, 2 à 24 (1792-1852)
- 1 CB, Vicaires généraux, 5 (1760-1843)
- 3 CD, Clergé diocésain, 1 (1789-1920)
- 61 CD, Paroisse de Neuville, 1 (1720-1927)
- 61 CD, Paroisse des Écureuils, 1 (1746-1931)

- 69 CD, Visites pastorales, 1 à 12 (1767-1844)  
 71 CD, Sulpiciens, 1 (1687-1818)  
 90 CD, Rituel, 1 et 2 (1814-1834)  
 963 CD, Temps sacrés, 1 (1790-1976)  
 7 CM, États-Unis, 2, (1773-1860)  
 10 CM, Curie romaine, 1, 3, 4 (1703-1850)  
 91 CM, France, 1 (1656-1851)  
 321 CN, Diocèse d'Ottawa, 1 (1845-1881)  
 26 CP, District et diocèse de Montréal, 1 à 9 (1723-1844)  
 30 CP, Diocèse de St-Hyacinthe, 1 (1846-1875)

### Archives du séminaire de Québec

- Évêques de Québec, 187  
 Polygraphie, 2  
 Séminaire 9, 56, 95

### Archives nationales du Québec

- Archives nationales, France, archives des Colonies, Série C<sup>11A</sup> (microfilms).  
 Correspondance générale, Canada, 1575-1774.

## SOURCES IMPRIMÉES

### Journaux

- Gazette de Québec*  
*Gazette de Montréal*  
*Gazette littéraire*

### Documents épiscopaux

- Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec.* Publiés par M<sup>r</sup> H. Tétu et l'abbé C.-O. Gagnon, Québec, Côté, 1887-. Vol. 1 à 4.
- Mandements, lettres pastorales, circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection.* Montréal, Arbour et Dupont, 1887-. Vol. 1 à 4.

### Articles

- «Fournier, curé de Baie-du-Febvre, à Madame de Loynes de Morett, 20 juillet 1817». *BRH*, 17 (1911). 8.
- «Hubert à Brassier (vicaire général), 30 novembre 1789». *RAPQ*, 1930-1931, 223.

**Brochures**

*Calendrier pour l'année bissextile 1787 pour Québec.* Québec, W. Brown, 1787. 1 p.

*Catalogue de livres nouvellement reçus de France et à vendre par Jean Langevin, à sa nouvelle résidence, n°2, rue St. Joseph, à la Haute-Ville.* Québec, 1822. 10 p.

*Prospectus pour l'établissement d'une nouvelle Gazette en Anglois et en françois, sous le titre de Gazette de Montréal.* Montréal, Fleury Mesplet, s.d., 1 p.

**Livres**

*Almanach curieux et intéressant; contenant la liste des prêtres & religieux desservants les églises du Canada; la connoissance des monnoies courantes, des poids & mesures, & anecdotes, fables, curiosités naturelles...* Montréal, F. Mesplet & C. Berger, 1778. 60 p

*Almanach curieux et intéressant pour l'année Mil sept cent quatre-vingt quatre,* Montréal, Fleury Mesplet, 1784. 58 p.

*A Manual of the Ceremonies Used in the Catholic Church.* Boston, H.-L. Devereux, 1833. 418 p.

**AUBERT DE GASPÉ, Philippe, Mémoires, Montréal/Tours, Granger frères/Alfred Mame, s.d. (1<sup>ère</sup> éd. 1866). 2 vol.**

*Avis au Canada à l'occasion de la crise importante actuelle contenant une relation fidèle d'un nombre de cruautés inouïes commises depuis la révolution françoise, par les personnes qui exercent actuellement les pouvoirs de gouvernement en France...* Québec, Nouvelle Imprimerie, 1798. 49 p.

**BALDESCHI, Joseph. Cérémonial selon le rit romain.** Montréal, Presses Mécaniques de Louis Perrault, 1853. 552 p.

**BURN, Richard. Le juge de paix et officier de la paroisse pour la province de Québec.** Montréal, Fleury Mesplet, 1789. 576 p.

*Cantiques de l'âme dévote divisés en XII livres où l'on représente d'une manière nette & facile les principaux mystères de la foi, & les principales vertus de la religion chrétienne...* Québec, F. Mesplet & C. Berger, 1776. 670 p.

*Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec, imprimé par l'ordre de Monseigneur Jean Olivier Briand, Évêque de Québec, seconde édition.* Québec, Guillaume Brown, 1782. IV+208 p.

*Catéchisme à l'usage du diocèse de Québec, imprimé par l'ordre de Monseigneur Jean Olivier Briand, Évêque de Québec, quatrième édition. Québec, Nouvelle imprimerie, 1796. 61 p.*

*Catéchisme du diocèse de Québec, par Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Jean de la croix de Saint-Valier, Évêque de Québec, en faveur des curés et des fidèles de son diocèse. Paris, Urbain Coustelier, 1702. 537 P.*

*Catéchisme du diocèse de Sens. Par Monseigneur Jean Joseph Languet, Archevêque de Sens. Québec, Brown & Gilmore, 1765. 180 p.*

**BONNEFONS, Amable de.** *Le petit livre de vie, qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu. À l'usage du Diocèse de Québec. Montréal, Fleury Mesplet & Charles Berger, 1777. 456 p.*

*Cérémonial des évêques, commenté et expliqué par les usages et les traditions de la Saint Église romaine avec le texte latin par un évêque suffragant de la province ecclésiastique de Québec, Canada, anciennement appelé Nouvelle-France. Paris., Jacques Lecoffre, 1856. 569 p.*

*Cérémonial selon le rit romain par Joseph Baldeschi... Première édition faite en Canada, par ordre du premier Concile provincial de Québec, Montréal, Louis Perrault, 1853, 552 p.*

**CUGNET, François Joseph.** *Des Edits, Declarations, Ordonnances et Reglemens, de sa Majesté très Chretienne. Des Reglemens et Jugemens des Gouverneurs Generaux et Intendans concernans la justice; et des Reglemens et Ordonnances de Police rendues par les Intendans... Québec, Guillaume Brown, 1775, 106 p.*

**DURANT, Guillaume.** *Rational ou Manuel des divins offices. Tome 1. Paris, Louis Vivès, 1854. 457 p.*

*Extrait du rituel de Québec contenant l'administration des sacrements de baptême, etc. et aussi les bénédictions et diverses formules d'actes. Québec, T. Carry & Co, 1836. IX-324 p.*

*Formulaire de prières, à l'usage des pensionnaires des religieuses ursulines. Québec, Nouvelle Imprimerie, 1799. 484 p.*

*Formulas extracted from The Quebec Ritual for announcing the Fast, feast and solemnities. Québec, T. Carry & Co., 1830. 120 p.*

*Graduel romain à l'usage du diocèse de Québec. Québec, John Neilson, 1800. 214 p.*

**HOGUE, Abbé de la.** *La journée du chrétien sanctifiée par la prière et la méditation.*

Québec, Louis Germain fils, 1775. 176 p.

**HUMBERT, Pierre-Hubert.** *Instruction chrétiennes pour les jeunes gens.* Québec, John Neilson, 1798. 448 p.

*La dévotion aux Saints Anges Gardiens.* Montréal, Fleury Mesplet, 1783. 77 p.

*La solide dévotion à la très sainte famille, de Jésus, Marie et Joseph avec un catéchisme qui enseigne à pratiquer leurs vertus.* Paris, Florentin Lambert, 1675. 196 p.

**LE BRUN, Pierre.** *Explication des prières et des cérémonies de la messe suivant les anciens auteurs et les monuments de toutes les églises du monde chrétien,* Besançon, Outhenin-Chalandre, s.d. (1<sup>re</sup> éd. 1716), 556 p.

----- *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe, suivant les anciens auteurs, et les monuments de toutes les églises du monde chrétien.* Paris, Valade, 1777. 8 vol.

**MAILLOUX, Alexis.** *Manuel des parents chrétiens ou Devoirs des pères et des mères dans l'éducation religieuse de leurs enfants.* Québec, Augustin Côté et C<sup>ie</sup>, 1851. 328 p.

Montesquieu. *Lettres persanes.* Paris, Bordas, 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1721). 419 p.

*Petit cérémonial selon le Rit romain à l'usage des églises de la province ecclésiastique de Québec. Extrait du cérémonial publié par J. Baldeschi et traduit de l'italien par l'abbé Farfalu.* Montréal, Louis Perrault, 1853. 281 p.

**PLESSIS, Joseph-Octave.** *Journal d'un voyage en Europe - 1819-1820.* Québec, Pruneau & Kirouac, 1903. 469 p.

*Pseautier de David avec les cantiques à l'usage des écoles.* Montréal, Fleury Mesplet 1782. 304 p.

*Recueil de cantiques à l'usage des missions, jubilés et retraites,* Québec, John Neilson 1775, 195 p.

*Règles et articles pour mieux gouverner toutes les forces de sa Majesté depuis le 24<sup>th</sup> Jour de Mars 1794.* Québec, Nouvelle Imprimerie, 1796. 92 p.

*Relation de la conversion de Mr Thayer, ministre protestant, écrite par lui-même* Québec, Louis Germain, 1795(?). 63 p.

*Rituel du diocèse de Belley publié par Mr Alexandre Raymond Devie,* Lyon M.-P. Rusand, 1834 (seconde édition), 3 volumes.

**Rituel du diocèse de Boulogne publié par l'autorité de Monseigneur François-Joseph de Partz de Pressy, Évêque de Boulogne, Boulogne, Charles Battut, 1780. 328+lv+251 p.**

**Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier, Évêque de Québec. Paris, Simon Langlois, 1703. 604 p.**

**Rituale romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum et Urbani VII auctoritate recognitum editi novissima, cum accerdibus, Parisiis, Societatis typographicae cibrorum officii ecclesiastici, 1635. 408+24 p.**

**Rituale romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum edito apprime correcta. Rhedonis, Dionisi Lesne, 1627. 445 p.**

**The Quebec Almanak for the Year 1792. Almanach de Québec pour l'année 1792. Québec, Samuel Neilson, 1792. 168 p.**

**THIERS, Jean-Baptiste. Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles, et les sentiments des Saints Pères, et des Théologiens. Paris, Antoine Dezallier, 1679. 454 p.**

**VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. Paris, Gallimard, 1994 (1<sup>re</sup> éd. 1764). 544 p. Collection folio/classiques.**

## **INSTRUMENTS DE TRAVAIL**

**ARCHIVES DU QUÉBEC. État général des archives publiques et privées. s.l., Ministère des affaires culturelles, 1968. 312 p.**

**CABROL, Fernand, éd. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris, Letouzey et Ané, 1907-1953, 15 vol.**

**Catalogue des imprimés de la collection Baby. Montréal, Université de Montréal. Service des bibliothèques, 1989. 3 vol.**

**COURVILLE, Serge, Jean-Claude ROBERT et Normand SÉGUIN, dir. Le pays laurentien au XIX<sup>e</sup> siècle. Les morphologies de base. Sainte-Foy, PUL, 1995. XI-171 p. Collection Atlas historique du Québec.**

**-----, dir. Paroisses et municipalités de la région de Montréal au XIX<sup>e</sup> siècle (1825-1861) Répertoire documentaire et cartographique. Sainte-Foy, PUL, 1988. 350 p.**

**-----, dir. Plans de paroisses, régions de Montréal, 1790-1871. s.l., Célal, 1988. 175 p.**

## Collection Outils de recherche du Célat, n°2.

*Dictionnaire biographique du Canada*. Sainte-Foy, PUL, 1966-1994. 13 vol.

*Dictionnaire de la langue française à l'usage des écoles chrétiennes*. Paris, Poussielgue-Russand, 1852. 692 p

DUCHARME, Jacques et Elisabeth DUCHARME. dir. *Inventaire des brochures conservées aux services des archives. 1771-1967*. Montréal, Service des Archives de l'Université du Québec à Montréal, 1978. 431 p.

FORGET, André et Robert HÉMOND. *Archives religieuses. Guide sommaire*. Tome 3. Montréal, Le regroupement des archivistes religieux, 1992. 337 p.

GENTILCORE, R.-Louis, dir. *Atlas historique du Canada*. Montréal, PUM, 1993. 3 vol.

GOSELIN, Sylvain. «Les archives des diocèses catholiques du Canada». *Études d'histoire religieuse*, 61 (1995): 63-80.

GRIMES, Ronald-L. *Research in Ritual studies: a programmatic essay and bibliography*. Metuchen/Londres, The American Theological Library Association, 1985. 165 p.

GRINBERG, Martine et Yvette TRABOT. *Annales ÉSC, 20 années d'histoire et de sciences humaines*. Paris, Armand Colin, 1991. 367 p.

*Guide du chercheur en histoire canadienne*. Sainte-Foy, PUL, 1986. 808 p.

*Guide sommaire des archives des diocèses catholiques au Canada*. Ottawa, Centre de recherche en histoire religieuse du Canada, 1981. 148 p.

HAMELIN, Jean, André BEAULIEU et Gilles GALLICHAN. *Brochures québécoises. 1764-1972*. Québec, Direction générale des publications gouvernementales, 1981. 598 p.

LACROIX, Benoît et Madeleine GRAMMOND. *Religion populaire au Québec. Typologie des sources. Bibliographie sélective 1900-1980*. Québec, IQRC, 1985. 175 p.

LAHAISE, Robert. *Le Québec 1830-1939. Bibliographie thématique histoire et littérature*. Ville-la-Salle, Hurtubise, 1990. 173 p.

LE GALL, Robert. *Dictionnaire de la liturgie*. Chambray-les-Tours, CLD, 1983. 279 p.

MICHEL, A. *Les décrets du concile de Trente*. Tome 1, volume 10 d'*Histoire des conciles*, collection éditée par Charles-Joseph Hefele et H. Leclercq. Paris,



Letouzey et Ané, 1938. 641 p.

*Microéditions de la bibliothèque. Catalogue 1994.* Montréal, Bibliothèque Nationales du Québec, 1994. XIV+206+140+109+1+41 p.

NAZ, Raoul. *Dictionnaire de droit canonique.* Paris, Letouzey et Ané, 1957. 7 vol.

SARTORE, Domenico, Achille-M. TRIACCA et Henri DELHOUGNE. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie.* Bruxelles/Montréal, Brepols/Sciences et culture, 1992, 2 vol.

SIMON-SANDRAS, Rosie. *Les curés à la fin de l'Ancien Régime.* Paris, PUF, 1988. 143 p.

TREMAINE, Marie. *A Bibliography of Canadian Inprints.* Toronto, University of Toronto Press, 1952. 705 p.

