

La dynamique sociale du catholicisme québécois au XIX^e siècle : éléments pour une réflexion sur les frontières et les conditions historiques de possibilité du « social »

JEAN-MARIE FECTEAU*

Cet article a pour but d'interroger la polysémie du concept de « social » en étudiant ses formes de manifestation au XIX^e siècle. Il est affirmé ici que le libéralisme construit le lien social en excluant la problématisation des tensions qui traversent les sociétés capitalistes en terme de problème « social », rabattant ainsi la résolution de l'essentiel de ces tensions sur la société civile et sur l'initiative privée. C'est dans ce contexte spécifique de promotion du « privé » que peut être pensée l'expansion des institutions religieuses dans l'espace québécois de l'époque. Ceci au prix d'un radical retranchement de l'Église du champ politique, accompli par le biais de la reconnaissance étatique de la liberté religieuse au milieu du siècle. Désormais conçue, au regard de l'État, comme association d'individus sans statut particulier, l'Église devra s'attacher à réoccuper le « social » de façon originale, en réorganisant le tissu local de la société civile selon les paramètres de la communauté de foi. Libéralisme et cléricisme sont donc, paradoxalement, les deux formes indissociables de consolidation de la société capitaliste au Québec.

This article studies the many uses and multiple meanings of the term “social” during the nineteenth century. The author argues that liberalism constructed social relations in such a way as to avoid questioning the tensions present in capitalist societies in terms of “social” problems, which were left to civil society and private initiatives. This promotion of the “private” set the stage for the expansion of religious institutions in nineteenth-century Quebec. The cost was the rapid distancing of the Church from the political arena, following the state's recognition of freedom of religion at mid-century. Henceforth viewed by the state as an association of individuals without any special status, the Church had to reoccupy the “social” in a new

* Jean-Marie Fecteau est professeur au Département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal. L'auteur remercie chaleureusement Bruce Curtis dont le sympathique harcèlement est à l'origine de ce texte, ainsi que les évaluateurs externes pour leurs remarques fort pertinentes. Ce texte n'a pas d'autre ambition que d'interroger les présupposés des analyses historiques du rôle social de l'Église au Québec en mettant ceux-ci en lien avec l'évaluation occidentale de la pensée libérale sur le social. On trouvera un exposé plus détaillé de l'argumentation et des références à l'appui dans un livre à paraître.

way, by reorganizing the local fabric of civil society according to the parameters of the community of faith. Thus, somewhat paradoxically, liberalism and clericalism were the two inseparable forces encouraging the consolidation of a capitalist society in Quebec.

LE SOCIAL ne peut être appréhendé à l'aide d'un cadre qui l'enclôt et le délimite; il est davantage à concevoir comme un espace de tension entre des logiques sociales, bien souvent divergentes, qui accède à la visibilité sous forme d'excroissances consensuellement posées comme problématiques, et ce, de manière variable selon les conjonctures¹.

Qu'il soit vu comme un espace, un champ, un objet de savoir, une pratique ou un ensemble de rapports, le « social », en tant que concept, a pris toute son ampleur heuristique au XIX^e siècle, à défaut d'y avoir été « inventé »². Le social procède d'une dynamique de problématisation des collectifs humains issue de la rencontre difficile et parfois contradictoire du capitalisme et de la démocratie. Plus spécifiquement, l'avènement de la démocratie comme forme hégémonique d'organisation des sociétés occidentales, processus qui s'étend de la fin du XVIII^e siècle au milieu du XIX^e siècle, la mise en place d'économies de marché reposant essentiellement sur le travail salarié et sur la libéralisation des échanges, sont des processus de mutation qui instituent immédiatement la société comme un problème concret d'organisation, tant de la production, de la répartition des biens, que des règles politiques et morales d'un vivre ensemble. Dans l'univers des Lumières, la communauté est conçue et désirée comme le résultat, sans heurt et sans solution de continuité, de l'agrégation des volontés individuelles, s'exprimant dans les échanges économiques, sur le marché des idées comme dans l'arène politique³. L'assemblage des individus en société n'est problématique que parce que l'harmonie naturelle des rapports humains se heurte à l'arbitraire des rois, ou au manque de vertu des sujets d'un système corrompu et contre nature.

C'est à partir du moment où, après les grandes révolutions, la modernité et le progrès apparaissent *aussi* comme un problème (d'adaptation pour ceux qui la souhaitent, de direction pour ceux qui la rejettent), ou du moins comme un enjeu difficile, que se manifeste, dans toute sa superbe polysémie, la notion de « social ». Et d'abord pour marquer une *différence*⁴. Différence d'angle

1 Didier Le Gall, Claude Martin et Marc-Henry Soulet, « À la recherche des frontières du social », *L'éclatement du social. Crise de l'objet, crise des savoirs?*, Caen, Université de Caen, 1989, p. 299-300.

2 Jacques Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984.

3 Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, Paris, 1980; J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Keith Tribe, *Genealogies of Capitalism*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1981.

4 Même en épistémologie historique, la notion de social se marque en négatif, dans les termes de ce qu'elle n'est pas, ou de ce qu'elle devrait être. C'est ainsi que dans l'École des Annales, elle permet de démarquer une histoire des masses de la « vieille » histoire des élites politiques, puis bientôt de nom-

d'approche de la société d'abord, par rapport à une économie politique qui réfléchit bien plus sur les lois de la production que sur les enjeux de la distribution des richesses. Dans les premières décennies du XIX^e siècle, la notion d'« économie sociale » vient donc rechercher ce supplément d'âme qui doit compenser les carences de l'économie politique⁵. La profusion des traités et manuels d'économie sociale à l'époque vient témoigner d'une dynamique où se pose fondamentalement la question des conditions de régulation du lien social dans les sociétés démocratiques nouvelles⁶. Mais le social en vient aussi à recouvrir des acceptions beaucoup plus limitées et précises, comme dans l'expression « question sociale », où cette fois ce sont les nouveaux prolétaires et la question du paupérisme des villes qui sont concernés⁷.

C'est dans ce sens précis et limité qu'il faut comprendre les premières enquêtes systématiques, à partir surtout des années 1830, où les Quetelet, les Villermé et les Chadwick s'illustreront. Sont rendus possibles bien sûr un comptage et une catégorisation des populations, qui constituent en soi un réflexe de connaissance courant depuis au moins William Petty, réflexe déjà bien inscrit dans la gouvernance mercantiliste. Mais c'est aussi, dorénavant, une prospection systématique de l'état d'une population donnée, de ses conditions de vie et de (re)production qui est entreprise. Plus encore, ce savoir systématique est souvent tiré de l'étude des populations enfermées dans les institutions de prise en charge de ces problèmes (*workhouses*, dépôts de mendicité, hôpitaux, hospices, asiles), populations déjà catégorisées et disponibles comme « clientèle captive » pour l'enquête⁸. Il en est de même, à une

mer une histoire qui se distinguerait de l'histoire économique. En ce sens, le social exprime toujours un flou territorial entre deux entités aux lettres de créance claires : le politique et l'économique. Voir Christophe Charles, *Histoire sociale, histoire globale?*, Paris, Éditions de la maison de sciences de l'homme, 1993.

5 Dans son cours inédit d'économie sociale de 1844–1845, Charles de Caux indique que l'économie sociale concerne les « conditions primitives de la sociabilité humaine » et « a pour principal objet la connaissance des lois de l'organisme social ». De même Jean-Baptiste Say déclare préférer à l'expression « économie politique » celle d'« économie sociale », plus complète : Jean-Baptiste Duroselle, *Les débuts du catholicisme social, 1822–1870*, Paris, Presses universitaires de France, 1951. Cette économie sociale s'efforce aussi, contrairement à la majeure partie de l'économie politique, de poser les problèmes dans leur dimension *morale*.

6 Par exemple Charles Dunoyer, *Nouveau traité d'économie sociale ou Simple exposition des causes sous l'influence desquelles les hommes parviennent à user de leurs forces avec le plus de liberté, c'est à dire avec le plus de facilité et de puissance*, Paris, A. Sautet, 1830; Ange Guépin, *Traité d'économie sociale*, Paris, s. éd., 1833; Constantin Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris, 1842; Jean-Baptiste-Firmin Marbeau, *Études sur l'économie sociale*, Paris, Au comptoir des imprimeurs-unis, 1844; Victor Considérant, *Petit cours de politique et d'économie sociale, à l'usage des ignorants et des savants*, Paris, Libr. Sociétaire, 1844.

