



## Archives de sciences sociales des religions

141 | janvier-mars 2008  
Mémoires

---

### Sanctuaires catholiques au Québec

Solange Lefebvre

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/12512>  
DOI : 10.4000/assr.12512  
ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2008  
Pagination : 33-56  
ISBN : 978-2-7132-2189-7  
ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Solange Lefebvre, « Sanctuaires catholiques au Québec », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 141 | janvier-mars 2008, mis en ligne le 02 juillet 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/12512> ; DOI : 10.4000/assr.12512

---

Solange Lefebvre

## Sanctuaires catholiques au Québec

*La description des énoncés et des formations discursives doit donc s'affranchir de l'image si fréquente et si obstinée du retour... Elle traite au contraire les énoncés dans l'épaisseur du cumul où ils sont pris et qu'ils ne cessent pourtant de modifier, d'inquiéter, de bouleverser et parfois de ruiner (Foucault, 1969 : 163-164)*

Peu d'études se penchent sur la religion populaire et les lieux de pèlerinage et de prière au Québec. Les analyses extensives insistent sur la déperdition, le déclin rapide, la crise religieuse du catholicisme de cette région intrigante du Nouveau Monde. Notre hypothèse est que la mémoire collective du Québec porte en elle, encore, des traces de la piété populaire d'autrefois, certes fortement encadrée en contexte post-tridentin. Cette mémoire persiste ou se réactive, à la faveur d'un mouvement spirituel particulier et souvent temporaire. Une première partie s'attarde sur certaines particularités du catholicisme québécois, eu égard à la religion populaire. Divers aspects de la mémoire sociale intériorisée sont abordés, de même que le rapport de cette mémoire aux lieux de pèlerinage et lieux de prière publics.

Sur cet horizon, l'étude de cas d'un sanctuaire urbain de Montréal, l'église du Gesù, s'avère particulièrement intéressante. S'y déploient deux histoires successives de renouveau spirituel, l'une s'inscrivant dans le renouveau charismatique des années 1970, l'autre dans une initiative artistique plus récente. À trop insister sur le diagnostic de la rupture religieuse, peut-être manque-t-on les mille stratégies de résistance que lui opposent les catholiques du Québec, depuis le Concile Vatican II, souvent en marge de l'univers paroissial. Mais à la fois y trouve-t-on le récit d'une fragilité actuelle du catholicisme, qui se fonde historiquement sur des autorités cléricales initiatrices de ces renouveaux, encore plus au Canada français. L'église du Gesù révèle toute cette fragilité, se faisant tour à tour lieu de mémoire et lieu oublié.

### Catholicisme québécois : ruptures et vitalités

Le terme de mémoire sociale ou collective est souvent utilisé pour désigner des réalités fort hétérogènes. L'objet est en lui-même difficile à manier. Comment cerner ce qui est de l'ordre de la mémoire partagée par un collectif ? Et que

deviennent alors les marges, les mémoires plurielles ? La question est encore plus délicate dans le Québec romain francophone. Nous tenterons d'évoquer divers niveaux de mémoire du catholicisme, en portant attention aux espaces et aux lieux religieux de cette mémoire. Certes, la quantité de lieux de culte au Québec fait en sorte que les groupes et les individus nouent des rapports individualisés et changeants suivant ces lieux, selon une dynamique urbaine où la sélection, le choix et l'affectivité modèlent les comportements religieux. Avant d'illustrer cette affirmation, rappelons les traits saillants du catholicisme au Québec.

L'enjeu des rapports entre mémoire collective, lieux de culte et religion au Québec est caractérisé par plusieurs aspects singuliers. D'abord on trouve un nombre important de lieux de culte disséminés un peu partout sur le territoire, si bien que la légende fait dire à Mark Twain, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, que Montréal s'offre à l'observateur comme « la ville aux cent clochers » : « Il est impossible à un garçon d'y lancer une pierre sans briser un vitrail d'église, tant les lieux de culte y sont nombreux ! » Dans son rapport sur le patrimoine religieux déposé en 2006, la Commission de la culture répertorie 2 751 lieux de culte construits avant 1975, parmi lesquels 2 023 de tradition catholique. On en compte 468 à Montréal, desservant une diversité de groupes religieux, en majeure partie catholiques, anglicans et protestants<sup>1</sup>.

En second lieu, la province de Québec se démarque à plusieurs égards du reste de l'Amérique du Nord. Rappelons que l'année 2008 marque le quatre centième anniversaire de la ville de Québec, premier diocèse catholique qui, durant le XVII<sup>e</sup> siècle, couvrait tout le territoire de l'Amérique du Nord. Le Québec devint avec le temps le bastion catholique francophone le plus performant de l'histoire de la colonisation des Amériques, et entra, à partir des années 1960, dans le mouvement de déclin institutionnel aussi le plus rapide. Performance signifie ici notamment l'importance proportionnelle des effectifs religieux, la conformité et l'assiduité des fidèles aux pratiques religieuses et la place considérable de la religion dans la sphère sociale, surtout entre la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et la Seconde Guerre mondiale (Perin, 1994). Rousseau et Remiggi (1998), s'appuyant sur les travaux d'Anthony Wallace, voient dans cette période un véritable *revival* religieux collectif. L'ultramontanisme assorti de pratiques populaires très élaborées, qui avaient déployé toutes leurs forces à partir de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, aurait constitué un lieu de résolution des crises multiples que traversait le Canada français à l'époque. Ajoutons à cela l'homogénéité ethnoreligieuse du territoire de la province de Québec, unique en Amérique du Nord. En 2003, Statistiques Canada rapportait que « sur le plan régional, les parties du Canada ayant les proportions les plus élevées de personnes de la troisième génération ou plus étaient les régions établies plus tôt dans l'histoire de la nation, c'est-à-dire les provinces de l'Atlantique

---

1. Parmi les temples répertoriés, mentionnons aussi vingt-cinq synagogues, trois mosquées et deux temples sikhs (Assemblée nationale du Québec, 2006, p. 58).

et le Québec... En 2002, au Québec, 80 % de la population âgée de quinze ans et plus vivaient au Canada depuis au moins trois générations. La troisième génération ou plus de cette province était principalement composée de personnes d'ascendance française<sup>2</sup>. » Précisons que le Québec comptait, lors du recensement de 2001, 85 % de catholiques romains, se présentant comme la région la plus homogène au plan religieux.

Le sociologue canadien Reginald Bibby évoque à cet égard l'étendue d'un véritable « décrochage » (*crash*), puisque les catholiques québécois sont passés d'un taux de pratique de 88 % au milieu des années 1950, à 42 % en 1975, puis à 28 % dans les années 1990 (Bibby, 2002 : 17-18)<sup>3</sup>. Les grandes statistiques canadiennes recueillies dans les années 2000 la situent entre 5 et 15 % selon les régions. Deux perspectives théoriques éclairent ce déclin rapide. D'abord, on ne peut qu'endosser l'usage que propose Danièle Hervieu-Léger du concept de désinstitutionnalisation de la religion, puisqu'au Québec, on assiste à la fois à une désaffectation progressive de l'institution et à une prolifération des croyances, sur un horizon chrétien hérité (Hervieu-Léger, 1993). En second lieu, le drame du catholicisme québécois provient du fait qu'il fut intimement lié à l'identité collective des canadiens d'ascendance française tout en exerçant un contrôle tel qu'il se trouva, après la Seconde Guerre mondiale, renvoyé au mauvais rôle de faire obstacle à la modernisation du Québec, et ce malgré le fait que des mouvements et individus catholiques avaient été des acteurs de progrès. La thèse de José Casanova (1994) sur la sécularisation trouve ici une illustration : dans les pays où le catholicisme s'est opposé à la modernisation et la différenciation des sphères (l'un des sens de la sécularisation), il aurait souffert d'une plus forte désaffectation. Deux essais québécois récents sur le catholicisme évoquent la marginalisation institutionnelle du catholicisme dans la culture québécoise, même s'il présente une vitalité paradoxale, à travers, par exemple, la persistance relative des rites de passage, celle de la religion populaire et l'inscription communautaire du christianisme dans les réseaux sociaux (Ferretti, 1994 ; Lemieux & Montminy, 2000).