TRUDEL, Marcel. *Atlas historique du Canada français des origines à 1867.* Québec, PUL, 1961. 93 p.

VACANT, A., E. MANGENOT, É. AMAN, dir. *Dictionnaire de théologie catholique.* Paris, Letouzey et Ané, 1923-1950. 30 vol.

VILLIER, Marcel, dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire.* Paris, Beauchesne, 1937-1993. 16 vol.

VLACH, Milada et Yolande BUONO. *Catalogue des impressions québécoises. 1764-1820.* Québec, BNQ, 1984. 446 p.

## MANUELS DE LITURGIE

COELHO, Antoine. *Cours de liturgie romaine.* tome 1. Bruges, Apostolat liturgique, 1928. 376 p.

FALISE, Jean-Baptiste. *Cérémonial romain et cours abrégé de liturgie pratique.* Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1900 (1<sup>ère</sup> éd. 1853). 628 p.

HÉBERT, L. *Leçons de liturgie à l'usage des séminaires.* Tome 1. *Le Bréviaire et le Rituel.* Paris, Berche et Pagie, 1935. 419 p.

JUNGMANN, Joseph-André. *La liturgie de l'Église romaine.* Mulhouse, Salvator, 1957. 234 p.

----- *Des lois de la célébration liturgique.* Paris, Cerf, 1956. 183 p.

**LEFEBVRE, Gaspar.** *Manuel de liturgie. Livre du maître. Tome 1. Pour comprendre nos églises*, Paris/Bruges, Société liturgique/Apostolat liturgique, 1934. 379 p.

**MARTIMORT, Aimé-Georges, dir.** *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*. Paris, Desclée et C<sup>ie</sup>, 1961. 916 p.

----- *La liturgie*. Paris, Commission des Études Religieuses, 1956. 76 p.

**VAGAGGINI, Cyprien.** *Initiation théologique à la liturgie*. Bruges/Paris, Apostolat liturgique/Société liturgique, 1959. 2 vol.

## **ÉTUDES SUR LE RITE**

**AUGÉ, Marc.** «Ici et ailleurs: sorciers du bocage et sorciers d'Afrique». *Annales ESC*, 34, 1 (janv.-fév. 1979): 74-83.

**BELMONT, Nicole.** «La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage». *Annales ESC*, 33, 3 (mai-juin 1978): 650-655.

----- «Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales», Michel Izard et Pierre Smith, dir. *La fonction symbolique*. (Paris, Gallimard, 1979): 53-70.

**BERCÉ, Yves-Marie.** *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Hachette, 1976. 253 p.

**BOSSY, John.** «Essai de sociographie de la messe, 1200-1700». *Annales ESC*, 36, 1 (janv.-fév. 1981): 44-70.

----- «The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe». *Past and Present*, 47 (mai 1970). 51-70.

**BOURDIEU, Pierre.** «Les rites comme actes d'institution». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 (juin 1982): 58-63.

**BURGUIÈRE, André.** «Le rituel du mariage en France: pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)». *Annales ESC*, 33, 3 (mai-juin 1978): 637-649.

**CAZENEUVE, Jean.** *Sociologie du rite: tabou, magie, sacré*. Paris, PUF, 1971. 334 p.

**DAVIS, Natalie Zemon.** «The Sacred and the Body Social in Sixteenth-century Lyon». *Past and Present*, 90 (fév. 1991): 40-70.

**DELUMEAU, Jean.** «Un dossier de bénédictions», *Fiestas y liturgia (Actas del coloquio*

*celebrado en la casa de Velazquez*) (Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1991): 291-298.

**DENIS-BOULET, Noële-M.** *Le calendrier chrétien*. Paris, Fayard, 1959. 126 p.

**FAVRET, Jeanne.** «La malheur biologique et sa répétition». *Annales ESC*, 26, 3 et 4 (mai-août 1971): 873-888.

**FRAZER, James George,** *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. 1, Londres, Macmillan and co, 1951 (1<sup>ère</sup> éd. 1911), 426 p.

**FREUD, Sigmund.** «Actes obsédants et exercices religieux», *L'avenir d'une illusion* (Paris, PUF, 1983 (1<sup>ère</sup> éd. 1927)): 81-94.

**GUIDIERI, Remo.** «Fatta, Fa'a, Fo'oa: "dire", "faire", "parfaire": Conceptualisation et effectuation de pratiques rituelles mélanésiennes (Fataleka)». *Annales ESC*, 31, 1 (janv.-fév. 1976): 218-236.

**GY, Pierre-Marie.** *La liturgie dans l'histoire*. Paris, Cerf, 1990. 329 p.

**HERRENSCHMIDT, Olivier.** «Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace», Michel Izard et Pierre Smith, dir. *La fonction symbolique* (Paris, Gallimard, 1979): 171-191.

**HUBERT, Ollivier.** «Beaucoup de bruits pour quelques fêtes. Pourquoi, en 1791, une réforme du calendrier des fêtes suscita la passion». *Études d'histoire religieuse*, 60 (1994): 105-126.

----- «La disparition des fêtes d'obligation au Québec. XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles». *Studies in religion/Sciences religieuses*, 23, 4 (automne 1994), pp. 387-412

----- *Les réformes du calendrier festif au Canada français, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Haute-Bretagne, 1990, 145 p.

**ISAMBERT, François.** *Rites et efficacité symbolique*. Paris, Cerf, 1979. 224 p.

**JOURNEL, Pierre.** *La messe hier et aujourd'hui*. Paris, O.E.I.L. 1986. 173 p.

**LABRIE, Vivian.** *Le folklore et la fête au Québec: continuité et rupture*. Québec, Presses du service des imprimeries en région du bureau de l'Édition officielle du Québec 1980. 48 p.

**LEBRUN, François.** «Les Réformes: dévotions communautaires et piété personnelle», Philippe Ariès et Georges Duby, dir. *Histoire de la vie privée*. Tome 3. *De la Renaissance aux Lumières* (Paris, Seuil, 1986): 71-111.

- LEMIEUX, Denise. «Le temps et la fête dans la vie sociale». *Recherches sociographiques*, 7, 3 (sept.-déc. 1966): 281-304.
- LEMAÎTRE, Nicole. «Prier pour les fruits de la terre. Pour une étude des bénédictions», *Fiestas y liturgia (Actas del coloquio celebrado en la casa de Velazquez)* (Madrid Editorial Universidad Complutense, 1991): 103-120.
- MAISONNEUVE, Jean. *Les rituels*. Paris, PUF, 1988, 125 p.
- MASSICOTTE, Édouard-Zotique. «Les jours fériés sous le Régime français». *BRH*, 23, 7 (juillet 1917): 216.
- «De l'observance du dimanche et des jours fériés». *BRH*, 36 (déc. 1930): 709-711.
- «Satan, constructeur d'église». *BRH*, 38, 2 (fév. 1932): 107-108.
- «Mariage à la gaumine». *BRH*, 25, 4 (avril 1919): 120-122.
- MONTPETIT, Raymond. *Le temps des fêtes au Québec*. Montréal, Les Éditions de l'homme, 1978. 285 p.
- PLONGERON, Bernard. «Diversité et uniformité des liturgies gallicanes au XVIII<sup>e</sup> siècle», *Fiestas y liturgia (Actas del coloquio celebrado en la casa de Velazquez)* (Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1988): 271-289.
- RIVIÈRE, Claude. *Les rites profanes*. Paris, PUF, 1995. 261 p.
- et Albert PIETTE. *Nouvelles idoles, nouveau cultes. Dérives de la sacralité*. Paris, L'Harmattan, 1990. 241 p.
- ROY, Pierre-Georges. «Le pain béni». *Les cahiers des dix*, 4 (1939): 80-81.
- SMITH, Pierre. «Aspects de l'organisation des rites», Michel Izard et Pierre Smith, dir. *La fonction symbolique* (Paris, Gallimard, 1979): 139-170.
- THOREY, Lionel de. *Histoire de la messe de Grégoire le Grand à nos jours*. Paris, Perrin, 1994. 406 p.
- TURNER, Victor W. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York, Performing Arts Journal Publications, 1982. 127 p.
- *The Ritual Process*. Chicago, Adeline Publishing Company, 1969. 213 p.
- VILLADARY, Agnès. *Fête et vie quotidienne*. Paris, Les Éditions ouvrières, 1968.

239 p.

**VOYÉ, Liliane.** *Sociologie du geste religieux*. Bruxelles, Les Éditions Vie Ouvrière, 1973. 319 p.

**VOVELLE, Michel.** «La fête redécouverte et revendiquée». *Étude rurale*, 86 (avril-juin 1982): 9-19.

----- *Les métamorphoses de la fête en Provence. 1750-1820*. Paris, Aubier-Flamarion, 1976. 300 p.

**WILENTZ, Sean, dir.** *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985. 344 p.

### ÉTUDES SUR LE QUÉBEC

**BAILLARGEON, Noël.** *Le Séminaire de Québec*, Sainte-Foy, PUL, 1972-1994. 4 vol.

**BERNARD, Jean-Paul.** *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*. Montréal, PUQ, 1971. 394.

**BRODEUR, Raymond et Brigitte CAULIER.** «L'enseignement religieux, de Rome au Québec: des enjeux européens pour un espace québécois (XVII-XX<sup>e</sup> siècles)», Serge Courville et Normand Séguin, dir. *Espace et culture/Space and Culture* (Sainte-Foy, PUL, 1995): 145-154.

**BURGER, Baudouin.** *L'activité théâtrale au Québec. 1765-1825*. Ottawa, Parti Pris, 1974. 410 p.

**CAULIER, Brigitte.** *Les confréries de dévotion à Montréal du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Thèse de doctorat (histoire), Université de Montréal, 1986. 586 p.

**CHABOT, Richard.** *Le curé de campagne et la contestation locale au Québec (de 1791 aux troubles de 1837-1838)*. Montréal, Hurtubise, 1975. 242 p.

**CHAUSSÉ, Gilles.** *Jean-Jacques Lartigue. Premier évêque de Montréal*. Montréal, Fides, 1980. 275 p.

----- «Un Évêque mennaisien au Canada: Monseigneur Jean-Jacques Lartigue», Nive Voisine et Jean Hamelin, dir. *Les Ultramontains canadiens-français* (Montréal, Boréal Express, 1985): 104-120.

**CLICHE, Marie-Aimée.** *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*. Sainte-Foy, PUL, 1988. XIX-354 p.

- COURVILLE, Serge.** *Entre ville et campagne. L'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada.* Sainte-Foy, PUL, 1990. XII-335 p.
- DECHÈNE, Louise.** *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle,* Paris/Montréal, Plon, 1974, 588 p.
- DEMERS, Jacques.** *L'honoraire de grand-messe dans l'économie de la paroisse canadienne.* Montréal, Université de Montréal, 1960. 101 p.
- DESROSIERS, Yvon, dir.** *Religion et culture au Québec.* Montréal, Fides, 1986. 422 p.
- FAHMY-EID, Nadia.** *Le clergé et le pouvoir politique au Québec.* Montréal, Hurtubise HMH, 1978. 318 p.
- «Ultramontanisme, idéologie et classes sociales». *RHAF*, 29, 1 (juin 1975): 49-68.
- GAGNON, Serge.** «Confession et sexualité au Québec. 1800-1850». *Les cahiers de la recherche en sciences de la religion*, 12 (1995): 225-237.
- et Louise **LEBEL-GAGNON.** «Le milieu d'origine du clergé québécois 1775-1840: mythes et réalités». *RHAF*, 37, 3 (déc. 1983): 373-397.
- et René **HARDY, éd.** *L'église et le village au Québec, 1850-1930: l'enseignement des cahiers de prônes.* Montréal, Leméac, 1979. 174 p.
- «L'école élémentaire québécoise au XIX<sup>e</sup> siècle», Pierre Lanthier et Guildo Rousseau, dir. *La culture inventée. Les stratégies culturelles aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles* (Québec, IQRC, 1992): 135-153.
- *Mourir hier et aujourd'hui.* Sainte-Foy, PUL, 1987. X-192 p.
- *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada.* Sainte-Foy, PUL, 1990. 202 p.
- GALARNEAU, Claude.** «Monseigneur de Forbin-Janson au Québec en 1840-1841», Nive Voisine et Jean Hamelin, dir. *Les Ultramontains canadiens-français* (Montréal, Boréal Express, 1985): 121-142.
- GAUTHIER, Raymonde.** *Les tabernacles anciens du Québec des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.* Québec, Ministère des affaires culturelles, 1974. 112 p.
- GOSSELIN, Auguste.** *L'Église du Canada après la Conquête.* Québec, Laflamme, 1916 et 1917. 2 vol.

- *L'Église du Canada depuis Monseigneur de Laval jusqu'à la Conquête*. Québec, Laflamme et Proulx, 1911-1914. 3 vol.
- GRISÉ, Jacques. *Les Conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*. Montréal, Fides, 1979. 454 p.
- HAMELIN, Louis-Edmond. «Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec». *Recherches Sociographiques*, 2, 2 (avril-juin 1961): 189-241.
- HARDY, René. «À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle: le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles». *RHAF*, 48, 2 (automne 1994): 187-212.
- «Note sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 dans la paroisse Notre-Dame de Québec». *SCHÉC, Sessions d'études* (1968): 81-98.
- et Jean ROY. «Mutations de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900», Goy, Wallot et Bonin, dir. *Évolution et éclatement du monde rural, France et Québec, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, (Paris/Montréal, ÉHÉSS/PUM, 1986): 397-415
- HUDON, Christine. «Des dames chrétiennes. La spiritualité des catholiques québécoises au XIX<sup>e</sup> siècle». *RHAF*, 49, 2 (1995): 169-194.
- *Encadrement clérical et vie religieuse dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*. Thèse de doctorat (études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1994. 505 p.
- «Le prêtre, le ministre et l'apostat. Les stratégies pastorales face au protestantisme canadien-français au XIX<sup>e</sup> siècle». *Études d'histoire religieuse*, 61 (1995): 81-100.
- *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*. Sillery, Septentrion, 1996, 469 p.
- LAFORCE, Hélène. *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*. Québec, IQRC, 1985. 237 p.
- LAGRAVE, Jean-Paul de. *L'Époque de Voltaire au Canada*. Montréal, L'Étincelle Éditeur, 1993. 503 p.
- LAPALICE, O. «Le pain béni à Notre-Dame de Montréal». *BRH*, 5 (mai 1921): 153-160.
- LAREAU, Edmond. *Histoire du droit canadien*. Montréal, A. Périard, 1888 et 1889. 2 vol.

