



Le couple religion\urbanité : les trajectoires anglocanadienne et québécoise à la lumière de l'historiographie internationale

Michael Gauvreau

Volume 72, 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1006586ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1006586ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)

1920-6267 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gauvreau, M. (2006). Le couple religion\urbanité : les trajectoires anglocanadienne et québécoise à la lumière de l'historiographie internationale. *Études d'histoire religieuse*, 72, 7–29. <https://doi.org/10.7202/1006586ar>

Résumé de l'article

Une trajectoire historiographique bien établie de la rencontre entre la religion et la modernité souligne le rôle des espaces urbains et des cultures urbaines comme facteurs clés du déclin de la religion. Cet article analyse les trajectoires parallèles de l'histoire religieuse du Canada anglais et du Québec pour interroger le lien entre urbanisation et sécularisation. Prenant comme point de départ l'historiographie révisionniste internationale, ce texte pose comme hypothèse centrale l'adaptation réussie des Églises protestantes et catholique à la culture urbaine au Canada avant 1940. Il invite les historiens à considérer les Églises comme des institutions socioculturelles dynamiques dans la structuration de la vie urbaine moderne, et offre une nouvelle chronologie des changements religieux et culturels qui relie l'expérience historique du Québec et du Canada anglais.

Le couple religion\urbanité : les trajectoires anglocanadienne et québécoise à la lumière de l'historiographie internationale¹

Michael Gauvreau²
McMaster University

Résumé : Une trajectoire historiographique bien établie de la rencontre entre la religion et la modernité souligne le rôle des espaces urbains et des cultures urbaines comme facteurs clés du déclin de la religion. Cet article analyse les trajectoires parallèles de l'histoire religieuse du Canada anglais et du Québec pour interroger le lien entre urbanisation et sécularisation. Prenant comme point de départ l'historiographie révisionniste internationale, ce texte pose comme hypothèse centrale l'adaptation réussie des Églises protestantes et catholique à la culture urbaine au Canada avant 1940. Il invite les historiens à considérer les Églises comme des institutions socioculturelles dynamiques dans la structuration de la vie urbaine moderne, et offre une nouvelle chronologie des changements religieux et culturels qui relie l'expérience historique du Québec et du Canada anglais.

Abstract : Older historical treatments of the encounter of religion and modernity have emphasized urban spaces and cultures as central causes of the decline of religion. This article explores the parallel trajectories of historical

¹ Je remercie les membres du comité de rédaction de la revue ainsi que mes amis, les historiens René Hardy et Ollivier Hubert, de la lecture attentive qu'ils ont faite de mon texte et des corrections linguistiques qu'ils y ont apportées. Je remercie aussi les évaluateurs anonymes pour leurs commentaires.

² Michael Gauvreau est professeur titulaire et directeur des études supérieures au département d'histoire de McMaster University. Auteur de nombreux ouvrages, notamment *The Evangelical Century : College and Creed in English Canada from the Great Revival to the Great Depression* (1991) ; *A Full-Orbed Christianity : The Protestant Churches and Social Welfare in Canada, 1900-1940* (1996) (avec Nancy Christie), il a récemment publié *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970* (2005). Une nouvelle collection, codirigée avec Ollivier Hubert, « *The Churches and Social Order in Nineteenth and Twentieth-Century Canada* » paraîtra en 2006 aux McGill-Queen's University Press.

writing in religious history in English Canada and Quebec to reexamine the conventional equation of urbanization and secularization. Taking as its point of departure the revisionist international historiography which has questioned the equation between urbanization, industrialization, and secularization, this paper argues for the successful adaptation of the Protestant and Catholic churches to the Canadian urban environment, particularly in the period before 1940. It urges historians to consider the churches as dynamic social and cultural institutions in the framing of modern urban life, and posits a new chronology of religious and cultural change that links the historical experience of Quebec and English Canada.

Introduction

Associer la religion et le contexte urbain, c'est entrer dans un des débats fondamentaux de l'histoire socio-culturelle : celui de problématiser les relations entre la religion et l'entrée dans la modernité des sociétés occidentales, dont le Québec fait partie. Ce débat est ancien dans l'historiographie de la modernisation des pays occidentaux. Depuis la fin du dix-huitième siècle, les clercs de toutes confessions chrétiennes (qui ont entamé les premières enquêtes sur les croyances des classes populaires et leur appartenance aux Églises-institutions), puis les sociologues, préoccupés par la « question sociale » depuis la fin du XIX^e siècle, et dont les hypothèses et méthodes ont été reprises par les historiens de la modernisation – marxisants ou libéraux – se sont mis d'accord sur un point central : la ville est le lieu d'une sécularisation inéluctable, sinon même d'une déchristianisation universelle et progressive. En effet, la ville, c'est l'industrialisation ; et l'industrialisation, c'est la division de la société en classes, l'aliénation des travailleurs dans toute institution dite « bourgeoise », la montée du prolétariat, les idéologies révolutionnaires comme le socialisme ou encore, sous un autre angle, ce sont les loisirs commerciaux ; et tout cela, qui constitue la ville, est de plus en plus vidé de contenu religieux.

D'une part, ce mythe de la modernisation en tant que sécularisation, calqué sur la montée du capitalisme industriel et urbain considéré comme moteur du déclin des Églises, est demeuré le présupposé de base de beaucoup de recherches.³ La crédibilité de cette interprétation provient non seulement, comme l'a suggéré récemment l'historien anglais Jeffrey Cox, de son efficacité à intégrer des réalités sociologiques et historiques, mais

³ Pour une description et une analyse du modèle orthodoxe de la sécularisation, qui implique les facteurs d'industrialisation, d'urbanisation, de rationalisation progressive, et de substitution des Églises sur le terrain social par des institutions laïques ou étatiques, voir Roy WALLIS et Steve BRUCE, « Secularization : The Orthodox Model », in Steve BRUCE, dir., *Religion and Modernization : Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 11.

aussi en raison de son pouvoir comme stratégie rhétorique ou évocatrice dans les sciences humaines. Pour combler les lacunes de la documentation historique, ce mythe possède l'avantage d'offrir une explication totale et totalisante, inscrite dans la logique d'un processus global caractérisant toutes les sociétés industrielles⁴. Dès lors que l'on se situe dans cette optique globale, on a de bonnes raisons de croire à la vérité de ce mythe. Sauf aux États-Unis, qui font figure d'exception⁵, le christianisme et la chrétienté ont nettement perdu leur influence institutionnelle et la majeure partie du terrain social et culturel occupés jadis. C'est le cas dans tous les pays européens, tout comme au Canada et au Québec. De plus, dans plusieurs de ces pays, le taux de participation et d'appartenance à l'institution ecclésiale, depuis au moins la fin de la Deuxième Guerre mondiale, demeure très bas, ce qui indique un net fléchissement des croyances. Mais la question se pose : cette sécularisation, ou déchristianisation, est-elle directement fonction de l'incapacité du christianisme ou des institutions chrétiennes à comprendre la réalité de la nouvelle civilisation industrielle et à s'intégrer à l'espace socioculturel urbain ? Le fait même « d'entrer en ville », cette ville identifiée comme le creuset d'une modernité accélérée, a-t-il provoqué l'effondrement des Églises, comme l'a pensé Jean Hamelin dans son célèbre ouvrage sur le

⁴ Pour une critique du mythe de la sécularisation dans les sociétés occidentales, et comment les disciplines des sciences humaines ont inconsciemment assimilé celui-ci comme stratégie rhétorique, voir Jeffrey COX, « Master narratives of long-term religious change », dans Hugh McLEOD et Werner USTENDORF, dir., *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 205-206.