Ajoutons à cela une mémoire ambivalente à l'égard du catholicisme. Ainsi que le démontre une analyse statistique quantitative comparant les provinces canadiennes, le francophone catholique se rebiffe devant l'autorité et les types d'engagement volontaire ou bénévole encadrés, par réaction à une emprise qui fut trop forte de la religion sur sa vie (Reed & Selbee, 2000). Une enquête qualitative sur la mémoire socioreligieuse de diverses générations de Québécois d'ascendance française révèle les traits suivants : une nette ligne de fracture survient chez les individus nés après 1957, qui n'ont aucune mémoire personnelle du Québec traditionnel d'avant les années 1960 ; les individus appartenant au

---

2. Statistiques Canada, 2003, pp. 7-8.

3. Ce taux de 28 % paraît élevé. Récemment, l'Enquête sociale générale de statistiques Canada évaluait la pratique religieuse, dans les années 2000, entre 5 et 15 %, selon les régions (Statistiques Canada, 2001).

baby-boom culturel, nés entre 1937 et 1957, ont une mémoire divisée entre deux contextes socioreligieux fortement contrastés, soit le Québec dominé par l'influence de l'Église catholique et le Québec qui s'émancipe de cette tutelle ; leur mémoire est troublée par ce passage abrupt qu'ils ont pour une part favorisé et dont ils ont d'autre part fait les frais. On les dit « génération de la rupture » : leur mémoire personnelle demeure cependant divisée entre les idéaux d'antan, qui ont marqué leur enfance et/ou leur adolescence, orientés vers le service d'autrui, et les nouveaux idéaux centrés sur l'épanouissement personnel. Cette division fait émerger une relecture de type psychologique, où s'expriment, de la part d'une majorité de baby-boomers, diverses formes de ressentiments contre les institutions de la transmission – l'Église catholique d'antan et les parents. Les aînés, âgés de plus de cinquante-cinq ans, présentent une mémoire socioreligieuse et familiale élaborée, s'enracinant dans une société plus stable. Mais les mémoires masculines et féminines se différencient davantage, les hommes confiant leur nostalgie d'un ordre moral et familial fort d'autrefois, les femmes avouant leur révolte à l'égard du contrôle que le clergé catholique exerçait sur la morale sexuelle familiale, à travers la direction spirituelle et la confession : « J'ai transmis à mes filles ma colère et mes déceptions » (Lefebvre, 1994 : 149).

### Lieux de pèlerinage : vitalité et fragilité

La question des lieux de pèlerinage comme lieux de mémoire se pose à cet égard de manière paradoxale. Ils connurent une forte progression en nombre et en fréquentation jusqu'aux années 1950, puis accusèrent un déclin après la révolution tranquille. Si l'on tient compte des sanctuaires les plus importants, on comptait au début du XX<sup>e</sup> siècle au moins vingt-six lieux de pèlerinage, dont une douzaine avaient été fondés entre 1873 et 1883 ; leur nombre s'élevait à quatre-vingt deux vers 1950, et une dizaine furent fondés entre 1947 et 1955 (Jobin, 1991). Ces périodes sont très significatives, puisqu'elles constituent les diverses phases du *revival* religieux, évoqué plus haut. La période d'après-guerre constitue l'ultime effort d'encadrement des Canadiens français par l'Église catholique, bientôt compromis par la révolution culturelle des années 1960.

Les lieux de pèlerinage demeurent pourtant parmi les objets d'un attachement persistant au catholicisme, car leur fréquentation présente les traits d'une religiosité acceptable pour les Québécois d'ascendance française et catholiques romains, en réaction contre un contrôle excessif de l'institution : la discrétion et l'anonymat, la dimension ponctuelle, sacrale et quasiment directe de la relation avec le divin. Ils constituent des médiations par lesquelles les individus se réapproprient plus individuellement, sélectivement et émotionnellement la tradition religieuse et la communauté. Certaines populations d'ascendance non française, d'immigration récente ou plus ancienne, compensent aussi jusqu'à un certain point la désaffection, les Latino-américains, les Portugais et les Italiens par exemple (Beyer, 2005), sans compter l'apport du tourisme (*Théoros*, 2005).

Il est vrai que les diverses statistiques et théories évoquées plus haut ont tendance à dévaluer l'attachement des Québécois d'ascendance française au catholicisme. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, le catholicisme et le protestantisme ont agi socialement comme des religions établies, sans être reconnues comme telles au plan constitutionnel, sauf dans un article de la Constitution canadienne de 1867 concernant l'enseignement religieux confessionnel. L'une des conséquences fut qu'elles n'ont pas bénéficié de protections et d'aides aussi considérables que dans les divers pays européens. S'ensuivit la disparition rapide des effectifs religieux et sacerdotaux qui en ont pris charge. Le fait d'être propriétaire des lieux de culte peut représenter certains avantages, dans le cas de ventes d'églises, qui ne compensent cependant pas les lourdes charges d'entretien et de conservation des églises.

L'Église catholique québécoise, comme dans le reste du Canada, hormis pour l'enseignement confessionnel dispensé jusqu'à 2008 dans les écoles publiques, le financement à 55 % des écoles privées confessionnelles et les exemptions fiscales, assume elle-même toutes ses dépenses, grâce aux dons volontaires des fidèles. Ce dernier aspect suffit à différencier le Québec, où la culture du volontariat est faible, du reste du Canada et surtout des États-Unis. Les catholiques québécois ont peu développé l'habitude de prendre en charge leurs communautés, car ils furent trop longtemps dépendants d'un formidable dispositif ecclésiastique et religieux, qui explosa dans les années 1960 et connut par la suite une diminution continue. Tous ces facteurs provoquent des reconversions successives d'édifices religieux au Québec, souvent trop rapides pour qu'on prenne les décisions les plus avisées. Devant l'urgence de la situation, une Commission parlementaire gouvernementale s'est tenue sur le sujet, entre juin 2005 et janvier 2006, se clôturant par le dépôt d'un rapport au titre éloquent : *Croire au patrimoine religieux du Québec*. Qu'en est-il des lieux de pèlerinage et des divers sanctuaires ?

On compte trois centres d'envergure nationale, aménagés sur de vastes sites et disposant de grandes capacités d'accueil (Oratoire Saint-Joseph à Montréal, Sanctuaire Sainte-Anne-de-Beaupré près de Québec et Sanctuaire Notre-Dame-du-Cap, près de Trois-Rivières). Les autres bénéficient d'un rayonnement plus ou moins important, allant de paroissial à régional, et se trouvent soit dans des chapelles et sanctuaires urbains, soit à la campagne ou dans des villages. Si des statistiques précises de la fréquentation ne sont pas disponibles, on peut néanmoins évoquer celles concernant la diffusion des divers magazines publiés par les grands sanctuaires. Selon nos informations prises auprès de responsables de ces revues, à l'hiver 2007, la revue *Notre-Dame-du-Cap* tire à cinquante-deux mille copies par numéro, alors que le tirage, au milieu des années 1980, était de cent trois mille copies. La revue est en baisse, chaque année, d'environ deux mille copies. La revue *Sainte-Anne-de-Beaupré* offre un tirage de soixante à soixante-cinq mille copies par numéro (édition anglophone : de vingt-cinq à vingt-huit mille) et accuse aussi une baisse progressive : son tirage était de deux cent vingt-cinq mille copies au début des années 1970.

Parmi les facteurs qui fragilisent les sanctuaires nationaux se trouve celui du déclin des communautés religieuses, dont on a évoqué le rôle central précédemment. Présentement coexistent les dernières générations de religieux appartenant à diverses communautés qui les ont gérés pendant des décennies, et les premières générations de laïcs salariés à en partager la responsabilité<sup>4</sup>. Des conflits internes peuvent survenir, surtout en contexte de décroissance, au plan des stratégies de gestion (Gladu, 2005). Peu d'études récentes existent sur les sanctuaires et lieux de pèlerinage, sinon quelques études ponctuelles sur l'Oratoire Saint-Joseph (Lacroix, 1979 ; Charron, 1998) et Sainte-Anne-de-Beaupré (Doran-Jacques, 1979 ; Gagné & Asselin, 1967). Dans un répertoire bibliographique sur la religion populaire, allant de 1900 au début des années 1980, on trouve à peine plus d'une quinzaine d'écrits, dont moins de la moitié constituent des études élaborées (Lacroix & Grammond, 1985) et dont les plus importantes sont regroupées dans un collectif du Centre d'étude des phénomènes religieux populaires, créé à la fin des années 1970 et disparu depuis les années 1980 (Boglioni & Lacroix, 1982). Étant donné ce peu d'attention portée à la question, de rares études existent sur la dimension multiethnique de la fréquentation de ces hauts lieux, qui s'est intensifiée depuis le début des années 1980, à la faveur de nouvelles vagues d'immigration (Lefebvre 2000, 2007 ; Beyer 2005).

### Une religion populaire encadrée par les clercs

L'historien Boglioni attire l'attention sur un fait important pour l'intérêt que peut présenter le sujet : le Québec comme le Nouveau Monde en général du reste est intouché par l'anté-christianisme, le paganisme, qui marque notamment les expressions chrétiennes européennes : « En manquant cette épaisseur historique, les pèlerinages d'ici ne comportent pas cette complexité anthropologique. » (Boglioni, 1981 : 23) De surcroît, la religion populaire est marquée par le catholicisme post-tridentin centralisateur qui laisse peu de place aux écarts. Dans la période moderne, les liturgies ont perdu leur spontanéité et leur extravagance. L'institution catholique a veillé à l'encadrement des sanctuaires et oratoires par le clergé, pour maîtriser l'impulsion charismatique initiale. C'est encore plus vrai au Québec où la religion populaire n'existerait que par le fait des clercs (Laperrière, 1984 : 21-22). La mémoire des lieux est discernée et consignée, structurée autour de récits racontés par la communauté religieuse animatrice (à présent sur les sites web). Du reste, ce qui frappe dans l'histoire des divers lieux au Québec, c'est que l'initiative première de leur création est le plus souvent celle d'un religieux ou d'un membre du clergé.

