Espaces sacrés, distribution des corps et groupes sociaux dans le Québec rural des 18^e et 19^e siècles

Ollivier Hubert

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/abpo/1343>

DOI : 10.4000/abpo.1343

ISBN : 978-2-7535-1492-8

ISSN : 2108-6443

Éditeur

Presses universitaires de Rennes

Édition imprimée

Date de publication : 20 décembre 2003

Pagination : 115-124

ISBN : 978-2-86847-933-4

ISSN : 0399-0826

Référence électronique

Ollivier Hubert, « Espaces sacrés, distribution des corps et groupes sociaux dans le Québec rural des 18^e et 19^e siècles », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 110-4 | 2003, mis en ligne le 20 décembre 2005, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/abpo/1343> ; DOI : 10.4000/abpo.1343

Espaces sacrés, distribution des corps et groupes sociaux dans le Québec rural des 18^e et 19^e siècles

Ollivier HUBERT

Professeur d'Histoire contemporaine
Université de Montréal

La période rigoriste de l'histoire religieuse du Québec est caractérisée par une valorisation particulièrement nette de la division entre le sacré et le profane et sa mobilisation intensive dans l'activité liturgique¹. Sur cette représentation manifestement bipolaire du monde s'élabore tout un travail de construction de l'espace social comme fondamentalement structuré par une série de ségrégations assez imperméables. C'est ce travail que je voudrais ici tenter de cerner en proposant l'idée qu'il y aurait quelque profit, pour une histoire socio-politique conduite à échelle locale, à regarder ce qui se passe dans le cadre d'un espace liturgique, à analyser le sens que cet espace donne éventuellement du monde social et à étudier les phénomènes sociaux qui s'y déploient². Il s'agit en fait de poser quelques balises en vue d'une étude plus systématique de la répartition des corps dans l'espace durant un événement culturel. En effet, un des grands avantages d'une étude non pas de la liturgie comme simple texte de procédures, mais de la ritualité comme acte joué dans un espace liturgique, est de donner accès aux corps, c'est-à-dire à une religion « anthropologisée ». Il y a à la fois une sorte de mise en scène de la microsociété paroissiale qui est produite dans le rite et également, à l'occasion, quelque chose de plus direct, de plus concret, un travail d'organisation, de répartition et de distribution des corps dans l'espace liturgique et par là, dans une certaine mesure, des individus dans l'espace social. Je me concentrerai ici sur l'église paroissiale et son environnement immédiat.

1. HUBERT, Ollivier, *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin 17^e-milieu 19^e siècle)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000.

2. Je crois la chose particulièrement pertinente pour le Québec du 19^e siècle, étant donné tout ce que l'on sait de l'importance du religieux et de la pratique religieuse (jusqu'à une quasi-unanimité) dans ce contexte. Voir par exemple les contributions de René Hardy et Louis Rousseau dans le collectif *Chocs et ruptures en histoire religieuse (fin 18^e-19^e siècle)* publié sous la direction de Michel Lagrée, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998.

La construction rituelle des espaces sociaux privilégiés

L'espace paroissial est structuré par deux principes : il est divisé (sacré/profane) et orienté par la présence du saint sacrement. La distinction qualitative entre le sacré et le profane est établie formellement lors de rites de consécration et confirmée par une profusion de discours cléricaux : discours qui établit la différence des lieux du rite et souvent discours courroucés sur leur profanation par les activités et les attitudes laïques (déplacements intempestifs pendant la messe, ivrogneries des hommes, exposition d'une trop grande surface d'épiderme de la part des femmes, gesticulations des enfants, regards entendus du jeune garçon à la jeune fille ou *vice versa*, etc.). On construit donc par le geste et le mot deux mondes théoriquement distincts. Mais la division symbolique de l'espace est également fondée de manière beaucoup plus concrète par une série de clôtures, de murs, de palissades, de portes, que les évêques, lors de leurs fréquentes visites pastorales, ne cessent de commander. Partout, dans l'église et aux alentours, on demande d'ériger des barrières, de bâtir des cloisons, de poser des serrures, de se pourvoir de grilles, de condamner des passages. Lorsque ces structures existent, il faut les réparer, les parfaire, les hausser. En effet, si les rites de consécration construisent des espaces sacrés et établissent, à un moment donné, une séparation entre deux mondes, la puissance dramatique du geste ne suffit pas à garantir l'imperméabilité de la démarcation. Les autorités cléricales redoutent les mélanges, les empiètements, les débordements. Il faut donc mettre en place des structures matérielles qui viendront rappeler dans le quotidien la division symbolique des domaines.