⁵ L'exceptionnalisme religieux des États-Unis s'y remarque non seulement par des niveaux beaucoup plus élevés de croyance et de pratique que dans les sociétés européennes, mais par des questions historiographiques complètement différentes. Comme l'observe Jon Butler, un des historiens américains les plus sympathiques aux modèles européens, le débat sur la sécularisation n'a pas eu d'écho chez les historiens américains. Plutôt, les historiens et sociologies américains se sont penchés sur l'explication de la vigueur des mouvements religieux dans la société moderne, un courant socio-culturel célébré comme démarquant l'expérience américaine et la rendant tout à fait inédite. Voir, Jon BUTLER, « Jack-in-the-Box Faith : The Religion Problem in Modern American History », *Journal of American History*, 90, 4, mars 2004, p. 1357-1378. À l'inverse, Callum BROWN observe dans *The Death of Christian Britain : Understanding Secularisation, 1800-2000*, London and New York, Routledge, 2001, p. 196-197, que si depuis les années 1950 on peut nettement décerner un effondrement rapide des institutions, pratiques, et identités chrétiennes, l'Amérique du Nord présente une anomalie : « Un conflit discursif fait rage, aux États-Unis, et à un moindre degré, au Canada, depuis les années 1960 » entre un système d'identités chrétiennes et une culture séculière centrée sur le féminisme, les mouvements écologiques et la libération sexuelle. Pour le paradigme des *culture wars* comme interprétation de la trajectoire politico-culturelle des États-Unis depuis 1870, voir Christian SMITH, dir., *The Secular Revolution : Power, Interests, and Conflict in the Secularisation of American Public Life*, Berkeley, University of California Press, 2003.

catholicisme québécois⁶, ce qui ravale forcément les Églises chrétiennes au caractère d'institutions incarnant une tradition plus ou moins immobile, et en fait donc des réalités marginales dans les grandes trajectoires de l'histoire. Au Québec, et de la même façon au Canada anglais, selon ce mythe, si on parle des grands paradigmes de « société normale », ou bien de « *social history* », les Églises occupent une niche commune : ce sont des dépôts de croyances « préindustrielles » et donc « anti-modernes », vouées à disparaître devant la montée de la culture et des relations urbaines.

Mais est-ce justifié de placer, sans égard à leurs contextes historiques, les institutions et pratiques chrétiennes sous l'enseigne de la « tradition » ? L'aliénation des classes populaires par une présumée Église-institution dite bourgeoise est-elle l'accompagnement inévitable du processus d'urbanisation ? Les Églises catholique aussi bien que protestantes n'ont-elles pas fait preuve d'une certaine capacité d'adaptation, et même de pensées et stratégies innovatrices en essayant de comprendre la ville et d'y vivre ? Et si la réponse à cette dernière question est affirmative, peut-on parler d'un christianisme « urbain » caractérisé par des institutions, des croyances ou des pratiques plus ou moins distinctives ? Pourrions-nous, comme historiens socioreligieux, concevoir une nouvelle interprétation ancrant solidement les Églises comme acteurs clés dans l'avènement de la modernité ? S'agit-il alors de modifier cette ancienne dynamique calquée sur l'opposition inévitable entre religion et urbanité, en suggérant plutôt une certaine ambiguïté dans leurs rapports, ou en précisant des significations et des contextes ? Existe-t-il, du moins sous forme embryonnaire, la possibilité d'une autre interprétation que celle du mythe de la sécularisation, ou, en bons post-modernes, faisons-nous montre de scepticisme devant ces conceptions méta-historiques ?

Dans cet article, je tenterai en premier lieu de tracer assez brièvement les grandes lignes et les conclusions des nouvelles recherches internationales portant sur les relations entre la religion et la ville à l'époque industrielle. Il s'agira ensuite d'identifier et de situer de manière comparative les problématiques et méthodes qui ont animé, jusqu'ici, l'évolution des historiographies au Canada anglais et au Québec autour des relations entre les institutions chrétiennes et la ville. Et la « ville », c'est-à-dire l'urbanité, sera ici comprise non seulement dans le sens d'espace géographique ou de terrain politique, mais plutôt dans le sens plus large de creuset d'idéologies, de mentalités et de pratiques sociales, ce qui élargit le domaine d'intersection avec le religieux. En particulier, ce texte suggère d'analyser le facteur religieux comme lieu privilégié pour étudier des réseaux de sociabilité, l'élaboration de nouvelles stratégies de régulation sociale, les institutions de charité, la formation

⁶ Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois : le XX^e siècle*. Tome 2 : *De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 1984.

d'identités de classes et d'ethnies. À partir de ce bilan, je poserai ensuite deux questions : l'expérience urbaine des catholiques et des protestants au Québec et au Canada anglais, dans la « longue durée » de l'ère industrielle (1840-1960), éclaire-t-elle le débat international, et en particulier, suggère-t-elle, à son tour, une histoire plus nuancée du couple religion-urbanité dans le monde nord-atlantique ?

I. L'historiographie internationale

Depuis 1990, l'historiographie socioreligieuse internationale se caractérise par une certaine impatience, voire une ferme volonté de soumettre à l'épreuve d'une critique serrée la thèse de la sécularisation. Interrogeant l'expérience de l'Angleterre et d'autres pays industrialisés de l'Europe occidentale au XIX^e siècle, de nouvelles études historiques ont sapé le lien de cause à effet entre modernisation économique, urbanisation et industrialisation d'une part, et déclin religieux, de l'autre. Deux principales trajectoires analytiques ont animé ces explorations. La première, bâtie sur l'étude de communautés locales dans diverses régions d'Europe occidentale, a fortement suggéré que les sociétés industrielles, particulièrement au XIX^e siècle, ont fait preuve de beaucoup de dynamisme religieux. Par la suite, ces découvertes ont forcément miné l'orthodoxie du récit de la sécularisation comme vecteur unidirectionnel et linéaire, et implicitement, elles ont conduit les historiens à repenser le lien qu'ils ont établi entre les institutions chrétiennes et l'histoire sociale. La sécularisation fait de moins en moins figure de paradigme unificateur, et l'impératif de cette nouvelle histoire religieuse, explicitement « révisionniste », se concentre sur les crises et les adaptations qui ont eu lieu dans la sphère religieuse. De plus, les historiens qui inscrivent leurs travaux dans cette perspective, qu'ils soient Anglais, Allemands ou Français, s'accordent pour considérer le changement religieux comme complexe et non linéaire, variable dans le temps selon les régions et marqué de fortes différences selon les catégories sociales de genre, de classe ou d'appartenance ethnique⁷.

La distanciation progressive des classes populaires ou ouvrières à l'égard des Églises durant la période d'industrialisation et d'urbanisation formait un

⁷ Voir, comme exemples de cette nouvelle tendance en histoire socioreligieuse, Callum G. BROWN, « The Mechanism of Religious Growth in Urban Societies : British Cities since the Eighteenth Century », in Hugh McLEOD, dir., *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930*, London, Routledge, 1995 ; Jacques-Olivier BOUDON, dir., *Religion et culture de 1800 à 1914, Allemagne – France – Italie – Royaume Uni*, Paris, Éditions du temps, 2001 ; Jean-Paul BLEU, dir., *Religion et culture dans les sociétés et les États européens de 1800 à 1914*, Paris, Cned-Sedes, 2001 ; René RÉMOND, *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles, 1780-2000*, Paris, Seuil, « Points Histoire », 2001.

des piliers fondamentaux du mythe de la sécularisation. Ici, les historiens anglais Hugh McLeod⁸, Callum Brown⁹, et Simon Green¹⁰ se sont placés au premier rang des révisionnistes. Le postulat selon lequel les Églises étaient des institutions dominées par les classes moyennes à l'exclusion quasi totale des travailleurs a échoué tous les tests empiriques. Les études portant sur les Églises en milieu urbain et les habitudes et croyances religieuses des travailleurs ont révélé de fortes continuités entre ville et campagne jusqu'aux années 1870 : l'émigration en ville ne provoquait pas, dans la classe ouvrière naissante, une rupture avec les valeurs religieuses. Simon Green l'affirme catégoriquement : « l'engagement religieux – total, partiel, ou négligeable – n'était pas fonction de la classe sociale »¹¹. Jusqu'à la fin des années 1950 en Angleterre, l'appartenance et la participation des classes moyennes et ouvrières aux Églises et institutions chrétiennes est demeurée à un niveau très élevé¹², ce qui est une indication que les définitions d'identité religieuse et des normes de pratique diffusées par les Églises institutions ont entraîné une réponse très positive, et non simplement l'aliénation des milieux populaires.

Les études récentes des relations entre le christianisme et la classe ouvrière, particulièrement dans le contexte de l'Angleterre, ont pris une direction plus « culturaliste », fortement influencée par le fameux tournant linguistique. On a voulu comprendre la signification accordée par les classes populaires elles-mêmes aux rites et pratiques religieuses, de manière à saisir s'il y a eu un écart significatif entre la définition cléricale ou institutionnelle de la « religiosité » et celle entendue par les gens ordinaires. Mentionnons le maintenant célèbre texte de Callum Brown, *The Death of Christian Britain*, où il attaque de front la méthodologie conventionnelle de l'histoire socioreligieuse, qui mise sur les statistiques d'adhésion aux Églises comme mesure incontournable de la vitalité du christianisme en milieu urbain. Se basant sur l'analyse du discours, Brown cherche à démontrer que ces statistiques n'offrent pas une description exacte de la manière dont les gens ont vécu le christianisme : loin d'être fiables, ces chiffres sont eux-même une construction cléricale produite à un moment (l'aube de la civilisation industrielle) où les clercs de toutes les dénominations chrétiennes ont identifié l'espace urbain et la classe ouvrière embryonnaire comme un « danger » pour la religion. Donc, le clergé, pour ses propres fins professionnelles, et

⁸ Hugh McLEOD, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, New York, St. Martin's Press, 2000.