7 Les études les plus stimulantes sur cette question restent, à mon avis, celles de M. Dean, *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance*, Londres, Routledge, 1991 et de G. Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France*, Paris, Le Seuil, 1993.

8 Rappelons qu'une des premières enquêtes statistiques de Quetelet se fera principalement à partir de ces populations. Adolphe Quetelet, *Recherches sur la population, les naissances, les décès, les prisons, les dépôts de mendicité, dans le royaume des Pays-Bas*, Bruxelles, Tarlier, 1827.

échelle élargie, des larges ghettos industriels où s'entassait le premier prolétariat moderne.

Mais le « social » qui s'exprime en cette première moitié du XIX^e siècle ne se réduit nullement à la simple conceptualisation d'un avenir devenu subitement problématique, avenir incertain que fondent souvent les enquêtes angoissées des premiers prospecteurs du social. Il s'inscrit aussi, de manière positive, dans l'espérance d'une société nouvelle où, entre l'individu libre et le collectif global qui lui donne son sens politique, il devient possible d'imaginer des formes authentiques d'agrégation qui puissent différer des monopoles et privilèges arbitraires conférés à certains groupes statutaires dans la logique féodale ancienne. L'association devient ainsi cette panacée sociale qui permet de dépasser l'individu sans surcharger l'État, en laissant au premier la liberté et en évitant la dangereuse puissance collective du second. Au-delà de sa récupération relative par le libéralisme triomphant du milieu du siècle, cette forme positive de reconfiguration de la société civile sera promue, au lendemain des Révolutions, tant par les libéraux que par les conservateurs et les socialistes⁹. L'association est une forme générale de sociabilité (ou si on veut un « programme » d'organisation sociale) qui transcende en effet largement les différentes visions du monde qui se constituent à l'époque : en marge d'un « espace public » de plus en plus phagocyté par les institutions démocratiques formelles, il s'agit en effet de concevoir les formes collectives que peut prendre le dynamisme propre des libres individus au sein de la société civile.

Le « social » est donc, dès l'origine, tant comme espace d'action que comme forme de savoir, au coeur de la problématique des sociétés démocratiques et capitalistes. Mais deux problèmes se posent. Comment peut-on saisir les rapports entre le social et le libéralisme? Et comment faire sens de la place et du rôle de la religion, et plus particulièrement des Églises qui l'institutionnalisent, dans cette dynamique de socialisation?

Le social et le libéral : les fausses évidences d'une synchronie douteuse

Il est de mode, surtout dans la foulée des études foucaaldiennes, de faire du social une sorte d'enfant terrible du libéralisme, le résultat nécessaire de la dépolitisation de la question sociale après la grande frousse de 1848, débouchant sur la création d'un espace social quasi-autonome entre le civil et le politique¹⁰. Le « social », une fois établi son acte de naissance, s'inscrit

9 Pour un bel exemple de cette dynamisation du social au début du siècle, voir André Gueslin, *L'invention de l'économie sociale. Le XIX^e siècle français*, Paris, Économica, 1987. On pourra aussi consulter Jean-Marie Fecteau, « Le pouvoir du nombre : idée d'association et la transition à la démocratie au Québec au milieu du XIX^e siècle », *L'État, la révolution française et l'Italie. Actes du colloque de Milan (14-15-16 septembre 1989)*, Marseille, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1990, p. 91-107.

10 Ainsi, Donzelot (*L'invention du social*, p. 72) se donne comme objectif de « faire apparaître comment [...] s'est constitué un mode spécifique d'organisation de la société, le social, à l'intersection du civil et du politique, médiatisant ces deux registres là où l'on avait d'abord cru possible leur articulation immédiate ». La révolution de 1848, selon cet auteur, serait le déclencheur de ce mouvement.

alors dans la continuité rigide, chère aux études « généalogiques », qui nous amène en droite ligne à l'État-providence¹¹.

Une telle vision pose deux énormes problèmes. D'abord, elle postule que le questionnement et la pratique impliqués par le concept de « social » apparaissent à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, ce qui est, on l'a vu, tout à fait inexact. Et si on peut tout au plus parler de « renaissance » ou de « retour » du social, il restera alors à expliquer ce retour, et surtout à en dater avec précision l'émergence¹². Ensuite, une telle approche fait du social une sorte de substitut du politique dans la vision libérale, ouvrant un espace inédit entre le politique et l'économique. Mais cet espace n'est nullement concomitant au « civil » de la société civile, et entretient avec cette dernière une relation pour le moins complexe.

Dans les deux cas, c'est la question des rapports entre le libéralisme et le social qui est (mal) posée. La souplesse (ou le flou artistique...) du terme social recouvre ici deux acceptions tout à fait différentes de cette notion. Le « social », en effet, peut définir, dans un premier temps, les modes d'expression collective de la société civile, s'exprimant dans les cadres assignés par l'autorité publique¹³ mais indépendamment de son pouvoir immédiat. Ce social exprime simplement la capacité d'auto-organisation des individus en vue d'objectifs divers (charitables, syndicaux, culturels, ludiques), sans que le destin de la collectivité dans son ensemble soit concerné : dans ce sens précis, ce « social » se situe hors du politique. Il n'est, finalement, qu'une des formes de matérialisation de la société civile, la forme collective de sa normalité... Mais, dans un second temps, le « social » peut aussi signifier l'ambition de vouloir définir certains problèmes comme devant concerner au premier chef le destin collectif; il en appelle, en ce sens, à la solidarité communautaire au-delà des initiatives individuelles, même fusionnées en association. Il évoque la mobilisation de tous autour d'un enjeu national spécifique¹⁴. Ce « social » n'est pas une figure de la société civile, mais une autre façon de concevoir le *politique* qui transcende la sphère étroite et formelle des pouvoirs et actions de la puissance publique représentée par l'État. Dit autrement, il constitue une problématisation nouvelle des enjeux politiques que pose l'organisation du lien social. C'est faute d'avoir distingué ces deux accep-

11 Par exemple François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986.

12 Entre les Révolutions de 1848 et l'émergence de la pensée solidariste, il y a dans la synthèse de Donzelot déjà citée un hiatus de 40 ans dont l'auteur ne rend nullement compte. Le « social », inventé en réponse à la grande peur de 1848, prend bien du temps à se mobiliser...

13 C'est la fonction essentielle de la myriade de lois-cadres d'association émises au milieu du XIX^e siècle en Occident.

14 En ce sens, le « social » n'a pas de place privilégiée « entre » l'économique et le politique. Il peut exprimer tant une forme de l'économique qu'un mode d'organisation du politique, voire, on l'a vu, un mode d'appréhension du savoir sur les agrégats humains. En d'autres termes, il n'y a aucune concomitance mécanique ou directe entre une forme d'interrogation (la statistique sociale, par exemple), un mode d'organisation (l'association) et la lecture d'un problème collectif comme en appelant à l'intervention politique (le « problème social »). Le sens de cette notion flotte constamment selon la configuration historique adoptée par ces différents modes d'expression du social.

tions qu'une bonne partie de l'historiographie a lourdement mésinterprété la prégnance et la longévité de l'hégémonie libérale, comme aussi la place de la question sociale dans cette hégémonie.

On nous permettra de nous expliquer (trop) brièvement. Jusqu'aux années 1840, la mouvance libérale est très loin encore d'avoir atteint l'hégémonie dont elle jouira au milieu du siècle¹⁵. Le grand espoir des Lumières reposait sur une continuité sans histoire entre la volonté de l'individu libre et la somme de ces volontés particulières. Même la concurrence (celle des idées comme celle des actions) était vue comme le moyen de transformer la confrontation en consensus, par la victoire de la vérité et de la prospérité. Malgré les avertissements précoces d'un Benjamin Constant¹⁶, il était difficile de voir l'État comme autre chose que la manifestation à la fois naturelle et rationnelle de la volonté citoyenne. C'est pourquoi, pendant les premières décennies du XIX^e siècle, tant chez les libéraux, chez les conservateurs que chez les socialistes utopiques, l'État est toujours susceptible de prendre à sa charge les problèmes rencontrés au sein de la société civile, dans le cas où ceux-ci dépassent la capacité d'action des individus¹⁷. Même la revendication radicale du droit au travail en 1848 n'est que l'aboutissement logique d'une vision qui fait de l'État l'ultime ressource face aux problèmes de la société. C'est dans ces termes qu'est d'ailleurs décrit, du moins dans les années 1830, le paupérisme : une pauvreté *anormale*, systématique, extrême, qui appelle, à terme, l'intervention de l'État¹⁸. Le paupérisme multipliant les victimes de l'industrie et du progrès, n'est-il pas naturel que sa prise en charge relève de l'État? Sur ce point s'entendent bien des libéraux bon teint comme Gérando...

