Document generated on 08/06/2025 10:50 a.m.

Port Acadie
Revue interdisciplinaire en études acadiennes
An Interdisciplinary Review in Acadian Studies

Le clergé canadien-français et le prêtre collecteur devant la culture populaire au xx^{e} siècle : un renouveau religieux en faveur du peuple ?

E.-Martin Meunier

Number 24-25-26, Fall 2013, Spring–Fall 2014

L'Apport des prêtres et des religieux au patrimoine des minorités : parcours comparés Bretagne/Canada français

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1019123ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1019123ar

See table of contents

Publisher(s)

Université Sainte-Anne

ISSN

1498-7651 (print)
1916-7334 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Meunier, E.-M. (2013). Le clergé canadien-français et le prêtre collecteur devant la culture populaire au xx^{e} siècle : un renouveau religieux en faveur du peuple ? *Port Acadie*, (24-25-26), 50–60. https://doi.org/10.7202/1019123ar

Article abstract

La culture populaire a trop souvent été objet de suspicion, sinon de mépris de la part d'une portion du clergé canadien-français au xx^{e} siècle. Vue fréquemment comme inutile, peu intéressante ou pire comme païenne, la culture populaire canadienne-française n'a pas fait l'objet d'une attention très soutenue de la part des membres du clergé. Comment expliquer cette posture particulière, sa récurrence et sa durée ? Y a-t-il des différences majeures entre les communautés religieuses et le clergé séculier, entre les communautés entre elles ? Quels sont les traits communs des membres du clergé qui, à l'opposé, ont cherché à se rapprocher du peuple et de sa culture (pensons aux pères Lelièvre, Desmarais, Ambroise, Legault, Lacroix) ? Cette communication tente de comprendre les sources diverses du rapport du clergé au peuple canadien-français et à ses expressions culturelles. Elle examine notamment la théologie dominante en lien avec les idées d'inculturation et d'acculturation qui, au xx^{e} siècle, ont défini en partie la formation du clergé. Elle donne à voir les conceptions particulières (sociales, religieuses et rapport au temps) du clergé qui a plutôt cherché à se rapprocher de la société et de sa culture.

Tous droits réservés © Université Sainte-Anne, 2013

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Yann Celton, Louise Fontaine et Martin Meunier

Martin Meunier

Le clergé canadien-français et le prêtre collecteur devant la culture populaire au XX^e siècle : un renouveau religieux en faveur du peuple ?[1]

E.-Martin Meunier
Chaire Québec, francophonie canadienne et mutations culturelles
Université d'Ottawa

Résumé
La culture populaire a trop souvent été objet de suspicion, sinon de mépris de la part d'une portion du clergé canadien-français au XX^e siècle. Vue fréquemment comme inutile, peu intéressante ou pire comme païenne, la culture populaire canadienne-française n'a pas fait l'objet d'une attention très soutenue de la part des membres du clergé. Comment expliquer cette posture particulière, sa récurrence et sa durée ? Y a-t-il des différences majeures entre les communautés religieuses et le clergé séculier, entre les communautés entre elles ? Quels sont les traits communs des membres du clergé qui, à l'opposé, ont cherché à se rapprocher du peuple et de sa culture (pensons aux pères Lelièvre, Desmarais, Ambroise, Legault, Lacroix) ? Cette communication tente de comprendre les sources diverses du rapport du clergé au peuple canadien-français et à ses expressions culturelles. Elle examine notamment la théologie dominante en lien avec les idées d'inculturation et d'acculturation qui, au XX^e siècle, ont défini en partie la formation du clergé. Elle donne à voir les conceptions particulières (sociales, religieuses et rapport au temps) du clergé qui a plutôt cherché à se rapprocher de la société et de sa culture.

