

La religion populaire est-elle une légende du XIX^e siècle?

OLLIVIER HUBERT*

Le roman L'influence d'un livre de Philippe Aubert de Gaspé, fils, paru en 1837, brouille les catégories de la modernité (la science, la religion, la superstition) et par là critique la mise en place d'une hiérarchie sociale fondée en partie sur la domination de la culture scientifique et religieuse officielle. La contestation de l'auteur à l'égard de l'autorité choisit aussi de rendre perméable l'autre limite et de valider une culture religieuse extra-institutionnelle. Le roman présente une image ébouriffée, sans frontières marquées entre ce qui relève de la religion cléricalisée et ce qui appartient au bricolage, à l'invention, à l'appropriation, à la transmission intime, à la validation populaire. Il faut considérer L'influence d'un livre comme un indicateur valable de quelques aspects, pratiques et représentations, mais surtout d'un esprit qui relève du jeu social dont la culture est ordinairement le terrain et qui est si difficile à appréhender pour l'historien. Ce roman permet de mieux percevoir une « religion » aux horizons bien plus vastes que ne laissent supposer les sources cléricales.

The novel L'influence d'un livre by Philippe Aubert de Gaspé junior, published in 1837, blurred the "modern" categories of science, religion, and superstition, and in so doing constituted a critique of the establishment of a social hierarchy based in part on the domination of official scientific and religious culture. The author's questioning of authority extended to pushing other limits in validating a religious culture existing outside the formal institution. The novel presents an untidy image, without clear boundaries between what belonged to the religion of the church and what to makeshift, invention, appropriation, word of mouth, or popular acceptance. One must consider L'influence d'un livre as a valid indicator of various aspects, practices, and representations, but especially of the social dynamic that is usually inherent in culture and that is so difficult for the historian to grasp. The novel allows us a better perception of a "religion" with much wider horizons than can be presumed from clerical sources.

* Ollivier Hubert est professeur au Département d'histoire de l'Université de Montréal.

EN 1837 PARAÎT le premier roman québécois¹. Il a pour titre *L'influence d'un livre* et pour auteur un jeune aristocrate révolté du nom de Philippe Aubert de Gaspé, fils. Issu d'une famille en déchéance, lui-même en rupture avec tout ce qu'il existe d'institutions et de pouvoirs établis, sans doute meurtri de voir son oeuvre étouffée par le silence entendu et vaguement méprisant d'une élite coloniale conformiste, le romancier ira mourir d'excès à Halifax, quatre années après la parution du livre. Il avait 26 ans².

L'influence d'un livre est, je pense, un roman magnifique, mais la critique ne l'a pas épargné. De quoi parle-t-il? Difficile à dire, de beaucoup de choses. C'est du reste sur la base de cette anarchie structurelle et de cette profusion thématique que l'on condamnera surtout le livre; procédé classique, qui consiste à invoquer des arguments esthétiques pour censurer le fond. Mais il y a autre chose, l'essentiel : ce roman parle d'une dynamique culturelle ouverte aux métissages de toutes sortes et qu'il faudra éteindre pour faire place à la réification de la « culture nationale », collection arbitraire de pratiques et de représentations conforme aux attentes du pouvoir petit-bourgeois et clérical qui se met en place dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Parmi les enjeux du processus, parmi les éléments d'un espace culturel qu'il faudra réduire, il y a bien sûr les croyances et les habitudes dites religieuses. Le roman en présente une image ébouriffée, sans frontières marquées entre ce qui relève de la religion cléricalisée et ce qui appartient au bricolage, à l'invention, à l'appropriation, à la transmission intime, à la validation populaire. Ce flou, qui peut encore, comme un cri, s'exprimer en 1837, n'aura plus sa place dans la société capitaliste, rationalisée, bourgeoise et cléricale. *L'influence d'un livre* est donc un texte capital, qui livre une représentation du religieux à la fois crédible sur le plan anthropologique et utile à la contextualisation sociopolitique de la problématique de la religion populaire comme concept historique.

1 Édition originale : *L'influence d'un livre. Roman historique*, Québec, William Cowan & Fils, 1837; édition utilisée, conforme à l'originale, *L'influence d'un livre*, Montréal, Les Éditions Hurtubise HMH, collection Bibliothèque québécoise, 1995.