⁹ C. G. BROWN, *The Death of Christian Britain*.

¹⁰ S. J. D. GREEN, *Religion in the Age of Decline : Organisation and Experience in Industrial Yorkshire, 1870-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹¹ S. J. D. GREEN, *Religion in the Age of Decline*, p. 200.

¹² H. McLEOD, *Secularization in Western Europe* ; C. G. BROWN, *The Death of Christian Britain*, p. 187-189.

pour promouvoir l'investissement des autorités religieuses et civiles dans la construction des Églises dans les quartiers urbains en pleine expansion, aurait eu intérêt à dépeindre la classe ouvrière comme incroyante, ou au mieux, éloignée des pratiques et normes officielles¹³. Cependant, la révision de Brown va encore plus loin. Il soutient en effet que la vraie mesure de la rencontre des gens avec le christianisme et les Églises se situe moins dans le contexte du nombre de personnes ayant participé aux cérémonies et normes officielles, mais de façon beaucoup plus importante sur le terrain des identités ; et il accorde une signification accrue à l'étude du discours public produit par les Églises et les institutions chrétiennes, pour saisir comment ce discours a été traduit dans le vécu des gens ordinaires et a permis de donner signification aux identités sociales de masculinité et de féminité. Cette « religiosité discursive » selon Brown, unit toutes les couches sociales de la civilisation industrielle en construction. Les gens ordinaires se la sont appropriée et y ont sélectionné les éléments qui leur ont paru utiles ; ils ont même transformé les prescriptions chrétiennes officielles sur la conduite et l'identité personnelle¹⁴. Pour l'analyse de l'époque industrielle, cet accent mis sur le discours, qui élargit l'éventail de la méthodologie de l'histoire religieuse, me paraît fructueux. Avec la grande diffusion de l'imprimé, et l'avènement d'une culture de la lecture au XIX^e siècle, toutes les couches sociales ont eu accès à cette forme de diffusion de la religion.

Les travaux récents de Hugh McLeod sur la religiosité des travailleurs des villes métropolitaines telles que Berlin, Londres et New York entre 1880 et la Première Guerre mondiale¹⁵ ; et l'analyse très nuancée de Susan Williams¹⁶, basée en partie sur des témoignages oraux de journaliers démunis habitant certains quartiers de Londres de 1900 à 1960, sont autant d'exemples d'une autre manière d'aborder l'histoire culturelle. En dehors des statistiques officielles de participation et d'adhésion – un terrain où la présence des ouvriers de ces villes tentaculaires a toujours été beaucoup plus faible, McLeod et Williams font la preuve de l'existence dans ces milieux d'une culture religieuse existant en marge des définitions cléricales. Loin de se considérer comme des « incroyants » du fait qu'ils ne fréquentaient les Églises que pour se marier, faire baptiser leurs enfants, et pour les funérailles, ces gens, selon leur propre estimation, se caractérisaient comme des « bons chrétiens », se formant leur religion à eux à travers des éléments

¹³ C. G. BROWN, *The Death of Christian Britain*, p. 16-34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 115-169. La thèse de Brown s'articule autour du contrôle informel, mais efficace, exercé par les institutions chrétiennes dans plusieurs sociétés sur les médias, et en particulier sur l'imprimé, véhicule de la religion « discursive ».

¹⁵ Hugh McLEOD, *Piety and Poverty : Working-Class Religion in Berlin, London and New York, 1870-1914*, New York, Holmes & Meier, 1996.

¹⁶ Susan WILLIAMS, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark c. 1880-1939*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

de lecture personnelle, des pratiques dévotionnelles héritées, et l'expérience quotidienne. Mentionnons en passant le très stimulant ouvrage de l'historien américain Robert Orsi, *The Madonna of 115th Street*, une enquête sur la « théologie des rues » des quartiers immigrants italiens à New York de 1880 à 1950. Comme McLeod et Williams, Orsi dépeint la culture religieuse d'un groupe ethnique soi-disant catholique mais pratiquant une religion centrée sur un culte dévotionnel, fortement empreint des dévotions laïques pratiquées à la maison, plus ou moins en dehors des normes et croyances promulguées par le clergé¹⁷. Arrêtons-nous à cette étude d'Orsi, qui pourrait ajouter une nouvelle perspective à l'historiographie du catholicisme au Québec, soit l'existence d'un modèle de catholicisme urbain entièrement structuré par des normes et attentes des laïcs. En fait, je ne conteste pas que le modèle nord-européen de catholicisme (français, québécois, irlandais, ou canadien-anglais), formé par le pouvoir clérical, n'a pas nettement prédominé dans l'espace urbain des villes canadiennes¹⁸. Mais il faut aussi se pencher sur la nature et la qualité de la religion pratiquée à domicile, en dehors des lieux du culte, en questionnant les sources qui ne sont pas produites par le clergé¹⁹. Aussi, tout particulièrement pour les années postérieures à 1930, il faut tenir compte de la diversité ethnique grandissante des quartiers urbains, surtout à Montréal et à Toronto. Il m'apparaît donc d'une importance accrue de comprendre les croyances et les comportements dévotionnels ainsi que les conflits dont ces communautés ont fait l'expérience au contact d'une culture catholique où le pouvoir se logeait entièrement chez le clergé.

Une deuxième trajectoire « révisionniste » prend nettement ses distances vis-à-vis les statistiques d'adhésion religieuse selon les classes sociales,

¹⁷ Robert ORSI, *The Madonna of 115th Street : Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven et London, Yale University Press, 1985.

¹⁸ Guy LAPERRIÈRE, « 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, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 22 : « Au Québec, la religion populaire n'existe que par le fait des clercs, alors qu'en Europe, elle serait l'expression des survivances païennes que n'a pu déraciner le clergé ». On aurait donc raison d'interpréter le catholicisme typique des Québécois francophones et canadiens-anglais, bien encadrés par le clergé, non comme une donnée de base, mais comme un processus dynamique de négociation. On mettrait donc plus d'emphasis non sur les pratiques obligatoires, mais sur les pratiques surrogatoires du catholicisme, les cultes dévotionnels et processions, activités chrétiennes où les laïcs auraient eu une plus grande marge de manœuvre.

¹⁹ Ici, une des rares tentatives au Québec d'élargir la signification du « religieux » a été menée par Ollivier Hubert, dans un article offrant une analyse serrée du roman de Philippe Aubert de Gaspé, une des rares sources non-cléricales qui décrit une « religion populaire ». Voir Ollivier HUBERT, « La religion populaire est-elle une légende du XIX^e siècle », in Nancy CHRISTIE et Michael GAUVREAU, *Intersections of Religious and Social History/À la croisée de l'histoire religieuse et de l'histoire sociale*, numéro special, *Histoire sociale*, 36, 71, mai 2003, p. 85-98.

pour mettre au premier plan la signification des institutions religieuses dans des contextes historiques particuliers. Cette perspective est loin d'une certaine histoire socioreligieuse, qui définit comme essentiellement immobile l'Église, la religiosité, le monde, et la société. Comme le dit l'historien allemand Lucian Hölscher, « Il y a très peu d'historiens qui comprennent que la relation entre religion et vie urbaine a été marquée non seulement par des changements structureaux de la société séculière, mais également, par une transformation dans la façon dont les gens ont compris la religion. »²⁰ Selon Hölscher, deux grandes ruptures ont marqué depuis 1750 la signification des institutions religieuses, qui ont caractérisé le passage d'un monde préindustriel à la modernité. Il s'agit d'événements qu'on ne peut pas simplement attribuer à l'impact du capitalisme industriel ou encore au nouveau contexte urbain, mais qui ont fortement marqué le rôle social de toutes les Églises en milieu urbain au dix-neuvième et vingtième siècles. La première, dont on peut identifier les origines dans la deuxième moitié du dix-huitième siècle, a concerné les catholiques comme les protestants. Il s'agit de l'avènement d'une nouvelle définition de l'Église, qui jadis était pensée comme une institution au service de l'État et du contrôle social élitare, et non comme une communauté de personnes qui partageaient une croyance commune. Influencé par les nouvelles politiques de tolérance religieuse et le mouvement des Lumières, qui ont ancré la croyance religieuse dans la conscience individuelle, un nouveau modèle de dévotion chrétienne s'est diffusé après 1800, défini non pas en fonction d'un conformisme séculier, mais dans une sphère religieuse plus restreinte. L'accent est maintenant placé sur la vie chrétienne proprement dite et l'émancipation des pratiques religieuses des tâches étatiques ou civiles, une vision partagée par des dénominations évangéliques protestantes et que l'on retrouve aussi chez des catholiques ultramontains²¹.