Dans l'église, le balustre sépare le sanctuaire où se joue le sacrifice de la nef qui abrite les bancs. Cette séparation marque la distance minimale qui doit isoler le laïc du tabernacle, point névralgique culturellement et socialement valorisé du culte. Elle est celle qui sépare les acteurs des spectateurs, ceux qui jouent le rite de ceux qui le regardent, ceux qui ont un accès privilégié et légitime au sacré de ceux qui sont en position seconde à son égard. Cette barrière, au fond, est celle qui le plus visiblement possible ré-institue concrètement et fréquemment la séparation entre le clerc et le laïc. On sait que la Réforme catholique, mouvement dans lequel l'Église du Québec s'inscrit puissamment, place clairement le prêtre dans une strate spécifique, et forcément supérieure, du corps social. On peut à cet égard aligner les textes cléricaux qui l'affirment, mentionner le perfectionnement du travail de formation des prêtres, évoquer les règlements qui les disciplinent, les costumes et les comportements sociaux qui les singularisent. Mais ce qui le plus manifestement peut-être construit la distinction du prêtre, c'est la singularité du pouvoir extraordinaire d'exécuteur principal du rite, privilège incarné dans l'espace par le caractère exclusif et théâtralement rehaussé de l'espace entourant de saint sacrement. Et on sait bien qu'une des caractéristiques principales du rite, c'est la répétition. Tout le système liturgique est donc aussi et peut-être en premier lieu un outil de promotion du clergé en tant qu'acteur privilégié et légitime du rite

sacré, donc un être séparé mais détenteur d'une forme très reconnue de pouvoir. Pouvoir rituel et pouvoir social, puisque le rite public est une reconnaissance de sa position. Un ordre s'impose et est confirmé tous les dimanches à la messe paroissiale avec une telle évidence et une telle régularité que cela échapperait presque. C'est du reste toute la question du rite qui, comme non-événement, s'inscrivant dans la réitération, comme en dehors du temps dans la monotonie et donc l'habitude, possède une efficacité politique aussi remarquable que (presque) invisible. À la messe, tous les dimanches, avec la séparation matérialisée par le balustre mais aussi le contraste des décors et des costumes, de l'espace sacré dans lequel évolue le prêtre et de l'espace plus profane de la nef, c'est d'abord la légitimation du pouvoir clérical qui se joue.

Mais le balustre qui rend tangible une démarcation symbolique ne suffit pas à garantir dans la pratique la cléricisation du chœur. Pour que l'étanchéité soit améliorée, les évêques visiteurs de la première moitié du 19^e siècle exerceront un contrôle accru sur la qualité des personnes qui pénétreront dans le sanctuaire des églises rurales. Outre les prêtres, seuls les chantres, les enfants de chœur et le bedeau ont accès au sanctuaire, pourvu qu'ils portent le surplis et la robe et que leur moralité soit jugée irréprochable. Plessis, évêque et archevêque du diocèse de Québec de 1806 à 1819, est particulièrement pointilleux sur le sujet : « Que l'on ne souffre dans le sanctuaire pendant l'office public que ceux qui sont en surplis³. » Le même Plessis, au retour d'un voyage en Europe, louait la simplicité de la liturgie lyonnaise mais s'insurgeait de « la patience avec laquelle on souffre que des laïques s'introduisent dans le chœur et le sanctuaire, quelque respectueusement qu'ils s'y tiennent. Pourquoi un balustre au-devant du chœur ? Pourquoi une grille de fer tout autour, si les fidèles peuvent sans obstacle franchir l'un et l'autre et y entrer pêle-mêle avec le clergé⁴ ? » À partir du 19^e siècle, la démarcation est de plus en plus nette. Le simple fait de traverser le chœur, même en dehors de la messe, pour se rendre à la sacristie est qualifié par les évêques visiteurs de « grave indécence⁵ ». Parce que les églises rurales ne sont souvent pas chauffées, la sacristie est l'hiver le lieu d'une intense activité sacramentelle. Mais comment y accéder sans traverser le chœur ou le cimetière ? Les évêques recommanderont de bâtir un « chemin couvert » qui relie la nef à la sacristie en contournant le sanctuaire⁶.