2 Philippe-Ignace-François Aubert de Gaspé est né à Québec en 1814. Son père, prénommé lui aussi Philippe, est l'héritier d'une vieille famille seigneuriale canadienne et sa mère, Susan Allison, la fille d'un officier de l'armée britannique en poste à Québec. Né dans un environnement urbain et riche, le petit Philippe change d'univers lorsque la famille, ruinée et déshonorée par les frasques du père, doit se retirer au manoir de Saint-Jean-Port-Joli en 1823. De Gaspé fils fera deux années d'études classiques au collège de Nicolet, mais l'argent, ou l'ardeur, fera défaut. À partir de 1832, il collabore à différents périodiques, notamment comme correspondant parlementaire. Il a à ce titre l'occasion de s'attirer de vives inimitiés parmi les députés et doit quitter Québec pour trouver refuge sur les terres paternelles (1835). C'est probablement là qu'il écrira son premier et unique roman, *L'influence d'un livre*, avant de s'exiler à Halifax (1840) où il meurt l'année suivante d'une « maladie » aussi fulgurante que mystérieuse. Pour une bonne présentation biographique, voir Louis Lasnier, *Les noces Chymiques de Philippe Aubert de Gaspé dans l'influence d'un livre*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 1–90.

La religion, enjeu d'une lutte historique dans l'ordre des représentations

La révolution bourgeoise fut une révolution culturelle très violente dont *L'influence d'un livre* témoigne de plusieurs façons. Sur la question du savoir et de l'opération scientifique, certains travaux ont déjà apporté bien des lumières³. Sur le religieux à proprement parler, il y aurait encore à dire. Car voyons ici comme l'usage du livre doit être double. Le roman nous renseigne en effet sur une vision (populaire) du monde à propos de laquelle nous n'avons, tout compte fait, pas tellement de témoignages, tant elle a été tuée et combattue, et puis il dit cette lutte, lutte de représentations, dont l'enjeu fut le contrôle du véritable et de l'efficace. Toute réflexion historique sur la culture est à mon avis un questionnement sur la construction même de ce concept et sur les formes non réifiées de la créativité humaine qui en débordent. Tenir compte de ses deux dimensions indique peut-être une voie pour redécouvrir, mais autrement, l'objet « religion populaire » — il faudra peut-être aussi le renommer — et sortir de la double impasse induite par la perspective sociologique (culture et lutte de classes) ou ethnologique (culture et tradition)⁴.

Il semble à cet égard primordial de ne pas décider de ce qui est religion et de ce qui est science, et moins encore de ce qui relèverait d'une culture savante ou d'une culture populaire, ce n'est pas notre travail. Il ne s'agit certes pas de nier l'existence de telles catégories, mais de les reconnaître en tant que catégories historiques, et donc d'en faire l'histoire. Faire l'histoire de la religion populaire serait d'abord faire l'histoire de l'identification sans cesse reconstruite (par qui? selon quelles étapes, stratégies, justifications et modalités?) et donc très contextualisée d'une catégorie particulière d'activité culturelle (dite « religieuse ») et à l'intérieur de celle-ci de la construction d'une ligne de partage entre ses manifestations légitimes (orthodoxes) et illégitimes (hétérodoxes). Je proposerais donc une concentration du regard vers la frontière et la lutte. Ici, l'histoire religieuse devient une histoire

3 En particulier : Pierre Berthiaume, « L'influence d'un livre : de la région à la lutte des classes », *Incidence*, vol. 4, n° 1, janvier-avril 1980, p. 9–17; Bernard Andrès, « L'influence des livres : figures du savoir médical chez Pierre de Sales Laterrière et Philippe Aubert de Gaspé fils », *Voix et images*, vol. 19, n° 3, printemps 1994, p. 466–486.

4 Bernard Delpal, « La religion populaire en questions. Un débat à l'intérieur de l'historiographie religieuse récente », *Études d'histoire religieuse*, vol. 67, 2001, p. 131–141; Brigitte Caulier, « Le sentiment religieux » dans *Status Quaestionis, Actes du colloque tenu à l'occasion du 25^e anniversaire du Centre de Recherche en Histoire Religieuse du Canada*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1994, p. 47–59; René Hardy, « Notes sur le concept de culture populaire », dans *La construction d'une culture : le Québec et l'Amérique française*, sous la direction de Gérard Bouchard et Serge Courville, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 161–174; Guy Laperrière, « Religion populaire, religion de clercs? Du Québec à la France, 1972–1982 », dans *Religion populaire, religion de clercs?*, sous la direction de Benoît Lacroix et Jean Simard, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984.

sociale dans la mesure où elle contribue à identifier des groupes sociaux en lutte pour l'imposition d'une symbolique du monde⁵.