- LAVALLÉE, Gérard.** *Anciens ornemanistes et imagiers du Canada français.* Québec, Ministère des affaires culturelles, 1968. 98 p.
- «Le crucifix outragé». *BRH*, 42, 7 (juillet 1936): 430.
- LITALIEN Rolland, dir.** *L'Église de Montréal: aperçus d'hier et d'aujourd'hui. 1836-1986.* Montréal, Fides, 1986. 397 p.
- Le grand héritage. L'Église catholique et les arts au Québec.* Québec, Musée du Québec, 1984. 369 p.
- LEMIEUX, Lucien.** *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, tome 1, Les années difficiles (1760-1839).* Volume 2 d'*Histoire du catholicisme québécois*, sous la direction de Nive Voisine. Montréal, Boréal, 1989. 438 p.
- *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada. 1783-1844.* Ottawa, Fides, 1968. 559 p..
- «Le vicaire, un prêtre en formation». *Les cahiers de la recherche en sciences de la religion*, 12 (1995): 179-190.
- NOPPEN, Luc.** *Les églises du Québec (1600-1850).* Montréal, Fides, 1977. 298 p.
- PELLETIER, Louis.** *Le clergé en Nouvelle-France.* Montréal, PUM 1993. 324 p.
- PLANTE, Guy.** *Le rigorisme au XVII<sup>e</sup> siècle. Mgr. de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence (1685-1727).* Gembloux, Duculot 1971. 185 p.
- PLANTE, Herman.** *L'Église catholique au Canada. Trois-Rivières,* Éditions du Bien Public, 1970. 510 p.
- PORTER, Fernand.** *L'institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse. 1633-1833.* Montréal, Les éditions franciscaines, 1949. 332 p.
- REMIGGI, Frank-W.** «La gestion épiscopale du personnel pastoral dans la grande région de Montréal». *Les cahiers de la recherche en sciences de la religion*, 12 (1995): 117-150.
- ROUSSEAU, Louis.** «À l'origine d'une société maintenant perdue: le réveil religieux montréalais de 1840», Yvon Desrosiers, dir. *Religions et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré* (Montréal, Fides, 1986): 71-92.
- «À propos du «réveil religieux» dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle: où se loge le vrai débat?». *RHAF*, 49, 2 (1995): 223-245.



- «La conduite pascalle dans la région montréalaise, 1831-1865: un indice des mouvements de ferveur religieuse», Rolland Litalien, dir. *L'Église de Montréal, 1836-1986: aperçus d'hier et d'aujourd'hui* (Montréal, Fides, 1986): 270-284
- *La prédication à Montréal de 1800 à 1830, approche religiologique*. Montréal, Fides, 1976. 269 p.
- «Une image globale des représentations de Dieu dans la théologie de Québec au XVIII<sup>e</sup> siècle». *Église et théologie*, 2 (1971): 183-195.
- SAVARD, Pierre. «La vie du clergé québécois au XIX<sup>e</sup> siècle». *Recherches Sociographiques*, 8, 3 (1967): 259-273.
- SÉGUIN, Robert-Lionel. *La sorcellerie au Canada Français du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*. Montréal, Ducharme, 1961. 191 p.
- SIMARD, Jean. *Les arts sacrés au Québec*. Boucherville, Les Éditions de Mortagne, 1989. 319 p.
- SYLVAIN, Philippe et Nive VOISINE. *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, tome 2, Réveil et consolidation (1840-1898)*. Volume 2 d'*Histoire du catholicisme québécois*, sous la direction de Nive Voisine. Montréal, Boréal, 199. 507 p.
- TRUDEL, Marcel. «Les églises ont-elles souffert de la Conquête?». *RHAF*, 8, 1 (juin 1954): 25-71.
- VOISINE, Nive. *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*. Montréal, Fides, 1971. 112 p.
- «L'ultramontanisme canadien-français au XIX<sup>e</sup> siècle», Nive Voisine et Jean Hamelin, dir. *Les Ultramontains canadiens-français* (Montréal, Boréal Express, 1985): 67-104.
- «Petite histoire de la religion du peuple québécois». *Communauté chrétienne*, 16, 96 (nov.-déc. 1977): 539-552.
- WALLOT, Jean-Pierre. *Un Québec qui bougeait*. Québec, Boréal Express, 1973. 345 p.

## **HISTOIRE DU LIVRE**

- AMIET, Robert. *Inventaire général des livres liturgiques du diocèse de Lyon*. Paris, CNRS, 1979.
- BOUYSSY, Marie-Thérèse et Julien BRANCOLINI. «La vie provinciale du livre à la

fin de l'Ancien Régime», *Livre et société dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, tome 2 (Paris/La Haye, Mouton & Co, 1970): 23-37.

**BRODEUR, Raymond, dir.** *Les catéchismes au Québec, 1702-1963*. Sainte-Foy/Paris, PUL/CNRS, 1990. VIII-456 p.

**CHARTIER, Roger.** *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Paris, Seuil, 1987. 369 p.

----- dir. *Les usages de l'imprimé*. Paris, Fayard, 1987. 446 p.

----- dir. *Pratiques de la lecture*. Marseille, Rivages, 1985. 241 p.

**FURET, François et Jacques OZOUF.** *Lire et Écrire: l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1977. 2 Vol.

----- «La "librairie" du royaume de France au 18<sup>e</sup> siècle», *Livre et société dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris/La Haye, Mouton & Co/ÉPHÉ, 1965): 3-32.

**GAGNON, Claude-Marie.** *La littérature populaire religieuse au Québec: sa diffusion, ses modèles et ses héros*. Québec, Études et documents en sciences de la religion, 1986. 355 p.

**GAGNON, Serge.** «L'école élémentaire québécoise au XIX<sup>e</sup> siècle», Pierre Lanthier et Guildo Rousseau, dir. *La culture inventée. Les stratégies culturelles aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles* (Québec, IQRC, 1992): 135-153.

**GREER, Allan.** «The Pattern of Literacy in Québec, 1745-1899». *Histoire sociale/Social History*, 11, 22 (nov. 1978): 293-335.

**GUILLEMETTE, Robert.** *Les bibliothèques personnelles à Montréal entre 1800 et 1820: une contribution à l'histoire sociale du livre*. Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 1988. 104 p.

**HÉBRARD, Jean.** «Didactique de la lettre et soumission au sens. Note sur l'histoire des pédagogies de la lecture». *Les textes du Centre Alfred Binet: l'enfant et l'écrit*, 3 (1983): 15-30.

**LAMONDE, Yvan, dir.** *L'imprimé au Québec, aspects historiques (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*. Québec, IQRC, 1983. 368 p.

**LEMOINE, Réjean.** *Le marché du livre à Québec de 1764 à 1839*, mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1982. 250 p.

**LETOCHA, Louise.** «Le premier livre illustré imprimé au Québec». *Bulletin de la*

*bibliothèque nationale de Québec*, 10, 3 (sept. 1976): 5-7.

**MARTIN, Henri-Jean et Roger CHARTIER**, dir. *Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, 1982-, 4 vol.

----- *Le livre français sous l'Ancien Régime*. Paris, Promodis, 1987. 302 p.

**MELANÇON, François**. «Façonner et surveiller l'intime: lire en Nouvelle-France» Manon. Brunet, Serge. Gagnon, dir. *Discours et pratiques de l'intime* (Québec, IQRC, 1993): 17-45.

**MICHAUD, Maurice**. *Les livres liturgiques des sacramentaires au missel*. Paris, Fayard, 1961. 107 p.

**MOLIN, Jean-Baptiste et Annik AUSSEDT-MINVIELLE**. *Répertoire des rituels et processionnaires imprimés conservés en France*. Paris, CNRS, 1984. 917 p.

**QUÉNIART, Jean**. *L'imprimerie et la librairie à Rouen au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, C. Klincksieck, 1969. 286 p.

**ROY, Raymond, Yves LANDRY et Hubert CHARBONNEAU**. «Quelques comportements des Canadiens au XVII<sup>e</sup> siècle d'après les registres paroissiaux». *RHAF*, 31, 1(juin 1977): 49-73.

**THÉRIAULT, Michel**. *Le livre religieux au Québec depuis les débuts de l'imprimerie jusqu'à la Confédération. 1764-1867*. Montréal, Graduate School of Library Science McGill University, 1977. 55 p.

**VERRETTE, Michel**. *L'alphabétisation de la population de la ville de Québec de 1750 à 1849*. mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1979. 138 p

**VOGEL, Cyrille**. *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*. Turin, Centro Italiano de studi sull'alto Medioevo spoletto, s.d. 385 p.

**WALLOT, Jean-Pierre et John HARE**. *Les imprimés dans le Bas-Canada*. Montréal, PUM, 1967. 381 p.

## **APPORTS MÉTHODOLOGIQUES**

**AUGÉ, Marc**. «L'ethnologie et le fait religieux», *La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences* (Paris, Seuil, 1993): 136-148.

**BOUCHARD, Gérard**. «L'historiographie du Québec rural et la problématique nord-américaine avant la révolution tranquille. Étude d'un refus». *RHAF*, 44, 2

(automne 1994): 199-222.

**BOUREAU, Alain.** «Proposition pour une histoire restreinte des mentalités». *Annales ÉSC*, nov.-déc. 1989: 1491-1504.

**BURGUÈRE, André.** «Domaines de l'anthropologie historique», *La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences* (Paris, Seuil, 1993): 151-163.

**CHARTIER, Roger.** «Le monde comme représentation». *Annales ÉSC*, nov.-déc. 1989: 1505-1520.

**COHN, Bernard-S.** «Anthropology and History in the 1980s: Toward a Rapprochement». *Journal of Interdisciplinary History*, 12, 2 (automne 1981): 227-252.

**CORBIN, Alain.** «Le "vertige des foisonnements". Esquisse panoramique d'une histoire sans nom». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 39, 1 (jan.-mars 1992): 103-126.

**DAVIS, Natalie Zemon.** «Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past». *Journal of Interdisciplinary History*, 12, 2 (automne 1981): 267-275.

----- «Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion», Charles E. Trinkaus et Heiko A. Oberman, dir. *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, (Leiden, E.-J. Brill, 1974): 307-336.

----- «From "Popular Religion" to Religious Cultures», Steven-E. Ozment, dir. *Reformation Europe: A guide to Research* (Saint-Louis, Center for Reformation Research, 1982): 321-341.

**DUBY, Georges.** «Histoire sociale et idéologie des sociétés», Jacques Le Goff et Pierre Nora, dir. *Faire de l'histoire. Tome 1. Nouveaux problèmes* (Paris, Gallimard, 1986 (1<sup>ère</sup> éd.: 1974)): 147-168. Collection folio/histoire.

**DUPRONT, Alphonse.** «D'une histoire des mentalités». *Revue roumaine d'histoire*, 9, 3 (1970): 381-403.

----- «Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective». *Annales ÉSC*, 16, 1 (janv.-fév. 1961): 3-11.

**HUNT, Lynn, dir.** *The New Cultural History*. Berkeley/Los Angeles/London University of California Press, 1989. 244 p.

**JULIA, Dominique.** «Histoire religieuse», Jacques Le Goff et Pierre Nora, dir. *Faire de l'histoire, tome 2, Nouvelles approches*, (Paris, Gallimard, 1986 (1<sup>ère</sup> éd.: 1974)), 184-211. Collection folio/histoire.

- KEESING, Roger M.** «Anthropology as Interpretative Quest». *Current Anthropology*, 28, 2 (avril 1987): 161-176.
- LACROIX, Benoît et Jean SIMARD.** dir. *Religion populaire-Religion de clercs?* Québec, IQRC, 1984. 444 p.
- LE GOFF, Jacques et Pierre NORA.** dir. *Faire de l'histoire.* Paris, Gallimard, 1974. 3 vol.
- «Les mentalités: une histoire ambiguë», Jacques Le Goff et Pierre Nora, dir. *Faire de l'histoire. Tome 3. Nouveaux objets* (Paris, Gallimard, 1986 (1<sup>ère</sup> éd. 1974)): 76-94. Collection folio/histoire.
- MAZZONE, Umberto et Angelo TURCHINI.** *Le visite pastorali. Analisi di una fonte* Bologne, Società editrice il Mulino, 1985. 270 p.
- MORVAN, Hervé.** *L'influence de Michel Foucault sur les historiens depuis l'histoire de la folie. Essai d'interprétation d'un «espace blanc».* Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Haute-Bretagne, 1992. 119 p.
- PLONGERON, Bernard.** *Religion et société en Occident (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles).* Paris CNRS, 1979. 319 p.
- REVEL, Jacques** dir. *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience.* Paris Gallimard/Seuil, 1996. 243 p.
- SCHMITT, Jean-Claude.** «La "religion populaire"». *Annales ESC*, 31, 4 (juil.-août 1976): 941-953.
- VOVELLE, Michel.** «Histoire sérielle ou "case studies": vrai ou faux dilemme en histoire des mentalités», *Histoire sociale. Sensibilités collectives et mentalité* (Paris, PUF, 1985): 9-19.
- WALTERS, Ronald-G.** «Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians». *Social Research*, 45, 2 (automne 1980): 537-556.
- APPORTS THÉORIQUES, ÉLÉMENTS DE COMPARAISON ET DE CONTEXTUALISATION**
- ARIÈS, Philippe.** *L'homme devant la mort.* Paris, Seuil, 1986 (1977). 2 vol. Collection points/histoire.
- et Georges DUBY. dir. *Histoire de la vie privée. tome 3. De la Renaissance aux Lumières.* Paris, Seuil, 1986. 634 p.

- BOSSY, John.** «The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe». *Past and Present*, 47 (mai 1970): 51-70.
- BOURDIEU, Pierre et Jean-Claude PASSERON,** *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement.* Paris, Éditions de Minuit, 1970. 279 p.
- et Monique de **SAINT-MARTIN.** «L'épiscopat français dans le champ du pouvoir». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44 (nov. 1982): 1-53.
- CAILLOIS, Roger.** *L'homme et le sacré.* Paris, Gallimard, 1991 (1<sup>ère</sup> éd. 1939). 250 p. Collection folio/essais.
- CAULIER, Brigitte.** *L'eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du moyen âge à nos jours.* Paris/Sainte-Foy, Beauchesne/PUL, 1990. 176 p.
- CERTEAU, Michel de.** *L'invention du quotidien, tome 1, Arts de faire.* Paris, Gallimard, 1990 (1<sup>ère</sup> éd. 1980). 349 p. Collection folio/essais.
- CHAMPION, Françoise et Danièle HERVIEU-LÉGER.** dir. *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions.* Paris, Centurion, 1990. 253.
- CHOLVY, Gérard.** *La religion en France de la fin du XVIII<sup>e</sup> à nos jours.* Paris, Hachette, 1991. 219 p.
- DELUMEAU, Jean.** *La peur en Occident.* Paris, Fayard, 1978. 485 p.
- *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle.* Paris, Fayard, 1990. 194 p.
- *Le catholicisme entre Luther et Voltaire,* Paris, PUF, 1992 (1<sup>ère</sup> éd. 1971), 374 p..
- *Le christianisme va-t-il mourir?* Paris, Hachette, 1977. 211 p.
- *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois.* Paris, Fayard, 1989. 667 p.
- DUPRONT, Alphonse.** *Du Sacré.* Paris, Gallimard, 1987. 541 p.
- «Réformes et "Modernité"». *Annales ESC*, 39, 3 (mai-juin 1984): 747-768.
- DURKHEIM, Émile.** *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris, PUF, 1994 (1<sup>ère</sup> éd. 1912). 647 p.