---

4. L'Oratoire Saint-Joseph fut fondé en 1904 par le célèbre frère André Bessette, membre de la congrégation des pères de Sainte-Croix ; Notre-Dame-du-Cap, dont la construction s'est amorcée en 1879, est sous la responsabilité des Oblats de Marie-Immaculée ; Sainte-Anne de Beaupré, dont la première version fut construite en 1758, sous celle des Rédemptoristes.

À défaut d'un cumul hétérogène de l'histoire, il faut donc y trouver autre chose, les fines traces de la mémoire et les subtiles stratégies populaires, objets d'une anthropologie des mondes contemporains. Les pratiques modernes de transmission religieuse comportent des zones d'incertitude et de négociation inédites. Quelles sont les ruptures et les réélaborations ? L'objet est d'autant plus difficile à capter qu'il est disséminé dans diverses pratiques discrètes ou, même collectives, marginalisées dans la culture. Dans ce contexte, nous retenons deux aspects de la définition d'une religion populaire. D'une part, elle constitue ce que le peuple accepte et reçoit comme sien (Hilaire, 1979 : 193). D'autre part, elle représente un espace d'interprétation plus individuelle et de créativité, déployant des gestes, des objets, des modes de relations avec le divin, plus ou moins convenus et spontanés, collectifs et individuels. Dans cette perspective, elle est donc comme une religion vécue, en réaction constante aux sollicitations et aux exigences ecclésiastiques. Elle correspond à une manière intuitive et non intellectuelle de vivre le fait religieux, sans concerner les « classes populaires » sociales seulement.

La théologie catholique elle-même accorde peu d'attention au sujet depuis le Concile Vatican II. On cherche en vain dans les textes conciliaires ou dans le récent *Catéchisme de l'Église catholique* des passages significatifs. Ce dernier comporte tout au plus quatorze mentions du terme « pèlerinage », et surtout au sens théologique de la quête incertaine de Dieu et de la condition transitoire « sur la terre » de l'Église et des disciples du Christ. Le pèlerinage vers des lieux saints se retrouve dans une brève section sur « la religiosité populaire » comprise comme expression du sens religieux du peuple chrétien<sup>5</sup>.

Au Québec, le relais des études sur la mémoire collective, les espaces religieux et la religion populaire paraît être pris par celles sur le patrimoine religieux, « composante mémorielle fondamentale de la société contemporaine », un indicateur du passage rapide du cultuel au culturel (Turgeon, 2005 ; Morisset, Noppen & Coomans, 2006 ; Morisset & Noppen, 2005). Tous, ecclésiastiques comme scientifiques, s'entendent pour reconnaître que depuis la moitié des années 1990 se produit le phénomène combiné d'une désaffection et d'une patrimonialisation des biens d'église, au Québec comme dans plusieurs autres pays occidentaux. Patrimonialisation étant entendu comme la prise en charge et le défi de conservation de ces biens au nom de l'intérêt collectif, historique et culturel, la « pénétration du patrimoine dans le cultuel ». Au Québec comme ailleurs en Amérique, les églises figurent souvent comme les seuls monuments du village ou de la petite ville. À ce titre, la population locale y est très attachée. Mais il serait dommage de se borner à des études de la mémoire patrimoniale du catholicisme québécois. Une seule étude de cas montrera que celui-ci amalgame mémoire des lieux et religion populaire à travers d'étonnantes vitalités.

---

5. CECC, 1992, n° 1674.

## Mémoires plurielles d'un sanctuaire urbain

Universellement, les sanctuaires catholiques se révèlent être des cadres symboliques de la mémoire du message chrétien, à travers le culte, les sacramentaux, les chemins de croix, les objets, les modèles de foi, saints ou « figures sacrales » honorés et une architecture symbolique. Lieux de *peregrinus*, mot latin signifiant à la fois l'étranger qui vient d'ailleurs et celui qui parcourt et passe (Dupront, 1987 : 369-373). Être pèlerin consiste à « se faire étranger à soi-même, à sortir de soi, pour un travail sur soi, pour l'emporter sur soi et s'ouvrir à un horizon neuf », à travers la médiation d'un ailleurs spatial et spirituel (Charron, 1998 : 207-209).

Cet ailleurs peut se faire proche, notamment à travers les églises de la ville dont le Gesù constitue un exemple. Nous y avons mené des enquêtes ponctuelles durant plusieurs années, à travers observations et entrevues de fidèles et de jésuites qui en furent les responsables. Parmi les divers types de centres de pèlerinage, il s'agit historiquement d'un « sanctuaire » urbain. En comparaison avec Notre-Dame-de-Lourdes et Notre-Dame-du-Bon-Secours, petites chapelles historiques encore très fréquentées et attraites touristiques, le sanctuaire du Gesù se fait assez discret : il « connut jadis ses heures de gloire. Le sanctuaire fut fondé en 1877, lorsqu'une statue miraculeuse de Notre-Dame de Liesse fut rapportée de France par le père Cazeau, qui allait devenir le recteur du collège Sainte-Marie. Le culte fut inauguré en 1878 par Mgr Fabre et les pèlerins se mirent à affluer : on y rapporta, comme dans tous les lieux de pèlerinage, des guérisons et des faveurs spirituelles » (Laperrière, 1984 : 40). D'autres centres urbains ou chapelles fréquentées ainsi ne sont pas toujours au sens strict des lieux de pèlerinage, même si de nombreuses personnes y viennent de l'extérieur pour obtenir une faveur, « faire leurs dévotions ». Laperrière estime qu'ils sont innombrables. Le sanctuaire du Gesù présente l'histoire propre à un sanctuaire, tout en perdant plus ou moins cette fonction durant les dernières décennies. Le terme sanctuaire qui y est toujours accolé appartient à sa mémoire historique, réactivée dans les cas que nous étudions. Il figure toujours parmi les lieux de pèlerinage signalés au Québec<sup>6</sup>. Ces deux cas concernent respectivement la dévotion mariale et la création d'art sacré. Si la première est spontanément associée à la religion populaire, la seconde l'est moins. Mais il nous paraît possible de l'y inscrire.

### Histoire et fonctions de l'église du Gesù

L'église du Gesù incarne plusieurs niveaux de l'histoire et de la mémoire religieuse sociale du Québec : rivalité entre les franco-catholiques, les anglo-catholiques (surtout d'Irlande) et les anglo-protestants et anglicans, entre autorités diocésaines

---

6. Leblanc, 1999, p. 93 : « Il y a peu de pèlerinages organisés en groupe au Gesù, mais beaucoup de pèlerins solitaires viennent y prier. Tous les jours des dévots assurent la récitation du chapelet et il y a adoration du Saint-Sacrement régulièrement ».

et communautés religieuses ; dévotion populaire mariale, mission éducative des religieux, apport culturel et formation des élites, sécularisation dramatique des années 1960 et reconversion.

La nef du Gesù figure en bonne place du numéro spécial de *Téoros* sur Tourisme, religion et patrimoine (5-8). L'église fait partie du tour proposé dans le circuit touristique et religieux du Mile End. Elle compte parmi les quelque vingt-quatre églises et chapelles catholiques, protestantes et juives qui se trouvent dans le périmètre du quartier dit de Peter-McGill (3 km<sup>2</sup>), sans compter les sept couvents et domaines appartenant à des communautés religieuses. Ces nombreux édifices religieux se trouvent situés sur l'axe est-ouest (Atwater-Amherst/Papineau) et l'axe nord-sud (Sherbrooke-Fleuve Saint-Laurent). Ces rues forment en quelque sorte le centre-ville de Montréal. Ces édifices se perdent parmi les édifices à bureaux, les magasins à rayon, les théâtres, les musées et les tours d'appartements.

Dans le cas des ventes d'églises, des experts du patrimoine mettent en garde contre des solutions de réorientations expéditives et sans respect de la valeur patrimoniale des bâtiments. En ce qui concerne l'église du Gesù, elle n'est pas menacée, ayant été classée parmi les biens culturels à préserver au Québec. Elle a dû relever le défi de recomposer sa présence dans la cité et sa mission ecclésiale, en situation de déclin du nombre des pratiquants, et se trouve parmi les églises qui « ont profité des transformations morphologiques du tissu urbain au centre-ville pour s'insérer dans une nouvelle dynamique qui les protège » (Marsan, 1997 : 118).

À partir de 1860, des temples imposants se construisent, en particulier dans le centre-ville Ouest, habité par des familles anglo-protestantes et anglicanes les plus riches du Canada, magnats de la fourrure, bâtisseuses d'usines et de chemins de fer, commerçants et banquiers. Ce quartier, le fameux Golden Square Mile, est situé entre la rue Bleury à l'est et la rue Guy à l'ouest, Dorchester au sud (devenu René-Lévesque) et avenue des Pins au nord (Benoît & Gratton, 1991). Une telle concentration de la richesse connut un déclin au début du xx<sup>e</sup> siècle, à la faveur d'une atténuation des écarts entre patrons capitalistes et ouvriers. Originaires surtout d'Écosse et d'Angleterre, ces familles qui possédaient une grande part de la richesse canadienne firent construire des églises de leur dénomination. Et souvent à travers le style architectural se manifestait le culte aux églises d'origine dont on reproduisait la forme et style.