Une deuxième grande rupture se fait sentir durant les décennies 1840-1880, d'abord dans le catholicisme, et peu après, dans le protestantisme. Ici, soulignons que les définitions de mentalité religieuse et de fidélité à l'Église ont considérablement évolué en intégrant non seulement les croyances et la participation aux rites officiels de l'Église, mais aussi l'adhésion aux institutions chrétiennes et la participation aux associations volontaires, aux conférences, aux projets d'éducation populaire et aux missions évangéliques²². Apparaît alors une culture religieuse faite de volontarisme, où l'activité des laïcs dans des organismes religieux ou quasi

²⁰ Lucian HOELSCHER, « Secularization and Urbanization in the Nineteenth Century : An Interpretative Model », in H. McLEOD, dir., *European Religion in the Age of Great Cities*, p. 263.

²¹ *Ibid.*, p. 269.

²² *Ibid.*, p. 280-281.

religieux, liés soit étroitement, soit de façon plus tâillonne aux structures officielles, prend de plus en plus d'importance. Et tout en insistant pour ne pas attribuer cette transformation au simple fait que le christianisme est « entré en ville », il faut reconnaître que ce mouvement est devenu presque synonyme de la présence des Églises dans le milieu urbain. On peut donc supposer que l'espace socioculturel urbain a fortement influencé ce modèle de christianisme en dépit du grand pluralisme des croyances chrétiennes et de la présence en certains contextes urbains d'impulsions et mouvements de sécularisation.

Mais au bilan de ces études, peut-on conclure qu'elles ont définitivement corrigé le mythe de la sécularisation ? Hugh McLeod a brillamment tracé les grandes lignes d'un nouveau consensus historique, caractérisant l'Europe occidentale de 1914, au terme de la première phase intensive d'industrialisation et d'urbanisation, comme étant un « équilibre précaire » entre la religion et la sécularité, équilibre qu'il fait durer jusqu'aux années 1960. Si on peut nettement percevoir l'existence d'une sécularisation au niveau des croyances individuelles et des pratiques religieuses officielles, le terme de sécularisation est trop ambigu pour caractériser l'interaction entre la religion et les institutions publiques, et sous-estime l'importance des identités religieuses et de la culture dévotionnelle des gens ordinaires²³.

II. Au Canada anglais

Il s'agit maintenant d'examiner de plus près si ces grands courants historiographiques ont trouvé écho au Canada anglais et au Québec. Au Canada anglais, les aspects sociaux de la sécularisation ont pénétré très tardivement dans la conscience historique, car l'histoire intellectuelle et l'étude des idées cléricales y ont longtemps dominé l'histoire religieuse²⁴. Une des études les plus marquantes a été sans doute la production du sociologue S. D. Clark, *Church and Sect in Canada*, publiée juste après la Deuxième Guerre Mondiale. Prenant comme universelles les catégories

²³ H. McLEOD, *Secularization in Western Europe*, p. 286-289.

²⁴ Mentionnons ici le croisement du débat des années 1980 sur l'influence des idées évolutionnistes sur la théologie protestante avec celui portant sur la signification du « social gospel » déjà avancé par Richard Allen à la fin des années 1960. Voir, pour les grandes lignes de ce débat, Richard ALLEN, *The Social Passion : Religion and Social Reform in Canada, 1914-1928*, Toronto, University of Toronto Press, 1971 ; Ramsay COOK, *The Regenerators : Social Criticism in Late-Victorian English Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1985 ; Michael GAUVREAU, *The Evangelical Century : College and Creed in English Canada from the Great Revival to the Great Depression*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1991 ; David B. MARSHALL, *Secularizing the Faith : Canadian Protestant Clergy and the Crisis of Belief, 1850-1940*, Toronto, University of Toronto Press, 1992.

« Église » et « secte », Clark a tracé l'histoire religieuse du Canada de 1760 à 1940 en insistant sur un conflit fondamental entre « les forces d'ordre et celles de séparation ». La tension centrale se situait pour lui dans une dynamique d'opposition perpétuelle entre les Églises institutions et les sectes. Les premières, qualifiées de formes capitalistes et bureaucratiques d'organisation, étaient l'incarnation des aspirations sociales des élites urbaines et des classes moyennes. Quant à la « secte », selon Clark, elle traduisait l'instabilité sociale et culturelle du petit peuple des communautés rurales pionnières et elle exprimait des formes religieuses enthousiastes, impétueuses, irrationnelles, de même qu'une volonté de se détacher d'un monde corrompu. Selon la vision de Clark, le sort des Églises institutions dans une société en transition vers la modernité urbaine ne pouvait être que le déclin. L'identification de celles-ci aux classes moyennes et à la culture de rationalité bureaucratique entraînait en effet une perte de vitalité spirituelle, et en conséquence, l'éloignement des travailleurs et des classes populaires qui protestaient, à la grande mortification de Clark, en se laissant séduire par des mouvements sectaires et irrationnels comme l'Armée du salut, les congrégations prémillénaires ou intégristes²⁵.

Ici, il faut indiquer brièvement pourquoi le modèle de Clark a eu la vie longue dans l'historiographie canadienne-anglaise. L'importation de modèles américains, qui se sont imposés pourtant à la faveur de moments bien précis de réveils religio-culturels, a contribué à perpétuer l'idée que l'Église institution fonctionnait tout simplement comme un pilier immobile de tradition et de contrôle par les classes dominantes, et que le dynamisme religieux sur le terrain social était le fruit des mouvements sectaires et enthousiastes. Plus importante encore a été l'emprise du marxisme culturel sur la montée de l'histoire sociale au Canada anglais. Durant la dernière décennie, l'historiographie du protestantisme anglo-canadien a manifesté deux tendances un peu contradictoires. Il y a eu d'une part une érosion nette de l'interprétation selon laquelle la civilisation industrielle et urbaine a provoqué la chute des Églises, du moins avant 1930. Le livre de Nancy Christie et Michael Gauvreau, « *A Full-Orbed Christianity* » : *The Protestant Churches and Social Welfare in Canada, 1900-1940*, qui a tiré profit de la richesse des

²⁵ S.D. CLARK, *Church and Sect in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1948, xii, et p. 169, 186, 191, 400, 431-432. Clark était une des principales figures d'une génération d'universitaires canadiens préoccupés de l'effet d'une culture de masse sur la société d'après-guerre. Pour une analyse de leurs idées religieuses, voir N. CHRISTIE, « Look out for Leviathan: The Search for a Conservative-Modernist Consensus », in N. CHRISTIE et M. GAUVREAU, dir., *Cultures of Citizenship in Postwar Canada, 1940-1955*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2003, p. 63-94. Pour un courant semblable dans la culture catholique du Québec, M. GAUVREAU, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2005.

archives des organismes nationaux des grandes Églises protestantes, se situe plutôt dans le sillon culturaliste de Hölscher en identifiant un moment clé de transition vers une nouvelle signification des Églises et leur intégration à une certaine modernité après 1880 autour de l'interaction du christianisme et de la « question sociale ». Ce traitement n'a pas explicitement problématisé l'urbain comme un terrain religieux, mais a permis d'identifier ce que nous pourrions bien qualifier de véritable révolution dans l'institution, caractérisée par la centralisation en organismes nationaux des grandes Églises. De nouveaux réseaux de communication, portés par l'idéologie de l'investissement de la société par la création d'institutions chrétiennes gérées directement par l'Église, et la récupération de mouvements de restauration sociale (maternalisme, tempérance, réforme agraire, sections modérées du mouvement travailliste) ; l'effort d'inclure les classes ouvrières dans un projet de citoyenneté en introduisant un évangélisme de masse, contrôlé non au niveau local de la congrégation mais par des organismes centraux ; le rôle clé des Églises comme instigatrices de la recherche sociale et leur récupération par la sociologie et le service social ont introduit, au Canada anglais, un véritable projet culturel d'inspiration urbaine. Il s'agissait aussi de l'affermissement d'une logique de régulation sociale imbriquant les institutions chrétiennes étroitement avec l'État sur le terrain du bien-être social²⁶.