Au Québec, cela pourrait vouloir dire, mais je vais ici très vite, je veux simplement proposer une hypothèse, tracer une ligne qui part du XVI^e siècle et de la première lutte à la « superstition » (amérindienne d'abord, mais assez vite une vigilance extrême à l'égard des colons blancs, dans la perspective du *Traité de superstitions*⁶) et qui va jusqu'aux travaux sur la religion populaire des années 1970–1980. Dans cette dialectique diachronique de la construction et de l'imposition du vrai et du faux, il y a une permanence qui pourrait constituer un des fondements d'une histoire sociale de la vérité. À tout le moins, une connaissance historique de l'enjeu politique qui existe derrière ce type de classement semble nécessaire à la contextualisation de toute donnée empirique sur le religieux. Ainsi, dans une étude que j'ai consacrée à la construction du rite religieux catholique et à son administration par l'Église québécoise entre la fin du XVII^e siècle et le milieu du XIX^e siècle⁷, j'ai montré combien avait été important, imposant, prioritaire pour l'institution cléricale le travail consistant à ménager pour son corpus rituel une place qui se situait exactement entre les critiques rationaliste, philosophique ou protestante et l'efficacité symbolique des pratiques rituelles populaires.

Il faut donc, pour comprendre dans quel genre de débat culturel s'insère *L'influence d'un livre*, connaître quelque chose des différents partages de l'ordre symbolique qui existent au moment de sa parution. D'abord, l'idéologie catholique présente la « terre » et le « ciel » comme deux mondes fortement en interaction. Dieu, en particulier, ne cesse d'agir dans le monde des humains et de réagir aux activités humaines. Il y a donc une présence sensible et constante du divin dans le quotidien. Ensuite, l'Église fait promotion de l'idée selon laquelle certains actes, certaines paroles, certains protocoles qui font appel au divin permettent, indépendamment des dispositions spirituelles des participants, d'agir sur le monde matériel. Pour l'idéologie catholique, la pratique superstitieuse n'est donc pas une aberration et un non-savoir, mais l'expression d'un savoir concurrent dont il faut reconnaître à la fois la validité intellectuelle fondamentale (oui, il est possible d'agir symboliquement sur le monde matériel) et l'inefficacité pratique (seul le corpus rituel de l'Église catholique en est capable). Robert Mandrou a bien identifié, il y a plus de 30 ans, la cassure : en 1682, c'est-à-dire au moment même où se fonde l'Église catholique diocésaine au Canada, un Édît royal abolit la poursuite des sorciers au criminel, faisant ainsi officiellement bas-

5 Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, novembre-décembre 1989, p. 1505–1520.

6 Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1988; Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel : la gestion des rites par l'Église catholique du Québec, fin XVII^e-mi-XIX^e siècle*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

7 Hubert, *Sur la terre comme au ciel*.

culer toute pratique religieuse extra-institutionnelle du côté de l'erreur et du charlatanisme⁸. Il y a donc non pas délégitimation d'une culture du monde dans laquelle sacré et profane s'interpénètrent, mais dénigrement du travail de ceux et celles qui prétendent se constituer en intermédiaires entre ciel et terre sans être institutionnellement habilités à le faire, donc en position de concurrence par rapport aux prêtres. On voit où passe une première ligne qui structure le jeu social des représentations du religieux dans le Québec des XVIII^e et XIX^e siècles : elle se situe entre une efficace rituelle véritable (proposée par l'Église) et une efficace rituelle prétendue (celle des charlatans).

La seconde ligne passe en marge de la catholicité et dans une remise en cause de la possibilité même de toute action symbolique et efficace sur le monde. La pensée des Lumières (mais aussi le protestantisme) aura tendance à condamner ensemble (dénigrant la seconde à partir de l'évidente stupidité de la première) pratiques cléricales et pratiques religieuses extra-institutionnelles. Le pouvoir clérical construit donc sa justification « contre » deux représentations : celle d'une grande dispersion de l'efficacité symbolique dans le tissu social et celle de l'incongruité même de l'idée d'efficacité symbolique. C'est sur ces deux lignes de front que peut s'organiser, dans le Québec du XIX^e siècle, une contestation du pouvoir clérical et c'est bien sur l'usage de ces deux clivages que Philippe Aubert de Gaspé structurera en effet sa contestation.