- EL GUINDI, Fadwa.** *Religion in Culture*. Dubuque, WMC Brown Company Publishers, 1977. 71 p.
- ELIADE, Mircea.** *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1991 (1<sup>ère</sup> éd. 1956). 185 p  
Collection folio/essais.
- FERTÉ, Jeanne.** *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1962. 453 p.
- FOUCAULT, Michel.** *Histoire de la sexualité*. Tome 1. *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976. 211 p.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975. 318 p.
- FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène.** *Espace et sacré en Provence (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*. Paris, Cerf, 1994. 605 p.
- GADILLE, Jacques.** «L'ultramontanisme français au XIX<sup>e</sup> siècle», *Les ultramontains canadiens-français* (Montréal, Boréal Express, 1985): 27-66.
- GEERTZ, Clifford.** *The Interpretation of Cultures*. s.l., BasicBooks, 1973. 470 p.
- *The Religion of Java*. London, The Free Press of Glencoe, 1960. 390 p.
- GINZBURG, Carlo.** *Le fromage et les vers*. Paris, Flammarion, 1980. 220 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle.** «Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?», Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, dir. *De l'émotion en religion* (Paris, Gallimard, 1990): 219-248.
- *Vers un nouveau christianisme*. Paris, Cerf, 1986. 395 p.
- HUIZINGA, Johan.** *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris, Gallimard, 1988 (première traduction française: 1951). 340 p.
- JONES, Peter-M.** «Quelques formes élémentaires de la vie religieuse dans la France rurale (fin XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles)». *Annales ESC*, 42, 1 (jan.-fév. 1987): 91-115.
- JOUTARD, Philippe, dir.** *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine*. Tome 3 d'*Histoire de la France religieuse*, sous la direction de Jacques Le Goff et René Rémond. Paris, Seuil, 1991. 556 p.
- JULIA, Dominique,** «La réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux des visites pastorales. Ordre et résistances», *La Società religiosa nell' età*

*moderna* (Naples, Guida Editori Napoli): 311-433.

**KOSSELLECK, Reinhart.** *Le futur passé (contribution à la sémantique des temps historiques)*. Paris, ÉHÉSS, 1990. 322 p.

**LEBRUN, François, dir.** *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières. Tome 2 d'Histoire de la France religieuse, sous la direction de Jacques Le Goff et René Rémond*. Paris, Seuil, 1988. 569 p.

**LEBRUN, François.** *Histoire des catholiques en France du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Toulouse, Privat, 1980. 530 p.

**LEEUW, G. Van Der.** *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*. Paris, Payot, 1955. 692 p.

**LEMAÎTRE, Nicole.** *Le Rouergue flamboyant (Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez. 1417-1563)*. Paris, Cerf, 1988. 652 p.

**LENIAUD, Jean-Michel.** *L'administration des cultes pendant la période concordataire*. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1988. 428 p.

**LEVI, Giovanni.** *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Gallimard, 1985. XXXIII-230 p.

**LÉVI-STRAUSS, Claude.** *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962. 389 p.

----- *L'homme nu*. Paris, Plon, 1971. 688 p.

**MAISONNEUVE, Jean.** *Les rituels*. Paris, PUF, 1988. 125 p.

**MARTIMORT, Aimé-Georges.** *Le gallicanisme*. Paris, PUF, 1973. 126 p.

**MAUSS, Marcel.** *Œuvres, 1, Les Fonctions sociales du sacré*. Paris, Éditions de Minuit, 1968. 633 p.

**MÉNARD, Michèle.** *Une histoire des mentalités religieuses aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Mille retables de l'ancien diocèse du Mans*. Beauchesne, 1980. 466 p.

**MUCHEMBLED, Robert.** *L'invention de l'homme moderne*. Paris, Fayard, 1988. 513 p.

**PRECLIN, E. et E. JARRY,** *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Volume 19 d'Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, collection fondée par Augustin Fliche et Victor Martin*. Paris, Bloud & Gay, 1955-1956, 2 vol.



- PIERRARD, Pierre.** *Le prêtre français du Concile de Trente à nos jours.* Paris, Desclée, 1986. 168 p.
- PLONGERON, Bernard.** *La vie quotidienne du clergé français au XVIII<sup>e</sup> siècle.* Paris, Hachette, 1974. 288 p.
- PRADES, José-A.** *Persistence et métamorphose du sacré.* Paris, PUF, 1987. 336 p.
- PRONOVOST, Gilles.** *Temps, culture et société.* Québec, PUQ, 1983. 333 p.
- QUÉNIART, Jean.** *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle.* Paris, Hachette, 1978. 358 p.
- RIES, Julien.** *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme.* Louvain-la-Neuve, 1983. 89 p.
- *Le symbole et le symbolisme dans la vie de L'homo religiosus.* Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1982. 167 p.
- *Les chemins du sacré dans l'histoire.* Paris, Aubier, 1985. 277 p.
- dir. *L'expression du Sacré dans les grandes religions.* Tome 3. Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986. 441 p.
- *Trattato di Antropologia del Sacro.* Milan, Jaca Book, 1991. 2 vol.
- SAUZET, Robert.** *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc - Le diocèse de Nîmes au XVII<sup>e</sup> siècle.* Louvain, Nauwelaerts, 1979. 527 p.
- TAVENEAU, René.** *Le catholicisme dans la France classique. 1610-1715.* Paris, SEDES, 1994. 2 vol.
- THOMAS, Keith.** *Religion and the Decline of Magic.* New York, C. Scribner, 1971, 716 p.
- TOUSSAERT, Jacques.** *La sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen âge.* Paris, Plon, 1963. 886 p.

## **ANNEXE A**

### **Les 58 formules de bénédiction du Rituel de 1703**

**Eau**  
**Pain (béni)**  
**Cierge**  
**Cierge pascal**  
**Pour commencer une bonne oeuvre**  
**Commune**  
**Animaux**  
**Animaux malades**  
**Maison le Samedi-Saint**  
**Maison**  
**Maison ou tout autre lieu**  
**Maison neuve**  
**Maison, grange ou autre contre le feu ou autre**  
**Navire**  
**Semences**  
**Champs ou fruits**  
**Champs contre les chenilles ou autres**  
**Calmer un orage ou une tempête**  
**Fruits nouveaux**  
**Ce qui peut se manger**  
**Agneau pascal**  
**Oeufs de Pâques**  
**Pain des malades ou des infirmes**  
**Drapeau ou étendard**  
**Cloche**  
**Croix d'autel ou autre**  
**Médaille et image de Jésus**  
**Chapelet, couronne, image Sainte Vierge**  
**Chaire**  
**Confessionnal**  
**Chapelle ou oratoire**  
**Habits liturgiques en général**  
**Habit liturgique en particulier**  
**Nappes et autres linges**  
**Corporaux et pales**

**Tabernacle, ostensor, ciboire**

**Vaisseaux des huiles**

**Chasse**

**Image ou tableau**

**Bannière de procession**

**Première pierre d'une nouvelle église**

**Nouvelle église**

**Réconciliation d'une église profanée**

**Nouveau cimetière**

**Réconciliation d'un cimetière profané**

**Eau baptismale**

**Voile baptismal**

**Femmes après un accouchement**

**Enfants présentés à l'église**

**Femmes enceintes en péril**

**Première pierre d'un fort**

**Ornements de l'église et de l'autel**

**Exorcisme contre les grandes tempêtes**

**Exorcisme contre les maléfices**

**Exorcisme d'une maison infestée de malins esprits**

**Exorcismes contre les maléfices et la mortalité des animaux**

**Exorcisme contre les maléfices des personnes**

**Exorcisme d'un énergumène**

**ANNEXE B**

**Livres à contenu rituel imprimés ou ayant circulé au Québec avant  
1860**

## Livres liturgiques publiés au Québec avant 1860

TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANNÉE	PAGES	DÉPÔTS
<i>Missa in fatis divini sacerdotii Damiani Nestri J.C. et omnium sanctorum sacerdotum et levitarum</i>	Montréal	Flacey Moutlet	1777	1	TRE
<i>Formula extracted from the Quebec ritual for announcing the fast, feast and solemnities</i>	Québec	T. Carry & Co	1830	120	AAQ
<i>Extract from the Quebec ritual</i>	Québec	T. Carry & Co	1836	236	AAQ
<i>Extract from the Quebec ritual</i>	Québec	T. Carry & Co	1836	303	AAQ (2)
<i>Extrait du nouveau rituel de Québec</i>	Québec	T. Carry & Co.	1836	14	
<i>Extrait du rituel de Québec contenant l'administration des sacrements de baptême, etc. et aussi les bénédictions (...)</i>	Québec	T. Carry & Co	1836	324	AAQ, ANQ-Q
<i>Formulae des messes des fêtes et des solennités, qui doivent être lues au prône dans les églises du diocèse de Québec (...)</i>	Québec	Fribault et Bégin	1849	157	AAQ
<i>Appendice au compendium du rituel remis à l'usage des diocèses de la province ecclésiastique de Québec (seconde partie)</i>	Québec	Ang. Côté et Cie	1853	359	BUL (2)
<i>Compendium rituum remis ad usum diocesis provinciae quebecensis juxta concilii provincialis quebecensis I</i>	Québec	Ang. Côté et Cie	1853	330	AAQ
<i>Compendium rituum remis ad usum diocesis provinciae quebecensis juxta (...)</i>	Québec	Côté	1853	359	AAQ
<i>Excerpta ex rituali missae pro administratione sacramentorum</i>	Québec	Côté	1853	105	AAQ (2)
<i>Ordre pour la visite épiscopale dans les parishes - extrait du procés-verbal de Québec</i>	Québec	William Neilson	s.d.	21	AAQ (5)

## Livres liturgiques étrangers en circulation au Québec avant 1880

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANN. PAGES	DÉPÔTS
	Rituale romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum	Redonés	Dionisi Lema	1627 445	AAQ
	Rituale romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum et Urbani VII auctoritate (...)	Paris	Societas typographica (...)	1635 498+24	AAQ
	Compendium sacram rituum et caeremoniarum quae in missa quo privata (...)	s.l.	Jouannem Antonium	1656 599	AAQ
	Rituale romanum	Venise	s.e.	1658	BSQ
	Pontificale romanum ad principis capit. ex quo in grazi frequentiora redactum (...)	Paris	Militem de Barjov	1659 164	AAQ
	Breviarium romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini relictum (...)	s.l.	Balthazari ab Egmont, et scierum	1664 984+caerivj	AAQ (2)
	Rituale romanum	Lyon	s.e.	1672	BSQ
	Pontificale romanum Clementis VIII primus reus Urbani VIII auctoritate recognitum	s.l.	Balthus ab Egmont	1682	AAQ
	Rituale romanum	Lyon	s.e.	1688	BSQ
	Instructio de rituali de diocesi d'Alat - éd. 2	Lyon	s.e.	1696	BSQ
	Ritual de diocesi de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Valier (...) - éd. 1 Paris	Paris	Simon Langlois	1703 604	AAQ, MBC
	Ritual de diocesi de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Valier (...) - éd. 2 Paris	Paris	Simon Langlois	1703 604 + 146	AAQ (2)
	Ritual de diocesi de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec - éd. 2 Paris	Paris	Simon Langlois	1703 671	AAQ (3), BSQ (3), MBC
	Extrait de ritual remis à l'usage de diocesi de Bordeaux	Bordeaux	s.e.	1708	BSQ
	Rituale romanum	Lyon	s.e.	1718	BSQ
	Le bréviaire remis suivant la réformation de saint concile de Trente imprimé (...) - vol. 1	Paris	Louis Jeun	1719 912+es	AAQ
	Le bréviaire remis suivant la réformation de saint concile de Trente imprimé (...) - vol. 2	Paris	Louis Jeun	1719 936+es	AAQ
	Rituale romanum	Paris	s.e.	1723	BSQ
	Rituale romanum	Lyon	s.e.	1726	BSQ
	Breviarium armenum	Divione	Anton. de Fay	1728 528+caerivj	AAQ
	Rituale sacramentorum ad usum medicamentis ecclesiae olim A S Carolo (...)	Mediolani	Benedictin de Séveris	1736 429	AAQ
	Supplementum ad bréviaire romanum seu officia sacerdotum	Paris	Petri Simon	1738 239+18	AAQ
	Breviarium romanum cum psalterio proprio & officio sacerdotum ad usum (...) - vol. 1	Urbini	Hieronymum Mainardi	1740 794+caeriv	AAQ
	Breviarium romanum cum psalterio proprio & officio sacerdotum ad usum (...) - vol. 2	Urbini	Hieronymum Mainardi	1740 764+caeriv	AAQ
	Rituale romanum	Antwerpia s.e.		1744	BSQ
	Extrait de ritual remis	Lyon	s.e.	1756	BSQ
	Rituale romanum benedicti Pape XIV jussu editum et auctum (...) - vol. 2 - éd. 2	Rome	s.e.	1757	BSQ
	Rituale romanum benedicti Pape XIV	Rome	s.e.	1757	BSQ
	Rituale romanum	Lyon	s.e.	1759	BSQ
	Rituale remis	Avignon	s.e.	1761	BSQ
	Ritual de diocesi de Périgueux	Paris	s.e.	1763	BSQ
	Diurnal de bréviaire remis suivant la réformation de saint concile de Trente imprimé (...)	Paris	P.-G. Le Mercier	1774 512+caerivj	AAQ (2)
	Instructio sur le ritual contenant le théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 1	Lyon	s.e.	1780	BSQ
	Instructio sur le ritual contenant le théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 2	Lyon	s.e.	1780	BSQ
	Instructio sur le ritual contenant le théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 3	Lyon	s.e.	1780	BSQ
	Ritual de diocesi de Besoigne publié par l'autorité de Monseigneur François (...)	Besoigne	Charles Bédet	1780 328+iv+251	AAQ
	Ritual de diocesi d'Amiens publié par l'autorité de révérendissime (...)	Amiens	Louis-Charles Caris pater	1784 336	AAQ

PAVELLON, Nicolas

BLJTBERSUCH DE MONCLEY

HYEMALS (?)  
HYEMALS (?)