Un des travaux majeurs de la décennie 1990 semble avoir donné un deuxième souffle à l'orthodoxie du mythe de la sécularisation. Il s'agit de l'étude de Lynne Marks, *Revivals and Roller Rinks : Religion, Leisure, and Identity in Late-Nineteenth-Century Small-Town Ontario*. Pour décrire la culture religieuse et les relations sociales dans les villages ontariens à une époque où ces milieux ont fait l'expérience de la montée du capitalisme industriel, Marks s'appuie sur les données statistiques d'adhésion aux Églises et de participation aux organismes chrétiens. L'ouvrage ne relève rien de très surprenant : le taux de participation des ouvriers à cette culture organisationnelle était beaucoup plus faible que celui des classes moyennes ; la participation était aussi beaucoup fonction du genre et de l'âge ; et, dans les classes populaires, la tendance était de graviter autour de mouvements religieux plus « enthousiastes », dans les années de conflit social qu'était la décennie de 1880. Mais il me semble que la valeur de cette analyse se situe moins au niveau des conclusions affirmatives que dans un questionnement plus serré de la qualité ou de la signification du vécu religieux des classes populaires des villes – souvenons-nous que le terrain choisi par Marks est le petit village – et dans une prise de conscience des limites de toute histoire sociale fondée sur une méthodologie statistique, qui considère l'adhésion

²⁶ N. CHRISTIE et M. GAUVREAU, « A Full-Orbed Christianity » : *the Protestant Churches and Social Welfare in Canada, 1900-1940*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1996.

ou la participation à la vie d'institutions religieuses comme le baromètre de vitalité du christianisme dans l'espace urbain²⁷.

La conclusion la plus intéressante qui se dégage de l'analyse de Marks touche la fragmentation de la classe ouvrière par rapport à l'adhésion aux Églises. Les données empiriques – et ici, maints travaux sur les congrégations locales urbaines nous livrent un message semblable – montrent que les artisans ou les ouvriers possédant un métier ont fait preuve d'une plus forte adhésion aux formes institutionnelles du christianisme que les journaliers ou les démunis de la ville. On ne doit pas s'en étonner : en raison de leur plus grande stabilité dans les quartiers résidentiels, de leur accès à la propriété, et de leur niveau plus élevé de salaire, les membres de ces classes ont été en mesure de participer pleinement et de soutenir financièrement les congrégations et un grand nombre d'associations volontaires. D'où les questions suivantes : pourquoi ces ouvriers ont-ils voulu consacrer une grande proportion de leurs deniers gagnés si péniblement à subventionner toute une panoplie d'institutions chrétiennes ? Et qu'advient-il des ouvriers moins stables et moins riches ? Doit-on les considérer comme des incroyants parce qu'ils ne suivent pas la trajectoire religieuse « normal » prescrite par le clergé ? Pour étudier le vécu religieux de ces gens, il faut des méthodes autres que des mesures démographiques ou statistiques, car, faute de participation régulière, cette couche sociale ne paraîtra guère dans les rapports ou les listes rédigées par les dirigeants ou le clergé. Comment arriver à cerner l'expérience des personnes qui, certes, fréquentaient les Églises, mais n'exprimaient pas formellement leur adhésion ? Des travaux récents dans le domaine de l'histoire des identités personnelles, comme ceux que nous propose Callum Brown, indiquent une piste à suivre, en dénichant le vécu religieux à travers les archives familiales et les journaux intimes, qui existent en plus grand nombre pour les classes populaires au Canada qu'en Angleterre ou en Europe. Ici, on peut citer le fort intéressant article de Nancy Christie sur la culture familiale religieuse de Fred et Fanny Brigden, ouvriers urbains protestants. À la lumière de la vie religieuse de ce couple, on peut extrapoler les grandes lignes d'une spiritualité du menu peuple urbain. Plusieurs de ces gens se disaient très croyants, mais leur relation avec l'Église institution était plutôt ambiguë. Leurs pratiques religieuses s'exprimaient non par l'adhésion aux rites, ou par ce fameux « aller à l'Église le dimanche » – ce qui les démarque des classes dominantes et des artisans – mais dans la sphère privée de la famille, où ils faisaient des prières et des lectures personnelles, et dans une certaine critique des clercs qui s'arrogèrent trop

²⁷ Lynne MARKS, *Revivals and Roller Rinks : Religion, Leisure, and Identity in Late-Nineteenth-Century Small-Town Ontario*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.

d'autorité²⁸. Malheureusement, par rapport à l'Angleterre, où une génération pionnière d'historiens du social ont identifié et rassemblé une banque de données orales sur l'expérience des classes populaires urbaines, ce type de projet est impossible ce côté-ci de l'Atlantique, car la génération qui a vécu intensivement l'industrialisation et l'urbanisation est maintenant disparue.

D'autres travaux récents présentent une analyse plus serrée de la vie religieuse dans les villes industrielles naissantes comme Hamilton et les quartiers anglophones de Montréal. Les conclusions préliminaires ont, je pense, au moins partiellement délogé le modèle de S. D. Clark de sa position dominante dans l'historiographie religieuse en faisant la preuve non d'un conflit entre « Église » et « secte », ou de l'inefficacité des Églises sur le terrain de la ville, mais plutôt d'un nouveau paradigme qui prend la ville industrielle canadienne comme le lieu d'un vigoureux christianisme, et d'une chrétienté bien structurée. Ceci fut le fruit d'un pluralisme religieux intensifié par la concurrence entre les dénominations, et de la volonté de plusieurs quartiers de travailleurs de manifester une certaine indépendance religieuse en soutenant leur propre congrégation : ce qui, logiquement, a favorisé la multiplication des Églises au tournant du siècle. L'impact de ces recherches locales sert aussi à faire exploser l'hypothèse implicite qui soutend le mythe de la sécularisation, à savoir que les Églises étaient forcément des institutions des classes dominantes. L'analyse de Ken Draper du *Christian Workers Church*, un mouvement de protestation contre l'Armée du salut, valide certes l'hypothèse de Clark d'un désir de certaines petites gens et d'ouvriers de se dégager du cléricisme et de la bureaucratie des Églises dominantes, et de vivre une spiritualité plus « sectaire »²⁹. En revanche, d'autres études contredisent de telles conclusions, notamment celles de Rosalyn Trigger sur la dynamique d'expansion des congrégations religieuses dans les quartiers ouvriers anglophones de Montréal ; et le texte dans lequel je compare, pour les années 1890 à 1930, la participation des ouvriers protestants de Pointe-Saint-Charles à Montréal, un quartier habité par les employés du chemin de fer Grand-Tronc, et celle du East End de Hamilton, qui abrite la main-d'œuvre de nouvelles usines métallurgiques et mécaniques. Ces ouvriers ne manifestaient pas un esprit de fuite ou du sectarisme, et ne se réfugiaient pas dans un prémillénarisme intégriste ou dans une congrégation détachée des grandes Églises, mais ils vivaient une culture qui liait étroitement la sphère religieuse et la sphère civique. Ils

²⁸ N. CHRISTIE, « « On the threshold of manhood » : Working-Class Religion and Domesticity in Victorian Britain and Canada », in N. CHRISTIE et M. GAUVREAU, dir., *Intersections of Religion and Social History/À la croisée de l'histoire religieuse et sociale*, numéro spécial de *Histoire sociale*, 36, 71, mai 2003, p. 145-174.

²⁹ Kenneth L. DRAPER, « A People's Religion : P.W. Philpott and the Hamilton Christian Workers' Church », in N. CHRISTIE et M. GAUVREAU, dir., *Intersections of Religion and Social History/À la croisée de l'histoire religieuse et sociale*, p. 99-122.

participaient pleinement aux activités des Églises protestantes dominantes, des méthodistes et des congrégationalistes. Nous sommes en présence, non d'un déclin du christianisme, mais d'une religion très confiante et en pleine expansion, ce qui confirme que le terrain urbain a été très propice à la vitalité du christianisme³⁰. Ici, cependant, l'optique n'est pas de mesurer la présence à l'Église le dimanche, mais la participation très intense et soutenue à la vie institutionnelle reliée à l'Église : les clubs de jeunesse, les associations de sport dont la boxe, le patinage, et le hockey, très populaires dans ces milieux, la chorale, les sociétés missionnaires, les fraternités masculines et les sociétés des dames de l'Église.