Si la civilisation, dans le cours de ses progrès, accroît l'inégalité des conditions, la rend plus sensible; si, par là, elle occasionne ainsi des infortunes partielles, en rend l'impression plus douloureuse; si, appelant l'homme à de plus hautes et de plus fortes destinées, elle laisse dans la détresse ceux dont les facultés affaiblies ou paralysées ne peuvent répondre à son appel; si, dans sa marche ascendante, elle rencontre quelques obstacles, occasionne quelques frottements, et multiplie les chances d'accidents, avec les perspectives de succès, ne sera-t-il pas juste qu'elle s'inquiète des victimes immolées par suite

15 Nous prenons ici le concept d'hégémonie au sens gramscien.

16 Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France*, Paris, A. Eymery, 1815.

17 Les politiques sociales de la Révolution française, le rôle central assigné par un Jeremy Bentham à l'État en matière sociale, la place importante reconnue aux pouvoirs publics dans la gestion du crime et de la pauvreté par la philanthropie occidentale jusque dans les années 1840, ne sont que quelques jalons de cette vaste histoire.

18 La rupture malthusienne viendra certes, après bien d'autres, condamner les dangers d'une aide publique, mais c'est une aide systématique et garantie comme un droit que l'on dénonce : cela n'empêchera nullement les principaux États occidentaux de mettre en place des politiques de gestion du paupérisme, dont l'exemple extrême est la grande réforme anglaise des *Poor Laws* en 1834.

même du travail qui la conduit à son but, et qu'elle indemnise ceux qui se trouvent renversés sur son passage?¹⁹

... autant que de profonds conservateurs comme Villeneuve-Bargemont :

Si les individus ont reçu de la Providence l'obligation de la charité, les pouvoirs institués pour régler les devoirs réciproques des individus, pour protéger les droits de tous, pour assurer le bonheur de chacun des membres de l'association, ont aussi une obligation de charité non moins rigoureuse et non moins sacrée [...] La misère provient souvent de causes générales que la charité privée ne saurait seule combattre. Il est des genres d'abandon et d'infortune qui appellent naturellement l'intervention d'une autorité protectrice²⁰.

La montée des revendications ouvrières et la radicalisation rapide des Révolutions de 1848 va provoquer un reflux majeur de cette pensée. Le diagnostic posé par les Alexis de Tocqueville et par les John Stuart Mill est clair : il n'y a pas de continuité sans failles entre la liberté individuelle et l'État. Au contraire, ce dernier, même en régulation démocratique, peut s'avérer mortel pour cette liberté, surtout s'il s'aventure à prendre en charge l'ensemble des problèmes sociaux. À partir de ce moment, le libéralisme intègre dans sa vision du monde une méfiance de l'État (et de la démocratie de masse) qui ne fera que croître, et qui culminera chez un émule de Mill, Herbert Spencer²¹. La lutte contre le droit au travail, la promotion du *self-help* comme mode principal de prévention de la pauvreté, le recul de l'idée de réforme morale des masses qui avait été au cœur de la révolution institutionnelle de la première moitié du siècle (la prison, l'asile, l'hôpital, le *workhouse*), la reconversion graduelle de ces institutions en stricts instruments fonctionnels de répression de la criminalité ou de stigmatisation de la pauvreté extrême, tous ces phénomènes de grande ampleur témoignent de ce qu'on pourrait appeler le grand partage libéral du milieu du XIX^e siècle : à l'État la mise en place des règles formelles du marché et de la vie citoyenne et la prise en charge des manifestations extrêmes de la déviance et de la misère; à la société civile l'auto-organisation des rapports entre les citoyens.

Dans ce compromis difficile entre l'exigence de la liberté et la reproduction nécessaire du mode de régulation, le centrage sur l'individu est fondamental : il s'agit de favoriser à tout prix la différence, l'autonomie, la vitalité person-

19 Baron de Gérando, *De la bienfaisance publique*, Paris, Renouard, 1839, vol. 1, p. 464.

20 Vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, Paris, Paulin, 1834, vol. 1, p. 222. Gérando et Villeneuve-Bargemont font partie des grandes figures françaises de la philanthropie. Pour un exposé plus systématique, voir Catherine Duprat, *Usage et pratique de la philanthropie. Pauvreté, action sociale et lieu social à Paris, au cours du premier XIX^e siècle*, Paris, Comité d'histoire de la Sécurité sociale, 1998, 2 vols.

21 Herbert Spencer, *The Man versus the State*, Harmondsworth, Penguin, 1969 (1884).

nelle, garants du progrès²². Le libéralisme du milieu du siècle n'est plus un élan idéaliste et collectif vers le progrès. Sous-jacente à ce renoncement majeur à une vision où le collectif pourrait prendre en charge l'individu, où par solidarité commune les imperfections de la société civile relèveraient de la responsabilité collective de la nation, il y a la gageure d'une société qui progresserait par la somme des actions ponctuelles de chacun, dans un univers où le politique ne serait plus l'aboutissement de ces actions, mais la simple garantie de leur liberté²³.

Il n'y a pas de place pour le « social » dans cette configuration de la logique réglementaire libérale. Ou, pour être plus précis, le social est strictement concomitant avec la société civile, il en forme le mode d'existence, en pleine continuité avec ce social « associatif » dont nous parlions plus haut. Quand il agit sur un phénomène comme la pauvreté, c'est par l'action capillaire des multiples initiatives individuelles issues de la compassion des bonnes âmes, éventuellement groupées en association. Ce « social » est celui de la charité privée, chrétienne ou laïque, institutionnelle ou à domicile, individuelle ou par association charitable interposée. Par là même, la société est dédouanée des responsabilités qu'elle aurait pu encourir envers les perdants du système qui la structure :

La société, tenue de réparer ses propres torts, ne l'est pas de réparer ceux que les individus se font à eux-mêmes, non plus que ceux qu'ils éprouvent par les fautes d'autrui, ou par des malheurs immérités. Ce serait supprimer la dignité, la liberté, la responsabilité des individus, que de transporter sur le corps social la charge qui pèse sur chacun de se garder, de se conserver, de se développer. Ce que la société doit à ses membres, c'est de protéger et de garantir, par toutes les forces qui sont en elle, le libre exercice de leurs droits; elle n'a pas à penser, à vouloir, à agir pour eux. Plus un État assure de liberté à ses citoyens, moins il se doit à leurs intérêts, puisqu'il leur en laisse plus pleinement la gestion et la responsabilité; s'il s'immisce dans les existences privées et pèse sur la direc-

22 Contre toute attente, des penseurs clef de ce libéralisme, tels Alexis de Tocqueville et John Stuart Mill, sont convaincus que leur époque est celle d'une *dégradation* de l'autonomie personnelle, menacée par la gangrène des politiques de masse : « Je promène mes regards sur cette foule innombrable composée d'êtres pareils, où rien ne s'élève ni ne s'abaisse. Le spectacle de cette uniformité universelle m'attriste et me glace, et je suis tenté de regretter la société qui n'est plus » (Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier Flammarion, 1961 [1840], vol. 2, p. 400). « The general tendency of things throughout the world is to render mediocrity the ascendant power among mankind [...] At present individuals are lost in the crowd [...] These tendencies of the times [...] endeavor to make every one conform to the approved standard [...] Its idea of character is to be without any marked character; to maim by compression, like a Chinese lady's foot, every part of human nature which stands out prominently » (John Stuart Mill, « On Liberty », *The Utilitarians*, New York, Anchor Books, 1973 [1848], p. 542 et 546).

23 La pensée profondément religieuse et pessimiste d'un Malthus, qui voyait le salut de la société moderne dans la seule restriction morale des classes pauvres, est ici recomposée en optimisme individualiste par l'économie politique libérale.

tion des fortunes particulières, sa part de responsabilité envers les individus s'accroît de toute l'extension qu'il donne à sa tutelle²⁴.