CATALANUS, Joseph

JOLY DE CIBON, Louis-Albert  
JOLY DE CIBON, Louis-Albert  
JOLY DE CIBON, Louis-Albert

## Livres liturgiques étrangers en circulation au Québec avant 1900 (suite)

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANN.	PAGES	DÉPÔTS
LUZERNE, César-G. de la	Instructions sur le rituel de Langres	Beaumont	s.e.	1788		BSQ
JOLY DE CHEON, Louis-Albert	Instructions sur le rituel contenant la théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 1	Lyon	s.e.	1790	724	AAQ
JOLY DE CHEON, Louis-Albert	Instructions sur le rituel contenant la théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 2	Lyon	s.e.	1790	782	AAQ
JOLY DE CHEON, Louis-Albert	Instructions sur le rituel contenant la théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 3	Lyon	s.e.	1790		AAQ
	Martyrologium romanum Gregorii XII jussu editum Urbanus et Clementis X (...)	Venise	Belle oisiane	1803		AAQ
LUZERNE, César-G. de la	Instructions sur le rituel de Langres	Paris	s.e.	1818		BSQ
JOLY DE CHEON, Louis-Albert	Instructions sur le rituel contenant la théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 1	Beaumont	Petit	1819	956	AAQ, BSQ (2), BUL
JOLY DE CHEON, Louis-Albert	Instructions sur le rituel contenant la théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 2	Beaumont	Petit	1819	883	AAQ, BSQ (2), BUL
JOLY DE CHEON, Louis-Albert	Instructions sur le rituel contenant la théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 3	Beaumont	Petit	1819	788	AAQ, BSQ (2), BUL
JOLY DE CHEON, Louis-Albert	Instructions sur le rituel contenant la théorie et la pratique des sacrements (...) - vol. 4	Beaumont	Petit	1819	576	AAQ, BSQ (2), BUL
	Rituelle romanum	Paris	s.e.	1828		BSQ
DEVE, Alexandre-Raymond	Rituel de diocèse de Bellé - vol. 1 - dt. 2	Lyon	M.-P. Ruzand	1834	554	BUL (2), AAQ
DEVE, Alexandre-Raymond	Rituel de diocèse de Bellé - vol. 2 - dt. 2	Lyon	M.-P. Ruzand	1834	575	BUL (2), AAQ
DEVE, Alexandre-Raymond	Rituel de diocèse de Bellé - vol. 3 - dt. 2	Lyon	M.-P. Ruzand	1834	581	BUL (2), AAQ
LUZERNE, César-G. de la	Instructions sur le rituel de Langres - vol. 1	Paris	Mépiignon junior	1835	455	BSQ, BUL
LUZERNE, César-G. de la	Instructions sur le rituel de Langres - vol. 2	Paris	Mépiignon junior	1835	448	BSQ, BUL
LUZERNE, César-G. de la	Instructions sur le rituel de Langres - vol. 3	Paris	Mépiignon junior	1835	418	BSQ, BUL
DEVE, Alexandre-Raymond	Instructions sur l'administration des sacrements - 3 vol. - dt. 3	Paris	s.e.	1837		BSQ
JOLY DE CHEON, Louis-Albert	Rituel de diocèse de Bellé - 4 vol. - dt. 3	Lyon	s.e.	1838		BSQ
	Instructions sur le rituel contenant la théorie et la pratique (...) - 6 vol. - dt. 3	Paris	s.e.	1838		BSQ
	Compendium rituelle romanum	Baltimore	s.e.	1842		BSQ
	Exempla ex rituali romanum	Baltimore	s.e.	1842		BSQ
	Rituel de diocèse de Bellé - dt. 4	Lyon	s.e.	1843		BSQ
	Rituelle romanum	Rome	s.e.	1844		BSQ
CATALANO, Joseph	Pontifical romanum Clementis VIII ac Urbani VIII jussu editum et Benedicto XIV	Rome	Congregation de la propag. (...)	1849	508	BUL
CATALANO, Joseph	Pontifical romanum in tres partes distributum Clementis VIII ac Urbani VIII (...) - vol. 1	Paris	J. Leroux et Jouby	1850	658	BUL
CATALANO, Joseph	Pontifical romanum in tres partes distributum Clementis VIII ac Urbani VIII (...) - vol. 2	Paris	J. Leroux et Jouby	1851	582	BUL
DEVE, Alexandre-Raymond	Pontifical romanum in tres partes distributum Clementis VIII ac Urbani VIII (...) - vol. 3	Paris	J. Leroux et Jouby	1852	559	BUL
	Rituel de diocèse de Bellé - dt. 2	Lyon	s.e.	1854		BSQ
	Rituelle romanum	Lyon	s.e.	1854		BSQ
	Evangelium romanum - 4 vol.	Paris	Scriptorium sacristia biblio (...)	1858		BUL

## Livres de musiques et de chants rituels publiés au Québec avant 1800

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANN. PAGES	DÉPÔTS
DURAND, Laurent	Recueil de cantiques à l'usage des missions, jésuites et retirés	Québec	John Neilson	1775 195	TREM
BOUCHER-BELLEVILLE, J.-B.	Cantiques de l'âme dévota divisés en XII livres où l'on représente d'une (...)	Québec	F. Murphy & C. Berger	1776 670	BAB, BMO, TREM
BOUCHER-BELLEVILLE, J.-B.	Recueil de cantiques, à l'usage des missions, des retirés, et des catéchismes - éd. 1	Québec	John Neilson	1793 195	BAB, BMO, TREM
BOUCHER-BELLEVILLE, J.-B.	Recueil de cantiques, à l'usage des missions, des retirés, et des catéchismes - éd. 2	Québec	John Neilson	1796	BMM, TREM
BOUCHER-BELLEVILLE, J.-B.	Recueil de cantiques, à l'usage des missions, des retirés, et des catéchismes - éd. 3	Québec	John Neilson	1800	BMO, TREM
DURAND, Laurent	Cantiques de Marseille, accompagnés à des airs vulgaires, par M. Laurent Durand (...)	Québec	Neuveville Imprimerie	1800 422	BAB, BMO, TREM
	Graduel remis à l'usage des diocèses de Québec	Québec	John Neilson	1800 214	TREM
	Le graduel remis à l'usage de diocèses de Québec	Québec	John Neilson	1800 431 + CCXIV	AMQ, TREM
	Le processional remis, à l'usage de diocèses de Québec	Québec	John Neilson	1801 377	BMO
	Le vespéral remis à l'usage de diocèses de Québec	Québec	John Neilson	1802 614	AMQ, BMO, WAL
BOUCHER-BELLEVILLE, J.-B.	Recueil de cantiques, à l'usage des missions, des retirés, et des catéchismes - éd. 4	Québec	John Neilson	1804 345	BMM, WAL
BOUCHER-BELLEVILLE, J.-B.	Recueil de cantiques, à l'usage des missions, des retirés, et des catéchismes - éd. 5	Québec	John Neilson	1809 455	BMM
BOUCHER-BELLEVILLE, J.-B.	Recueil de cantiques, à l'usage des missions, des retirés, et des catéchismes - éd. 6	Québec	John Neilson	1809 455	WAL
BOUCHER-BELLEVILLE, J.-B.	Recueil de cantiques, à l'usage des missions, des retirés, et des catéchismes - 2 vol.	Montréal	Luss et Bureau	1816	BMM
	Extrait du processional remis, à l'usage de diocèses de Québec	Québec	John Neilson	1819 118	BMO
DALLÉ, Jean-Denis	Nouveaux recueils de cantiques à l'usage de diocèses de Québec (...)	Québec	Neuveville Imprimerie	1819 348	BAB, BMO
DURAND, Laurent	Cantiques de Marseille, accompagnés à des airs vulgaires, par M. Laurent Durand (...)	Québec	Neuveville Imprimerie	1819 278	BMO
BOUCHER-BELLEVILLE, J.-B.	Recueil de cantiques, à l'usage des missions, des retirés, et des catéchismes - éd. 8	Québec	John Neilson	1820 466	BMM
	Le processional remis à l'usage de diocèses de Québec, nouvelle édition revue (...)	Québec	Neilson & Corvan	1825 596	AMQ (2)
	Graduel remis à l'usage de diocèses de Québec, seconde édition revue (...)	Québec	Neilson & Corvan	1827 504+recuzain+11	AMQ (2), AMQ-Q
	Le vespéral remis à l'usage de diocèses de Québec, seconde édition revue (...)	Québec	Neilson & Corvan	1828 736	AMQ, AMQ-Q
	Hymne au Christ	Québec	Samuel Neilson	1837 11	BMM
LAMARTINE, Alphonse de	Graduel remis à l'usage de diocèses de Québec, troisième édition revue (...)	Québec	William Neilson	1841 526+recuzain	AMQ
	Processional remis à l'usage de diocèses de Québec, troisième édition (...)	Québec	William Neilson	1842 442	AMQ, AMQ-Q
	Recueil de cantiques à l'usage des missions, des retirés et des catéchismes	Montréal	Louis Perrault	1842 215	BAB
	Recueil de romans, épiques, de proses, de valets (...)	Québec	William Neilson	1843 485	AMQ
	Lyre celtique, recueil de cantiques, hymnes, motifs, etc.	Québec	Stanislas Dupras	1845 24	BMM, BUQTR
	Recueil de cantiques choisis, à l'usage des écoles et des catéchismes	Montréal	Louis Perrault	1845 36	BMM
	Graduel remis à l'usage de la province ecclésiastique de Québec (...)	Québec	Ang. Côté et Cie	1854 456+200	AMQ
	Processional remis à l'usage de la province ecclésiastique de Québec (...)	Québec	Ang. Côté et Cie	1854 382	AMQ (3), BUL (2)
	Vespéral remis à l'usage de la province ecclésiastique de Québec (...)	Québec	Ang. Côté	1854 448+181	AMQ

MOLT, T.-F.



## Livres de musiques et de chants rituels étrangers en circulation au Québec avant 1800

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANN.	PAGES	DÉPÔTS
	<i>Antiphonarium romanum juxta breviarum ex decreto macro ancti concilii tridentini (...)</i>	Paris	Robert Bauler	1660	504+CXC	AAQ
	<i>Precesiones quatuor in materia hebdomada cantari solitas (...)</i> - vol. 3 - éd. 1	Paris	Robert Bauler	1665	114	AAQ
	<i>Precesiones quatuor in materia hebdomada cantari solitas (...)</i> - vol. 1 - éd. 2	Paris	Robert Bauler	1667	113	AAQ
	<i>Precesiones quatuor in materia hebdomada cantari solitas (...)</i> - vol. 2 - éd. 2	Paris	Robert Bauler	1667	115	AAQ
	<i>Antiphonarium juxta breviarum romanum ex decreto macro-ancti concilii tridentini</i>	Paris	Ludovici Savotren	1679	168	ANQ-Q
	<i>Graduale romanum juxta ritibus macro ancti concilii tridentini (...)</i>	Paris	Jean-Bapt-Christophe Ballard	1734	432+edij	AAQ
	<i>Precesiones solitas ex Ritibus S. Romanus ecclesie accomodatas (...)</i>	Paris	Agustinus-Martinus Lotin	1701	403+vevij	AAQ
	<i>Precesiones et uti continent les offices communs et particuliers (...)</i>	Paris	Edemus Costerel	1794	160+vevij	AAQ (2)
	<i>Epistola graduale romanæ ex cæteris missarum dominicalium et festivarum totius anni</i>	Rome	Typis Polygraphis Vaticanis	1812	0	BUL
	<i>Precesiones romanæ. Responsæ, hymnæ, antiphonæ.</i>	Dixlarvit	F.-A. Barbier	1826	724	AAQ
	<i>Vesperæ romanæ ad usum ecclesiarum parochialium (...)</i>	Lyon	F. Sevy	1827	BUL	BUL
	<i>Epistola antiphonarum romanæ cum vespere pro dominicis et festis</i>	Méris	Collignon	1831	400+vevij	AAQ
LE BESNERE, Antoine	<i>Mémoires de chants</i>	Méris	F.-A. Barbier	1834	676	AAQ
	<i>Graduale romanum ad usum ecclesiarum parochialium (...)</i>	Rouen	Mérid	1838	487	BUL
	<i>Le plain-chant corrigé d'après la méthode de mélopiète - éd. 2</i>	Méris	Collignon	1839	552+vevij	AAQ
CHAUSSE, Abbé	<i>Nouvelles méthodes de plain-chant et de musique à l'usage des administrés (...)</i>	Lyon	Periss frères	1840	388	BUL
FAURE, David	<i>Vespéral romanæ, noté sur un manuscrit du XIIIème siècle</i>	L'Angeps	Barbier frères	1844	497	BUL
	<i>Vesperæ romanæ cum antiphonæ romanæ</i>	Paris	Lesclapin	1847	491+exxiv	AAQ
	<i>Nouvel ecclésiæ en musique à l'usage des collèges, presbytères et communautés</i>	Genè	J. Vandenberghe-dumoyter	1850	453	BUL
CLÉMENT, Félix	<i>Nouvelles méthodes de plain-chant et de musique à l'usage des collèges, presbytères et communautés</i>	Paris	Hachette	1851	834	BUL
DE ROQUEFEUIL	<i>Vespéral romanæ pour tout les jours de l'année</i>	Paris	Hachette et Cie	1851	834	BUL
	<i>Antiphonarium romanum</i>	Lyon	Periss frères	1851	596 + exxvij	AAQ
	<i>Méthode complète de plain-chant d'après les règles du chant grégorien</i>	Paris	J. Leclapin et Cie	1852	716	BUL
	<i>Graduale romanum</i>	Paris	Hachette et Cie	1854	361	BUL
	<i>Roman vespéral containing the complete vespers for the whole year</i>	Paris	Adrien le Clerc et Cie	1857	750	BUL
	<i>Vesperæ romanæ cum psalterio et antiphonæ romanæ - éd. 3</i>	Bellinore	John Murphy and Co	1857	264	AAQ
	<i>Precesiones romanæ</i>	Méris	H. Dumain	1859	0	BUL
	<i>Precesiones romanæ</i>	Méris	Jeanes Baptista Collignon	s.d.		AAQ