3. Archives de l'archidiocèse de Québec, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Eustache) 1808. Ordonnance répétée dans une quinzaine de paroisses entre 1806 et 1823. Il ajoutera qu'il convient aussi d'avoir les cheveux courts : Archives de l'archidiocèse de Québec, 69 CD, 3, Plessis, Ordonnances de visites (Saint-Anne-de-Varennes), 1809.

4. PLESSIS, Joseph-Octave, *Journal d'un voyage en Europe. 1819-1820*, Québec, Pruneau & Kirouac, 1903, p. 126-127.

5. Archives de l'archidiocèse de Québec, 69 CD, 11, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Antoine-de-la-Baie-du-Febvre), 1841.

6. Les plans-types des églises rurales du Québec (plans jésuite, récollet ou Maillou) font du sanctuaire le seul passage intérieur possible entre la nef et la sacristie.

Cependant, la discrimination essentielle risque d'échapper : la catégorie sociale qui est totalement exclue, qui n'est jamais *représentée* devant la société dans l'espace privilégié, espace puissant, lieu de pouvoir donc, est celle des individus de sexe féminin. Ici encore, le constat relève presque de l'évidence. Pourtant, lorsque l'on sait l'importance toujours croissante que prendra l'assistance à la messe au long du 19^e siècle au Québec, il faut souligner que chaque réunion hebdomadaire est l'occasion de rendre visible et jusqu'à un certain point d'instituer l'absence des filles et des femmes et de confirmer leur position seconde dans l'ordre du pouvoir. Les femmes, certes, sont dans la nef, mais plus exactement au banc de leurs maris, ou ex-maris lorsqu'elles sont veuves, ou de leurs pères.

La nef comme représentation de la société paroissiale

Passons donc du sanctuaire à la nef et posons une seconde question : y a-t-il dans la nef une répartition des corps, fondée sur la sacralisation de l'espace, et qui informe, pas littéralement bien sûr mais d'une certaine façon et jusqu'à un certain point, d'une forme de structure et en tout cas d'une dynamique sociale ?

Sur un point, on peut être affirmatif : certains sont bannis de la nef, exclus, ou, pour reprendre la terminologie canonique « interdits ». Le rituel de la pénitence publique, très vivant jusque dans les années 1840⁷, est signe d'un usage des espaces du rite comme dispositifs de régulation sociale. La peine ecclésiastique s'applique aux pécheurs scandaleux, c'est-à-dire à celui ou celle dont la faute est connue publiquement, le plus souvent des couples concubinaires. La nature du châtiment manifeste le lien entre exclusion spatiale (justifiée par la pureté qu'exige la fréquentation du sacré) et exclusion sociale. La réhabilitation, qui peut s'étaler sur une année entière, est spatialisée, publique et procède par étapes, de l'exclusion totale au seuil, puis du seuil à l'intérieur de l'église et du bas de l'église au banc⁸.

Plus délicate est la question de savoir si dans la nef, en fonction de la proximité du banc familial par rapport au sanctuaire, s'exprime, se révèle, s'établit, une hiérarchie des familles paroissiales, une certaine image de la société. Que les bancs de l'avant soient culturellement valorisés, parce que mieux situés dans l'ordre de la représentation sacrée de l'espace, plus proche du saint sacrement, mais aussi parce que plus visibles, donc lieux d'une mise en valeur des familles dominantes, cela ne fait guère de doute et repose sur

7. LEMIEUX, Lucien, *Les Années difficiles (1760-1839)*, dans VOISINE, Nive (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, t. 2, Montréal, Boréal, 1989, p. 268.