Il faut restituer au pauvre les trésors de son espérance.
Félix-Antoine Savard[2]

Le thème de ce texte a été maintes fois abordé par plusieurs chercheurs de renom et j'emprunterai parfois des chemins pavés depuis belle

1. Ce texte est une version légèrement remaniée de la communication du même nom prononcée au colloque *L'Apport des prêtres et religieux au patrimoine des minorités. Parcours comparés Bretagne/Canada français. Journées internationales d'étude*, Université de Brest, France, le 17 novembre par vidéoconférence depuis Ottawa. J'aimerais vivement remercier Jean-Pierre Pichette et Fañch Postic pour leur invitation, ainsi que Maxine Cléroux, étudiante au doctorat en sociologie, pour son aide à la recherche.
2. Félix-Antoine Savard, *L'Abatis*, Montréal, Fides, « Nénuphar », 1968 [1943], p. 103.

lurette grâce aux travaux des pionniers, dont ceux du père Benoît Lacroix, véritable sommité en la matière. Dans l'espace qui m'est imparti, je tenterai de répondre à la question que m'a posée Jean-Pierre Pichette, question simple en apparence (mais fort complexe en réalité) : pourquoi la culture populaire a-t-elle été objet de suspicion, sinon carrément de mépris d'une part importante du clergé canadien-français au XX^e siècle ? Plus spécifiquement, pourquoi cette culture s'est-elle vue accorder une attention modeste de la part du clergé – notamment chez sa classe savante tournée bien souvent vers d'autres considérations ? Et comment comprendre la particulière posture des prêtres collecteurs à l'égard du peuple ? Leurs pratiques s'inscrivent-elles en rupture ou en continuité avec l'ordre clérical de leur époque ?

Si depuis le concile de Trente, il y a eu mise à distance entre le peuple (qu'on appelait les *minores*) et le clergé (les *majores*), et si la culture ecclésiale a longtemps été conçue comme une contre-société, cette hiérarchie s'est néanmoins toujours déployée dans un contexte historique particulier. Celui du Canada français est trouble et complexe. Il se déploie dans un univers politique fait de ruptures et de recommencements. La Conquête britannique rompt le continuum espace-temps instauré par la société métissée qu'était la Nouvelle-France et dans lequel le clergé jouait un rôle d'interface culturelle, de pacificateur et de missionnaire[3]. Dès les premiers jours du régime anglais, la société canadienne se voit coupée de son élite politique et marchande qui rentre de force en France. Seuls les colons et quelques membres de l'Église demeurent, et l'institution ecclésiale acquiert dès lors une nouvelle place enviable sur l'échiquier sociopolitique : seule élite autochtone en place, elle devient l'interlocutrice informelle de la Couronne britannique et la représentante officieuse des intérêts du peuple. Ce double statut allait structurer pour longtemps le rapport du clergé à la culture populaire. Avec l'établissement de l'Amérique du Nord britannique, l'Église d'ici allait bénéficier de la philosophie de la colonisation anglaise d'alors qui déléguait le champ de la culture au peuple colonisé. Ne voulant somme toute établir au Canada qu'un territoire économique supplémentaire à leur Empire, les Britanniques déléguaient ainsi implicitement à l'Église catholique le soin de pourvoir elle-même au maintien et au développement de la culture au Bas-Canada[4].

3. Voir Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, collection « Nouvelles études historiques », 2003.

4. Voir Hubert Guindon, « La Couronne, l'Église catholique et le peuple canadien-français ou les racines historiques du nationalisme québécois », dans *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990, p. 135-154 ; et aussi Louis Rousseau, « La Construction religieuse de la Nation », *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, n° 3, 2005, p. 1-23.

Hôpitaux, collèges et universités, institutions caritatives devinrent rapidement les œuvres principales du clergé qui, après une période d'adaptation de plusieurs décennies, prit possession du territoire laissé en friche par les Anglais. En quatre-vingt-dix ans, c'est-à-dire de 1840 à 1930, on établit un véritable réseau paroissial à la grandeur du Canada français et de l'Acadie, des dizaines de collèges classiques, des hôpitaux modernes et imposants ainsi que plusieurs asiles, crèches et hospices. Au centre de ce développement, la croissance exceptionnelle des effectifs cléricaux. Quelques statistiques : au Québec seulement, de 1840 à 1931, on passe de 9 communautés religieuses à 99 ; de 1890 à 1931, on passe de 7 926 membres du personnel religieux (masculin et féminin) à 29 754 ; le taux de personnel religieux par 1000 habitants passe quant à lui de 5,86 en 1890 à 13,07 en 1931 – taux qui demeurera presque inchangé jusqu'en 1961[5]. Médiatrice entre le régime anglais et le peuple, l'Église est demeurée près du peuple, comme en témoigne notamment l'établissement de plusieurs dévotions populaires, allant de la prédication populaire aux retraites paroissiales, des neuvaines aux Quarante-Heures d'adoration, du culte du Sacré-Cœur à la plantation des croix de chemin. Or, la nature de cette période historique (de 1840 à 1930) a fait l'objet de nombreuses études, parfois controversées. Ne pensons qu'à ce débat entre les historiens Louis Rousseau et René Hardy portant sur le caractère religieux de la société canadienne-française – le premier proposant que le Canada français aurait connu un réveil religieux à partir de 1840[6], le second interprétant plutôt les signes de cette religiosité comme le produit d'un contrôle clérical accru[7]. Ces deux interprétations du passé religieux du Canada français induisent deux rapports bien différents entre le clergé et le peuple : le premier suggérant un lien de connivence, le second plutôt un lien de pouvoir[8].