Sommes-nous en présence d'un christianisme ouvrier culturellement distinct ? Je répondrai de manière prudente. Certes, on trouvera les mêmes institutions dans des congrégations regroupant des ruraux ou les membres des classes moyennes, où se rencontre aussi une ferme volonté d'autogestion et d'engagement civique qui, à la fin du XIX^e siècle, n'est pas exclusivement limitée aux ouvriers. Cependant, ces congrégations manifestent un certain « style » qui leur donne un caractère propre : des réseaux institutionnels plus denses qu'on n'en trouve dans les congrégations rurales ou dans les petits villages ; un évangélisme plus « enthousiaste » et « populiste » que celui manifesté par des gens de classe moyenne, et l'ouverture vers une expansion missionnaire soit dans d'autres quartiers urbains, soit outre-mer. Mais de l'autre côté de la médaille, l'évangélisme enthousiaste ne se limitait pas aux ouvriers seuls. Plusieurs partageaient ce désir d'une plus grande simplicité dans le message. Aussi, plusieurs de ces congrégations dans les quartiers industriels comptaient des petits commerçants et des commis, ces derniers étant assez souvent des fils d'ouvriers en situation de mobilité sociale. On peut alors indiquer qu'une proportion assez significative de la classe ouvrière a soutenu les Églises dans la ville industrielle car ces institutions leur offrait un réseau bien articulé et intégré de sociabilité, spécialisé selon l'âge et le sexe. Aussi, je pense qu'il faut souligner le rôle de ces institutions volontaires dans l'intégration à la ville d'une forte immigration britannique durant la période 1890-1930. Et je pense que c'est ici, au sein de cette culture institutionnelle bien articulée, à laquelle participaient les classes ouvrières et les classes dominantes, que nous trouverons des nouvelles pistes de recherche et un nouvel éclairage pour saisir de manière plus précise les enjeux de la

³⁰ Rosalyn TRIGGER, « Protestant Restructuring in the Canadian City : Church and Mission in the Industrial Working-Class District of Griffintown, Montreal », *Urban History Review*, 31,1 automne 2002, p. 5-18 ; Edward SMITH, « Working-Class Anglicans : Religion and Identity in Victorian and Edwardian Hamilton, Ontario », in N. CHRISTIE et M. GAUVREAU, dir., *Intersections of Religious and Social History : À la croisée de l'histoire religieuse et l'histoire sociale*, p. 123-144 ; M. GAUVREAU, « « Factories and Foreigners » : Church Life in Working-Class Neighbourhoods in Hamilton and Montreal, 1890-1930 », in M. GAUVREAU et O. Hubert, dir., *The Churches and Social Order*.

sécularisation et le déclin de la chrétienté, qui surviennent effectivement, mais dans la deuxième moitié du XX^e siècle seulement.

III. Au Québec

Tournons-nous maintenant vers les analyses de l'histoire sociale des catholiques francophones. Tout d'abord, il me semble que l'historiographie francophone a eu le grand avantage de ne pas avoir eu à se situer par rapport à une interprétation aussi prégnante que celle de S.D. Clark, ni à se dégager de l'emprise excessive du marxisme culturel. Cependant, comme au Canada anglais, l'histoire socioreligieuse depuis 1980 s'est développée aux marges du récit de la « société normale »³¹. Il est significatif, je pense, que le grand débat autour du « réveil religieux » des années 1840, qui a montré que le modèle ultramontain de pratiques religieuses prescrit par le clergé a été parfaitement assimilé par la population québécoise, n'a pas problématisé le contexte religieux de l'espace urbain³² — en dépit du fait que, jusqu'aux années 1960, Montréal était la seule ville canadienne qu'on aurait pu qualifier de métropole. Il est surprenant, toutefois, qu'en dépit des grands projets de

³¹ Pour une « grande synthèse » des conclusions principales des avatars « révisionnistes » du paradigme de la « société normale », consulter Paul-André LINTEAU, René DUROCHER, Jean-Claude ROBERT, *Histoire du Québec contemporain* (2 vols., 1867-1929 et Depuis 1930), Montréal, Boréal, 1984 et 1993. Pour les critiques de ce paradigme, Ronald RUDIN, « Revisionism and the Search for a Normal Society : A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Canadian Historical Review*, 73, 1, mars 1993, p. 30-61 ; Jean-Marie FECTEAU, « Entre la quête de la nation et les découvertes de la science. L'historiographie québécoise vue par Ronald Rudin », *Canadian Historical Review*, 80, 3, septembre 1999, p. 440-463. Mentionnons l'émergence, depuis 1995, d'une tendance « néo-révisionniste » dont un des principaux piliers consiste précisément en un plaidoyer pour une nouvelle histoire des idées et une analyse approfondie du rôle culturel du catholicisme. Voir le collectif dirigé par Stéphane KELLY, *Les idées mènent le Québec : essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

³² Pour les grandes lignes du débat sur le « réveil religieux » des années 1840-1880, opposant une vision de ces années comme « revitalisation soudaine », à une autre les présentant comme celles d'une « acculturation » plus graduelle et contrôlée par le pouvoir clérical, voir les textes clés de Louis ROUSSEAU, « La conduite pascalle dans la région montréalaise, 1831-1865 : un indice des mouvements de la ferveur religieuse », in Rolland LITALIEN, dir., *L'Église de Montréal : aperçus d'hier et d'aujourd'hui, 1836-1986*, Montréal, Fides, 1986, p. 270-284 ; « Crises, chocs et revitalisations culturelles dans le Québec du XIX^e siècle », in Michel LAGRÉE, dir., *Chocs et ruptures en histoire religieuse (fin XVIII^e-XIX^e siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 51-69 ; Louis ROUSSEAU et Frank REMIGGI, dir., *Atlas historique des pratiques religieuses : le sud-ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998. Pour la contrepartie, consulter René HARDY, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999 ; Christine HUDON, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Sainte-Foy, Septentrion, 1996.

recherche subventionnés, qui ont pris Montréal comme laboratoire social³³, l'historiographie québécoise n'a pas encore produit une grande synthèse sur le catholicisme à Montréal, et ceci en dépit d'excellentes monographies – citons seulement celles de Louis Rousseau et Brian Young sur la tradition intellectuelle et le pouvoir économique du Séminaire de Saint-Sulpice³⁴; ou l'analyse de la vie religieuse des travailleurs montréalais par Lucia Ferretti³⁵; et les explorations récentes de Louise Bienvenue et Lucie Piché sur l'Action catholique³⁶. Cette grande lacune de l'historiographie québécoise constitue un obstacle aux études comparatives du vécu religieux dans les villes québécoises : est-ce que l'histoire sociale du catholicisme se présente différemment à Montréal, à Québec, ou dans d'autres centres plus modestes ? Aussi, sans une grande synthèse montréalaise comme point de repère pour l'étude du christianisme en milieu urbain, nous sommes menacés de verser dans la « montréalisation » de l'histoire du Québec, en soutenant sans plus se questionner que l'expérience montréalaise est la norme qui vaut pour le Québec. Existe-t-il des similarités ou des différences entre les stratégies religieuses appliquées à Montréal et celles observées dans les villes canadiennes-anglaises³⁷ ?

Cependant, au niveau des recherches particulières, je pense que l'historiographie québécoise depuis 1990 offre des pistes très fructueuses. Les recherches récentes de René Hardy contiennent des implications fort provoquantes pour l'analyse des croyances et des comportements religieux des classes populaires des villes ouvrières naissantes. Sortant du cadre étroit de la participation aux rites obligatoires – le terrain plutôt étroit où le débat sur le « réveil religieux » nous a laissés, Hardy, au cours de ses recherches

³³ Mentionnons le « Montreal History Group » mené par Brian Young, situé à l'Université McGill, et le Centre de recherche sur les régulations sociales, mené par Jean-Marie Fecteau, et situé à l'Université du Québec à Montréal.

³⁴ Louis ROUSSEAU, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830 : approche religieuse*, Montréal, Fides, 1976 ; Brian J. YOUNG, *In its Corporate Capacity : The Seminary of Montreal as a Business Institution, 1816-1876*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1986.

³⁵ Lucia FERRETTI, *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal, 1992.

³⁶ Lucie PICHÉ, *Femmes et changement social au Québec : l'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003 ; Louise BIENVENUE, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003.

³⁷ Les historiens du catholicisme au Canada anglais ont besoin des textes de repères montréalais pour ouvrir la possibilité de conversation annoncée par les monographies de Brian CLARKE, *Piety and Nationalism : Lay Voluntary Associations and the Creation of an Irish Catholic Community in Toronto, 1850-1895*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, et de Mark MCGOWAN, *The Waning of the Green : Catholics, the Irish, and Identity in Toronto, 1887-1922*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999.

sur les conceptions pré-nuptiales, nous montre que si on peut accepter que vers 1890 le message catholique a bien pénétré au sein des classes dominantes et des ouvriers spécialisés, il a eu beaucoup moins d'emprise sur les comportements moraux des journaliers et des couches plus démunies des villes³⁸. Ici, nous trouvons au Québec en voie d'industrialisation les mêmes divisions religioculturelles chez la classe ouvrière que celles qui se manifestaient en Angleterre, en Europe occidentale et au Canada anglais à la même époque.