8. On assiste cependant à l'abandon progressif des pénitences publiques, qui prive en fait la communauté de la réparation du scandale. Jadis très riche sur le plan de la dramaturgie, la procédure d'expiation se vide : vers 1820, la pénitence publique prend la forme d'une simple reconnaissance des péchés (le prêtre lit publiquement un texte de pardon au nom des pénitents qui se tiennent durant ce temps à genoux à leur banc) jusqu'à devenir presque invisible (il suffira pour s'acquitter de sa punition d'assister à une grand-messe à genoux au fond de l'église) pour finalement disparaître après 1840.

le principe de polarisation du lieu du rite⁹. Cette orientation discriminante apparaît notamment lorsqu'on évoque la question des préséances et honneurs rendus. La rétribution symbolique d'un banc bien placé a en effet été un des axes de la mise en place des structures de l'administration locale et coloniale. Banc seigneurial bien sûr, banc des marguilliers, mais aussi privilège d'une bonne place pour les officiers de milice et de justice. Les archives coloniales, dans la correspondance échangée entre les administrateurs locaux et les autorités métropolitaines, témoignent d'une intense activité diplomatique autour de ces questions dès le 17^e siècle¹⁰. Les dossiers de correspondance paroissiale et les cahiers de visites pastorales montrent que les paroisses rurales connaissaient également, à leur échelle, les mêmes jeux de positionnement, au 18^e siècle comme au 19^e siècle¹¹. Il est également manifeste que le « bas » de l'église, au plus loin de l'avant-scène et de la source de sacralité, est un espace péjoré. Les espaces périphériques sont dénigrés. Le jubé, emplacement le plus excentré dans l'église, n'a pas bonne réputation parce qu'il échappe à la vigilance des polices du rite : curés, vicaires, bedeaux, marguilliers. Pour l'évêque Briand, c'est le « réceptacle de tous les libertins et de tous les indévots, ou pour mieux dire, des impies¹² ».

Mais la question se pose pour l'entre-deux. Y a-t-il une représentation plus ou moins stratifiée du corps social de la paroisse exprimée hebdomadairement dans l'espace de la nef compris entre les premiers bancs, dont on sait qu'ils étaient privilégiés, et les derniers, dont on sait qu'ils étaient dévalorisés ? Y a-t-il pendant la messe la figuration d'une forme de hiérarchie paroissiale en fonction de la place occupée par les familles dans l'espace de la nef ? Si oui, comme je le suppose, quels seraient les fondements de cette distribution des corps et des clans ? Ancienneté ? Fortune ? Statut ? Fonction ? Allégeance politique ? Réputation ? Y a-t-il, de la part des familles, déploiement de stratégies pour obtenir de meilleurs bancs et ainsi « monter » symboliquement dans le dispositif spatial de la nef pour exprimer ou revendiquer une position dans l'ordre social de la paroisse ? Pour répondre à ces questions, il faudrait conduire une analyse qui partirait des registres

9. HUBERT, Olivier, *Sur la terre comme au ciel...*, op. cit., p. 246-249.

10. Archives nationales, Paris, Colonies, série C11A, une vingtaine de lettres identifiées entre 1668 et 1747 relatives au rang dans les cérémonies liturgiques.

11. Voir aussi GOSSELIN, Auguste, *L'Église du Canada depuis Monseigneur de Laval jusqu'à la Conquête*, 1, Québec Laflamme et Proulx, 1911, p. 311-317 ; LEMIEUX, Lucien, *Les Années difficiles...*, op. cit., p. 182-184. En 1768, le Gouverneur Carleton demande que l'on réserve au premier bailli les honneurs que l'on accordait au capitaine de milice sous le régime français, et, particulièrement, le premier banc de la rangée du milieu du côté de l'épître. Les propriétaires « expropriés » résistent parfois, mais les petits privilégiés savent imposer leur situation : l'évêque fait noter sur son cahier de visite qu'à Nicolet un dénommé Étienne Dumas, sous-bailli, « a pris le bras du fils de Louis Beaubien et l'a fait sortir du banc parce que le jeune homme montrait quelque résistance ». AAQ, 69 CD, 1, Ordonnances de visites (Saint-Jean-Baptiste-de-Nicolet), 1772.