La manifestation la plus claire de cette mutation majeure du « social » libéral est dans le traitement réservé au « paupérisme ». Celui-ci, de plus en plus assimilé aux franges extrêmes de la dépravation populaire (plutôt qu'attribué aux méfaits de l'industrie), est devenu ce problème sans solution, le mot que l'on donne à ces irrécupérables de la liberté que sont les inaptes, les miséreux, les criminels. Il ne s'agit pas ici d'un « problème » dont la solution constitue un défi à la communauté, mais d'un résidu²⁵ dont il faut disposer de façon particulière, de peur de contaminer la majorité « saine » de la population. Mieux encore, cette population est, par excellence, l'exemple négatif dans un monde où l'autonomie est devenue, plus qu'un droit, une exigence sociale : « The poverty of the incapable, the distresses that come upon the imprudent, the starvation of the idle, and those shoulderings aside of the weak by the strong, which leave so many in shallows and in miseries, are the decrees of a large, far-seeing benevolence²⁶ ».

Un tel univers de pensée est incapable de penser la pauvreté comme problème *social*. Elle ne peut que distinguer la pauvreté « normale », objet de la bienveillance privée, de la misère anormale, sujette à la prise en charge plus ou moins « musclée » de l'État. La persistance des inégalités structurelles est ainsi « normalisée », voire naturalisée²⁷ : la pauvreté est dépolitisée, puisqu'elle est soit niée comme problème général et ramenée au statut de nature des choses, soit stigmatisée comme défaillance personnelle dans ses manifestations extrêmes²⁸. Dans certains milieux, même le mot « social » est

24 M. Renouard, « Parasites », dans *Dictionnaire de l'économie politique*, sous la direction de Charles Coquelin et G. V. Guillaumin, Paris, Guillaumin, vol. 2, 1853, p. 327–328.

25 Dans les années 1870, la notion de « résidu » vient englober ces catégories diverses de déviants et de pauvres « dysfonctionnels ».

26 H. Spencer, tiré de *Social Statics* (1851), cité dans Spencer, *Man versus the State*, p. 139–140.

27 Il faut noter que le recul de l'idéal réformiste et philanthropique de la première moitié du XIX^e siècle consacre aussi, dans le discours libéral, la reconnaissance du caractère inévitable de la pauvreté du plus grand nombre. La charité libérale n'est pas un instrument de lutte contre la pauvreté, mais de prévention de la misère extrême : tout au plus s'agit-il d'accommoder les pauvres à leur condition en leur inculquant de saines habitudes de survie...

28 Ce recul du « social » n'empêche aucunement la continuation d'une production de savoir systématique sur la société civile. Mais remarquablement, ce savoir se répartira selon la ligne de césure entre pauvreté et misère extrême. D'une part des études axées sur la misère aiguë du prolétariat précaire : pensons aux études du lumpen ou des petites métiers de la misère d'un Henri Mayhew (*London Labour and the London Poor*, 1861–1862), ou aux enquêtes de Richard L. Dugdale sur une famille dégradée (*The Jukes*, 1877) et de Hoyt aux États-Unis sur les personnes internées dans les maisons de travail, sans oublier la catégorisation en sept types de la population des « déficients », faite par l'américain Frédéric H. Wines à partir des données du recensement institutionnel fait par l'État américain en 1880. Les grandes enquêtes du milieu du siècle sur le paupérisme sont ainsi ramenées à une sorte d'anthropologie résignée de la misère extrême (un mouvement strictement parallèle et contemporain traverse la pensée sociologique sur le crime, avec Lombroso : voir Jean-Michel Labadie, *Les mots du crime. Approche épistémologique de quelques discours sur le criminel*, Montréal, Presses de

devenu équivoque : « On a tant abusé du mot social dans ces dernières années, qu'il sera peut-être nécessaire pendant longtemps d'en éviter l'usage dans tous les travaux sérieux²⁹ ».

Cependant, l'éclipse de la « question sociale », où plutôt sa relégation comme épiphénomène, passé aux profits et pertes de la société de marché, va avoir des conséquences imprévues. D'une part, l'isolement et la ségrégation d'un « résiduum social » va permettre, dans la foulée du darwinisme social, de réinterpréter le sort de cette population dans les termes d'une *pathologie*, excluant par le fait même ces personnes du discours moralisant du « self-help » pour le reléguer dans l'orbite thérapeutique du médecin ou du psychiatre. Le paupérisme, problème social par excellence des premières années du capitalisme, finira donc à l'ombre des gnoseologies scientifiques de la fin du XIX^e siècle, bientôt objet privilégié de l'hystérie eugéniste du début du XX^e³⁰.

Mais au delà du sort réservé à cette misère profonde et chronique, la négation libérale du problème de la pauvreté du plus grand nombre ne pouvait être possible que tant que l'on admettait que cette pauvreté était *normale*, qu'elle constituait finalement le lot ordinaire du paysan et de l'ouvrier, en attendant les lendemains prometteurs que l'épargne et la prévoyance lui ouvraient... À partir des années 1880, sous le poids de l'extension de la franchise politique, de la croissance de l'organisation syndicale et politique des ouvriers, de la critique réformiste et sociologique de l'économie politique classique, les conditions d'existence des classes populaires sont réinterrogées : la pauvreté « ordinaire » apparaît de plus en plus comme inégalité inacceptable. Les grandes enquêtes sociales des Charles Booth et des Seebohm Rowntree, pour ne mentionner que les plus célèbres, permettent de redéfinir la pauvreté comme phénomène problématique de grande ampleur. Tout en maintenant l'exclusion du « résiduum »³¹, la pauvreté des travailleurs apparaît désormais pour plusieurs comme une honte nationale méritant intervention de l'État. C'est ainsi qu'est très profondément reproblématisé le « social », malgré la résistance acharnée des libéraux³².

l'Université de Montréal, 1995, p. 85–164. D'autre part, avec Frédéric Le Play notamment, se développe une première sociologie des familles des classes populaires « honnêtes ».

29 Antoine Cherbuliez (1851) cité dans Procacci, *Gouverner la misère*, p. 167.

30 Notons par exemple la définition du paupérisme que fait Chevalier en 1900 : « [Le paupérisme] étant la misère héréditaire et impliquant la privation pour plusieurs générations successives des choses les plus nécessaires à l'existence, se manifeste également au physique par la dégénérescence de la race, l'anémie, les maladies d'épuisement et par le déclin des forces » (Émile Chevallier, « Paupérisme », dans *Nouveau dictionnaire de l'économie politique*, sous la direction de Léon Say et Joseph Chailley, Paris, Guillaumin, 1900, vol. 2, p. 450).

31 Booth est là-dessus plus qu'explicite : « To the rich the very poor are a sentimental interest; to the poor they are a crushing load. The poverty of the poor is mainly the result of the competition of the very poor. The entire removal of this very poor class out of the daily struggle for existence I believe to be the only solution of the problem » (Charles Booth, *Life and Labour of the People of London*, 1892, cité dans E. P. Hennock, « Poverty and Social Theory in England: The Experience of the Eighteenth-eighties », *Social History* [G.-B.], n° 1, 1976, p. 76).

32 Au tournant du siècle, le débat sur le rôle de l'État oppose libéraux orthodoxes, républicains radicaux ou « nouveaux » libéraux, conservateurs et socialistes en Occident. Ce débat est l'indice majeur du

Le social et le religieux : notes à partir du cas de l'Église québécoise au XIX^e siècle

La réflexion sur les rapports entre le social et le religieux laisse place à une autre série d'« évidences », surtout dans l'historiographie québécoise. Ainsi, peu contesteront que l'Église, au XIX^e siècle, a occupé virtuellement tout le champ de l'assistance et de l'éducation au Québec, laissant à l'État la portion congrue et mettant ces institutions, dans la foulée de son combat acharné contre le libéralisme, au service de la tradition et du refus de la modernité. Il ne s'agit évidemment pas de nier l'importance fondamentale de l'Église catholique dans la mise en place du réseau moderne d'institutions éducatives et charitables. Encore moins est-il question de passer sous silence le caractère profondément conservateur des éléments dominants de la hiérarchie catholique, comme d'ailleurs d'une bonne partie du personnel de première ligne. Il s'agit plutôt de clarifier le contexte et les conditions de possibilité de cette hégémonie, d'éviter les fausses pistes d'explication comme les raccourcis analytiques faciles.