L'influence d'un livre évoque la critique voltairienne et la repousse⁹. Ce point de vue « éclairé » sur le monde, implanté au Québec depuis le XVIII^e siècle, Philippe Aubert de Gaspé le fréquente en particulier chez son ami Napoléon Aubin¹⁰. Le roman oppose les détenteurs d'un savoir positif, scientifique, validé par quelque brevet professionnel et représenté par des étudiants en médecine (et leurs professeurs) à l'empirisme pratique et magique de l'alchimiste ainsi qu'à l'univers du conte des « cultivateurs ». Ville/campagne, nature/culture, oralité/écriture, instruction/intuition, ces oppositions sont si évidentes dans le roman qu'elles ont par la suite été le lieu commun de son interprétation¹¹. Mais je crois pour ma part, d'abord, que *L'influence d'un livre* exprime ces partages pour les contester, et aussi que les sympathies de l'auteur ne vont pas là où l'on croirait. Il met en scène une jeunesse instruite en passe d'accéder au pouvoir et qui couvre de sarcasmes, pour s'en distinguer, l'imaginaire poétique et la praxis populaire. Mais les messages que livrent les personnages de l'oralité semblent d'une profondeur considérable

8 Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968, p. 478–486.

9 Sur cette question, je suis en désaccord avec la perspective proposée par Victor-Laurent Tremblay dans *Au commencement était le mythe*, Ottawa/Paris, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1991, p. 83–123. Je pense que Philippe Aubert de Gaspé, fils, manifeste une première rupture par rapport à l'héritage des Lumières.

10 Micheline Cambron, « D'un usage politique de la science : la prose de Napoléon Aubin », *Voix et images*, vol. 19, n^o 3, printemps 1994, p. 487–500.

11 Par exemple Tremblay, *Au commencement était le mythe*, p. 93.

en comparaison des petits raisonnements suffisants et des blagues de potaches des représentants de la culture lettrée. Ces raisonneurs matérialistes, Aubert de Gaspé vient de les quitter. Il s'est rebellé contre l'ordre étriqué et les ambitions sordides de cette jeunesse par rapport à laquelle il s'inscrit en rupture. Chassé de Québec, Aubert de Gaspé se réfugiera sur les terres paternelles, une seigneurie, à Saint-Jean-Port-Joli. Et c'est à partir de son voisinage immédiat qu'il reconstruira un sens du monde, loin des mondanités de la petite bourgeoisie québécoise. Mystère et grandeur des paysages laurentiens, tournés vers le large, quête du livre unique et de la pierre philosophale (tout le savoir et toute la fortune), recherche de la prescience, mais aussi d'un amour absolu, transcendance du monde : autant d'expressions d'une conscience qui cherche à s'extirper du positivisme qui déjà envahit les consciences de la jeunesse québécoise. La première critique qui émane du roman de Philippe Aubert de Gaspé réside donc dans une sorte de dé-légitimation poétique du savoir bourgeois.

Pendant, la contestation de Philippe Aubert de Gaspé à l'égard de l'autorité, et en cela il est vraiment une oeuvre moderne, choisit aussi de rendre perméable l'autre limite et de valider une culture religieuse extra-institutionnelle. Il se place donc hors de tous les pouvoirs établis, en marge de la culture élitaire, cléricale ou bourgeoise. Dans l'étude que j'ai conduite sur le rite, et surtout sur la lutte livrée par l'Église pour monopoliser l'activité rituelle religieuse, j'ai noté trois éléments stratégiques. D'abord, la culture rituelle extra-institutionnelle est presque systématiquement tue par les clercs, de sorte que certains historiens ont pu la croire inexistante¹² : élimination par le silence. Ensuite, lorsqu'il y a condamnation par l'Église, il s'agit toujours de cas où des laïcs avaient réalisé une performance rituelle qui utilisait du « matériel » cléricale (protocole divinatoire utilisant un crucifix, enfant thaumaturge parce qu'ayant reçu une bénédiction épiscopale, guérisseurs utilisant prières et impositions des mains). Ici, il s'agit que soit bien fixée dans la population l'idée qu'il ne peut y avoir de semi-légitimités. Il existe d'une part une ritualité inoffensive, ridicule et donc ne méritant aucune mention, puis un rite vrai et efficace, et enfin un corpus de « charlataneries » qui détournent les éléments du vrai rite, ce qui est très dangereux. Finalement, dernière caractéristique forte du discours cléricale, absence quasi totale du personnage du diable. Il n'y a que Dieu, Dieu sévère et omnipotent, qui récompense et punit, intervient sans cesse dans le quotidien, punit et protège.