À partir des années 1930, le Canada français une fois bien constitué, tout se passe comme si le clergé devenait de plus en plus un lieu de mobilité sociale pour qui cherchait à sortir des misères du peuple, tel que le

5. Ces statistiques proviennent du texte de Simon Langlois et Gilles Gagné, « Essor et déclin des effectifs du clergé et des communautés religieuses de l'Église catholique québécoise au XXe siècle », 2011, texte ronéotypé. Ces statistiques ont été colligées et compilées à partir du *Canada ecclésiastique*.

6. Louis Rousseau, « Note de recherche : à propos du "réveil religieux" dans le Québec du XIXe siècle : où se loge le vrai débat ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, no 2, automne 1995 ; et aussi Louis Rousseau et Frank W. Remiggi, *Atlas historique des pratiques religieuses. Le sud-ouest du Québec au XIXe siècle*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998.

7. René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec 1830-1930*, Boréal, 1999.

8. Et voir leurs contributions respectives dans le livre de Michel Lagrée (dir.), *Chocs et ruptures en histoire religieuse. Fin XVIIe-XIXe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998.

suggérait le sociologue Hubert Guindon. La cléricalisation de la société d'ici procède en trois temps : d'abord, le nombre, puis les places occupées par le clergé et, finalement, l'usure du pouvoir clérical. Au Québec seulement, les effectifs cléricaux connaissent une explosion passant de 29 754 en 1931 à 47 128 en 1961. Dès les années 1930, au moment où « l'idéologie unitaire ne semble plus capable de prendre en charge l'entièreté de l'expérience de la culture[9] », apparaissent plusieurs signes de raidissement, voire d'autoritarisme. Dès lors, l'institutionnalisation s'instaure. Contrairement aux idées reçues qui tendent à faire équivaloir cléricalisme et paysannerie, la centralisation administrative et l'institutionnalisation du clergé s'avèrent plutôt un phénomène synchronique à l'urbanisation et à l'industrialisation de la société canadienne-française. C'est évidemment à cette époque que le peuple canadien-français est alors de plus en plus perçu par le reste du Canada comme la *priest ridden province* [province où pullulent les curés]. Dans *Trente Arpents*, roman par excellence du passage de la tradition à la modernité, Ringuet voit l'Église comme une « mangeuse d'hommes »[10], détournant la culture paysanne de ces derniers vers une culture angélique qui cherche à produire, de dénoncer de son côté le père Lacroix, des clercs « "impeccables" [qui] veulent une religion parfaite, sans tare, sans défaut, sans folklore[11] ». Bref, une religion désincarnée et totalement encadrée. Dès les années 1930, des critiques s'activent pour dénoncer l'autoritarisme d'une part de la cléricature canadienne-française. De retour du Canada, le philosophe Jacques Maritain relate à Emmanuel Mounier : « Cette fois, j'ai touché l'obscurantisme du doigt. Tout le clergé a toutes les places, notamment l'enseignement. Il y a une immense et sourde révolte anticléricale dans la jeunesse catholique [...]. Maritain ne donne pas dix ans, avant qu'il n'y ait une terrible crise religieuse au Canada.[12] » Le philosophe de Meudon avait vu juste, puisque quelques années plus tard une pluie de critiques viendra fustiger le cléricalisme en voie de consolidation. Par exemple, Fernand Dumont, alors jeune collégien, ne mâche pas ses mots au sujet d'une émission de radio censée actualiser la foi chrétienne aux réalités modernes.