Mgr Ignace Bourget, évêque de Montréal au xix<sup>e</sup> siècle, avait fortement encouragé l'établissement d'un collège au cœur de Montréal, souhaitant former une élite canadienne-française pour faire contrepoids à la bourgeoisie anglaise qui occupait une place prépondérante, possédait ses propres écoles, et s'opposait au catholicisme ultramontain montréalais. Dans ce but, il s'adressa aux jésuites, revenus au pays en 1842 et qui avaient établi en Europe plusieurs maisons d'enseignement depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, en plus d'être éducateurs et confesseurs de princes et de la bourgeoisie des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles (Cinq-Mars, 1998 : 31).

De fait, le collège Sainte-Marie, fondé en 1848, formera une élite canadienne-française, artistique, libérale et scientifique.

La construction de l'église annexée au collège, près de vingt ans plus tard, se fait notamment pour apporter un contrepoids au pouvoir des Sulpiciens, bien établis un peu plus au nord dans le quartier du *Golden Square Mile* (Deslandres, Dickenson et Hubert, 2007)<sup>7</sup>. On propose d'abord à Bourget une construction de style gothique, mais il émet le souhait qu'elle soit de style romain, afin de se démarquer des églises anglicanes. Un architecte irlandais établi à New York, Patrick Charles Keely, soumet le projet qui est finalement retenu, celui d'une construction sur le modèle du Gesù de Rome, construit entre 1568 et 1584, mélange néogothique de styles romain et baroque tardif : « La voûte, haute d'environ 23 mètres, est réalisée en trompe-l'œil. L'ensemble est entièrement couvert de fresques. Elles sont l'œuvre de l'artiste peintre Daniel Müller, originaire de New York, et copiées de l'école allemande de Düsseldorf, le thème principal du programme iconographique étant la vie du Christ<sup>8</sup>. » Le projet ne sera jamais totalement achevé, faute de fonds, les tours n'ont par exemple jamais reçu de clochers.

L'évêque veut que le Gesù soit dédié au Sacré-Cœur, dont la statue est située au centre du maître-autel depuis 1865. À gauche, se trouve la statue d'une Vierge noire, Notre-Dame-de-Liesse, dite « miraculeuse », donnée par la France aux jésuites du Canada la même année ; plusieurs ex-voto l'entourent. Il s'agit donc d'un lieu qui favorise la religion populaire catholique et sa « Vierge noire » lui vaut une certaine renommée.

On construit aussi un théâtre dans le soubassement, car les jésuites estiment cette activité artistique et les arts en général importants pour l'éducation. Entre 1840 et 1869, la ville de Montréal était considérée comme un prolongement du réseau américain des spectacles (Cinq-Mars, 1998 : 403). Les activités du théâtre du Gesù commençaient alors. C'est surtout à partir d'une rénovation majeure de la salle, en 1922, qu'on y présente du théâtre vraiment professionnel<sup>9</sup>, et de nombreuses carrières théâtrales y voient le jour. Puis à partir de 1945, des troupes de théâtre s'y installent mais y restent peu longtemps, car la salle est petite. Malgré tout, il s'agit d'un théâtre reconnu à Montréal : « On était la petite Place-des-Arts ; ça l'était de fait au XIX<sup>e</sup> siècle et durant une bonne partie du XX<sup>e</sup> siècle », raconte un jésuite interrogé. La vraie et vaste Place-des-Arts, complexe de salles de spectacles et de concerts, fut construite depuis, et à deux

---

7. Le terrain qu'occupe toujours le séminaire des sulpiciens sur la rue Sherbrooke Ouest est l'un des plus vastes terrains boisés au cœur d'une ville en Amérique du Nord. Présentement, des négociations sont en cours en vue de leur exploitation devenue enjeu de survie pour la communauté qui célèbre en 2006 le 350<sup>e</sup> anniversaire de son arrivée à Montréal.

8. Voir l'inventaire de la Fondation du patrimoine religieux du Québec, <http://www.patrimoine-religieux.qc.ca/gesumtl/gesumtlf.htm>.

9. *Ibid.*, réfère à André Bourassa, « La salle du Gesù, 1965-1995 : une pièce d'archives » : *L'Annuaire théâtral*, printemps 1995.

rues du Gesù. Celle-ci deviendra un « sanctuaire » discret, voire plutôt un lieu de prière, puis un centre d'animation d'art sacré.

L'église du Gesù fut construite en tant que chapelle du collège classique Sainte-Marie, qui cessa d'exister comme institution d'enseignement en 1969. Une université laïque, l'Université du Québec à Montréal, y résida temporairement, puis en 1976, le collège est détruit, et seule l'église subsiste. Après la fermeture du collège, l'église n'étant pas paroissiale mais construite pour desservir les étudiants du collège, ne paraît plus avoir sa raison d'être. Les jésuites veulent alors vendre le bâtiment à des entrepreneurs mais le classement de l'édifice comme bien culturel en interdit la démolition, sans assurer une aide financière qui accompagne le seul statut de monument historique. L'église du Gesù est classée bien culturel le 14 novembre 1975<sup>10</sup>. Finalement, après la vente d'une partie du terrain du collège, la communauté peut assumer les coûts de restauration de l'église entre 1983 et 1996. Le terrain est vendu à une compagnie d'ingénieurs, SNC-Lavallin, qui projette de bâtir deux tours à bureaux de cinquante étages sur le boulevard René-Lévesque. Une seule tour (appelée Place Félix-Martin en l'honneur du fondateur du collège Sainte-Marie), est construite mais la relation de l'église avec cet édifice n'est guère significative. Un petit jardin intérieur, qui n'est pas public, n'est fréquenté que par quelques employés des bureaux.

Le Gesù demeure donc « sanctuaire » ou « oratoire » discret, voire plutôt lieu de prière. Plusieurs jésuites y ont leurs bureaux, certains leurs chambres, assurant divers services. Quant au sous-sol de l'église, qui avait longtemps abrité le « théâtre du Gesù », conçu d'abord pour le collège puis utilisé comme salle publique, il est réaménagé en complexe de salles et loge notamment un centre dédié à la création sacrée contemporaine, on l'appelle « Centre de créativité ».

Lors de la construction, le collège et l'église se trouvaient à l'écart du centre ville. À présent, le quartier est plus commercial et, en ce qui concerne le Gesù, culturel. À l'instar de toutes les grandes églises des centres urbains, le Gesù a en commun d'accueillir des gens très diversifiés : touristes, résidents du quartier (de plus en plus nombreux au centre-ville mais peu pratiquants), travailleurs ou consommateurs en quête de tranquillité à midi ou en fin de journée, des démunis, des pratiquants qui souhaitent demeurer à distance des paroisses et de leurs réseaux d'interconnaissance, des curieux qui y font une incursion très ponctuelle.

### Projets des jésuites

Les jésuites présentent des dynamiques individuelles fortes, encore plus après la sécularisation de leurs institutions d'enseignement à laquelle l'un d'eux attribue le déclin de sa communauté : « Quel homme sera intéressé à entrer dans notre communauté, une fois la dimension professionnelle et collective de la vie religieuse

---

10. Les informations qui suivent sont tirées de J.-C. Marsan et G. Pinard, *loc. cit.*

abolie ? » demande-t-il, amer qu'un réseau d'universités laïques ait damé le pion au projet des jésuites de fonder une université privée dans les années 1960. Mais les survivants de la sortie massive des religieux de leur communauté, après le concile Vatican II, investissent d'autres lieux de mission. Nous évoquons ici le cas de deux d'entre eux : Guy Ménard (décédé dans les années 1980), et Daniel Leblond, présentement parmi les plus jeunes de sa communauté. Le premier promeut la « dévotion mariale » et le second la spiritualité à travers la créativité artistique, le Gesù constituant un lieu central pour leurs projets respectifs.

### Réforme de la dévotion mariale

Dévotion mariale et direction spirituelle constituent les deux piliers de la mission de Guy Ménard, ancien responsable des Enfants de Marie, mouvement paroissial fort populaire dans le Québec ultramontain d'antan. Après le concile, les jésuites préconisent la conversion de ces groupes en « Communautés de vie chrétienne », dont la diffusion des exercices spirituels de Saint-Ignace dans la vie courante est le centre. Guy Ménard, très attaché à la dévotion mariale, s'en trouve déçu. Il aura un collaborateur fidèle chez Laval Girard, responsable de l'église du Gesù jusqu'à sa mort et auteur d'une petite plaquette sur Notre-Dame-de-Liesse (1976)<sup>11</sup>. Interrogé sur l'histoire du Gesù, il raconte un petit miracle : « Le sanctuaire allait être démoli, et j'allai me recueillir devant la statue de Notre-Dame-de-Liesse. Le lendemain, un représentant du ministère de la Culture vint visiter l'église, s'indigna qu'on voulût la démolir étant donné sa valeur patrimoniale et intervint afin qu'elle fût classée bien culturel, ce qui la fit échapper à la démolition. »

Au Québec, faut-il souligner, le Concile coïncide avec un tel mouvement de rupture sociopolitique qu'il provoque des changements drastiques au plan des pratiques chrétiennes. L'historienne Ferretti, dans un paragraphe sur les effets du concile titré « Un immense désarroi », écrit :

Négocié sur les chapeaux de roues, ce virage de l'Église s'effectue en terrain mal préparé... Le retour aux sources spirituelles, par exemple, a sans doute éliminé des pratiques routinières, mais, avec elles, et sans prendre la peine d'établir des distinctions, il a aussi balayé tous les repères d'une piété populaire séculaire, commune au plus grand nombre, même parmi les curés, les religieux et les bonnes sœurs. Leur religion ne serait-elle plus bonne ? Leurs anciens rites sont disparus ou déconsidérés, les nouveaux leur semblent banals, sans poésie, sans signification... En voulant offrir aux fidèles une voie plus directe, et plus abstraite, vers Dieu, ce sont bien des chemins sinueux mais familiers que l'Église leur ferme (Ferretti 1999 : 162).