L'influence d'un livre brise chaque élément de cette stratégie de contrôle de la culture non institutionnalisée du rite. D'abord, par le roman, les croyances issues de l'oralité sont diffusées dans un espace public certes encore fragile et limité, mais qui fait déjà l'objet d'une lutte. Peuple danseur, peuple joueur, peuple amateur de talismans, de formules, de cartes, de livres ésotériques, de poudres, de mélanges, de Diable et de diabolins, il y a là, en période d'affir-

12 Pierre Hurtubise, « La religiosité populaire en Nouvelle-France », dans *Religion populaire, religion de clercs?*, sous la direction de Lacroix et Simard, p. 53-64.

mation nationale, un enjeu fondamental : quelle sera donc la culture de la nation? Philippe Aubert de Gaspé refuse de répondre : le livre est une collection de personnages, d'attitudes, d'histoires, et aucun « type » ne s'en dégage, tandis que le pouvoir attend l'image du peuple simple et religieux que la littérature québécoise ne tardera pas à édifier. Surtout, les personnages du roman sont dans une dynamique active de négociation et d'appropriation stratégique à l'égard du savoir bourgeois et de l'idéologie cléricale. Ils n'apparaissent vraiment pas comme les récepteurs passifs que le discours officiel espère et représente, mais plutôt comme des bricoleurs et négociateurs.

Aubert de Gaspé joue sur la limite, sur la frontière, la démarcation. Il présente tantôt un prêtre valeureux, mais trop humain, tantôt un diable repoussé, mais trop puissant; tantôt des paysans très pieux et dociles et tantôt des habitants transgresseurs; tantôt un savoir positif, tantôt l'efficace (« l'influence ») d'un livre ésotérique¹³. Ce roman brouille les catégories de la modernité (la science, la religion, la superstition) et par là critique la mise en place d'une hiérarchie sociale fondée en partie sur la domination de la culture scientifique et religieuse officielle et le mépris de tout ce qui est reconnu comme extérieur : savoirs et pouvoirs hétérodoxes. Le roman de Philippe Aubert de Gaspé est par conséquent le contraire d'un livre bourgeois, il est l'expression poétique de la révolte politique que l'auteur nourrit à l'endroit des partis bourgeois. Personne, au fond, ne s'y trompe et voilà bien ce qui explique l'escamotage de *L'influence d'un livre*. Revenons à la critique de l'époque, formulée par André-Romuald Cherrier dans les colonnes du *Populaire* en 1837¹⁴ : les représentations que véhicule le roman ne sont que « le recueil de tous les contes en l'air qui se débitent vulgairement dans le pays par les bonnes pour donner sommeil aux petits enfants » (ce qui pour l'historien est fondamental parce que la critique identifie là le mécanisme le plus puissant de la circulation en contexte oral) et les rituels pratiqués par les protagonistes les font paraître « superstitieux à l'excès ». Apparaît alors sous la plume de Cherrier, en ces temps protodémocratiques, le collectif de « nos bons habitants », catégorie sociale en invention qui sera par la suite l'objet principal de la littérature québécoise et qui permettra d'invisibiliser à la fois le sujet¹⁵ et tout un corps de pratiques et de représentations « populaires ».

Évidemment, tout le travail de la critique aura été, depuis la parution du livre jusqu'il y a quelques décennies, de faire disparaître ce roman encombrant qui mélange ce que l'élite travaille à séparer. Il y aura d'abord les cri-

13 Il s'agit du « Petit Albert », livre de magie populaire français datant du début du XVIII^e siècle, qui connu une diffusion considérable et demeure encore aujourd'hui un classique de la littérature ésotérique. Il a connu semble-t-il un grand succès au Bas-Canada. En 1861, Joseph-Norbert Duquet fait paraître à Québec *Le Véritable Petit Albert* qui veut désamorcer l'influence du livre original d'origine française. Il prône le respect de la religion et l'amélioration de sa condition par le travail et l'étude.