L'importance de l'Église catholique au Québec, à la fois comme monument national, institution de pouvoir et système de croyance, est telle qu'on pourrait prétendre, en exagérant à peine, que notre historiographie n'a pas encore vraiment mesuré sa prégnance dans notre histoire. Trois stratégies analytiques peuvent être décelées chez les historiens. D'abord, en lien avec une longue tradition historiographique, l'Église est vue comme l'institution la plus importante de notre histoire nationale, orientant, pour le meilleur ou pour le pire, la destinée collective des Canadiens français, puis des Québécois, en fonction de ses valeurs propres, notamment lors de la période cruciale qui va des Rébellions de 1837–1838 à la Révolution tranquille des années 1960³³. Ensuite, une bonne partie de l'historiographie dite « révisionniste » s'est appliquée, à partir des années 60, à démontrer que cette domination de l'Église n'a aucunement empêché, et parfois même favorisé, la « modernisation » du Québec. Il s'agit souvent d'une histoire faite presque « malgré » l'Église, ou du moins comme si la présence massive de l'institution religieuse dans les rapports sociaux ne venait que « colorer » le processus de modernisation de teintes particulières, sans en modifier l'essence. Enfin, tout un ensemble de travaux se sont attachés, depuis deux décennies environ, à faire une histoire « interne » de l'Église et de la religion qui soit

déclin du discours libéral et de la recherche tout azimut d'alternatives à son mode de régulation sociale. Pour un bel exemple de la mutation de la problématique sociale induite par ce mouvement en France, voir Christian Topalov, *Naissance du chômeur, 1880–1910*, Paris, Albin Michel, 1994.

33 Une version récente de cette école de pensée fait de l'Église la condition historique principale de la survie nationale et culturelle des Canadiens français, insistant sur son « ability to institutionalize French-Canadian culture [...] as well as religion's role in fashioning a cohesive and self-confident identity » (Roberto Perin, « Elaborating a Public Culture: The Catholic Church in Nineteenth-Century Quebec », dans *Religion and Public Life in Historical and Comparative Perspective*, sous la direction de Marguerite Van Die, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 102).

libérée du monolithisme analytique de la première tradition interprétative. Cette historiographie a montré la richesse et la diversité des courants qui traversent l'institution comme la complexité de l'attitude des fidèles tout au long de l'histoire du Québec³⁴.

Le problème posé par l'ensemble de ces courants est que l'Église y est conçue comme une institution globale (même si diversifiée) avec son histoire propre, dans laquelle viennent éventuellement s'inscrire les courants sociétaux qui déterminent ponctuellement certaines étapes de son histoire. L'Église, même divisée, même tiraillée de courants divers, mène par exemple le combat contre l'État, contre le libéralisme, contre la morale matérialiste, pour le contrôle stratégique des institutions. L'Église est à la grandeur de l'espace national, qu'on la bénisse ou qu'on la honnisse. Pas de demi-mesure : ou bien elle occupe une place démesurée qui détermine notre histoire, ou bien elle recule en arrière plan pour laisser se déployer, malgré elle ou avec son accord hésitant, notre profonde modernité³⁵. Jamais n'est-elle une simple institution de la société civile, dont l'ampleur et la prégnance sur la société reste à évaluer et le statut réel à relativiser. Reste que l'importance indéniable de l'Église dans l'histoire de la présence française en Amérique, au Québec en particulier, notamment au regard de l'histoire parallèle des autres collectivités, demeure une anomalie à expliquer. En d'autres termes, en voyant l'Église toujours omniprésente, en niant trop fermement son impact spécifique, ou en ne faisant que son histoire de l'intérieur, on n'est jamais en mesure d'insérer l'Église dans une histoire plus grande qu'elle, dans une histoire qui puisse, enfin, la digérer...

Si on veut comprendre et évaluer l'importance relative de l'Église dans la constitution du « social » au Québec, il faut commencer par faire cet exercice de mise en perspective. Par exemple, il est tout à fait frappant de constater à quel point, pour les historiens de l'Église (et à plus forte raison les autres...), le problème du *statut politique* de cette institution dans l'ensemble social ne semble même pas se poser, du moins dans la période qui suit les Rébellions. Après un interminable intermède politique où l'Église catholique du Bas-Canada, baignant dans la tradition gallicane de l'union de l'Église et de l'État, doit vivre avec le mépris tolérant de l'autorité anglaise, voici qu'immédiatement après l'obtention de la responsabilité ministérielle, l'État du Canada-Uni proclame la séparation rigoureuse de l'Église et de l'État :

Attendu que l'admission de l'égalité, aux yeux de la loi, de toutes les dénominations religieuses est un principe reconnu de la législation coloniale, et

34 Je pense ici plus spécifiquement aux nombreux et importants travaux de Jean Hamelin, Nive Voisine, René Hardy, Louis Rousseau, Guy Laperrière, Lucia Ferretti et Christine Hudon.

35 Dans sa version la plus récente, l'Église des élites conserve son visage conservateur monolithique, toujours tourné vers la vieille Europe, alors que c'est la masse populaire des fidèles qui prend le relai de la modernité américaine. Voir Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000.

attendu que dans l'état et la condition de cette province, à laquelle il est particulièrement applicable, il est à désirer que ce principe reçoive la sanction directe de l'Assemblée législative, qui reconnaît et déclare qu'il est le principe fondamental de notre politique civile; à ces causes qu'il soit déclaré et statué [...] que le libre exercice et la jouissance de la profession et du culte religieux, sans distinction ni préférence, mais de manière à ne pas servir d'excuse à des actes de licence outrée, ni de justification de pratiques incompatibles avec la paix et la sûreté de la province, sont permis par la constitution et les lois de cette province à tous les sujets de sa Majesté en icelle³⁶.

Il s'agit là d'une mutation tout à fait fondamentale et essentielle de l'espace politique canadien, à mettre en étroite relation avec les autres réformes politiques de ces années³⁷. À partir de ce moment, l'Église devient, au regard de l'État et de l'ordre constitutionnel, un corps social comme tout les autres, sans privilèges particuliers³⁸. Cette loi consacre certes la « liberté » de l'Église, mais aussi son insertion obligée dans une logique de concurrence dorénavant officiellement légalisée³⁹. Toutes les velléités gallicanes, l'espoir impossible d'une Église qui serait, même sans appui légal de fait, le bras religieux de l'État face aux Canadiens catholiques, sont désormais périmés. Le problème, depuis la Conquête, était que l'Église ne pouvait être ce qu'elle ne savait qu'être, soit une Église d'État instituée, l'État colonial anglais reconnaissant ce statut à l'Église anglicane seule. Désormais, l'Église n'a de compte à rendre qu'à ses membres. Dans le cadre de cette liberté associative, l'Église devra apprendre à reconstruire les bases de son hégémonie sur la libre adhé-

36 Statuts du Canada-Uni, 14–15 Vict. (1851), c. 175.

37 William Westfall, « Constructing Public Religions at Private Sites: The Anglican Church in the Shadow of Disestablishment », dans *Religion and Public Life*, sous la direction de Van Die, p. 23–49.

38 Dire cela n'est évidemment pas nier l'immense pouvoir qu'aura l'Église dans la société québécoise, y compris sur le pouvoir politique. Mais ce pouvoir ne peut plus venir d'un statut juridique privilégié, d'un système de pairage avec le pouvoir caractéristique de l'Ancien Régime. Le pouvoir surgit désormais des implications de la césure confessionnelle qui s'imposera au sein de la société civile, césure qui se fera sentir même au sein de certains secteurs de l'administration publique québécoise. La capacité de l'Église de s'immiscer dans ces secteurs (dans l'éducation et l'assistance notamment) viendra de cette division confessionnelle : elle ne lui donnera pas de privilège en soi, mais entérinera, à égalité avec les protestants, sa capacité d'action sur une partie de la population. Le pouvoir de l'Église ne sera jamais concomitant avec la communauté civique dans son ensemble, n'en déplaie aux partisans ultramontains de la religion d'État...

39 Georges-Michel Giroux (« La situation juridique de l'Église catholique dans la province de Québec », *Revue du Notariat*, vol. 48, 1945–1946, p. 139–141) insiste sur les implications légales de cette loi : les Églises deviennent, au regard de la loi, des associations volontaires qui jouissent de l'indépendance face à l'État, dans le cadre des lois publiques. Il est tout à fait symptomatique que cette mesure fondamentale instituant la liberté des cultes au Canada ne fasse à peine l'objet d'une allusion dans les deux plus récentes synthèses de l'histoire de l'Église catholique au Québec. Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois. Vol. 2, tome 2 : Réveil et consolidation (1840–1898)*, Montréal, Boréal, 1991; Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.

sion des fidèles, dans un régime social fondé sur la suprématie de la volonté individuelle.