12. GOSSELIN, Auguste, *L'Église du Canada après la Conquête*, 1, Québec, Laflamme, 1916, p. 243. Certains sont encore plus mal logés, ils ont leur place dans l'escalier qui mène au jubé. Archives de l'archidiocèse de Québec, 69 CD, 3, Ordonnances de visites (Pointe-Olivier), 1809.

d'adjudication des bancs pour effectuer un croisement avec un fichier prosopographique et des données socio-économiques. Elle demeure à réaliser.

Je donnerai cependant ici certaines indications préliminaires. Jusqu'aux premières années du 18^e siècle, en Nouvelle-France, le banc fait semble-t-il partie intégrante du patrimoine. Le titre d'adjudication va directement aux héritiers¹³. Dans les années 1720 cependant, alors que se tisse le premier véritable réseau paroissial, l'Église entend gagner un certain contrôle sur l'attribution des bancs, et donc affermir ses privilèges en matière de perception. Elle entre à ce sujet en conflit avec le conseil supérieur. L'évêque demande que les fabriques « jouissent du revenu des bancs et du droit de les faire crier après la mort de ceux qui les possèdent en donnant préférence aux veuves et enfants¹⁴ ». Telle sera finalement la règle, qui permet de rendre aux fabriques la possession des bancs non payés tout en préservant les intérêts familiaux¹⁵. Les cahiers des visites de la fin du 18^e siècle nous apprennent cependant que quelques paroisses résistèrent longtemps aux volontés épiscopales. Il y a par exemple encore, en 1773, trente-quatre bancs héréditaires à Longueuil et une cinquantaine à Varennes¹⁶. Le jeu des criées et des places héritées fait en tout cas que la priorité des meilleures places va aux familles en fonction de leur santé financière *et* de leur ancienneté dans la paroisse. En effet, en principe, toute famille ayant un banc affiche une prospérité minimale puisque le mauvais payeur perd son droit de propriété, même s'il faut pour cela que la fabrique se munisse d'un jugement de la cour, au 19^e siècle tout au moins¹⁷. Les rangs de devant, les plus chers, sont donc en principe pour les notables et leurs familles, cultivateurs les plus riches et dont les unités de production sont généralement parmi les plus proches du centre de la paroisse¹⁸. De tout cela, on dira que la place

13. L'usage du titre d'adjudication est attesté dès le début du 18^e siècle (Archives nationales, Paris, Colonies, série C11A, 39, 257-258v, Arrêt du Conseil supérieur, 2 mai 1718). Dans les années 1840, l'évêque exigeait un acte notarié.

14. Archives nationales, Paris, Colonies, série C11A, 44, 430-432v, Saint-Vallier au Conseil de la Marine, 28 avril 1722. L'évêque, qui faisait de la paroisse l'axe principal de sa politique de développement, insista dès son entrée en exercice pour faire prévaloir cette règle (SAINT-VALLIER, « Statuts publiés dans le troisième synode tenu à Québec le vingt-septième février de l'année 1698 », 28 février 1698, *Mandement des Évêques de Québec*, 1, 373).

15. Le règlement du Roi pour la concession des bancs dans les églises du Canada (9 juin 1723), précise : « À l'égard des enfants dont les père et mère seront décédés, les bancs concédés aux dits père et mère seront criés en la manière ordinaire, et adjugés au plus offrant et dernier enchérisseur, sur lequel ils auront cependant préférence en payant les sommes portées par la dernière enchère. » Au 19^e siècle, les fabriques récupéreront souvent leur droit sur les bancs impayés devant les tribunaux, notamment dans le cas de succession : HARDY, René « À propos du réveil religieux dans le Québec du 19^e siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 48, 2 (automne 1994), p. 207-209.