14 Critique d'André-Romuald Cherrier parue dans *Le Populaire*, 11 octobre 1837.

15 *La vie littéraire au Québec*, vol. 2, sous la direction de Maurice Lemire, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 378–280

tiques du temps. La plupart décidèrent de ne pas parler du livre. Ceux qui le feront le détruisirent plus ou moins subtilement¹⁶. Puis c'est l'agonie de l'oeuvre. En 1848, James Huston fait paraître une anthologie de la littérature canadienne. Le roman de Aubert de Gaspé y paraît sous la forme la plus édulcorée qui soit : seuls les deux chapitres du livre qui reproduisent des « légendes canadiennes » y sont présentés¹⁷. Ces chapitres, certes, sont très significatifs, mais ils ne le sont qu'intégrés au propos global du roman. En les extrayant, on les folklorise, habile manoeuvre. Et puis surtout, en publiant les deux textes les moins personnels de Philippe Aubert de Gaspé fils, on tente clairement de le déconsidérer comme auteur. Le terrible abbé Casgrain, un des principaux artisans du programme de désamorçage clérical-nationaliste du potentiel critique de la littérature québécoise, ira plus loin : il attaquera la réputation de l'homme¹⁸, triturera le texte¹⁹, et le présentera dans un autre répertoire (1864) visant à montrer les progrès accomplis par la littérature canadienne depuis ces débuts : difficile de faire plus assassin²⁰. Cette version édulcorée servira de base aux quelques rares rééditions ultérieures. Il n'y en aura aucune entre 1885 et 1968, et il faut attendre 1984 pour que paraisse une édition conforme à celle de 1837.

Pourquoi tant de mépris pour un roman drôle, vif et qui avait le mérite immense d'inaugurer une littérature? Justement, Aubert de Gaspé n'a pas le profil d'un aîné respectable. Le roman va à contre courant des visées d'une bourgeoisie qui, accédant ou voulant accéder au pouvoir, tente de produire d'elle-même, de la « nation » et de ses attributs, un portrait fixé, cohérent, propre à légitimer sa position²¹.

16 Critiques de Hyacinthe Le Blanc de Marconnay, *Le Populaire*, 25 septembre 1837; de « Pierre-André » (d'André-Romuald Cherrier), *Le Populaire*, 11 octobre, 15 et 17 novembre 1837; de « J.P.B », *La Gazette de Québec*, 10 février 1838.

17 James Huston, *Le Répertoire national*, Montréal, Lovell & Gibson, 1848–1850, vol. 2, p. 25–34, 51–60.

18 Par une existence dissolue, celui-ci aurait précipité la mort de sa mère; difficile de faire attaque plus « catholique ». Henri-Raymond Casgrain, *Souvenances canadiennes*, tome 3, cité dans Lasnier, *Les noces Chymiques*, p. 61.

19 Voir à ce sujet l'introduction de l'édition de 1984 du roman, par André Sénécal, chez Hurtubise HMH, collection « Cahiers du Québec ».

20 Henri-Raymond Casgrain, *La littérature canadienne de 1850 à 1860*, tome 1, Québec, Desbarats et Derbishire, 1863, p. 5.

21 À ce sujet, Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau monde*, Montréal, Boréal, 2000, chapitre 3. *L'influence d'un livre* n'a rien de « national ». Le roman met en scène, entre autres figures, un avaré alchimiste, une sorcière rouée, un vrai-faux médecin assassin. Est-ce que tout cela propose une représentation fidèle des habitants du pays? Un contemporain lui reproche : « Ce n'est donc pas une peinture très fidèle du vaste tableau des moeurs canadiennes; c'est une ombre qui le voile et que tout vrai Canadien saura dissiper » (Critique d'André-Romuald Cherrier parue dans *Le Populaire*, 11 octobre 1837). Réplique de l'auteur : toutes les histoires qui font la matière du roman sont issues, non de son imagination, mais de son sens de l'observation; il a rencontré les gens dont il parle, ou entendu parler d'eux, il a écouté les contes et les chansons, il a connu les lieux (*Le Populaire*, 15 novembre 1837). C'est donc bien, comme il l'annonçait en préface, une peinture des « hommes tel qu'ils se rencontrent dans la vie usuelle », puisqu'il y a eu rencontre. Ici, sous le couvert très XIX^e siècle de la problématique du « roman historique », il faut aussi reconnaître ce qui est, peut-être, au Canada, la première formulation du débat sur la culture.