Peu d'études ou d'analyses portent sur cet enjeu crucial. Certes, on reconnaît le fait lui-même de cette dévaluation de la religion populaire, mais on en connaît peu les conséquences. Il y aurait pourtant une réflexion à faire sur les effets

---

11. Voir aussi *Notre-Dame-de-Liesse*, 1878.

débilitants qu'ont eus certaines réformes théologiques et ecclésiales, sur le rapport des catholiques québécois à leur héritage religieux.

Fort de cette intuition, et joignant le mouvement charismatique catholique dans les années 1970, le jésuite Ménard refonde un nouveau mouvement sous le nom « Les Groupes de Vie Mariale », qui connaîtra un succès populaire. Des milliers de catholiques québécois s'y joignent. Le succès de la dévotion mariale, en général, ne se dément pas dans le catholicisme. Mais au Québec, peu d'ecclésiastiques ou d'animateurs de pastorale s'investissent dans sa promotion, considérée comme une entreprise préconciliaire détournant des visées véritables de la vie chrétienne, soit la lutte pour un monde plus juste. Pourtant elle persiste, à la faveur des visites aux sanctuaires nationaux et locaux, et des pratiques pieuses transmises dans les familles. Elle est transmise à travers la mémoire familiale qui s'est approprié l'iconographie et les objets de la piété catholique, efficaces supports mnémotechniques. Ainsi raconte un interrogé : « Mes cousines, baby-boomers typiques, nées autour de 1955, sont très sécularisées et plutôt dédaigneuses de la religion. Or, dès qu'elles eurent appris que leur mère avait le cancer, voilà qu'elles se mirent à faire des neuvaines à la Vierge Marie et visitèrent un petit sanctuaire marial éloigné de Montréal, s'astreignant à monter la butte à genoux ! ». Ces récits d'une religiosité populaire persistante, et qui ressurgit à la faveur d'événements particuliers de la vie, ne manquent pas.

Guy Ménard constitue un personnage intéressant, qui défie le mépris qu'affiche son époque pour ces dévotions populaires. Il rappelle singulièrement Luc Désilet, curé du Cap-de-la-Madeleine entre 1864 et 1888, fervent promoteur du sanctuaire Notre-Dame-du-Cap, considéré comme fou par des ecclésiastiques du temps. Ses admirateurs en revanche le décrivent comme un saint charismatique. Dans l'analyse qu'en offre Nive Voisine, on reconnaît trait pour trait le jésuite Ménard : il se « révèle exagérément entreprenant », force toujours la note dans le récit de ses œuvres et exploits, « la démesure semble sa spécialité » (Voisine, 1981 : 111-122).

Le dévouement de Ménard est extrême : « je rencontre mille personnes régulièrement en direction spirituelle » ; attiré par les plus malheureux et les handicapés qu'il prend parfois en main pour l'aide au logement, il achète et revend des propriétés pour ses œuvres. Il affiche une direction ferme mais montre de l'affection pour les milliers de personnes qui le consultent. Lors des grandes cérémonies de son groupe, il remplit le Gesù, redevenu ainsi sanctuaire, dont il tente de refaire un centre marial et où il occupe un bureau. Parmi les nombreuses représentations de la Vierge Marie, celle de « Notre-Dame de Liesse » se trouve mise au centre, ainsi que la Vierge noire du Gesù qui porte son nom. Des dizaines de personnes affluent quotidiennement à son bureau, des centaines lors des réunions dans le sous-sol et des célébrations dans l'église. Il fonde même une petite communauté de laïcs appelée Fraternité Notre-Dame-de-Liesse, réduite à un petit noyau depuis sa mort, pour en faire un institut séculier. À cet égard, le personnage

est typique : il ambitionne de devenir un « fondateur » de communautés, projet qui ne lui survivra pas.

Son œuvre est tissée de récits de merveilleux, rapportés ainsi par une interrogée : « Un jour, raconte-t-il, une dame est venue sonner à ma porte. D'allure bizarre, ses cheveux grisonnants échevelés lui couvraient le visage, elle était vêtue d'une vieille robe poussiéreuse que portaient autrefois les Enfants de Marie. Elle marmonnait des paroles inaudibles et je lui dis, un peu agacé, "mais qui êtes-vous Madame ? Elle écarta ses cheveux et je vis le plus beau visage apparaître, avec des yeux bleus rayonnants ; un visage d'à peine seize ans." » Persuadé qu'il s'agit de la Vierge Marie, le père Ménard y voit un signe du ciel pour rénover les anciennes congrégations mariales. Les groupes de Vie mariale naissent, sous l'influence combinée du Concile Vatican II et de la tradition mariale, énergisés par le merveilleux présent dans le renouveau charismatique<sup>12</sup>. Hommes et femmes de tous milieux s'y joignent, tous ayant quelque histoire inusitée à raconter d'une intervention miraculeuse dans leur vie. Bien que de manière atténuée, le jésuite se mêle de politique, à l'instar du clergé d'avant les années 1960, on raconte qu'avant le référendum de 1981 pour l'indépendance du Québec, il répétait doucement : « N'oubliez pas que la Vierge a dit oui. »

Après sa mort, les groupes continuent, mais leur ampleur diminue. Ils s'inscrivent dans le « renouveau charismatique catholique », dont le temps fort fut dans les années 1970 et dont l'un des traits caractéristiques fut notamment de reprendre à nouveaux frais les pratiques de piété populaire préconciliaires. Si l'on se fie à Ferretti, citée plus haut, ce mouvement a eu du flair : bien qu'animé par des membres du clergé ou des religieux, il a aussi intégré un certain leadership des laïcs (Chagnon, 1979 ; Coté & Zylberberg, 1990). Des mémoires recombinaées le traversent, offrant une résistance à la privatisation du religieux ambiant.

### **Lutte contre la patrimonialisation du Gesù et du catholicisme**

L'instigateur et responsable du Centre de créativité, mis sur pied au Gesù en 1993, est l'un des plus jeunes jésuites, artiste, photographe et théologien de formation. Il assure la transmission d'une autre mémoire sociale du Gesù, sa tradition artistique, en l'inscrivant dans un mouvement de « spiritualité » populaire (Lefebvre, 2003). Plutôt que le récit d'un miracle fondateur du sanctuaire ou de la signification de la Vierge noire, le site web du centre raconte l'histoire de la mission culturelle de l'édifice, depuis 1865, axe traditionnel de la mission des jésuites. Leblond lutte avec vigueur pour la revivification de la création d'art sacré dans la région montréalaise, au prise avec un processus de muséalisation du catholicisme et du patrimoine religieux : « C'est bien beau le patrimoine, nous confie-t-il, mais pour bien des gens ça veut dire choses et expériences du passé.

---

12. Groupes de vie mariale, 1984.

Il y a des tensions avec les communautés chrétiennes installées dans des édifices patrimoniaux, qui souffrent d'être associées à quelque chose de passiste, de démodé. Il est important de valoriser aussi la création contemporaine, l'art sacré vivant, la spiritualité et l'expérience. »

Le Centre de créativité veut susciter la création sacrée au sens large et pas seulement chrétien du terme, et accorde une particulière importance à la jeune relève artistique. Des dizaines de jeunes créateurs fréquentent les lieux. Des expositions se tiennent durant toute l'année au sous-sol : « La religion évolue, le sentiment religieux évolue, dit un membre de l'équipe... Notre société est très laïque mais elle a besoin de religion de temps en temps. Ainsi ces artistes qui veulent exposer dans nos salles, dans notre église... pour eux, c'est mieux que dans un musée... les grands artistes, historiquement, sont tous passés par l'église. » Déjà plusieurs centaines d'artistes l'ont fréquenté. Ses principaux objectifs sont de favoriser, outre la création sacrée, la valorisation des jeunes artistes et l'interculturalité. Annuellement s'y tient un événement d'art sacré qui dure un mois et où l'on présente des concerts, des expositions spéciales, des chorégraphies, parfois des nuits de poésie. On y accueille aussi des groupes d'étudiants. Cet événement se déroule dans l'église et dans les salles du sous-sol.