L'ultramontanisme, avec son accent sur la conversion intérieure, ses rituels impliquant la mobilisation de la communauté, la place qu'il laisse à l'expression de la ferveur populaire, sera une arme puissante et remarquablement efficace dans le passage d'une chrétienté statutaire à un christianisme rassembleur. Mais pour que ce lien entre l'Église et ses membres, en société libre, reste fort et surtout durable, il faut que l'Église soit davantage qu'une croyance institutionnalisée, voire une armée en campagne contre le mal moderne. Il faut qu'elle soit aussi un centre de services qui concrétise, en la rendant non seulement moralement nécessaire mais matériellement commode, l'adhésion du croyant à l'institution. C'est ce processus complexe qui est à l'oeuvre dans l'occupation, par l'Église, de l'espace social constitué par l'organisation de l'assistance (et de l'éducation) au Québec et dans le reste du Canada⁴⁰. La mise en place d'institutions de support aux catholiques pauvres est un processus occidental, qui se manifeste partout, peu importe le contexte légal ou national de son implantation. Une de ses formes consiste en l'expansion des communautés de femmes à supérieure générale, qui donneront à l'Église la possibilité de disposer d'un personnel tout dévoué et formé spécialement à la gestion des institutions charitables⁴¹. Une autre réside dans l'organisation d'une dynamique associative appuyée sur la paroisse, permettant aux laïques d'organiser la vie commune au niveau local, à l'intérieur des cadres institutionnels de l'Église⁴².

Ce processus d'implantation dans le terreau même des démocraties se fait en filigrane du discours officiel, souvent dominé par la rhétorique bruyante et criarde des ultramontains, qui prétend non seulement se libérer des contraintes des États démocratiques mais plus encore les dominer de son autorité morale. Mais au-delà de ce discours que l'on a peut-être trop étudié au Québec⁴³, la mise en place d'un réseau d'institution sur tout le territoire n'a pu se faire qu'avec l'appui ouvert de l'État libéral. Dit autrement, l'inva-

40 Il n'est pas question ici de faire de ce vaste mouvement de phagocytage de la société civile par l'Église une stratégie consciente et rationnelle de contrôle des masses. L'occupation de l'espace social, même s'il est souhaité ouvertement par un Bourget, même s'il sera interprété (et rationalisé...) après-coup comme un projet réussi, est un processus autrement complexe et contradictoire. Pour une vision plus « culturaliste », axée sur le thème du « contrôle social », voir R. Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830–1930*, Montréal, Boréal, 1999.

41 Claude Langlois (*Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au 19^e siècle*, Paris, Cerf, 1984) a décrit ce processus dans la France du XIX^e siècle.

42 Ainsi en est-il des sociétés de dévotions, des associations d'aide paroissiale comme les Dames de la Charité et surtout les Conférences de la Société Saint-Vincent-de-Paul, mises en place à partir de 1848 au Québec.

43 Dans la mesure où la plupart des travaux postulent, un peu rapidement, que l'ultramontanisme résume la position de l'Église. Voir, pour des exemples récents, Pierre Rajotte, *Les mots du pouvoir ou le pouvoir des mots. Essai d'analyse des stratégies ultramontaines au XIX^e siècle*, Montréal, Hexagone, 1991; Robert Hébert, *Le procès Guibord, ou l'interprétation des restes*, Montréal, Triptyque, 1992.

sion du champ social par les institutions religieuses n'est concevable que dans le cadre du libéralisme moderne. C'est *parce que* la conception libérale de la pauvreté non seulement permet, mais exige que ses modes de prise en charge soit relégués au dynamisme propre de la société civile que l'Église a pu disposer de l'espace de manoeuvre nécessaire à son implantation sociale. Car l'Église, répétons-le, n'est nullement la rivale de l'État⁴⁴, et encore moins, quoiqu'en disent les homélies ultramontaines, un antidote obligé des valeurs libérales⁴⁵.

Mais si l'Église a très bien su occuper l'espace social ouvert par le libéralisme du milieu du XIX^e siècle, et ce avec une force inégalée en Occident⁴⁶, elle n'a pu en reproduire exactement l'économie. Une des caractéristiques les plus fascinantes de la prise en charge du réseau d'assistance et de soin au Québec, à partir du milieu du XIX^e siècle, consiste en l'effacement relatif de la distinction entre pauvreté ordinaire et misère extrême, au coeur du système libéral. D'abord parce qu'au Québec, l'État n'a pas su mettre en place les institutions d'enfermement caractéristiques des grandes démocraties de l'époque. La prison exceptée, le *workhouse*, le dépôt de mendicité, les refuges de pauvres n'ont pu s'implanter ici, sauf de façon très sporadique et éphémère⁴⁷. Même l'action charitable des autorités locales, extrêmement importante aux États-Unis et en Europe, est réduite au Québec à la portion congrue⁴⁸.

En l'absence de *Poor Laws* ou de législation équivalente permettant de financer l'enfermement de la pauvreté extrême, même cette frange sera prise

44 Cette représentation en dyptique, trop populaire dans notre historiographie, fait de l'Église et de l'État les protagonistes, en face à face, du combat pour l'hégémonie (par exemple Nadia Fahmi-Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du 19^e siècle*, Montréal, HMH, 1978).

45 Philippe Pruvost (« La polémique L. A. Dessaulles et J. S. Raymond ou le libéralisme contre l'ultramontanisme », thèse PhD, Université du Québec à Montréal, 1988) a été un des premiers à montrer l'ambiguïté profonde du discours ultramontain face au libéralisme. Ainsi, de larges pans du discours moral catholique coïncident parfaitement avec l'éthique libérale de responsabilité personnelle, axée sur la libre volonté de l'individu. Bien plus, c'est en retraduisant son intervention comme conforme aux intérêts les plus profonds de l'individu que l'Église s'est présentée avec succès comme le rempart de la société civile contre l'État...

46 Avec la possible exception irlandaise. Il faut souscrire ici à l'appel éloquent lancé par Ronald Rudin pour une histoire comparative beaucoup plus approfondie entre le cas québécois et le cas irlandais. Voir Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, Sillery, Septentrion, 1998.

47 C'est l'histoire de la maison d'industrie de Montréal, par exemple, racontée par Damien Chureau, « La Maison d'industrie de Montréal (1836–1870) », thèse de MA (histoire), Université d'Angers, 1996. Voir aussi M. Aranguiz, *Vagabonds et sans abris à Montréal. Perception et prise en charge de l'errance (1840 à 1925)*, Montréal, RCHTQ, 2000.

48 Pour l'Europe, voir *Le social dans la ville en France et en Europe, 1750–1914*, sous la direction de Jacques-Guy Petit et Yannick Marec, Paris, Les éditions de l'Atelier, 1996. Sur l'intervention tardive des pouvoirs municipaux au Québec en matière d'assistance, voir Jean-Marie Fecteau, « Un cas de force majeure : le développement des mesures d'assistance publique à Montréal au tournant du siècle », *Lien social et Politiques/RIAC*, n° 33, printemps 1995, p. 105–112.

en charge par la charité privée, donc par l'Église⁴⁹. L'Église a donc permis une « privatisation » particulièrement intense de la gestion de la misère au Québec, privatisation qui, plus encore, prend les formes profondément conservatrices de la charité catholique.

En effet, c'est sur la base d'une vision consensuelle de la communauté catholique que se construira l'univers catholique de prise en charge du social : un social sans « résidu », plein de la solidarité spontanée des riches et des pauvres sous la houlette du clergé, qui n'écarte personne des bienfaits de la communauté. Écoutons l'évêque Bourget critiquer, en sourdine, le modèle britannique de gestion de la pauvreté :

Afin de prévenir les maux incalculables que peut causer partout le paupérisme, c'est-à-dire la pauvreté enfantée pas le vice, avec la prétention de se faire soulager bon gré mal gré par les riches, l'Église catholique, comme une bonne mère, emploie tous les moyens en son pouvoir pour rendre les pauvres bons et vertueux [...]