## Livres d'érudition et manuels de liturgie étrangers en circulation au Québec avant 1880

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANNÉE	PAGES	DÉPÔTS
GAVANTI, Bartholomy	Thesaurus sacrorum rituum (...) commentaria in rubricis missalis et brevitarii romanis (...) - 2 vol.	Paris	s.e.	1647		BSQ
GODEFROY, Théodore	Le cérémoniel français (...) recueilli par Théodore Godefroy (...) mis en lumière par Denis Godefroy	Paris	s.e.	1649		BSQ
ABELLY, Lédéric	Præcipuum concionibus episcopalis ritum mysticus et moralis sensus (...)	Paris	s.e.	1656	662	BSQ
CORSETTO, Bartholomæus	Notitia ac compendiosa præcis sacrorum rituum a sacrosanctissimum	Brevitatis	Francisci Viviani	1656		AAQ
BEUVELET, Mathieu	Instruction sur le manuel (...) pour servir à l'administration des sacrements	Avignon	s.e.	1659		BSQ
BEUVELET, Mathieu	Instruction sur le manuel (...) pour servir à l'administration des sacrements	Paris	s.e.	1669		BSQ
BONA, Jeanne	Rerum liturgicarum libri duo auctore Jeanne Bona	Paris	Lodovico Billæno	1672	566	AAQ
BEUVELET, Mathieu	Instruction sur le manuel (...) pour servir à l'administration des sacrements	Rouen	s.e.	1675		BSQ
ARNAUD, Claude	Thesauri sacrorum rituum epitome selecta...	Paris	s.e.	1680		BSQ
BEUVELET, Mathieu	Instruction sur le manuel (...) pour servir à l'administration des sacrements	Paris	s.e.	1681		BSQ
BEUVELET, Mathieu	Thesaurus sacrorum rituum, (...) commentaria in rubricis missalis et brevitarii romanis (...) - 2 vol.	Paris	s.e.	1685	321	BSQ
GAVANTI, Bartholomy	Compendiale romano empiricum ad usum fratrum minorum recollectorum (...)	Paris	Diapycium Thierry	1686		AAQ
	Proprium sacrorum liturgiarum quæ generaliter in hispanis celebrantur (...)	s.l.	Balthasaris Moreti	1686		AAQ
	Confessiones ecclesiasticæ de diocesi de Pétigout sur l'usage des sacrements - dt. 2	Paris	Muguet	1690		BSQ
LE CONTE, Louis	Les cérémonies de la Chine	Paris	s.e.	1700		BSQ
NICOLE	Instruction théologique et morale sur les sacrements	L'âge	s.e.	1700		BSQ
	De antiqvis ecclesiæ ritibus (...) - vol. 1	Paris	s.e.	1700	663	AAQ
	De antiqvis ecclesiæ ritibus (...) - vol. 2	Retzengé	Guillelmi Bobert	1700	669	AAQ
	De antiqvis ecclesiæ ritibus (...) - vol. 3	Retzengé	Guillelmi Bobert	1702	669	AAQ
GRANCOLAS, M.-J.	L'ancien Sacramentaire de l'Église, ou la manière dont on administrait les sacrements (...) - vol. 1	Paris	Jean de Nully	1704	899	AAQ
GRANCOLAS, M.-J.	L'ancien Sacramentaire de l'Église, ou la manière dont on administrait les sacrements (...) - vol. 2	Paris	Jean de Nully	1704	145	AAQ
GRANCOLAS, M.-J.	Les anciens liturgies ou la manière dont on dit le sainte messe dans chaque siècle (...)	Paris	Jean de Nully	1704	710	AAQ
NICOLE	Instruction théologique et morale sur les sacrements	Paris	s.e.	1714		BSQ
	Proprium sacrorum ecclesiæ Jan	Paris	Antoni Lambin	1718	154	AAQ
	De cultu dei et hominum apud liturgias morales	Venise	Octavianus Pleumeloh	1738	383	AAQ
HUGER, P.F. Constantis	Tractatus in rubricis missalis romanæ de defectibus in celebratione missarum occurrentibus (...)	Venise	Josua Gaffi	1741	604	AAQ
CAVARELLI, Joannes Michael	Authentica sacros rituum congregatiōis decreta commentarii - 4 vol.	Britannie	s.e.	1743		BSQ
HUGER, P.F. Constantis	Ritus sacros servare in celebratione missæ privatis	Venise	Josua Thiermann	1744		AAQ
BEUVELET, Mathieu	Instruction sur le manuel (...) pour servir à l'administration des sacrements	Paris	s.e.	1746		BSQ
BLONDOVANNI, Fr. Simon	Sacrorum sacramentorum origo ac veris authoribus	Paris	s.e.	1750	488	AAQ
BOUDON, Henry-Marie	De respectu ad la sainteté des églises et des professions qui s'y commettent	Paris	Jean Harissant	1752	292	AAQ
JANSEM, Herman	Explicatio rubricarum missalis romanæ (...)	s.l.	Josua Orango	1757	416+281	AAQ
DESVENTES, Fr	Ordo perpetuus divini officii juxta ritum brevitarii ac missalis sacros rituum ecclesiæ	s.l.	Camus	1759	434	AAQ
LOHMEYER, Tobias	Instructione practica privæ ac missæ sacrificii juxta ritum romanæ ecclesiæ offerendis (...)	s.l.	Joseph Wolf	1772		AAQ
NEUPOORT, A.-G.-H.	Rituum qui olim apud romanos obtinuerunt succincto explicatio ad intelligentiam (...)	Venise	Sebastiani Coleti	1774	536	AAQ
ZACCARIA, Franciscus-A.	Bibliotheca rituum carminum apud a F.-A.-Z. - 3 vol.	Rome	s.e.	1776-1781		BSQ (2)
LE BRUN, Pierre	Explication de la messe contenant les énumérations historiques (...) - vol. 3 - nouvelle éd.	Paris	Vatelot	1777	352	AAQ

## Livres d'érudition et manuels de liturgie étrangers en circulation au Québec avant 1888 (suite)

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANNÉE	PAGES	DÉPÔTS
LE BRUN, Pierre	Explication littéraire, historique et dogmatique des prières (...) - vol. 1 - nouvelle éd.	Paris	Valade	1777	276	AAQ
LE BRUN, Pierre	Explication littéraire, historique et dogmatique des prières (...) - vol. 2 - nouvelle éd.	Paris	Valade	1777	410	AAQ
THEIRS	Tratado das impropriedades - 6d. 4	Avignon	s.e.	1777		BSQ
LE BRUN, Pierre	Explication littéraire, historique et dogmatique des prières (...) - vol. 4 - nouvelle éd.	Paris	Valade	1778	328	AAQ
LE BRUN, Pierre	Explication littéraire, historique et dogmatique des prières (...) - vol. 5 - nouvelle éd.	Paris	Valade	1778	368	AAQ
LE BRUN, Pierre	Explication littéraire, historique et dogmatique des prières (...) - vol. 6 - nouvelle éd.	Paris	Valade	1778	357	AAQ
LE BRUN, Pierre	Explication littéraire, historique et dogmatique des prières (...) - vol. 7 - nouvelle éd.	Paris	Valade	1778	287	AAQ
LE BRUN, Pierre	Explication littéraire, historique et dogmatique des prières (...) - vol. 8 - nouvelle éd.	Paris	Valade	1778	351	AAQ
BAILDRY, Michèle	Manuale sacrorum sacramentorum iuxta ritum s. romanæ ecclesiæ (...)	Venise	Niccolò Perziani	1779	296+47	AAQ
TETANO, Ferdinando	Diarium liturgico theologicæ morale, sive sacri ritus, institutionis ecclesiasticæ (...) - 4 vol.	Venise	s.e.	1779		BSQ
MARTINEL, Domèn Edmandes	De antiquis ecclesiæ ritibus libri... - 4 vol.	Venise	s.e.	1782		BSQ (2)
PICARD, B.	Cérémonies et costumes religieux de tous les peuples de monde représentés par B. Picard	Amsterdam	s.e.	1783		
TETANO, Ferdinando	Diarium liturgico theologicæ morale sive sacri ritus institutionis ecclesiasticæ (...) - vol. 1	Venise	Pieri Servini	1784	311	AAQ, BSQ
TETANO, Ferdinando	Diarium liturgico theologicæ morale sive sacri ritus institutionis ecclesiasticæ (...) - vol. 2	Venise	Pieri Servini	1784	264	AAQ, BSQ
ZACCARIA, Francesco-A.	Orationes rituale selectæ (...) - 2 vol.	Favosiana	s.e.	1787		BSQ
BARAFFALDO, Hieronymo	Ordo administrandi sacramenta (...) sacramenta adjectis et antiquæ ritus Anglicanæ	Londres	s.e.	1788	599	BSQ
BARAFFALDO, Hieronymo	Ad ritus romanæ commentaria	Venise	Bullucianus	1792		AAQ
BARAFFALDO, Hieronymo	Ad ritus romanæ commentaria	Venise	s.e.	1792		BSQ
De cultu publico in de la révérence de culte publico en général (...) - 6d. 2	Paris	La Clère	1802	459	AAQ	
Ordo verusque divini officii iuxta ritum breviter ac minutis articulis romanæ ecclesiæ	Paris	Frères Garnier	1804	344	AAQ	
Manuel des cérémonies romaines tiré des livres romains les plus authentiques (...) - vol. 1	Lyon	Savy	1815	420	AAQ	
Manuel des cérémonies romaines tiré des livres romains les plus authentiques (...) - vol. 2	Lyon	Savy	1815	406	AAQ	
Manuel des cérémonies romaines - vol. 1	Lyon	Antoine Blache	1818	398	AAQ	
Rubrics minims remissæ cum eorum explicatione in legis debitis inserta (...)	Avignon	Francisci Segin	1820	99	AAQ	
Examen et réchauffe des principales difficultés qui regardent l'office divin - 6d. 7	Paris	Méteignen Junier	1822	576	AAQ	
Thesaurus sacrorum rituum (...) commentaria in rubricis minimis et breviter remissæ (...) - vol. 1	Venise	Bullucianus	1823	384	AAQ, BSQ	
Thesaurus sacrorum rituum (...) commentaria in rubricis minimis et breviter remissæ (...) - vol. 2	Venise	Bullucianus	1823	353	AAQ, BSQ	
Thesaurus sacrorum rituum (...) commentaria in rubricis minimis et breviter remissæ (...) - vol. 3	Venise	Bullucianus	1823	408	AAQ, BSQ	
Thesaurus sacrorum rituum (...) commentaria in rubricis minimis et breviter remissæ (...) - vol. 4	Venise	Bullucianus	1823	395	AAQ, BSQ	
Thesaurus sacrorum rituum (...) commentaria in rubricis minimis et breviter remissæ (...) - vol. 5	Venise	Bullucianus	1823	259	AAQ, BSQ	
Decreta authentica congregacionis sacrorum rituum et actus ejusdem (...) - 4 volumina	Rome	s.e.	1825		BSQ	
Ordo administrandi sacramenta (...) et rituum romanæ antrocha	Dublin	s.e.	1825		AAQ, BSQ	
A manual of the ceremonies used in the catholic church	Boston	H.-L. Devereux	1833	418	AAQ	
Les cérémonies de la messe haute explication selon les rubriques de saint romain (...) - 6d. 3	Paris	Méteignen Junier	1834	110	AAQ, BSQ (2)	
Manuale ceremoniarum operacionis (...) - 6d. 10	Paris	Méteignen Junier	1835	496	AAQ	
Manuel de connaissances utiles aux ecclésiastiques sur divers objets d'art (...) - vol. 4 - 6d. 2	Lyon	M.-P. Kussel	1836	515	AAQ	
Les cérémonies de la messe haute - 6d. 4	Paris	Méteignen Junier	1837	147	BUL	

CARON, M.

Œuvres d'érudition et manuels de liturgie évangélique en circulation au Québec avant 1888 (suite)

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANNÉE	PAGES	DÉPÔTS
ANCIEN, HENRI	Commentarii episcoporum sanctissimi domini pontificis Benedicti Papae XIVi summi editioni (...) - éd. 2	Venise	Balthasarini	1837	336	AAQ
GUÉRANGER, Prosper	Initiales liturgiques - vol. 1	Paris	Dubouart	1840	519	AAQ
GUÉRANGER, Prosper	Initiales liturgiques - vol. 2	Paris	Dubouart	1840	788	AAQ
RINGIER, James	The ceremonies of low mass according to the rubrics of the missal (...)	Philadelphie	English Conventary	1842	112	AAQ
GUÉRANGER, Prosper	Lettre à Mgr. l'archevêque de Reims, sur le droit de la liturgie (...)	Le Mans	Flourbet	1843	137	AAQ
MOHREN, R.-D.-J.	Explicite et missae aliquae rubricarum seu catechismus liturgicus	a.l.	Frid. Lanz	1844	636 + annexes	AAQ
PASCAL, J.-E.-B.	Érudition sur la liturgie	Paris	Lagry Frères	1844	286	BUL
PASCAL, J.-E.-B.	Origines et raison de la liturgie catholique en forme de dictionnaire - vol. 8	Paris	Pelt-Montreuil	1844	1302	BUL
FAVET	Manuale ecclesiasticorum seu sacrorum rituum congregationalium decretis	Rome	a.a.	1845		B9Q
GUINARD, Ph.	Érudition d'un liturgie présentée à Mgr. l'évêque d'Orléans (...)	Paris	L. Lottin	1846	494	AAQ
BARUFFALDUS, Hieronymus	The ceremonies of low mass according to the rubrics of the missal (...)	Dublin	a.a.	1846	128	AAQ
GUÉRANGER, Prosper	Ad rituale romanum commentaria	Florence	a.a.	1847		B9Q
GUÉRANGER, Prosper	Commentarii de sacris provincialibus	Paris	a.a.	1849		B9Q
GUÉRANGER, Prosper	Manuale sur la question de l'innocente conception de la vierge vierge	Paris	Falken Lanier et Cie	1850	147	AAQ
BALDESCHI	Commentarii actione in ritum romanum a. Baldeschi (...) - éd. 3	Paris	a.a.	1851		B9Q
GUÉRANGER, Prosper	Initiales liturgiques - vol. 3	Paris	Falken Lanier et Cie	1851	520	AAQ
DE HERDT, P.-J.-B.	Sacrorum rituum congregationalium decretis authenticis quae ab anno 1588 ad annum 1848 (...)	Leodi	a.a.	1851	0	B9Q
FAVET, AMB.	Commentarii rituum, Cursus abregé de liturgie parisiens (...)	Levins	Vandenberg	1852		B9Q, BUL (2)
FAVET, AMB.	Manuale ecclesiasticorum seu sacrorum rituum congregationalium decretis	Paris	Médigues-Puiler	1853	321	BUL (5)
BATIER, ALBAN	The new ritual books, facts, and other useful observations of the catholic church	New York	Edward Denigsen and Br.	1854	512	AAQ
DURANT, Guillaume	Rituel ou Manuel des divines offices - vol. 1	Paris	Louis Viehe	1854	457	AAQ
DURANT, Guillaume	Rituel ou Manuel des divines offices - vol. 2	Paris	Louis Viehe	1854	539	AAQ
DURANT, Guillaume	Rituel ou Manuel des divines offices - vol. 3	Paris	Louis Viehe	1854	592	AAQ
DURANT, Guillaume	Rituel ou Manuel des divines offices - vol. 4	Paris	Louis Viehe	1854	523	AAQ
DURANT, Guillaume	Rituel ou Manuel des divines offices - vol. 5	Paris	Louis Viehe	1854	479	AAQ
FAVET, AMB.	Commentarii episcoporum summi summi rituum summi editioni (...)	Paris	J. Lottin et Jodry	1854	341	BUL
FAVET, AMB.	Commentarii rituum, Cursus abregé de liturgie parisiens	Paris	Médigues-Puiler	1855	345	AAQ
FAVET, AMB.	Commentarii rituum, Cursus abregé de liturgie parisiens (application (...)) - éd. 2	Paris	J. Lottin et Jodry	1855	345	AAQ
GARDELLINE, Aloysius	Decreta authentica congregationalium sacrorum rituum ex actis ejusdem (...) - 5 vol.	Rome	a.a.	1856-1858		B9Q
BARBER DE MONTAULT, F.	Commentarii de rituum de un novo cardinali rituum una promissione al cardinali	Rome	a.a.	1856		B9Q
BARBAUD, AMB.	Notae methodologicae et liturgicae sur les cénobites	Paris	Lariche	1858	113	AAQ
BARBER DE MONTAULT, F.	Manuel liturgique à Rome	Paris	V. Didron	1857	219	BUL