9. Nicole Gagnon, citée dans Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois, Le xx^e siècle,* tome II*, 1940 à nos jours*, Nive Voisine (dir.), Montréal, Boréal Express, 1984, p. 109.
10. Cité dans Cécile Venderpelen-Diagre, *Mémoire d'y croire. Le monde catholique et la littérature (1920-1960)*, Québec, Nota Bene, 2007, p. 47.
11. Benoît Lacroix, « Religion populaire et inculturation de la foi », dans Gilles Langevin et Raphaël Pirro (dir.), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*, Montréal, Bellarmin, 1991, p. 326.
12. Emmanuel Mounier, « Entretiens VIII », 22 novembre 1934, tiré de *Jacques Maritain - Emmanuel Mounier (1929-1939)*, Paris, Desclée de Brouwer, collection « Les Grandes Correspondances », 1973, p. 116.

> L'Heure dominicale est une farce sinistre, une comédie qui ne sert qu'à encroûter les chrétiens dans leur tranquillité coupable. Loin de montrer comment le monde se construit avec les chrétiens, l'Heure dominicale illustre précisément pourquoi il se construit sans eux. Elle illustre très bien la nature de l'absence des chrétiens au monde depuis deux siècles. Chrétiens frileux, chrétiens bavards, chrétiens peureux, chrétiens vantards, chrétiens anti-tout – qui se nourrissent de vent et d'apologétique – incapables de regarder en face ce monde que le Christ leur a donné comme tâche et comme inquiétude.[13]

Immanquablement, ce cléricalisme mènera, semble-t-il, une portion de la population aux portes du mépris de soi : « Il faut être sorti de nos chrétientés pour comprendre jusqu'à quel point nous sommes la risée des hommes intelligents[14] », d'affirmer Réginald Boisvert. Le mythe de la grande noirceur, ravalant tout le passé canadien-français aux ténèbres moyenâgeuses, s'imposera alors peu à peu à la conscience historique des Québécois… jetant évidemment le bébé avec l'eau du bain. Mais il s'agit d'un autre débat.

C'est étrangement au moment même où l'Église entre de plain-pied dans sa phase cléricaliste (autour des années 1930 à 1960) qu'émerge un contre-discours visant à redonner une place au peuple et à ses traditions. Cette sensibilité n'émerge pas seule : elle fait écho aux lettres encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragessimo Anno* qui cherchent à protéger le chrétien des méfaits de l'urbanisation et de l'industrialisation croissante de la société occidentale[15]. Devant l'importance du changement social des années 1930, « […] pour tous, d'affirmer le sociologue Fernand Dumont, […] le cheminement a été essentiellement le même : ce qui était tradition est devenu objet d'interrogation ; le sens donné a fait place au sens à trouver ou à conférer[16] ». Certes, cet esprit de réactualisation était déjà présent dès la fin du XIXe et du début du XXe siècle : des avertissements de l'abbé Henri-Raymond Casgrain, à la fondation de la Société du bon parler français par l'abbé Lortie et Eugène Rouillard jusqu'aux écrits de l'abbé Camille Roy[17]. Cette préoccupation s'inscrit dans une sympathie de longue

13. Fernand Dumont, « *L'Heure dominicale* ou la maladie infantile du catholicisme », *Le Carabin*, IX, 25, 15 mars 1950, p. 1.
14. Réginald Boisvert, « Foi chrétienne et mission temporelle », *Cité libre*, nº 13, novembre 1955, p. 5.
15. Voir Jean Richard et Louis O'Neill (dir.), *La Question sociale hier et aujourd'hui. Colloque du centenaire de Rerum novarum*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval [PUL], 1993.
16. Fernand Dumont, *Le Lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH Hurtubise, 1971 (1969), p. 210.
17. Voir Jean Du Berger, « Tradition et constitution de la mémoire collective », dans