Il est important de souligner que si ceci soulève des différences assez marquées dans les comportements religieux des gens ordinaires, on est bien loin de croire à une aliénation progressive des ouvriers. Le très riche ouvrage de Lucia Ferretti, *Entre voisins : la société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, montre effectivement la participation des ouvriers montréalais à de nombreuses associations paroissiales, parmi lesquelles les associations de piété et de dévotion ont une large place. Mais en plus des données statistiques, ce livre nous présente la société paroissiale comme un lieu d'acculturation à la ville pour les classes populaires issues largement du milieu rural, le moyen pour elles de s'intégrer au vécu de la grande ville et, à travers leur participation aux activités sociales paroissiales, celui d'articuler une sociabilité réellement ouvrière, un propos que Ferretti soutenait aussi dans un article précédent³⁹. Ce travail se différencie méthodologiquement du débat autour du « réveil religieux » : l'auteure d'*Entre voisins* puise beaucoup moins dans des sources statistiques ou démographiques, et davantage dans des procès-verbaux et autres documents institutionnels des organismes paroissiaux. L'intérêt de cet ouvrage réside aussi dans le fait qu'en étudiant de très près les organisations d'encadrement des fidèles, Ferretti peut situer l'érosion d'une certaine culture paroissiale, et l'essoufflement de l'expansion d'une certaine culture catholique. Notons bien, cependant, que Ferretti ne parle pas de crise des croyances, mais de crise organisationnelle : les gens de Saint-Pierre ont continué à assister à la messe le dimanche et aux rites obligatoires, mais durant les années 1920, ils ont beaucoup perdu de leur volonté d'appartenir à la culture publique des associations paroissiales⁴⁰. Les conclusions ici rejoignent celles de Simon Green sur la religion des villes industrielles anglaises, et aussi mes recherches beaucoup moins développées sur les Églises ouvrières de Hamilton, où 1930 marque un certain point final dans

³⁸ René HARDY, « Les conceptions pré-nuptiales à Trois-Rivières comme indice de fidélité religieuse », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 54, 4, printemps 2001, p. 531-555.

³⁹ L. FERRETTI, *Entre voisins* ; voir aussi, Lucia FERRETTI, « Mariage et cadre de vie familiale dans une paroisse ouvrière montréalaise : Sainte-Brigide, 1900-1914 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 39, 2, automne 1985, p. 241.

⁴⁰ L. FERRETTI, *Entre voisins*, p. 182-186.

l'investissement du social par la multiplication des institutions chrétiennes. Dans le contexte de l'Angleterre, Green identifie une perte de vigueur de cette culture chrétienne volontaire durant les premières décennies du XX^e siècle, qui l'induit à conclure qu'il faut renverser la dynamique orthodoxe de la sécularisation : « Les gens n'ont pas cessé d'appartenir à l'Église parce qu'ils ont cessé de croire », indique Green, « mais ils ont cessé de croire parce qu'ils ne participaient plus à la culture organisationnelle de l'Église »⁴¹, un processus qui a pris peut-être trois ou quatre décennies avant de devenir évident, dans les années 1960.

Un deuxième angle de recherche me paraît aussi très fructueux pour l'étude de l'Église catholique dans le contexte urbain. Nous faisons référence ici au grand projet sur les régulations sociales menées par Jean-Marie Fecteau et son équipe, qui a relevé maintes nouvelles pistes, questionnements, et thèses sur le rôle de l'Église dans le domaine de l'assistance sociale et sur les relations de l'autorité religieuse et du pouvoir étatique dans la création de la civilisation urbaine et industrielle au Québec, questions qui jettent une nouvelle lumière sur la place comparative du Québec dans la civilisation industrielle et urbaine du monde occidental. Je suis entièrement d'accord avec l'apport méthodologique du grand texte de Fecteau, *La liberté du pauvre : crime et pauvreté au XIX^e siècle québécois*⁴², selon lequel il faut diversifier l'éventail des sources pour l'étude de l'histoire socioreligieuse au Québec – et aussi au Canada anglais, d'ailleurs – en insistant moins sur les données statistiques et en mettant beaucoup plus l'accent sur les documents institutionnels et sur les pratiques, et aussi sur une analyse plus approfondie du terrain des activités et idéologies des sociétés volontaires qui ont contribué à définir un espace sociopolitique « libéral » au XIX^e siècle – ce qui enrichira notre compréhension des idéologies et des activités de l'Église catholique et ses relations avec le contexte urbain. Deuxièmement, *La liberté du pauvre* remet en question le schéma de Hölscher dont on a déjà parlé, et exige de lui plus de précision. Nous trouvons chez Fecteau deux moments assez distincts de rencontre entre le catholicisme et la civilisation urbaine. Le premier se situe entre 1840 et 1880. Il est marqué par la création d'un appareil institutionnel d'intervention auprès de la pauvreté. Dans l'optique comparative, ce processus n'est pas exclusif aux catholiques du Québec, mais c'est un aspect évident dans plusieurs autres pays, que cette formation d'un « ghetto catholique » – la phrase est de Hugh McLeod – utilisant les institutions d'assistance sociale comme des barrières

⁴¹ S. J. D. GREEN, *Religion in the Age of Decline*, p. 389-390.

⁴² Jean-Marie FECTEAU, *La liberté du pauvre : crime et pauvreté au XIX^e siècle québécois*, Montréal, VLB Éditeur, 2004.

contre le protestantisme ou la sécularisation⁴³. Au Québec, comme dans d'autres monarchies constitutionnelles comme la Belgique, les Pays-Bas, l'Angleterre et le Canada anglais, dans cette phase d'urbanisation, les États libéraux ont dû composer avec le fait du pluralisme religieux et la forte présence socioculturelle des confessions religieuses qui se sont engagées sur le terrain social de la ville et dans l'assistance aux pauvres, incarnant aussi l'expression des particularités ethnonationales (citons le cas au Canada de deux Églises catholiques, une orientée vers la promotion d'un nationalisme canadien-français, et l'autre, vers celui d'un nationalisme irlandais débarrassé de sa teinte révolutionnaire et républicaine) en leur concédant une assez large autogestion et un pouvoir de régulation⁴⁴. Mentionnons aussi que par rapport à la Belgique ou aux Pays-Bas, le Québec n'avait pas le niveau le plus élevé de confessionnalité institutionnelle, car il lui manquait l'existence des partis politiques catholiques⁴⁵. Dans une deuxième période, de 1880 à 1930, l'âge de « la question sociale », la montée du socialisme et des idéologies et stratégies du « nouveau libéralisme » entraînent l'intervention accrue de l'État dans les relations sociales urbaines. Fecteau brosse le portrait d'un Québec en retard, et je crois qu'il verse ici dans la thèse de l'exceptionnalisme québécois. L'emprise institutionnelle de l'Église dans le domaine de l'assistance sociale a, selon *La liberté du pauvre*, nettement retardé la réception de nouvelles idéologies, d'institutions et de pratiques sociales qui auraient engagé le Québec dans le sillon des origines de l'État-providence, qui a caractérisé les autres pays industrialisés à la même époque⁴⁶. Sur cette question, je pense qu'il faut nuancer la thèse de Fecteau à la lumière de nouvelles recherches sur la culture et l'action sociale catholiques. Reconnaissons en premier lieu que cette phase d'urbanisation accélérée de 1900 à 1930 et la découverte de la « question sociale » ont contribué à une plus grande diversification de l'action catholique. Un article très stimulant de Jean Gould nous suggère qu'il faut penser à au moins deux Églises au

⁴³ Hugh McLEOD, « Building the « Catholic Ghetto » : Catholic Organisations, 1870-1914 », in W.J. SHEILS et Diana WOOD, dir., *Voluntary Religion : Studies in Church History*, 23, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 411-444.

⁴⁴ En Ontario, les services sociaux catholiques ont obtenu une grande marge de liberté d'autogestion par un État majoritairement protestant : Paula MAURUTTO, *Governing Charities : Church and State in Toronto's Catholic Archdiocese, 1850-1950*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2003.

⁴⁵ Voir deux analyses récentes très stimulantes sur le haut niveau du confessionnalisme sociopolitique des protestants et catholiques dans ces pays fortement urbanisés : Carl STRIKWERDA, « A Resurgent Religion : The Rise of Catholic Social Movements in Nineteenth-Century Belgian Cities », in H. McLEOD, dir., *European Religion in the Age of Great Cities*, p. 61-89, et Pieter VAN ROODEN, « Long-Term Religious Developments in the Netherlands, c. 1750-2000 », in H. McLEOD et W. USTDORF, dir., *The Decline of Christendom in Western Europe*, p. 117-118.