## Livres d'érudition et manuels de liturgie étrangers en circulation au Québec avant 1860 (suite)

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANNÉE	PAGES	DÉPÔTS
CONNY, M <sup>r</sup> . de	Cérémoniel romain rédigé d'après les sources antiques - éd. 3	Paris	Mézières Jévier	1858	514	AAQ, BSQ
DE HERDT, P.-J.-B.	Pratique de la liturgie sacrée selon le rite romain (...) - vol. 1	Paris	Goumo Fr. et J. Daprey	1858	702	AAQ
DE HERDT, P.-J.-B.	Pratique de la liturgie sacrée selon le rite romain (...) - vol. 2	Paris	Goumo Fr. et J. Daprey	1858	639	AAQ
RAJDESCH, Joseph	Cérémoniel des évêques commenté et expliqué par les usages (...)	Paris	Jacques Lecoffre et Cie	1858	569	BUL
LE VAVASSEUR, R.-P.	Cérémoniel selon le rite romain, par J. Baldeschi (...) traduit de l'italien (...) - éd. 2	Paris	s.e.	1859	1050	BSQ
	Essai sur le symbolisme de la croix dans ses rapports (...)	Paris	Lecoffre	1859	447	AAQ
	Rituel ecclésiastique catholique - vol. 3	Poitiers	Henri Oudin	1859	447	AAQ
BALTER, Alban	The marvelous facts, facts, and other annual observances of the catholic church	Lyon	Joussameo Carlo	s.d.	1775	AAQ
LE BRUN, Pierre	Explication des prières et des cérémonies de la messe (...) - nouvelle éd.	Louvain	s. Kiersman	s.d.	658	AAQ
	Cérémonies de la consécration d'un évêque, selon le pontifical romain (...)	Bruxelles	Cuthbert-Charlevoix	s.d.	556	AAQ
		s.l.	s.e.	s.d.		BAB

**Manuels de liturgie publiés au Québec avant 1900**

<b>AUTEUR</b>	<b>TITRE</b>	<b>VILLE ÉDITEUR</b>	<b>ANN. PAG. DÉPÔTS</b>
	<i>Cydo divini officii recitandi, et missae celebrandae juxta breviarium (...)</i>	Montréal James Brown	1811 33 BNM
	<i>Petit manuel des cérémonies romaines à l'usage des églises de Québec</i>	Québec Frochotte et Cie	1832 276 AAQ (2), ANQ-Q, BAB, BUL
<b>LE NOURRY, Dami</b>	<i>Extraits de D. le Nourry des constitutions apostoliques, et de père le Brun (...)</i>	Montréal Louis Perrault	1835 50 BUL
	<i>Cérémoniel du concile provincial de Québec</i>	Québec Aug. Côté et Cie	1831 50 AAQ, BSQ (2)
	<i>Ceremonial of the provincial council of Québec</i>	Québec n.s.	1851 BSQ
<b>BALDESCHI, Joseph</b>	<i>Cérémoniel selon le rit romain</i>	Montréal Presses Mécaniques de Louis Perrault	1853 552 AAQ (2), BSQ, BUL
	<i>Petit cérémoniel selon le rit romain à l'usage des églises de la province (...)</i>	Montréal Louis Perrault	1853 281 AAQ

**Livres d'associations publiés au Québec avant 1900**

<b>TITRE</b>	<b>VILLE</b>	<b>ÉDITEUR</b>	<b>ANNÉE</b>	<b>PAGES</b>	<b>DÉPÔTS</b>
Règlement de la confrérie de l'adoration perpétuelle de St. Sacrement (...) - nouvelle éd.	Montréal	F. Mespley & C. Berger	1776	40	BAB, TRE
La sainte dévotion à la Très Sainte Famille de Jésus, Marie & Joseph	Montréal	Floury Mesplet	1787	56	TRE
Heures romaines contenant les offices de la Sainte Vierge et des morts pour l'usage (...)	Québec	John Neilson	1795		
Règlement & exercices propres de la congrégation de Notre-Dame (...)	Québec	Nouvelle Imprimerie	1806	36	BMM, WAL
La sainte dévotion à la Sainte Famille de Jésus, Marie & Joseph	Québec	Nouvelle Imprimerie	1809	60	AAQ, BAB, WAL
Association de prières; Sautes (...) et célébris est cogitatio pro defunctis exorare, et a peccatis solvatur	Montréal	James Brown	1810	16	WAL
Règlement et exercices propres à la congrégation de Notre-Dame (...)	Québec	s.s.	1819	24	SUL
Pratiques de dévotion, règles et prières en usage dans la confrérie de Sainte Anne (...)	Québec	Le François	1827	47	BUQTR
Association de prières pour les prêtres défunts	Québec	Fréchette & Cie.	1833	28	BNG
Collection de textes des règles de la société ecclésiastique de St. Michel	Québec	Fréchette & Cie.	1833	55	BUQTR
Archiconfrérie du Coeur Immaculé de Marie, petit manuel de l'archiconfrérie (...) - 44. 3	Montréal	Bureau des ménages religieux	1842	80	BAB
Association de prières pour les prêtres défunts	Québec	W. Cowan et Fils	1843	35	BUQTR
Saint de la société Saint Jean Baptiste de Saint-Thomas, fondée le 23 avril 1843	Québec	N. Aubin	1844	14	BNM
Hommage à la Vierge Marie ou recueil de prières contenant l'office de l'archiconfrérie (...)	Montréal	Cyprien Bertrand	1847	64	
Règlement de la société de St. Vincent de Paul, fondée à Québec, le 12 novembre 1846	Québec	William Neilson	1847	71	APC
Société de tempérance dite société de la croix	Québec	Augustin Côté et Cie.	1848	7	BMM, BUQTR
Confrérie de Notre Dame Auxiliatrice ornée de la sainte confrérie (...)	Québec	H.R. Fréchette	1850	34	BNM
Congrégation Notre Dame de Québec. Règles de la Congrégation de Notre Dame de Québec (...)	Québec	A. Côté	1850	39	BNG
La dévotion au Très Saint Sacrement ou association de prières pour obtenir de N.S. Jésus-Christ (...)	Montréal	Louis Perrault	1850	28	BMM
Règlement de la confrérie de l'adoration perpétuelle de St. Sacrement et de la bonne mort (...)	s.l.	s.s.	s.d.		TRE
Petit manuel de l'archiconfrérie du Très Saint et Immaculé Coeur de Marie (...)	s.l.	s.s.	s.d.		BAB

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANNÉE	PAGES	DÉPÔTS
	Neuvaine à l'honneur de St. François Xavier	Québec	Brown et Ollivier	1772		TRE
	Exercices très dévot envers Saint Antoine de Padoue le dimanche (...)	Montréal	Fleury Meppel et Charles Berger	1777	88	BAG, TRE
	Officium in honorem Domini Nostri J.C. Summi Sacerdotis (...)	Montréal	Fleury Meppel	1778	12	BAG, TRE
	Neuvaine en l'honneur de Saint François Xavier, de la Compagnie de Jésus (...)	Montréal	F. Meppel & C. Berger	1778	147	BAB, BAG, TRE
	L'office de la semaine sainte selon le rite romain (...)	Montréal	F. Meppel & C. Berger	1778	420	BAB, BAG, TRE
	La dévotion aux Saints Augustin (Cardien)	Montréal	Fleury Meppel	1783	77	TRE
	Neuvaine à St. François Xavier	Québec		1796		WAL
	Neuvaine en l'honneur de Saint François Xavier	Québec	Neuve Imprimerie	1800	230	BAB
	Neuvaine à St. François Xavier	Québec		1801		WAL
	Neuvaine à St. François Xavier	Québec		1802		WAL
	Exercices très dévot envers Saint Antoine de Padoue le dimanche (...)	Québec	Neuve Imprimerie	1804	139	WAL
	Officium in fide sanctas Familias Jesu, Martis, Joseph, (...)	Québec	Neuve Imprimerie	1810	67	BAG, WAL
	L'Office de la Semaine sainte et de celle de Pâques [sic] en latin et en François (...)	Québec	Neuve Imprimerie	1816	375	AAQ, BAG
	Méthode de faire le chemin de croix	Québec	C. La Française	1823	15	BAG
	Neuvaine en l'honneur de Saint François Xavier, avec l'arsenal de la messe (...)	Montréal	E.-R. Fabre et CE.	1828	192	BAB
	Exercices du jubilé de France 1830 pour la ville et la paroisse Notre-Dame-de-Québec	Québec	Le François	1830	8	BAB
	Exercices de pitié pour durer avec Dieu dans le temps de cherté-morue (...)	Montréal	Leger Duvorney	1832	16	BAB
	Neuvaine de St. François Xavier : la neuvaine de Saint François Xavier (...)	Montréal	Lecteur et Libraire	1833	159	BAB
	Notions historiques sur l'origine et les effets de la nouvelle médaille (...)	Montréal	Louis Fortin	1834	32	BAB
	Chemin de croix appelé communément Via crucis	Québec	François et Cie	1838	34	AAQ
	Neuvaine en forme de litanies en l'honneur du bienheureux Alphonse Rodriguez (...)	Montréal	Louis Fortin	1840	14	BUQTR
	Recueil de neuvaines en l'honneur de la Sainte Vierge (...)	Montréal	Louis Fortin	1840	64	BAB
	Officium in fide sanctissimas Familias Jesu, Martis, Joseph (...)	Québec	Aug. Côté et Soeur	1845	77	AAQ
	Manuel du pèlerin de Notre-Dame-de-Des-Secours, à Montréal : orné de deux gravures en taille douce	Montréal	Loyell et Gibson	1848	178	BAB
	Neuvaine pour se préparer à la fête de la naissance de Notre Seigneur Jésus Christ, (...)	Québec	T. Cary	1849	28	BAG
	Neuvaine pour se préparer aux vacances	Québec	Bureau de Fabbio	1850	15	BAB
	Neuvaine en l'honneur du bienheureux Pierre Claver, de la Compagnie de Jésus (...)	Montréal	Louis Fortin	1852	104	BAB
	Manuel de pèlerinage de Notre-Dame-des-Victoires	Québec	Augustin Côté	1856	35	BAB
	Ordre de marche de la procession du Très Saint Sacrement, dans la ville de Montréal (...)	Montréal		sd.	64	BNA
	Exercices très dévot envers St. Antoine de Padoue le dimanche (...)	Québec		sd.		BNA
	Exercices très dévot envers St. François Xavier (...)	Québec		sd.		BAB
	Recueil de neuvaines en l'honneur de la Sainte Vierge pour servir à la préparation (...)	Québec		sd.		BAB

M...

MARTIN, Félix  
MUNZARELLI, R.-P.