Dans la foulée de la vocation d'accompagnement spirituel qui a toujours importé aux jésuites, le responsable du Centre tient pour essentiels l'accueil et l'accompagnement de l'artiste. Il estime que le sacré dans l'art naît en tout premier lieu de l'expérience de l'artiste, consciente ou non : « Creuser jusqu'à son propre mystère, et découvrir l'inspiration qui viendra animer la matière, voilà la première étape du sacré dans l'art. Accueillir l'artiste, c'est reconnaître ce potentiel intérieur et cette force unique qui l'habitent. Accompagner l'artiste, c'est répondre à ses besoins divers et, si tel est son désir, c'est l'aider à nommer cette expérience intérieure qui se révèle inspiration. »<sup>13</sup>

La peinture et la sculpture jouent, au plan des représentations et de l'expérience esthétique, un certain rôle sacramentel et spirituel dans le monde actuel. Durant le XX<sup>e</sup> siècle, les artistes ont souvent été vus comme des mystiques qui sélectionnent et rendent visibles des symboles exprimant l'odyssée spirituelle individuelle. De la sorte fut affirmé le sens spirituel du processus créateur et de l'expérience individuelle (Goethals, 1994). La réflexion et les activités du Centre de créativité de l'église du Gesù se situent dans cette foulée.

Mais l'expérience du Centre de créativité comporte certaines tensions révélatrices du malaise plus large suscité par la tension entre innovation liturgique et artistique, patrimoine religieux et religion populaire (Lefebvre, 1998)<sup>14</sup>. Dans

13. Extrait d'entrevue avec Daniel Leblond, sj.

14. L'auteur note plusieurs difficultés concernant la créativité et l'innovation en liturgie catholique, notamment la formation des prêtres et la pauvreté du dialogue entre théâtre et liturgie.

L'église se déroulent des liturgies quotidiennes visitées par des pratiquants souhaitant la tranquillité du sanctuaire et une pratique traditionnelle plus individualisée (il ne s'agit pas d'une paroisse) ; ils recherchent en général la qualité homélitique des jésuites, et visitent la statue de la Vierge noire ou le Sacré-Cœur. Dans les faits, les communications entre l'église du Gesù et les salles du Gesù au sous-sol (Centre de créativité) sont problématiques : « L'église et les salles sont distinctes », dit un jésuite âgé qui célèbre la messe régulièrement dans l'église. Un autre jésuite interrogé campe bien le type de personnes qui fréquentent l'église, « en haut » :

Notre édifice est austère, modeste avec sa simple affiche « prière, consultation, centre de créativité ». Le Gesù est au milieu des bureaux. La clientèle actuelle est composée de retraités, de travailleurs de bureau, de travailleurs d'usine... des membres des communautés ethniques qui viennent faire brûler des lampions.

Contrairement aux centres de pèlerinage attirant les foules, les gens qui viennent chez nous fuient la foule, ils veulent être seuls. Dans l'église, en haut, ce sont des gens modestes, anonymes. Si on ne les interroge pas, ils ne diront pas qui ils sont. Il s'agit souvent de gens se trouvant dans une situation inconfortable (divorcés, etc.), prenant distance de la paroisse, plusieurs partent avant la communion...

Un fait particulièrement révélateur permet de montrer certains enjeux de la relation conflictuelle entre pratiques traditionnelles catholiques et innovations artistiques et liturgiques. Ainsi qu'il a été dit plus haut, la religion populaire au Canada français, et en général dans le catholicisme, est conformiste et régulée. L'artiste qui tente de recréer les objets ou les images de la religiosité heurte cette conformité. Le Centre de créativité organisa il y a quelques années une exposition d'art contemporain sacré dans l'église même. Plusieurs fresques comportant des symboles chrétiens et extra-chrétiens, traversées d'un métissage culturel et spirituel, furent placées devant les diverses chapelles et autels de dévotion latéraux (dédiés à divers saints). L'exposition fit scandale auprès de plusieurs pratiquants réguliers et de citoyens, scandale qui se répercuta même dans les médias. Elle rencontra au contraire un vif succès auprès de gens qui, par exemple, disaient « n'avoir pas mis les pieds à l'église depuis longtemps », enchantés de ce progrès et de cette ouverture.

Non seulement avait-on heurté la religiosité populaire traditionnelle catholique des pratiquants réguliers, très uniformisée, mais en outre, se manifestait une tension entre architecture sacrée patrimoniale, supports mnémotechniques du catholicisme post-tridentin des lieux et innovation. Évoquons les propos de l'historienne de l'architecture Raymonde Gauthier qui montre la relation entre l'organisation de l'espace des églises au Québec et les façons de pratiquer le culte chrétien :

Le plan divise l'église en deux parties et crée une aire sacrée, le chœur, et une aire non sacrée, la nef. Il rappelle d'abord la basilique romaine, lieu où s'exerçait la justice, le tribunal siégeant dans l'hémicycle alors que le public était relégué dans la salle de forme allongée et pourvue de bas-côtés où les participants pouvaient s'entretenir à l'écart des débats. À ce rectangle, les catholiques ont ajouté... des chapelles de dévotion

placées de chaque côté, ce qui a donné à l'église une forme de croix... Et ces styles de construction sont étroitement liés aux manières de célébrer (le) culte chrétien (1994 : 223).

Deux idées sont ici à retenir. D'une part, les chapelles de dévotion où les participants peuvent déambuler et prier à leur guise, apparaissent comme des lieux dont ils maîtrisent la dimension religieuse, qu'on ne peut leur disputer aisément. Les statues, fresques et objets qui habitent ces petites chapelles latérales réfèrent à un univers théologique traditionnel. D'autre part, il y a un lien étroit entre les formes de culte et la structuration de l'espace. En exposant des toiles aux thèmes inhabituels dans les chapelles de dévotion, le Centre de créativité a donc rencontré deux obstacles : les pratiques à la fois traditionnelles et individualisées des pratiquants, un espace assez limité et structuré par les expressions pieuses. Bien qu'il produise de temps à autre des danses ou concerts sacrés dans l'église, on n'envisage plus d'autres expositions audacieuses d'arts visuels.

Le caractère sacramental de l'art serait plus facile à achever quand le principal objet de croyance a déjà reçu une forme symbolique reconnue et acceptée par le grand nombre, *i.e.* quand il s'agit d'une mythologie ou d'une iconographie établie. Or, pour bien des contemporains, les espaces et rituels religieux traditionnels, mythes et icônes ont perdu le pouvoir de leur inspirer une expérience spirituelle. Alors que reste-t-il ? – sport, musique, films, théâtre, les arts visuels (Goethals, 1994). La religion populaire se serait-elle déplacée dans ces créations culturelles ? Quelles sont les conditions de la revisitation des espaces religieux patrimoniaux par des artistes qui désirent s'y inscrire de manière originale ? L'expression populaire de la religion peut-elle innover sur le plan visuel ? Et jusqu'à quel point ?

Si la tradition chrétienne sait historiquement accueillir les innovations, l'artiste est néanmoins appelé à créer tout en participant à un sens déjà existant. Commentant la réflexion de Gadamer sur l'expérience esthétique et la vérité, Grondin rappelle que le concept de mimesis a cessé de s'imposer en esthétique, aux yeux du nominalisme de la science moderne (ce qui a inspiré la réflexion kantienne sur l'esthétique). Or, le concept de *mimesis* ou *imitatio* rappelle que l'art est un processus cognitif d'appréhension de la réalité : « C'est la fonction anamnétique de l'art que de nous faire redécouvrir le réel pour lui-même. » Grondin rappelle que la négation de cette fonction de l'art conduit, dans la conscience esthétique, à sa séparation avec la réalité : « La création artistique y est moins un miroir éclairant de la réalité que l'effusion d'une subjectivité et l'expérience esthétique cherche davantage à recréer un vécu ou de l'expressif qu'à participer à un sens. » (1999 : 71-72).

Cette réflexion renvoie au rapport entre création d'art sacré contemporaine et tradition chrétienne : le Centre de créativité insiste beaucoup sur l'expérience spirituelle subjective de l'artiste, ses réalisations témoignant d'une inscription plurielle et inventive dans la tradition chrétienne et des courants spirituels nouveaux. Une réflexion devrait être conduite sur les conditions de la participation à un

sens, donné en partie dans l'espace patrimonial lui-même et dans les espaces de la religion populaire. Entre une religion populaire très encadrée et une expérience artistique très subjective, quelle relation est possible ?

## Conclusion

Les deux expériences évoquées permettent de réfléchir sur le rapport à l'espace sacré. En sociologie religieuse, on évoque souvent l'individualisation et l'anonymat des pratiques religieuses populaires. L'espace, l'art et les objets sacrés apparaissent comme des références assez fixes qui symbolisent une filiation de continuité. Dès qu'il s'agit d'innover, de transformer ou de créer autrement, il peut y avoir matière à conflit, dans la mesure où l'espace est forcément partagé et occupé en commun, contrairement aux croyances qui se trouvent davantage individualisées et privatisées, logées dans le quant-à-soi du sujet qui peut facilement échapper à la discussion. Ménard a réformé la dévotion mariale en reproduisant son économie traditionnelle ; son mouvement s'inscrit dans le type *revival* religieux. Il s'agit de l'infusion d'énergie nouvelle dans des pratiques traditionnelles. Leblon secoue les habitudes et le glissement vers la patrimonialisation inéluctable, en suscitant la création artistique, au risque de rompre les habitudes. Mais l'espace du sanctuaire et la mémoire pieuse post-tridentine très structurée limitent sa marge de manœuvre. Son mouvement participe pourtant lui aussi d'une religion du peuple, au sens d'une appropriation par de nombreux artistes d'une expression religieuse ; et d'une large participation du public.