date envers le régionalisme, celui d'un Maupassant, d'un Ramuz, et même d'un certain Barrès de la campagne lorraine, qui viennent nourrir l'utopie de la colonisation du curé Labelle, l'imaginaire du chanoine Groulx avec ses *Rapaillages*, celui de Félix-Antoine Savard et son *Abatis*, ou encore l'idéal de Luc Lacourcière avec la fondation des Archives de folklore à l'Université Laval[18]. « La fragilité des pratiques culturelles traditionnelles faisait naître le projet de les conserver [...][19] ». En fait, devant l'exode rural, l'émigration, l'urbanisation, l'industrialisation, l'étiolement des mœurs paysannes et la cléricalisation de l'Église canadienne-française, c'est toute une nouvelle sensibilité qui prend forme au sein du clergé et qui tente de conjuguer différemment les relations entre le clergé et son peuple, mais aussi – peut-être – entre la foi et la culture. S'il faut admettre, avec l'historien Guy Laperrière, qu'« il n'y aurait pas eu au Québec de religion populaire autonome, [mais ...] une religion catholique hiérarchisée, où le clergé propose et où les fidèles suivent (plus ou moins) docilement[20] », il faut aussi convenir avec Benoît Lacroix que se serait constituée à partir des années 1930 une sorte de « contre-culture religieuse d'origine cléricale[21] » qui allait progressivement se dresser contre l'ordre autoritaire et cléricaliste lui-même.

Cette contre-culture prit racine dans les interstices laissés en friche par l'Église paroissiale et l'Église des œuvres – d'abord dans les dévotions, puis rapidement dans les mouvements. Celui du Sacré-Cœur mis sur pied par l'oblat breton Victor Lelièvre, arrivé à Québec en 1903, témoigne de cette volonté de rapprochement entre les religieux et les ouvriers. Sous l'impulsion du père Lelièvre, ces derniers organisent procession, veillée aux flambeaux et fête pour la ville entière. Son « génie, dira Jean Hamelin et Nicole Gagnon, est d'avoir donné au peuple un Dieu du quotidien et réinventé la fête au profit des citadins[22] ». La masse est touchée plus encore par la prédication intimiste du dominicain Marcel-Marie Desmarais qui, de retour du Saulchoir dans les années 1940, décide peu à peu de rompre

Jacques Mathieu (dir.), *La Mémoire dans la culture*, Québec, Céfan et Pul, 1995, p. 41-47.

18. Voir Jean-Pierre Pichette, « Luc Lacourcière et l'institution des Archives de folklore à l'Université Laval (1936-1944) », *Rabaska : revue d'ethnologie d'Amérique française*, vol. 2, 2004, p. 14.
19. Jean Du Berger, « Tradition et constitution de la mémoire collective », *op. cit.*, p. 46.
20. 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, Iqrc, 1984, p. 22.
21. Benoît Lacroix, *La Religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 1986, p. 221-222.
22. Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Histoire du catholicisme québécois, Le xx^e siècle*, tome i, *1940 à nos jours*, Nive Voisine (dir.), Montréal, Boréal Express, 1984, p. 346.

avec les conventions en se joignant lui-même à la culture populaire via la radio et l'imprimé. Par ces médias, il cherche à actualiser le message évangélique aux réalités du monde moderne, en mettant de l'avant notamment l'importance de la famille. Très populaire, il vendra environ 1 400 000 exemplaires de ses 36 ouvrages ; orateur recherché, Desmarais souffrira pourtant sa vie durant de solitude, étant peu ou prou reconnu au sein même de son ordre consacré davantage à l'élite de la société[23]. Plusieurs autres exemples pourraient être cités. Pensons au père Ambroise, ce prêtre canadien missionnaire, grand apôtre du mouvement scout et animateur de radio et d'émissions de télévision qui, toute sa vie, fera de l'inculturation le principe premier de sa pastorale. Pensons aussi au père Legault, fondateur de la célèbre troupe des Compagnons de Saint-Laurent dans les années 1930-1940 et qui deviendra l'un des animateurs de la vie culturelle les plus en vue de la société canadienne-française. Son théâtre, qui touchait maintes réalités de la société canadienne-française d'alors, n'avait selon lui « de sens [...] que s'il autoris[ait] l'espoir d'un solide débordement de [son] influence dans les classes populaires[24] ».