PLESSIS, Joseph-Octave



## Livres de dévotion fonctionnant sur une base hebdomadaire, quotidienne ou permanente publiés au Québec avant 1800

AUTEUR	TITRE	VILLE	ÉDITEUR	ANN.	PAG.	DÉPÔTS
	Penitencier de David avec les cantiques à l'usage des écoles	Québec	Guillaume Breton	1774	301	BRNA, TRE
LA HOQUE, Abbé de	La journée de chrétien sanctifié par le prière et la méditation - nouvelle éd.	Québec	Louis Germain fils	1775	176	TRE
BONNEFONS, R.P. Abbé de	Le petit livre de vie, qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu. À l'usage de Diocèse de Québec.	Montréal	F. Moutlet & C. Berger	1775	459	TRE
BONNEFONS, R.P. Abbé de	Le petit livre de vie, qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu. À l'usage de Diocèse de Québec.	Montréal	F. Moutlet & C. Berger	1777	456	TRE
	Formulaire de prières, à l'usage des pasteurs des religions unies - nouvelle éd.	s.l.	s.s.	1777		TRE
	The sincere catholic's companion published with permission (...)	Québec	W. Brown	1778	60	TRE
	Penitencier de David avec les cantiques à l'usage des écoles	Montréal	Fleury Moutlet	1782	304	TRE
	Penitencier de David avec les cantiques à l'usage des écoles	Québec	Guillaume Breton	1785		TRE
	Heures romaines en gros caractères : contenant les offices de la Sainte Vierge (...)	Québec	John Neilson	1795	375	BRNA, TRE
LA HOQUE, Abbé de	La journée de chrétien sanctifié par le prière et la méditation. Conforme à l'édition de Paris. (...) - éd. ; Québec	Québec	Louis Germain	1797	276	TRE
BONNEFONS, R.P. Abbé de	Le petit livre de vie, qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu - nouvelle éd.	Québec	Neuveville Imprimerie	1798	498	TRE
HUMBERT, Pierre-Hubert	Instruction chrétienne pour les jeunes gens	Québec	John Neilson	1798	448	TRE
HUMBERT, Pierre-Hubert	Instruction chrétienne pour les jeunes gens. Imprimée sur le 1 <sup>er</sup> Atlas édition d'Avignon - éd. 2	Québec	John Neilson	1799	465	TRE
	Formulaire de prières, à l'usage des pasteurs des religions unies	Québec	Neuveville Imprimerie	1799	484	TRE
	The Sincere catholic's companion - éd. 2	Québec	John Neilson	1800	83	TRE
BONNEFONS, R.P. Abbé de	Le petit livre de vie, qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu	s.l.	s.s.	1801		WAL
LA HOQUE, Abbé de	La journée de chrétien sanctifié par le prière et la méditation - Imp. sur la quatrième édition de Louvre s.l.	s.l.	s.s.	1801		WAL
HUMBERT, Pierre-Hubert	Instruction chrétienne pour les jeunes gens - éd. 3	Québec	John Neilson	1802	464	WAL
LA HOQUE, Abbé de	La journée de chrétien sanctifié par le prière et la méditation. Conforme à l'édition de Paris	Québec	John Neilson	1802	259	WAL
	Épîtres et évangiles des dimanches et fêtes de toute l'année (...)	Québec	Neuveville Imprimerie	1802	691	BRMG, WAL
BONNEFONS, R.P. Abbé de	Le petit livre de vie, qui apprend à bien vivre et bien prier Dieu	Québec	Neuveville Imprimerie	1804	453	WAL
	Calendrier futurum. Quoi dicont Québécois tant propre (...)	Québec	s.s.	1805	1	BSQ
	Heures romaines en gros caractères (...) - éd. 2	Québec	Neuveville Imprimerie	1806	518	BRMG, BRNA, WAL
	Petit manuel de chrétien en instruction sur ce qu'il faut croire et faire (...)	Québec	John Neilson	1812	379	AAQ, BAB, BRMG, BRNA
	Penitencier de David avec les cantiques à l'usage des écoles - éd. 2	Québec	Neuveville Imprimerie	1814	119	AAQ (2)
	Heures de vie pour apprendre à bien vivre et à bien prier Dieu	Montréal	Jeanne Luss	1816	216	BAB
	Association de prières	Montréal	Ariel Bowman	1817	128	BAB
	L'Office de Vierge, en français, contenant les offices pour toute l'année, et plusieurs prières (...)	Québec	C. La France	1820	283	BUQTR
	Heures de vie pour apprendre à bien vivre et à bien prier Dieu - éd. 2	Québec	John Neilson	1820	283	BRNA, BRNA
	Manuel de pratiques pieuses contenant la dévotion aux Saint Anges (...)	St-Philippe	Imprimerie Ecclesiastique	1826	68	
	Pratique de la direction, de la retraite de mois et de la mortification, à l'usage des administrés et (...)	Québec	C. La France	1826	108	BAB, BUQTR
		Québec	Frédéricks et Cie	1838	63	BUQTR

## Livres de dévotion étrangers en circulation au Québec avant 1800

AUTEUR	TITRE	VILLE ÉDITEUR	ANNÉE	PAGES	DÉPÔTS
	Orationum romanorum libri octi (...)	Paris	1652	160+rectoresv	AAQ
	Le premier de David traduit en françois avec des notes courtes (...)	Paris	1680	4-497-11	ANQ-Q
	L'office de la quinzaine de pangs à l'usage de Rome en latin et en françois dédié à la reine	Paris	1775	611	BUL
	Officium hebdomadae marciae juxta formam minimis et breviter romanis sub Urbano VIII correcti	s.l.	1819		AAQ
CLÉMENT, Félix	Le persone roman contenant les offices des dimanches et fêtes de France avec les plain-chants (...)	Paris	1834	875	BUL
CROSET	Année chrétienne ou vie des saints et exercices de piété	Lyon	1834		BUL

## ANNEXE C

### Catalogue des importations françaises de Jean Langevin (catégorie «religion et morale chrétienne»), 1822

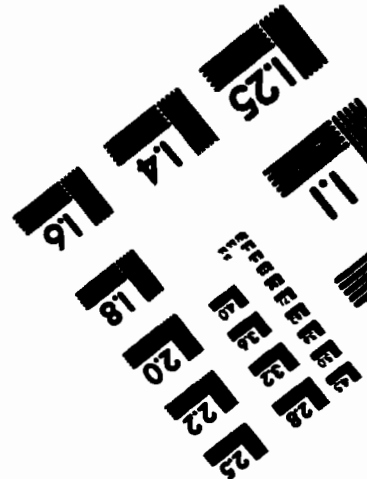
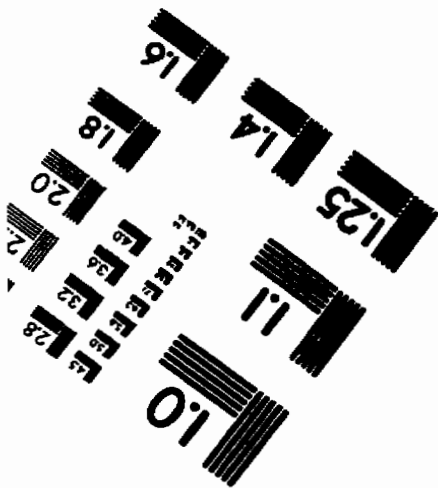
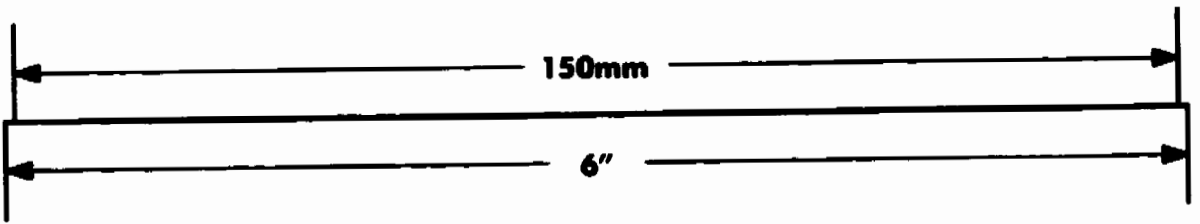
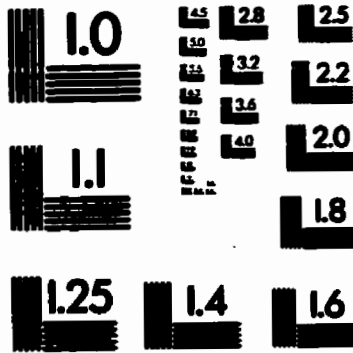
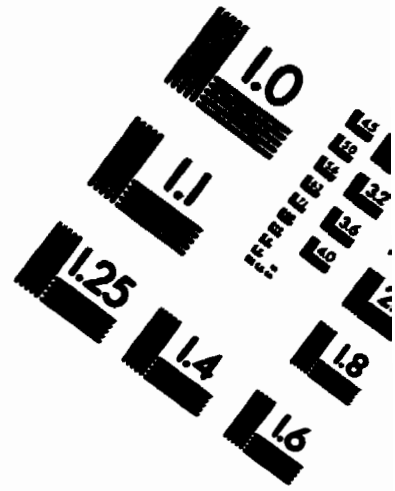
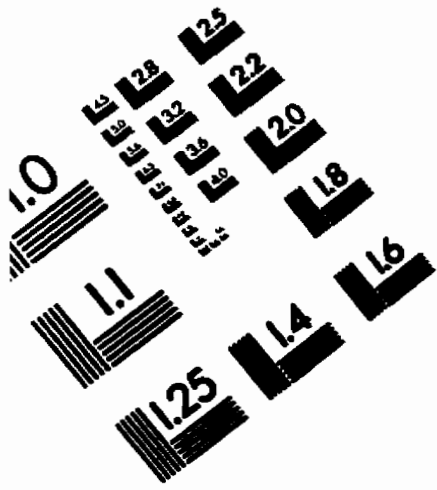
Titre	Nb. d'ex.	Nb. vol.	Format
Vies de Saints	4	-	-
Histoire ecclésiastique	3	13	4
Bibles	-	-	-
Miracles de Paris	3	2	4
Paroissien	214	-	-
Cérémonies religieuses	3	-	fol
Dictionnaire de droit canon	1	4	4
Nouveau testament	-	-	-
Étrennes des dames	-	-	32
Méditations de Dupont	2	4	12
Apologétique de Tertullien	7	1	12
Doctrines de Jésus-Christ	5	2	12
Catéchismes philosophiques	4	1	8
Triomphe de l'évangile	1	4	8
Apologie de la religion	6	2	12
Vie des pères du désert	1	5	12
Vie du pape sixte	4	2	12
Motifs pour travailler	1	4	18
Peinture sacrée de la Bible	1	3	12
Vie de Saint Vincent-de-Paul	6	1	12
Devoirs d'un chrétien	6	1	12
Voix d'un pasteur	2	2	12
Civilité Chrétienne	6	1	12
Histoire de l'Église de Benault-Bercastel	4	12	8
Discours dogmatiques et moraux	6	2	8
Dictionnaire théologique de Bergier	2	8	8
Guide des supérieurs	2	1	8
Ancien testament	-	-	-
Traité de la vraie religion	1	12	12
Année chrétienne de Griffet	1	18	12
Année apostolique	1	8	12
Anecdotes chrétiennes	6	2	12
Âme élevée à Dieu	2	-	12
Adélaïde de Witsbury	4	1	12

<b>Année spirituelle de Truillet</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>12</b>
<b>Amour de Dieu</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Adorateur en esprit et vérité</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>18</b>
<b>Abrégé du génie du Christianisme</b>	<b>4</b>	<b>2</b>	<b>12</b>
<b>Avis d'une personne du monde</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>18</b>
<b>Abrégé de la vie des Pères et martyrs</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>12</b>
<b>Beautés de l'histoire sainte</b>	<b>6</b>	<b>-</b>	<b>-</b>
<b>Conduite de la Pentecôte, de l'Avent et du Carême</b>	<b>18</b>	<b>-</b>	<b>-</b>
<b>Catéchisme des personnes de la campagne</b>	<b>2</b>	<b>4</b>	<b>12</b>
<b>Prône des curés de campagne</b>	<b>4</b>	<b>2</b>	<b>12</b>
<b>Confessions de Saint-Augustin</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Catéchisme de l'âge mûr</b>	<b>9</b>	<b>1</b>	<b>18</b>
<b>Conduite pour la confession</b>	<b>12</b>	<b>-</b>	<b>12</b>
<b>Considérations sur les oeuvres de Dieu</b>	<b>3</b>	<b>3</b>	<b>12</b>
<b>Commentaire sur le Miserere</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Catéchismes historiques</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Cours d'instruction familière</b>	<b>2</b>	<b>8</b>	<b>12</b>
<b>Christianisme de Bacon</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>12</b>
<b>Chemin du ciel</b>	<b>8</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Convention des dames de Saint-Cyr</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Cité de Dieu</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>8</b>
<b>Devoirs des pénitents</b>	<b>5</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Directeur dans la voix du Salut</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Dieu seul</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>24</b>
<b>Esprit de Saint-François</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>12</b>
<b>Entretiens avec Jésus-Christ</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Catéchisme de Charancy</b>	<b>2</b>	<b>5</b>	<b>12</b>
<b>Couronne de l'année chrétienne</b>	<b>4</b>	<b>2</b>	<b>12</b>
<b>Explications des évangiles</b>	<b>2</b>	<b>4</b>	<b>12</b>
<b>Évangiles médités</b>	<b>1</b>	<b>8</b>	<b>12</b>
<b>L'emploi du temps</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Grandeur de Marie</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>12</b>
<b>Vertueuse Portugaise</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Entretien de Courbon</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Écolier chrétien et écoliers vertueux</b>	<b>12</b>	<b>1</b>	<b>18</b>
<b>Formulaire de prière</b>	<b>255</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Oeuvres spirituelles de Carter</b>	<b>2</b>	<b>7</b>	<b>12</b>
<b>Oeuvres de Fénelon</b>	<b>2</b>	<b>4</b>	<b>12</b>
<b>Dévotion du Sacré-Coeur</b>	<b>175</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Office de l'Église</b>	<b>400</b>	<b>1</b>	<b>18</b>
<b>Ange conducteur</b>	<b>151</b>	<b>1</b>	<b>18</b>
<b>Visite au Saint-Sacrement</b>	<b>50</b>	<b>1</b>	<b>18</b>
<b>Journal du chrétien</b>	<b>12</b>	<b>-</b>	<b>18</b>

<b>Journée du chrétien</b>	<b>233</b>	<b>-</b>	<b>-</b>
<b>Miroirs du clergé</b>	<b>6</b>	<b>-</b>	<b>-</b>
<b>Consolation du chrétien</b>	<b>8</b>	<b>-</b>	<b>-</b>
<b>Psaumes de Berthier</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>12</b>
<b>Avocat des pauvres</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>12</b>
<b>Virginie ou la vierge chrétienne</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>12</b>
<b>Souffrances de Jésus-Christ</b>	<b>3</b>	<b>3</b>	<b>12</b>
<b>Histoire de l'église</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Exercices de l'âme</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Doctrine chrétienne</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Instructions de Toul</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>12</b>
<b>Amour de Jésus-Christ</b>	<b>92</b>	<b>-</b>	<b>32</b>
<b>Tombeau d'Hervez</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Combat spirituel</b>	<b>6</b>	<b>-</b>	<b>24</b>
<b>Neuvaine de Saint-François-Xavier</b>	<b>337</b>	<b>-</b>	<b>32</b>
<b>Bibles de l'enfance</b>	<b>3</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Exercice de piété de Croizet</b>	<b>1</b>	<b>18</b>	<b>12</b>
<b>Manuel chrétien</b>	<b>12</b>	<b>-</b>	<b>18</b>
<b>Parabole de Bonaventure</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>18</b>
<b>Dieu est l'amour le plus pur</b>	<b>3</b>	<b>1</b>	<b>18</b>
<b>Heureuse année</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Beautés du christianisme</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>12</b>

**Source: Catalogue de livres nouvellement reçus de France et à vendre par Jean Langrois, à sa nouvelle résidence, n°2, rue St. Joseph, à la Haute-Ville, Québec, 1822, 10 p.**

# IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



**APPLIED IMAGE, Inc**  
1653 East Main Street  
Rochester, NY 14609 USA  
Phone: 716/482-0300  
Fax: 716/288-5089

© 1983, Applied Image, Inc., All Rights Reserved