⁴⁶ J.-M. FECTEAU, *La liberté du pauvre*, p. 303-304, 317 et 323.

XX^e siècle : l'Église de la paroisse et l'Église des œuvres – la première, dominée par les évêques diocésains, la deuxième, menée par l'expansion remarquable des ordres religieux masculins et féminins œuvrant dans le domaine de l'éducation tout autant que dans l'encadrement de la jeunesse urbaine, les soins médicaux et le soutien aux pauvres. Il faut retenir ici que cette expansion n'est pas seulement quantitative : ces ordres religieux ont été de véritables canaux pour l'introduction et l'institutionnalisation de nouvelles idéologies et pratiques sociales adaptées à la ville⁴⁷. Citons quelques exemples : les travaux récents de Mélanie Lanouette nous ont montré que dans le prisme de l'enseignement du catéchisme par les frères des Écoles chrétiennes, il y avait introduction d'une nouvelle psychologie éducative ancrée sur la notion nouvelle de l'adolescence⁴⁸ ; l'excellente nouvelle monographie de Jean-Philippe Warren sur les origines de la sociologie québécoise montre quant à elle le rôle central de l'Église dans la formulation, l'introduction et la diffusion de la pensée et des pratiques sociologiques dans le Québec⁴⁹. Ainsi, un déplacement s'opère dans notre perception de la manière dont se sont rencontrés catholicisme et modernité : une analyse serrée du contenu du discours et des pratiques institutionnelles, en particulier, du système éducatif où, tout comme dans les Églises protestantes à la fin du XIX^e siècle, il y a eu chez les catholiques au Québec une nette évolution vers une spécialisation des pratiques et des messages encouragée par la prise de conscience du phénomène, non de l'ouvrier, mais de l'adolescent urbain. Il y a de bons arguments en faveur de l'hypothèse qu'au Québec, les ordres religieux étaient l'équivalent des nouveaux organismes centraux des grandes Églises protestantes dans l'investissement du terrain social urbain et l'introduction de stratégies pour répondre à la « question sociale ». L'esprit centralisateur, comme le montre Lucia Ferretti dans ses travaux récents sur les services sociaux catholiques à Trois-Rivières, a marqué les diocèses québécois après 1945, une centralisation qui a abouti non pas à un renouvellement du catholicisme social, mais plutôt à l'État-providence⁵⁰.

⁴⁷ Jean GOULD, « La genèse d'un modernisation bureaucratique », in Stéphane Kelly, dir., *Les idées mènent le Québec*, p. 152-154.

⁴⁸ Mélanie LANOUILLE, *Faire vivre ou faire connaître. Les défis de l'enseignement religieux en contexte de renouveau pédagogique, 1936-1946*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

⁴⁹ Jean-Philippe WARREN, *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*, Montréal, Boréal, 2003.

⁵⁰ Lucia FERRETTI, « L'Église, l'État et la formation professionnelle des adolescents sans soutien : le Patronage Saint-Charles de Trois-Rivières, 1937-1970 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 56, 3, hiver 2003, p. 303-327 ; Lucia FERRETTI, « Caritas-Trois-Rivières (1954-1966), ou les difficultés de la charité catholique à l'époque de l'État-providence », *Ibid.*, 58, 2, automne 2004, p. 187-215.

En fin de compte, je constate que les recherches au Canada anglais et au Québec visant à établir des relations entre l'histoire religieuse et l'espace urbain, compris comme lieu d'idéologies, de cultures et de pratiques sociales ont acquis une nouvelle vigueur. La démarche comparative adoptée ici tend à montrer qu'on ne peut affirmer, ni au Québec, ni au Canada anglais, l'existence d'un « exceptionnalisme » religieux. Aussi, même si nous ne versons pas dans un post-modernisme forcé, il faut bien avouer que l'heure n'est pas à la reconstruction d'un nouveau mythe interprétatif, mais à faire preuve de plus de nuances et de contextualisation dans nos travaux. Reconnaissons cependant que l'expérience urbaine de ces deux sociétés présente effectivement une exception, celle d'avoir évité le socialisme comme solution à la question sociale : ou pourquoi il y eut un « virage à gauche interdit ». La réponse ne se comprend pas dans la logique d'un État répressif, ni dans un contrôle social hiérarchique, mais dans la volonté de la section la plus consciente de la classe ouvrière de participer volontairement à l'appareil des institutions chrétiennes. Et il faudra beaucoup plus d'études locales sur diverses villes pour comprendre la réponse des classes populaires à l'institution chrétienne et à ses croyances. De plus, l'existence dans un pays industrialisé d'une classe ouvrière qui n'est pas le vecteur de l'introduction de la sécularisation devrait inviter les historiens européens de la sécularisation à repenser leurs explications de ce phénomène. Je suggère donc que la nouvelle question de l'histoire sociale de la religion ne tournera plus autour de la notion de classes sociales, mais bien autour des fissures générationnelles, ce fameux problème de la jeunesse, et qu'elle vaudra voir d'abord dans les Églises des institutions éducatives.

En suggérant des pistes de recherche, je pense utile de préciser une périodisation des relations entre le christianisme et le phénomène urbain. La première période, si bien identifiée par les participants au débat sur le réveil religieux et par les historiens des régulations sociales, se situe entre 1840 et 1880, et comprend la création et la mise en marche d'institutions démarquant les identités de « catholique » ou de « protestant » dans une sphère libérale. Dans la deuxième, qui va de 1880 à 1930, les Églises font preuve d'une stratégie d'investissement du social, en vue d'élaborer une chrétienté sans rapport avec l'espace civique. C'est l'âge de la « question sociale ». La troisième période se situe dans l'optique introduite par Lucia Ferretti : c'est celle de l'essoufflement du projet d'investir le social et d'un repliement sur un terrain plus spirituel, phénomènes que l'on constate aussi dans le protestantisme⁵¹. Ce que nous commençons à comprendre, c'est que ce repli a soulevé beaucoup de conflits identitaires dans l'Église ; des

⁵¹ Pour cette tournure dans le protestantisme évident au milieu des années 1930, voir le dernier chapitre de N. CHRISTIE et M. GAUVREAU, « *A Full-Orbed Christianity* ».

voix discordantes se sont fait entendre dans la chrétienté pour remettre en question les conceptions admises de la religion, de la dévotion, et des institutions chrétiennes⁵². Il faut comprendre aussi que ce mouvement n'était pas une simple réaction aux courants extérieurs, mais aussi une transformation interne des pratiques et des modes d'encadrement institutionnels. Finalement, dans la période après 1955, nous rejoignons le schéma de Callum Brown : c'est le déclin de la chrétienté canadienne, mais non de la croyance chrétienne. Malgré le succès que les Églises ont connu dans leur adaptation à un nouvel urbanisme, c'est-à-dire à l'expansion du phénomène des banlieues après 1945, le christianisme a été transformé non par l'urbain, mais par une hypermodernité culturelle à l'échelle mondiale. Des courants de réflexion interne, comme Vatican II ou le virage des grandes Églises protestantes sur les questions de la sexualité et du divorce (décrites par Nancy Christie dans une étude sur les années 1950)⁵³, se sont liés au grand mouvement de contestation culturelle des années 1960⁵⁴. Ils mirent les fidèles sur le chemin de la remise en cause de l'autorité institutionnelle – le dernier sursaut des Églises étant leur effort pour structurer les identités masculines et féminines et pour réprimer les excès d'individualisme dans le domaine sexuel⁵⁵. Les chrétientés canadienne et québécoise avaient acquis leur autorité par leur réponse au défi socioculturel de l'espace urbain ; leur déclin et leur mort subite demeurent un mystère qui invitera les générations de nouveaux chercheurs à se pencher sur cette question.

⁵² Ce combat est le thème central de M. GAUVREAU, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*.

⁵³ N. CHRISTIE, « Sacred Sex : The United Church and the Privatization of the Family in Post-War Canada », in N. CHRISTIE, dir., *Households of Faith*, p. 348-376.

⁵⁴ Arthur MARWICK, *The Sixties : Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, ca. 1958-ca. 1974*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1998.

⁵⁵ M. GAUVREAU, *The Catholic Origins of the Quiet Revolution*, chapitre 5 ; Diane GERVAIS, « Les couples aux marges du permis-défendu. Morale conjugale et compromis pastoral à Montréal dans les années 1960 », *Études d'histoire religieuse*, 70, 2004, p. 23-38 ; Diane GERVAIS, « Morale catholique et détresse conjugale au Québec. La réponse du service de régulation des naissances Seréna, 1955-1970 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 55, 2, automne 2001, p. 185-215 ; N. CHRISTIE, « Sacred Sex », *loc. cit.*