Le Centre de créativité fait face à un dilemme qu'il réussit à surmonter en localisant la majeure partie de ses activités hors du sanctuaire, et en investissant celui-ci lorsqu'il promeut des formes d'art sacré plus consensuelles, ou dans le cadre de l'événement annuel, qui ouvre une brèche pour rompre la continuité. Reste qu'il explore les voies de négociation, de formation et de recomposition. Il en va peut-être de la création d'art sacré comme du rituel, dans l'espace liturgique :

Pour que le rite fonctionne bien, il faut un accord à peu près consensuel autour de lui. Dans les tentatives pour inventer des rituels, de nombreux ratés se produisent quand les gens ne se comprennent pas : souvent une partie du groupe voit dans la tentative de ritualisation et d'institution de gestes symboliques une marque d'emprise ou un faux-semblant illusoire, et le geste symbolique manque son objectif. Sans un certain accord, le rite ne remplit pas son office... la question de la croyance est alors importante dans le groupe, et bien souvent il va falloir donner un nouveau sens à des formes anciennes pour que chacun s'y retrouve (Lemaire, 1995 : 6).

La religion populaire, à ce titre, est aussi religion du peuple, *i.e.* du collectif qui s'y reconnaît. Elle renvoie aux pratiques et aux espaces familiers. Évoquer l'absence des expressions religieuses anté-chrétiennes, pour expliquer le rapport très régulé entre espace, expressions religieuses et religion populaire, au Canada français, n'est pas suffisant. Le catholicisme européen ne manque pas d'anecdotes

concernant la difficulté, pour les artistes contemporains, de créer du neuf dans les églises patrimoniales. Évoquons seulement à cet égard la création des nouveaux vitraux, dans la magnifique église de Conques, petit village sur le chemin de Compostelle, assez peu provocateurs mais qui ont suscité des débats très vifs dans la communauté.

En conclusion, soulignons l'intérêt d'études microreligieuses de pratiques particulières, qui échappent aux statistiques de la pratique religieuse et à la permanence des groupes ou mouvements religieux institutionnalisés. Les deux pratiques dont il a été question sont liées à des leaders singuliers. Elles s'inscrivent dans un espace sacré cumulant en lui plusieurs strates de l'histoire du catholicisme québécois. Cette histoire est réactivée et remémorée à travers les initiatives des deux jésuites. Dans le premier cas, la grandeur d'antan de l'église du Gesù et de sa Vierge noire, est réactivée dans la mémoire de milliers de catholiques. L'église discrète du centre-ville redevient, l'espace de quelques années, centre de pèlerinage pour accueillir des centaines de pèlerins lors des événements importants des groupes de Vie mariale. Après la mort du leader, les groupes se perpétuent mais sans que la référence à ce sanctuaire ne demeure centrale. Dans le second cas, on reprend l'initiative de l'appui aux artistes, centrale dans la mission des jésuites, à travers la mise sur pied d'un centre de créativité et d'art sacré. Le Gesù se trouve réaffirmé comme salle de spectacle et promoteur des arts à Montréal. La gestion de l'expression religieuse dans l'église elle-même, autour des diverses créations et innovations, présente des défis particuliers liés aux normes inhérentes à l'espace liturgique et religieux.

Les deux cas, dans la tradition catholique au Canada français, s'enracinent dans une histoire, une tradition, une mémoire religieuse, notamment sur le plan de l'initiative cléricale. Pourtant, si naguère le fait d'être initié par un ou une membre de communautés religieuses garantissait la pérennité des mouvements et initiatives religieux, la crise ecclésiale des vocations traditionnelles à présent les fragilisent. L'histoire du Gesù tend peut-être à montrer à quel point un espace religieux, un jour populaire, peut tomber dans l'oubli ; et à quel point une religion populaire fondée sur une autorité cléricale est, en définitive, bien peu « du peuple ». Voilà une façon de refaire le récit d'un espace religieux en processus de patrimonialisation. Autre chose est le rapport du touriste, croyant ou incroyant, et du passant, à une très belle église du centre-ville.

Solange LEFEBVRE

*Université de Montréal – Département d'Anthropologie*  
solange.lefebvre@umontreal.ca

## Annexe 1 : Historique du Gesù

- 1848 : Construction du collège Sainte-Marie.
- 1865 : L'église est construite pour remplacer la chapelle trop petite. Mgr Bourget insiste pour voir naître une deuxième grande église à Montréal et ainsi éviter un monopole sulpicien.
- 1969 : Fermeture du collège Sainte-Marie et occupation des lieux par l'UQAM.
- 1975 : Départ de l'UQAM, projet de démolition du collège, de l'église et de vente des lieux.
- 14 novembre : L'église est classée bien culturel par le Gouvernement et ne peut plus être démolie.
- 1976 : Démolition du collège.
- 1977 : Réaménagement et rénovation de l'église.
- 1980 : Vente d'une partie des terrains à SNC pour la construction de deux tours : Place Félix-Martin I et II. Une seule tour sera construite.
- 1983-84 : Restauration complète de l'église grâce à l'argent des terrains placée en fiducie et aménagement des salles du sous-sol. SNC construit Place Félix-Martin I.

- Anonyme, 1878, *Notre-Dame-de-Liesse, Mère de grâce. Légende, pèlerinage et translation de la statue au Gesù de Montréal*, Montréal, Beauchemin et Valois.
- Anonyme, 1928, *Pèlerinages canadiens : monographies des principaux lieux de pèlerinage au Canada*, Montréal, Imprimerie du Messenger.
- Assemblée nationale du Québec, 2006, *Rapport Croire au patrimoine religieux du Québec*. Mandat d'initiative entrepris par la commission de la culture, Québec, juin 2006.
- BENOÎT Michèle, GRATTON Roger, 1991, « Le pouvoir de la montagne. Quartiers du centre-ville Ouest » in *Pignon sur rue. Les quartiers de Montréal* (chapitre 3), Montréal, Guérin, pp. 61-87.
- BEYER Peter, 2005, « Transformations et pluralisme : les données des recensements de 1981 à 2001 », in LEFEBVRE Solange, (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, pp. 12-40.
- BIBBY Reginald, 2002, *Restless Gods. The Renaissance of Religion in Canada*, Toronto, Studdart.
- BOGLIONI Pierre, LACROIX Benoît, (dirs.), 1981, *Les pèlerinages au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- BOGLIONI Pierre, 1981, « Pèlerinages et religion populaire ; notes d'anthropologie et d'histoire », in BOGLIONI Pierre, LACROIX Benoît, *Les pèlerinages au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 5-24.
- BOUCHET Jean-René, CAFFAREL Henri, 1976, *Le renouveau charismatique, origines et perspectives*, Paris, Feu Nouveau.
- CASANOVA José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CHAGNON Roland, *Les charismatiques au Québec*, 1979, Montréal, Québec-Amérique.

- CHARRON André, 1998, « L'Oratoire Saint-Joseph, espace et fonction de l'église de la ville », in NADEAU Jean-Guy, PELCHAT Marc, (dirs.), *Dieu en ville. Évangile et Églises dans l'espace urbain*, Outremont, Novalis-Cerf-Lumen Vitae-Labor et Fides, pp. 199-221.
- CINQ-MARS Jean, 1998, *Histoire du collège Sainte-Marie de Montréal. 1848-1969*, Montréal, Hurtubise.
- COHEN Martine, 1986, « Figures de l'individualisme moderne. Essai sur deux communautés charismatiques », *Esprit*, 113-114, avril 1986 pp. 47-68.
- , 1986, « Le renouveau charismatique en France ou l'affirmation des catholicismes », *Christus*, 131, juillet 1986, pp. 261-279.
- Conférence des Évêques Catholiques du Canada, 1992, *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, CECC.
- CÔTÉ Pauline, ZYLBERBERG Jacques, 1990, « Univers catholique romain, charisme et individualisme : les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone », *Sociologie et Sociétés*, 22/2, pp. 81-93.
- DESLANDRES Dominique, JOHN DICKENSON, Ollivier HUBERT, (dirs.), 2007, *Les Sulpiciens de Montréal : une histoire de pouvoir et de discrétion*, Montréal, Fides.
- DORAN-JACQUES Anne, 1979, *Le pèlerinage à Sainte-Anne de Beaupré. L'actuel 1958-1973*, Thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- « Dossier Tourisme, religion et patrimoine », 2005, *Théoros*. Revue de recherche en tourisme, 24/ 2.
- DUPRONT Alphonse, 1987, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, NRF-Gallimard.
- FERRETTI Lucia, 1999, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal.
- GAGNÉ Lucien, ASSELIN Jean-Pierre, 1984, *Sainte-Anne-de-Beaupré, trois cents ans de pèlerinage*, Sainte Anne-de-Beaupré.
- GAUTHIER Raymonde, 1991, « Église du Gesù de Montréal », in *Les chemins de la mémoire : Monuments et sites historiques du Québec*, II, Québec, Les Publications du Québec, Commission des biens culturels du Québec, pp. 75-77.
- , 1994, *Construire une église au Québec. L'architecture religieuse avant 1939*, Montréal, Libre Expression.
- GIRARD Laval, 1976, *Notre-Dame de Liesse, source et cause de notre joie. Sa légende, son culte en France, son culte au Canada*, Montréal, Église du Gesù.
- GLADU Marie-Christine, 2005, *Gestion pastorale d'un sanctuaire catholique en contexte de décroissance financière*, Mémoire de Maîtrise, Montréal, Université de Montréal.
- GOETHALS Gregor, 1994, *Symbolic Forms of Communication*, in GRANFIELD Patrick, (ed.), *The Church and Communication*, Fairfield, Sheed & Ward.
- GRONDIN Jean, 1999, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf.
- Groupes de vie mariale, 1984, *Les principes généraux des Groupes de vie mariale*, Montréal, Les Groupes.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1987, « Charismatisme catholique et institution », in LADRIÈRE Paul, LUNEAU René, *Le Retour des certitudes : événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, pp. 218-234.
- , 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- HILAIRE Yves-Marie, 1979, *Notes sur la religion populaire au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du CNRS.