À la vérité, nous ne mettons pas nos pauvres sous des verrous, pour les empêcher de force d'aller frapper aux portes des riches. Nous avons pour cela beaucoup de bonnes raisons. Nous pensons que le pauvre aussi bien que le riche peut jouir de sa liberté, tant qu'il ne se rend pas nuisible et dangereux à la société par ses violences, et autres excès condamnables [...]

Nous avons pour principe invariable que les pères et les mères sont maîtres de leurs enfants; et qu'ils sont chargés de les bien élever; et que personne au monde ne saurait les priver de ce droit que la nature et la religion leur donnent sur ceux à qui ils ont donné la vie. Nous avons aussi pour nous la raison qui nous fait voir tous les jours que c'est par les pauvres que les pays se peuplent et que les nations deviennent de grandes et puissantes nations.

En conséquence, nous prenons soin des nombreuses familles, loin de chercher à les rendre stériles, afin d'y trouver des éléments de vie et de prospérité. D'ailleurs nous vénérons nos pauvres⁵⁰.

À partir des années 1880, partout en Occident, la « renaissance » du social questionne le sort de la classe ouvrière, par le biais notamment d'une critique

49 C'est le constat éploré auquel finira à en arriver une bonne partie de l'intelligentsia charitable protestante au Québec, dont le secrétaire de la Charity Organization Society de Montréal, Francis McLean, en 1901 : « In any normally constituted community we do recognize a certain class of dependants and defectives whose care rightly belongs to the community at large, and whom for brevity's sake we will call the almshouse poor; that is, those who in other communities are housed in county almshouses and infirmaries and other institutions either temporarily or permanently. In Montreal there is no such public care [...] Some of the burden has therefore to be undertaken by private charity in the form of outdoor relief » (Francis H. McLean, « Effects upon Private Charity of the Absence of all Public Relief », *Transactions on the 28th National Conference of Charities and Corrections*, vol. 28, 1901, p. 142).

50 *Lettre pastorale de Monseigneur l'évêque de Montréal*, Montréal, s. éd., 1862, p. 4–5. On aura noté combien ce discours emprunte aux notions de liberté, de nation et de raison, ces notions étant soigneusement mises au service de la promotion de la charité privée. Mais le « nous » de référence ici est celui des catholiques...

des insuffisances de la charité privée. Cette problématisation est d'autant plus profonde qu'il s'agit d'intégrer la classe ouvrière, comme entité globale, dans la nation (une fois exclus le « résiduum », comme on l'a vu). C'est ce processus qui va permettre une reconsidération du rôle de l'État dans la mise en place des premières mesures sociales d'appui à la famille ouvrière, dans la plupart des pays occidentaux.

Au Québec, un tel processus se heurte à un contexte particulièrement difficile, dans la mesure où la charité privée, voire toute la communauté, est *déjà* divisée selon des lignes de césure religieuses. L'Église a certes occupé l'espace laissé par le libéralisme, mais elle l'a rempli d'une façon toute particulière, en enrôlant l'activité charitable au service de la constitution d'une socialité catholique. Ce n'est pas tant le conservatisme de l'Église qui fait obstacle ici⁵¹. C'est plutôt le fait qu'elle a essayé, et en grande partie réussi, à créer un espace social parallèle à l'espace étatique, un espace qui trouve son point d'appui non pas dans les frontières de la communauté civique, mais dans les limites de la paroisse⁵². L'organisation paroissiale étend son emprise, construit le tissu des rapports sociaux, organise le lien social, non pas selon les clivages de classes, dans les paramètres de la citoyenneté, ou en fonction de catégories déterminées par les politiques publiques, mais dans les cadres rigides d'une croyance et d'une éthique religieuse particulière. L'ultramontanisme, en ce sens, est la forme catholique que prend le discours anti-étatique du libéralisme triomphant. Mais ce rejet de l'intervention de l'État dans ce qui tient à la société civile n'est pas rabattu seulement sur une éthique de l'autonomie personnelle : il permet aussi, à l'abri et parfois avec la complicité ouverte de l'autorité publique, la constitution d'un type de socialisation qui se donne comme un univers en soi, complet avec ses valeurs, ses institutions, sa hiérarchie et son avenir anticipé⁵³.

Et quand, à la fin du siècle, le libéralisme sera soumis au feu de la critique sociologique et radicale, quand on essaiera d'intégrer l'État dans une dynamique de « relèvement » ou de protection de la classe ouvrière, au nom d'une société qui se veut organique, d'une sorte d'éthique nationale qui redécouvre la collectivité comme un tout solidaire qui dépasse la somme de ses parties, l'Église répliquera avec la propre « doctrine sociale »⁵⁴ : une Église capable aussi de mobiliser les classes ouvrières sur les questions sociales, d'intégrer la reconnaissance d'une solidarité nécessaire dans une culture

51 Après tout, les partis et forces conservatrices en Europe, y compris les catholiques, ont souvent été les instigateurs des premières mesures sociales étatiques, l'exemple de Bismark étant patent en la matière. C'est aussi le cas en Belgique et en Hollande.

52 Pour un très bel exemple de l'opération de cette sociabilité paroissiale, voir Lucia Ferretti, *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal, 1992.

53 Sur la formation, en fin de siècle, d'une eschatologie catholique canadienne française, voir Gabriel Dussault, *Le Curé Labelle. Messianisme, utopie et colonisation au Québec, 1850-1900*, Montréal, HMH, 1983.

54 Dont le coup d'envoi est l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891.

religieuse, voire de recevoir l'appui de l'État dans cette entreprise d'approfondissement du lien social catholique.

C'est ce qui permettra à l'Église non pas de refluer avec le recul de l'économie charitable libérale, mais au contraire d'accroître encore son emprise au Québec⁵⁵ : la doctrine sociale de l'Église permet une intense mobilisation du réseau catholique d'institutions⁵⁶ et un approfondissement de la césure confessionnelle. Cette prise en charge de plus en plus systématique des besoins sociaux, initiée depuis déjà plus d'un demi-siècle, sera suffisante pour que l'État recule de plusieurs décennies l'adoption des politiques sociales mises en place en Occident dès le tournant du siècle⁵⁷. Ainsi l'Église, qui avait construit son pouvoir social sur le socle de la promotion libérale de l'espace privé et d'une société civile libérée de l'ingérence de l'État, se retrouve donc, paradoxalement, comme une des forces principales ayant permis à cette vision libérale classique d'avoir une postérité inespérée au Québec, et ce jusqu'à Duplessis⁵⁸. On pourrait ainsi affirmer que l'Église a été la condition de possibilité de la perpétuation d'un libéralisme classique obsolète au sein d'un monde de plus en plus keynésien⁵⁹.

Dans ce contexte, qu'en est-il du rôle de l'Église dans la constitution du « social » non pas comme champ d'intervention, mais comme mode de production du savoir? Le bilan, ici, est remarquablement mince. Certes, il n'y a pas en soi contradiction, du moins jusqu'à un certain point, entre la croyance et le savoir. Le cas de Joseph-Charles Taché, ultramontain bon teint et un des

55 Le cas français est tout différent : le réseau catholique, qui s'est développé au creux de l'assistance privée, subira l'attaque directe de l'État et de ses mesures sociales laïques, notamment par la loi de séparation de l'Église et de l'État de 1901. Il en est de même, en gros, de l'Angleterre. Voir Stephen Yeo, *Religion and Voluntary Organisations in Crisis*, Londres, Croom Helm, 1976, qui montre bien comment l'organisation locale fondée en bonne partie sur les organismes religieux de charité reflue sous le coup des actions centralisatrices de l'État anglais (notamment les premières lois d'assurance sociale).

56 Approfondissement qui reçoit un renfort important des communautés françaises qui immigreront en masse au début du siècle au Québec. Voir Guy Laperrière, *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914. Premières bourrasques, 1880-1900*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, vol.1, 1996.

57 Il faudra attendre 1921, avec la Loi d'assistance publique, pour voir l'État financer systématiquement le réseau charitable et hospitalier au Québec. Et encore, cette loi ne subventionnait que les institutions d'internement des réseaux confessionnels. Même dans ces termes, elle fut adoptée malgré l'opposition acharnée d'une bonne partie de l'intelligentsia catholique. Voir Henri Bourassa, *Une mauvaise loi : l'assistance publique*, Montréal, s. éd., 1922.