16. Archives de l'archidiocèse de Québec, 69 CD, 1, Ordonnances de visites, 1773.

17. LEMIEUX, Lucien, *Les Années difficiles...*, *op. cit.* ; HARDY, René, « À propos du réveil religieux... », *op. cit.*

18. Du reste, les donateurs de terre à la fabrique reçoivent souvent en contrepartie la gratuité d'un banc bien placé.

dans l'église lors de la performance rituelle, telle que fixée par l'ordre éminemment réglementé des occupations de bancs, revêt en principe un caractère de classement des individus, et en fait des groupes familiaux, en fonction de l'ancienneté de l'implantation de la famille dans la paroisse et de la fortune du père¹⁹. L'attribution quasi héréditaire des bancs favorise cependant le critère de l'ancienneté d'établissement plutôt que celui de la fortune. Au 19^e siècle, alors que se constituent des villages, qu'apparaît une petite bourgeoisie rurale, que les paroisses sont en voie de différenciation, cela commence sans doute à poser problème. L'ordre des chefs de famille, mâles²⁰, cultivateurs propriétaires établis, est contesté. Allan Greer a évoqué cette question²¹, mais il reste à voir comment s'est concrètement recomposée l'image sociale de la nef dans la seconde moitié du 19^e siècle au profit des bourgeois, éventuellement, et au détriment des habitants.

Le cimetière, un dispositif exemplaire de classement des corps

Poursuivons notre zoom arrière, du sanctuaire vers la nef, de la nef au cimetière. Le cimetière, autre lieu sacré, est aussi un espace qui permet de lire le travail de classement, de représentation et d'institution de la différence qui s'opère dans l'activité rituelle et à travers l'usage de ses espaces. Au début de ma période d'étude, dans la première moitié du 18^e siècle, les catholiques sont enterrés indistinctement dans des cimetières qui entourent les églises, ou même souvent dans le sous-sol de l'Église. Pour les non-catholiques, les enfants morts sans baptême, les suicidés, les excommuniés, et pour une gamme assez étendue d'exclus (prostituées, acteurs, usuriers...) il y a la terre profane, c'est-à-dire n'importe où mais pas en terre consacrée. L'exclusion sociale et/ou religieuse qui marquait ces individus de leur vivant se concrétise donc et se prolonge dans la mort, et plus précisément dans l'espace, ou plutôt le non-espace de leur sépulture. Dans le dernier tiers du 18^e siècle, on voit cependant apparaître des cimetières profanes qui jouxtent les cimetières consacrés et accueillent les dépouilles des exclus jadis relégués à l'insignifiance de la dispersion profane. Les évêques tolèrent d'abord la pratique, puis l'encouragent, mais exigent que l'on

19. Un mandement indique bien que les marguilliers doivent faire « crier [les bancs] à la porte de l'église, pour les accorder à ceux qui en feront le plus grand avantage de l'Église » (SAINT-VALLIER, « Statuts publiés... », 28 février 1698, *Mandements des évêques de Québec*, 1, 373). Le « Règlement du Roi pour la concession des bancs dans les églises du Canada », du 9 juin 1723, est encore plus clair : la rente annuelle que le preneur a à payer est le montant de l'adjudication et les bancs se concèdent au plus offrant et dernier enchérisseur. Cité dans DESAUTELS, *Manuel des curés pour le bon gouvernement temporel des paroisses et des fabriques dans le Bas-Canada*, Montréal, John Lovell, 1864, p. 54.

20. Le banc est lié au père de famille. Une veuve garde le banc de son mari, mais le perd si elle se remarie. Parce que l'exiguïté des lieux de culte est un problème constant dans les paroisses en croissance démographique, il faut parfois passer des règlements défendant à un paroissien non marié, tenant pourtant feu et lieu dans la paroisse, de posséder un banc : LEMIEUX, Lucien, *Les Années difficiles...*, op. cit., p. 179.

21. GREER, Allan, *Habitants et Patriotes. La Rébellion de 1837 dans les campagnes du Bas-Canada*, Montréal, Boréal, 1997, p. 67-68.

construise des clôtures pour bien séparer les deux cimetières. Ils veulent éviter la « pollution » de la terre consacrée par un corps profanateur. Deux évêques, Hubert (visites de 1767 à 1775) et surtout Signay (visites de 1840 à 1844), demandent que l'on sépare aussi plus manifestement les sépultures enfantines de celles des adultes. Signay propose de matérialiser l'existence de cet « espace distingué » par une ligne de piquets ou une petite palissade²². Mais il s'agit en fait ici d'une ségrégation valorisante puisque le « petit baptisé » mort avant l'âge de sept ans a quitté ce monde l'âme forcément pure.