Dans chacun de ces exemples, on perçoit une résistance à se laisser absorber par le cléricalisme. Comme le relate Fernand Dumont dans ses mémoires[25], l'expérience de la culture seconde peut parfois se faire avec difficulté. La migration, qui va de la culture d'origine souvent modeste jusqu'au monde singulier de la cléricature ou d'une autre grande institution, entraîne bien souvent un sentiment d'exil. Celui-ci est d'autant plus considérable lors des années trente et quarante lorsque sont opposés les us et coutumes traditionnels des campagnes aux modes de vie modernes du monde urbain. Le *cultural lap* [le hiatus culturel] dont nous parlaient les sociologues de Chicago, était vécu intimement en chaque individu devant passer d'un univers à l'autre. En cela, la coupure du collège classique, ces huit ans de mise à distance, d'acculturation aux grands savoirs civilisationnels, mais aussi d'arrachement au terroir, au patelin et au patrimoine, ne doit pas être sous-estimé. Bien souvent, la migration, et la mobilité sociale qu'elle entraîne, s'accompagne, de suggérer Dumont, d'une mauvaise conscience qui peut être pour certains carrément intolérable[26]. Bon

23. E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse : quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *Études d'histoire religieuse, « Mass media du xx^e siècle et religion au Québec et au Canada-français : un nouveau chantier pour l'histoire »*, n° 68, 2002, p. 25-39.
24. Émile Legault, « Nous sommes tous des artisans », *Cahiers des Compagnons*, 1-2, novembre-décembre, 1944, p. 33 ; cité dans Lindsay-Keay Anne Caron, « Le Père Émile Legault : l'homme et l'œuvre », Thèse de M.A., French, Bishop University, 1971, p. 30.
25. Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*. Mémoires, Montréal, Boréal, 1997.
26. Voir Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme : les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, 1998.

nombre enfin arrivés au sommet préféreront rompre avec leur passé et en cultiveront même parfois la honte ; les autres – plus rares – feront de la dette leur pénitence et de la reconnaissance de leur père leur allégeance. Médiateur, ce *clergé de la dette* travaillera à recoudre le hiatus entre culture populaire et culture savante. Il tentera par sa propre posture identitaire et pastorale de faire revivre l'utopie d'un monde plein.

L'œuvre des prêtres collecteurs du Canada français est-elle l'une des personnifications de ce clergé de la dette ? Cherchant à contrer la rupture obligée de la Conquête et le cléricalisme projetant la honte sur le peuple, les prêtres collecteurs n'ont-ils pas eu pour objectif ultime de retrouver l'authentique tradition française et catholique en vue de pouvoir la restituer au peuple ? Ce parti-pris résolument pour le peuple dépasse-t-il ici le populisme, le ruralisme ou un quelconque régionalisme ? Si les intentions patriotiques des prêtres collecteurs du Canada français sont répertoriées çà et là dans la littérature, on connaît malheureusement peu de choses des motivations religieuses de l'œuvre de ces derniers. Or, ce filon importe, il me semble : collecteurs, ces chercheurs n'en sont pas moins demeurés des prêtres. Leur posture d'expert et de religieux anticipait déjà, si l'on reprend l'idée d'Yvon Tranvouez, la redéfnition des frontières spirituelles, culturelles et mentales[27] qu'allait connaître le catholicisme au sein de la société canadienne-française – bientôt québécoise. En un sens, la figure du prêtre collecteur semble se nourrir du renouveau de la pensée catholique au début du XX^e siècle, allant d'une éthique post-tridentine vers une éthique plus personnaliste. De près ou de loin, elle s'inscrivait dans ce renouveau théologique, philosophique et pastoral qui mettait en question le pessimisme de la condition pécheresse de l'homme ainsi que le monopole du clergé en ce qui concerne la sphère spirituelle. Elle le faisait afin de permettre notamment une meilleure affirmation du caractère sacré, transcendant et inviolable de la personne et une confiance renouvelée dans le rôle et la place du laïcat au sein de l'Église et de la société[28]. À défaut d'être absorbés complètement dans le monde clérical, les prêtres collecteurs auraient peut-être plutôt cherché à œuvrer à l'incarnation du christianisme au sein de la culture populaire[29]. Par leurs travaux, cette incarnation aurait

27. Yvon Tranvouez, « Un objet incertain, le catholicisme breton (XIX^e-XXI^e siècle) », dans Yvon Tranvouez (dir.), *Requiem pour le catholicisme breton ?*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, Université de Bretagne Occidentale, 2011, p. 15-33.