58 Il est à noter que l'Église réussira ceci au prix de son exclusion durable de l'espace politique. On voit, ici encore, comment la vision du social comme « espace » entre l'économique et le politique conduit à de profondes erreurs de perspective. C'est en se retranchant fermement au sein de la société civile que l'Église a pu consolider son pouvoir en plein XX^e siècle au Québec. Son rôle « politique » doit passer par là : l'Église se présente à l'État comme un corps intermédiaire, certes infiniment puissant, solidement ancré dans le tissu paroissial, mais sans pouvoir avoir accès directement à la sphère politique autrement que sous forme de pressions externes ou de cabales plus ou moins occultes à l'interne (à l'exception partielle du domaine de l'assistance et de l'éducation, comme on l'a vu plus haut). La dynamique de l'État keynésien rendra rapidement caduc ce mode d'accès au politique, provoquant l'effondrement rapide de l'institution catholique au Québec à partir des années 60.

59 Pour une lecture parallèle, voir Gilles Bourque et Jules Duchastel, *La société libérale duplessiste, 1944-1960*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994.

précurseurs de la statistique au Canada, est là pour le prouver⁶⁰. De plus, les grandes enquêtes sur la famille ouvrière de Le Play se sont faites avec l'appui ouvert d'une bonne partie des leaders catholiques en Europe comme au Québec⁶¹.

Mais l'Église n'est pas seulement une croyance organisée en communauté. Elle repose aussi sur une éthique particulière à laquelle doit se soumettre la connaissance : la vérité est avant tout reçue, et subsidiairement produite. Dans son acception la plus radicale, cette éthique oppose foi et raison⁶². Mais elle implique surtout de confiner la liberté de penser et de raisonner dans un espace délimité par la foi. Dans le libéralisme classique, la liberté n'a comme limite que celle des autres, dans le cadre d'une morale civique dont les objurgations ne constituent que des restrictions ponctuelles à la faculté d'agir. Pour le catholicisme, cette faculté se meut dans un espace restreint par un savoir préalable contraignant : la foi. « La liberté de penser doit être nécessairement limitée par la raison et par la foi, barrières sacrées, qu'il n'est jamais permis de franchir. Enfermé dans cette enceinte, l'esprit humain ne laisse pas de jouir d'une grande liberté d'examen, d'exploration, de spéculation, de discussion⁶³ ».

À la fin du siècle cependant, la production de savoir sur le social sera vue non seulement comme souhaitable, mais comme nécessaire à la prise en charge catholique des problèmes ouvriers.

Bien que la solution de toutes les grandes questions intéressant un peuple puisse se trouver dans la philosophie et dans les Livres saints, cependant on comprend que la diversité et la complication des constitutions modernes exigeaient que l'on vint à faire une véritable science de l'étude des questions politiques et sociales, de là l'Économie soit politique soit sociale⁶⁴.

60 Voir Bruce Curtis, *The Politics of Population: State Formation, Statistics, and the Census of Canada, 1840–1875*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

61 Sur l'influence de la sociologie de Le Play sur les catholiques au Québec, voir les études de Pierre Trépanier, « La Société canadienne d'économie sociale de Montréal, 1888–1911, sa fondation, ses débuts et ses activités », *Canadian Historical Review*, vol. 67, n° 3, 1986, p. 343–367; « La Société canadienne d'économie sociale de Montréal (1888–1911) : ses membres, ses critiques et sa survie », *Histoire sociale/ Social History*, vol. 19, n° 38, novembre 1986, p. 299–322; « Les influences leplaysiennes au Canada français, 1855–1888 », *Revue d'études canadiennes*, vol. 22, n°1, printemps 1987, p. 66–83.

62 « Si vous vous soumettez à la foi, vous abjurez la raison : si vous prétendez au contraire conserver à la raison ses droits imprescriptibles, vous devez renoncer à la foi. Ne cherchez point de milieu, il n'y en a pas » (Dominique Granet [1860], cité par Rajotte, *Les mots du pouvoir*, p. 73).

63 Antoine Giband (1864), cité dans Rajotte, *Les mots du pouvoir*, p. 89. La même idée a été exprimée par cette formule lapidaire : la liberté est la faculté « de faire de que l'on veut en faisant ce que l'on doit » (Venant Pilon [1859], cité dans Rajotte, *Les mots du pouvoir*, p. 92).

64 Commentaire anonyme à propos d'une conférence d'Amédée Robitaille sur l'économie politique, dans *Le Courrier du Canada*, 2 février 1884. En 1885, le futur archevêque de Montréal, Paul-Napoléon Bruchési, déclare à la Société française d'économie sociale que, dans l'entreprise de sauvegarde des Canadiens-français, la religion est première, « mais il nous faudra aussi la science ... c'est à vous que nous la demanderons, à vous, disciples fidèles de l'illustre M. Le Play » (cité dans Trépanier, « Les influences leplaysiennes », p. 73).

La voie est désormais ouverte à une science sociale qui serait aussi catholique, tendance exprimée au Québec par les Guérin, les Montpetit et les Minville à partir du début du XX^e siècle⁶⁵.

Conclusion

La question qui agite aujourd'hui le monde autour de nous n'est ni une question de personnes, ni une question de formes politiques, mais une question sociale. Si c'est la lutte de ceux qui n'ont rien et de ceux qui ont trop, si c'est le choc violent de l'opulence et de la pauvreté qui fait trembler le sol sous nos pas, notre devoir, à nous chrétiens est de nous interposer entre ces ennemis irréconciliables⁶⁶.

Sous le coup de cette impulsion, Ozanam et ses amis mettront en place les premières Sociétés Saint-Vincent-de-Paul. La question sociale naît en effet à l'époque où l'inégalité apparaît comme la forme problématique de la démocratie. Elle dépasse l'individu sans remettre en question cette forme politique désormais dominante qu'est la démocratie. Mais Ozanam se trompait doublement dans sa vision de l'avenir.

D'abord sur le fait que les riches et les pauvres constituaient des ennemis irréconciliables : après les révolutions de 1848, le mode de régulation sociale que réussira à imposer un libéralisme triomphant oblige au contraire la société civile à organiser ces rapports entre riches et pauvres selon les paramètres de la charité privée, laissant à l'État et à ses institutions d'enfermement la frange stigmatisée de la pauvreté extrême. Le sort du pauvre était scellé, entre une éthique rigide de l'autonomie personnelle (*self-help*) et la bienfaisance ponctuelle du philanthrope bourgeois.

Ensuite, et surtout, Ozanam s'illusionnait lourdement sur la capacité du catholicisme de « régler » la question sociale en s'interposant entre les classes en lutte. Pour cela, il aurait fallu qu'une Église rénovée devienne la conscience positive de la modernité. C'est ce dont rêvait la frange démocratique du « catholicisme social⁶⁷ » issue de la mouvance ultramontaine. Mais

65 Ce regard, réconcilié avec le savoir « laïque », est notamment manifeste dans les travaux de l'École sociale populaire. Voir l'article de Chantale Quesney, « Quand 'la maison signifiait quelque chose' : la famille selon l'École sociale populaire, 1918–1939 », dans ce numéro.

66 Frédéric Ozanam (1836), cité dans Duroselle, *Les débuts du catholicisme social*, p. 17.

67 « Si les classes inférieures s'ébranlent avant que le christianisme n'ait été reconstruit dans les esprits, l'Europe verra des luttes effroyables auxquelles rien ne ressemble peut-être dans les annales du monde. Voilà ce que les hommes religieux doivent aujourd'hui comprendre partout [...] S'ils veulent épargner à la religion et à la société des calamités sans exemple, il ne suffit pas qu'ils se détachent de l'ordre politique du passé [...] il faut qu'ils prennent position dans l'avenir, et s'établissent à la fois les défenseurs, les modérateurs et les guides des intérêts des masses, des intérêts vraiment populaires, dont l'inévitable triomphe, étroitement uni à celui de la charité, terminera le cycle social dont le genre humain a déjà parcouru divers degrés » (Abbé Gerbet, *Philosophie de l'histoire*, cité dans Villeneuve Bargemont *Économie politique chrétienne*, vol. 1, p. 214–215).

l'Église, en démocratie, n'était devenue qu'une association de volontés comme une autre. En tant que telle, elle allait s'inscrire avec une relative aisance dans le grand partage libéral entre un social privé et l'État gendarme. Dans certaines régions comme le Québec, cette inscription devait même lui permettre de retrouver une nouvelle vigueur nationale, au prix d'une radicale segmentation de la société civile, selon une ligne de faille confessionnelle et ethnique.