Les évêques visiteurs veulent que les lieux soient comme un outil pédagogique qui rende visibles les distinctions, les divisions et les normes que la religion institue. Les enfants morts avant d'avoir été baptisés, eux, sont donc ensevelis sans liturgie et dans une terre profane. Il faut leur réserver un espace particulier, non consacré, à côté du cimetière ordinaire. Les paroissiens l'acceptent, mais rechignent nettement à l'idée que la division soit matérialisée par une clôture. La réticence de la population à séparer physiquement les sépultures des enfants morts sans baptême de celles des autres de la paroisse indique que c'est plus le caractère tangible du dispositif de ségrégation qui marque les esprits et heurte les mémoires que la différence abstraite dans le caractère plus ou moins sacré du sous-sol. La réalité visible des enclos prime pour eux la distinction théologique dans la qualité de la terre. En refusant de bâtir les barrières exigées par l'évêque, les paroissiens tempèrent la rigueur, d'autant plus intolérable qu'elle concerne des enfants, en application de la théorie du jugement particulier. L'enfant mort sans baptême ne peut être enterré en sol consacré, mais au moins il demeurera dans le même espace que tous les autres.

Le cimetière profane, clôturé ou non, n'accueille du reste pas seulement les enfants, mais encore les noyés, les « adultes morts en certaines circonstances particulières²³ », les non-catholiques en général. Il s'agit en tout cas d'un dispositif tardif. Le *Recueil des notes diverses sur le gouvernement d'une paroisse* (1830) précise que la « louable coutume » de réserver un petit enclos contigu au cimetière pour enterrer « les protestants et les enfants morts sans baptême » ne se retrouve encore que « dans quelques paroisses²⁴ ». La complexification confessionnelle du Bas-Canada commande en effet une gestion de plus en plus serrée du problème des sépultures. Les mouvements révolutionnaires des années 1837-1838 seront aussi l'occasion de bien signifier l'importance de ce genre de démarcation. Par

22. Archives de l'archidiocèse de Québec, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Henri-de-Lauzon), 1842.

23. Archives de l'archidiocèse de Québec, 69 CD, 11, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Nicolas, Lauzon), 1841 ; Archives de l'archidiocèse de Québec, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Simon), 1843.

24. Cité dans GAGNON, Serge, *Mourir hier et aujourd'hui*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, p. 88. En 1844, Signay s'extasie devant la qualité du cimetière de Saint-Irénée : « Il y a même un petit cimetière pour les sépultures extraordinaires » précise-t-il. Archives de l'archidiocèse de Québec, 69 CD, 12, Signay, Ordonnances de visites (Saint-Irénée), 1844.

inadvertance, ignorance ou bien plus probablement intentionnellement, on a enterré le corps de rebelles excommuniés dans certains cimetières paroissiaux. Ces « pollutions » seront l'occasion de mises en scène publiques de « réconciliation » qui viendront réparer la profanation de la terre sacrée et manifester une dernière fois l'exclusion sociale : la dépouille du séditieux sera exhumée et transportée de l'autre côté de la barrière.

La construction rituelle, discursive et matérielle de plusieurs espaces hiérarchisés permet de fixer dans la durée et donc dans la mémoire du lieu ce que les activités rituelles avaient déjà dit avant la mort des exclus. Les performances rituelles ségrégatives sont confirmées dans les dispositions du sol : ceux qui ont été baptisés dans la foi catholique ici, ceux qui sont morts chrétiennement là, les autres ailleurs. L'évêque Plessis se scandalise de ces nouveaux cimetières parisiens, transportés « sans que la salubrité y ait gagné sensiblement » en périphérie des villes et loin des églises, et où se rencontrent des proximités intolérables : « Là vous voyez auprès l'un de l'autre, un saint prêtre et un suicidé, une vierge chrétienne et un écrivain de romans, un édifiant père de famille et une prostituée, une fervente religieuse et un déiste de profession²⁵. » Dans la comparaison avec le contre-modèle français s'affirme pour le Québec le paradigme de la ségrégation confessionnelle et de la régulation comportementale cléricale. Le dispositif du cimetière idéal des évêques du 19^e siècle (avec ses trois espaces : enclos des enfants, enclos des fidèles, enclos profane, auquel il conviendrait d'ajouter les sous-sols de la nef et du sanctuaire qui sont encore d'autres occasions de distinction) réalise une objectivation, une réification et une sorte de naturalisation efficace de classements fondamentalement culturels, réalisés par l'application de critères moraux, théologiques et parfois politiques. Le cimetière constitue une représentation des lieux qui attendent les humains après leur mort et entérine un ordre que le rite avait déjà promulgué de leur vivant. Et il faudrait encore ajouter un élément et une évolution : au milieu du 19^e siècle, on assiste à une inscription dans le paysage du cimetière des inégalités sociales (pierres, tombes, tombeaux et concessions privées parfois entourées d'une petite grille ou de chaînes) dans un contexte de transition vers la société capitaliste et libérale.