28. E.-Martin Meunier, *Le Pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, collection « Héritage et projet » n° 71, 2007, p. 21-32.

29. Claude Géffré, « Les Fondements théologiques de l'inculturation », dans Gilles Langevin et Raphaël Pirro (dir.), *op. cit.*, Montréal, Bellarmin, 1991, p. 17. Voir aussi Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 51.

pris diverses formes et se serait exprimée de plusieurs manières : d'abord celles de l'écoute, du respect et de la confiance du peuple. La motivation initiale était souvent, comme le cas du père Germain Lemieux « d'ordre pédagogique[30] » – l'idéal étant d'accéder avec le peuple au centre « de l'homme durable[31] » parce qu'« il faut, dira Félix-Antoine Savard, restituer au pauvre les trésors de son espérance[32] », pour y découvrir « l'âme elle-même, mystérieuse ouvrière du verbe, [...] source vitale d'où procède la langue[33] », dixit Luc Lacourcière. Comme le pensait le père Benoît Lacroix, l'étude du folklore prenait ainsi le relais de la théologie en recherchant à son tour au cœur des contes, des chants et des témoignages les traces d'une révélation en marche dans l'histoire du peuple et de la nation. Là où on peut apercevoir, comme le disait le père Anselme Chiasson, « la grâce sanctifiante » qui nous fait « enfants de Dieu, d'autres Christs, puisque nous avons la même vie divine que lui.[34] »

> Trop de malheurs, confesse Félix-Antoine Savard, viennent de ce qu'un fossé profond sépare intellectuels et manuels. [...] Paysan, mon frère [...] Trop souvent j'ai mal parlé de toi. Je t'ai méprisé. [...] Quand je te vois derrière tes bœufs, je sais que c'est un souffle intérieur qui te pousse. [...] Ô cœur généreux et sage ! Tête aimée des hirondelles et de la lumière, peuplé de pensées simples et fortes ! Il n'y a pas, en ce monde, de jour plus grand que celui où tu sèmes. Alors ton geste donne le branle, et la promesse de vie d'une bouche à l'autre jusqu'aux extrémités de la terre. Sans ce geste-là, les hommes pousseraient un long hurlement de terreur et mourraient.[35]

Comme le disait à juste titre Jean Du Berger, si ce propos peut sembler à certains incongru, ne serions-nous pas plutôt en présence d'un discours qui cherche à asseoir une intention plus « prophétique[36] » que scientifique ?

Ces quelques indices, glanés ici et là dans les écrits des prêtres-collecteurs, nous montrent bien que la dimension spirituelle et religieuse

30. Germain Lemieux, cité dans Jean-Pierre Pichette, « Germain Lemieux (1914-2008) », *Rabaska*, vol. 6, 2008, p. 137.
31. Cité dans Jean Duberger, « Tradition et constitution de la mémoire collective », *op. cit.*, p. 64.
32. Félix-Antoine Savard, *L'Abatis*, *op.cit.*, p. 103.
33. Luc Lacourcière (1946), cité par Jean Du Berger, *op. cit.*, p. 64.
34. Anselme Chiasson, « Les Mémoires du père Anselme Chiasson », *Rabaska*, vol. 2, 2004, p. 147-148.
35. Félix-Antoine Savard, *L'Abatis*, *op.cit.*, p. 99-101.
36. Jean Du Berger, « Tradition et constitution de la mémoire collective », *op. cit.*, p. 70.

de leur œuvre existent et que, par certains atours, ils ont cherché – comme d'autres à la même époque – à ériger un nouvel entendement de l'Église comme « peuple de Dieu ». Or, nous savons bien que cette dimension est loin de recouvrir l'ensemble de la pratique du prêtre collecteur. Ce qui intrigue franchement devant tant de labeur, de rigueur et de parcimonie qu'exigeaient la collecte de tout ce folklore, c'est assurément la motivation première des collecteurs. Manquent malheureusement ici des données historiques qui nous permettraient de mieux départager qui de la visée scientifique, qui de l'intention patriotique, qui de la motivation religieuse a primé dans leur œuvre. Façon de dire que le chantier est loin d'être terminé.

Yann Celton