- JOBIN Michel, 1991, *Sanctuaires et lieux de pèlerinage*, Québec, site web du ministère de la Culture et des Communications (<http://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=799> – consulté le 5 janvier 2007).
- LACROIX Benoît, 1979, « L'Oratoire Saint-Joseph (1904-1979), fait religieux populaire », *Cahiers de Joséphologie*, 27/ 2, pp. 256-265.
- LACROIX Benoît, GRAMMOND Madeleine, 1985, *Religion populaire au Québec. Typologie des sources. Bibliographie sélective (1900-1980)*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- LAPERRIÈRE Guy, 1984, « Religion populaire, religion des clercs ? Du Québec à la France, 1872-1982 », in LACROIX Benoît, Jean SIMARD, *Religion populaire, Religion de clercs ? Montmagny*, Éditions IGRC, coll. « Culture populaire », 2, pp. 21-22.
- LEBLANC Gilles, 1999, *Pèlerinages et lieux de prière au Québec*, Montréal, HMH.
- LEFEBVRE François, 1998, *Théâtre et liturgie*, Montréal, Fides.
- LEFEBVRE Solange, 1994, « Le travail de la mémoire », dans GRAND'MAISON Jacques, S. LEFEBVRE, (dirs.), *La Part des aînés*, Montréal, Fides, pp. 123-153.
- , 1995, « Générations contemporaines, itinéraires et solidarités », dans GRAND'MAISON Jacques, BARONI Lise, GAUTHIER Jean-Marc, (dirs.), *Le défi des générations*, Montréal, Fides, pp. 89-181.
- , 2000, « Socio-Religious Evolution and Practical Theology in Quebec, Canada », *International Journal of Practical Theology*, 4, pp. 284-303.
- , 2003, « L'Église du Gesù : un terreau d'art sacré », in GRELLIER Isabelle, Hans STRUB, Ermanno GENRE, (dirs.), *Tradition chrétienne et créativité artistique. Quand les arts stimulent le dialogue œcuménique*, Zurich, Éditions SITP, pp. 143-155.
- , 2008 (sous presse), « The Francophone Roman Catholic Church », in BRAMADAT Paul, SELJAK David, *Christianity and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- LEMAIRE Jean, 1995, « Des rites de passage qui ne disent pas toujours leur nom », in *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 127, pp. 3-7.
- LEMIEUX Raymond, MILOT Micheline, (dirs.), 1992, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- LEMIEUX Raymond, MONTMINY Jean-Paul, 2000, *Le catholicisme québécois*, Québec, Les Presses de l'Université Laval/Les Éditions de l'IQRC.
- MARSAN Jean-Claude, 1974, *Montréal en évolution*, Montréal, Fides.
- , 1997, « Plan stratégique de conservation des églises et des chapelles au centre-ville de Montréal », in NOPPEN Luc et alii, *La conservation des églises dans les villes-centres*, Actes du premier Colloque international sur l'Avenir des biens d'Église, Québec, juin 1997, pp. 109-119.
- MORISSET Lucie K., NOPPEN Luc et COOMANS Thomas, (dirs.), 2006, *Quel avenir pour quelles églises ? What Future for Which Churches ?* Québec, Presses de l'Université du Québec.
- NOPPEN Luc, MORISSET Lucie K., 2005, *Les églises du Québec. Un patrimoine à réinventer*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- PERIN Roberto, 1994, « French-Speaking Canada from 1840 », in MURPHY Terrence, PERIN Roberto, (dirs.), *A Concise History of Christianity in Canada*, Toronto-Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 190-259.

- PINARD Guy, 1988, *Montréal, son histoire, son architecture*, I, Montréal, Les Éditions La Presse, pp. 47-53.
- REED Paul B., SELBEE Kevin L., 2000, *Modèles de participation des citoyens et noyau communautaire au Canada*, Statistique Canada, Document de recherche, n° 75F0048MIF au catalogue.
- ROOF Wade Clark, CARROLL Jackson W., ROOZEN David A., (dirs.), 1995, *The Post-War Generation and Establishment Religion. Cross Cultural Perspectives*, Boulder-San Francisco-Oxford, Westview Press.
- ROUSSEAU Louis, REMIGGI Frank W., 1998, *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX<sup>e</sup> siècle*, Ottawa, Ottawa University Press.
- Statistique Canada, 2001, *Les religions au Canada*, recensement 2001, n° catalogue 96F0030XIE2001015, <http://www12.statcan.ca/english/census01/products/analytic/companion/rel/contents.cfm>
- , 2003, *Enquête sur la diversité ethnique : portrait d'une société multiculturelle*, septembre 2003, n° 89-593-XIF.
- TURGEON Laurier, (dir.), 2005, *Le patrimoine religieux du Québec : entre le cultuel et le culturel*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- VOISINE Nive, 1981, « Luc Désilets et Notre-Dame-du-Cap », in BOGLIONI Pierre, LACROIX Benoît, (dirs.), *Les pèlerinages au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, pp. 111-122.

## Résumé

*Peu d'études se penchent sur la religion populaire et les lieux de pèlerinage et de prière au Québec. Les analyses générales du catholicisme examinent plutôt les facteurs de sa déperdition. Notre hypothèse est que la mémoire collective du Québec porte en elle, encore, des traces de la piété populaire d'autrefois, certes fortement encadrée en contexte post-tridentin. Cette mémoire persiste ou se réactive, à la faveur d'un mouvement spirituel particulier et souvent temporaire. Une première partie s'attarde sur certaines particularités du catholicisme québécois, eu égard à la religion populaire. Sur cet horizon, l'étude d'un sanctuaire urbain de Montréal, l'église du Gesù, s'avère particulièrement intéressante. S'y déploient deux histoires de renouveau spirituel successives, l'une s'inscrivant dans le renouveau charismatique des années 1970, l'autre dans une initiative artistique plus récente.*

Mots-clés : religion populaire, catholicisme, mémoire, patrimoine, Québec.

## Abstract

*Few studies take any interest in popular religion and Quebec's pilgrimage and prayer sites. General studies on Catholicism tend to focus their extensive analyses on the institutional decline. But it is our hypothesis that Quebec's collective memory still enshrines relics of its past popular piety, though such piety is certainly under close watch in the post-Tridentine context. This persistent memory is occasionally reactivated by some particular (and often temporary) spiritual movement. A first part looks at popular religion in relation to certain peculiar features of Quebec Catholicism. On that horizon, the Gesù Church, one of Montreal's urban sanctuaries, appears as an especially interesting site to study. It has witnessed the unfolding of at least two successive stories of spiritual renewal: one connected with the charismatic renewal of the 1970s and the other to a more recent artistic initiative.*

Key words: Popular religion, Catholicism, memory, heritage, Quebec.

## Resumen

*Pocos estudios se ocupan de la religión popular y de los lugares de peregrinación y de oración en Québec. Los análisis generales del catolicismo examinan más bien los factores de su desaparición. Nuestra hipótesis es que la memoria colectiva de Québec lleva aún en sí rasgos de la piedad popular de otros tiempos, por cierto fuertemente encuadrada en el contexto post-tridentino. Esta memoria persiste o se reactiva, en favor de un movimiento espiritual particular y a menudo temporario. Una primera parte se detiene en ciertas particularidades del catolicismo del Québec, particularmente en la religión popular. En este horizonte, el estudio de un santuario urbano de Montreal, la Iglesia de Jesús, se revela particularmente interesante. Se desarrollan dos historias de renovación espiritual sucesivas, una se inscribe en la renovación carismática de los años 1970, otra en una iniciativa artística más reciente. (Trad. de Véronica Béliveau-Giménez)*

Palabras clave : religión popular, catolicismo, memoria, patrimonio, Québec.