•

Une approche anthropologique signalerait que les rites et la composition bipartite de l'espace qu'ils construisent produisent entre les corps des partages effectifs matérialisés parfois par des clôtures, des balustrades, des rangs de bancs qui entretiennent une gamme de divisions du social selon des critères culturels tels que le genre, la fonction, la fortune, la respectabilité, la confession. Les rites régissent donc en particulier une répartition sophistiquée des individus dans l'espace qui représente et institue les appartenances, les positions et les exclusions. L'histoire ici esquissée tendrait toutefois à signaler quelques évolutions quant à l'importance relative des différents facteurs qui sous-tendent cette distribution liturgique

25. PLESSIS, Joseph-Octave, *Journal d'un voyage...*, op. cit., p. 401.

des personnes. Au cours du 19^e siècle, les anciennes distinctions liées primordialement à l'ancienneté et à la respectabilité de la famille auraient tendance à être supplantées, sans bien sûr disparaître, par des classements liés plus exclusivement à la fortune et au degré de conformisme affiché à l'égard de la conception cléricale du monde. Avec le phénomène de la privatisation des tombes et la libéralisation de la location des bancs, les lieux de culte auront tendance à devenir le support d'une démonstration de la prospérité des familles et d'affiliations posées en terme de classes sociales. Sur le plan de la morale, les écarts comportementaux jadis publicisés sont désormais étouffés dans le secret du confessionnal tandis que l'unanimité exige une apparence de parfaite adhésion aux normes, valeurs et pratiques de la culture catholique.

RÉSUMÉ

À partir de la bipolarisation méticuleuse introduite par la liturgie rigoriste québécoise dans l'espace paroissial s'élabore une construction de l'espace social marquée par la ségrégation. Il s'agit, dans le cadre de cette contribution, de poser quelques balises en vue d'une étude systématique de la distribution des corps dans l'espace durant les événements culturels et d'évaluer la portée heuristique, pour l'histoire sociale, d'une telle étude. On pose en premier lieu les structures culturelles, matérielles et symboliques qui donnent sens à l'espace liturgique paroissial : il est divisé (sacré/profane) et orienté par la présence du saint sacrement. Puis on prend appui sur quelques espaces religieusement connotés pour dégager la construction sociale produite par l'usage : le chœur comme lieu masculin, la nef comme représentation de la société paroissiale, le cimetière comme dispositif de construction de l'altérité. Les lieux sacrés permettent une répartition des individus dans l'espace et contribuent à représenter et instituer les appartenances, les positions et les exclusions. L'analyse historique des positions spatiales est donc en ce contexte le moyen d'une microhistoire sociale.

ABSTRACT

The meticulously bipolarised parochial space introduced by the rigorist liturgy in Catholic French Canada supported a construction of social space defined by segregation. In this contribution, I explore a few avenues of research for a systematic study of the distribution of bodies in space during cultural events as well as evaluating the heuristic relevance, for social history, of this type of study. First, the cultural and material structures and symbolic systems which permitted to make sense of parochial liturgical space are presented: it was divided (sacred/profane) and oriented by the presence of the Blessed Sacrament. Some specific religious spaces are then studied to reveal the social construction produced by the use to which they were put: the choir as a male place, the nave as a representation of parochial society, the cemetery as a device for the construction of otherness. Sacred places allow a distribution of individuals in space and contribute to represent and institute identities, positions and exclusions. The historical analysis of positions within space thus becomes, in this context, a means of doing social microhistory.