Le pouvoir sorcier, et l'ensemble des croyances qui en assurent dans la culture orale la validité, voilà bien ce que Aubert de Gaspé, perméable au romantisme, veut continuer de faire vivre par l'écrit, alors même que les pouvoirs établis travaillent avec acharnement à le réprimer, le taire ou le travestir²². Un siècle après la première censure, l'abbé Albert Dandurand (1937) : « La superstition cependant ne devait pas être si répandue parmi les paysans, qui recevaient tous les dimanches l'enseignement religieux de leur curé; et, s'ils aimaient à entendre dire des contes, ce devait être par simple amusement. Encore moins se livrait-on en grand nombre à la pratique des sciences occultes²³ ». Mais au vrai, que Dandurand sait-il des pratiques et des croyances de Canadiens français de 1837 (et de 1937)? Peu lui importe, car ce qui compte est que seule soit légitimée la culture de l'Église qui sera aussi la culture représentée d'un peuple. Dandurand passe alors à un argumentaire à saveur xénophobe : « Le livre abonde en citations et en allusions aux oeuvres étrangères »; et encore : « Comme la plupart de ses contemporains chez nous, de Gaspé est imprégné de la littérature étrangère. Son oeuvre suinte l'influence étrangère²⁴ ». Aubert de Gaspé, on l'aura compris, n'est donc pas un « vrai Canadien » (sa mère est anglophone) et son roman n'est pas non plus canadien, pas plus donc que ne le sont les personnages dont il décrit les habitudes et les croyances. Le cosmopolitisme est un métissage que refuse la nationalisation de la culture qui s'opère sous l'influence des prêtres conservateurs. Formidable et terrible exercice de refoulement d'un écrivain, d'un texte et des valeurs dont il est porteur. En 1996, Rainier Grutman parle d'un « syncrétisme franco-britannique qui va sans doute à l'encontre de nos habitudes de lectures modernes²⁵ ». Ce qu'on n'aime pas chez Aubert de Gaspé, c'est donc bien le mélange de ce qu'on a tant travaillé à séparer : les genres littéraires, les langues, les origines, les savoirs, les représentations, les pratiques, les classes sociales.

La religion populaire comme élément du jeu culturel : métissage et négociation

Le livre pose à l'historien une seconde question d'importance, qui va au-delà de la simple appréciation d'une lutte de représentations qui se jouerait entre membres de l'aristocratie lettrée, le jeune rebelle romantique opposant la

22 Sur la récupération du sens de la légende par les élites, voir Lucille Guilbert, « Passage du conte oral au conte écrit dans les manuels scolaires : un exemple d'analyse sémiotique », *Étude de la construction de la mémoire collective des Québécois au XX^e siècle. Approches multidisciplinaires*, sous la direction de Jacques Mathieu, Québec, CELAT, 1986, p. 199–213; Jean Du Berger, « Imaginaire traditionnel, imaginaire institutionnel » dans *La construction d'une culture*, sous la direction de Bouchard et Courville, p. 95–117.

23 Albert Dandurand, *Le roman canadien-français*, Montréal, Les Éditions Albert Lévesque, 1937, p. 42–43.

24 *Ibid.*, p. 45–46.

25 Rainier Grutman, « Québec 1837, écrire sous l'influence des livres » dans *L'influence d'un livre*, Montréal, Boréal, 1996, p. 132.

subversion de l'art au conformisme de sa classe. Tout cela, ces légendes et ces pratiques, cette culture vivante et bricoleuse, inventive et forte que mobilise Aubert de Gaspé, est-il le reflet des coutumes et des croyances en circulation dans l'espace social bas canadien dans les années 1830 ou la pure invention d'un artiste engagé, peut-être à son insu, dans une tâche immense et désespérée de subversion politique? Autrement dit, y a-t-il, en plus de l'utilité évidente du roman pour l'histoire sociopolitique du Québec, quelques profits à aller chercher pour une histoire anthropologique? Question de méthode fort délicate, et qui ne peut recevoir de réponse simple et valable en général²⁶. Elle suppose qu'il y a quelque chose de fixé, qui existerait en dehors de son actualisation infiniment contextualisée, et que l'on pourrait appeler « culture ». Il faudrait encore supposer qu'il existe, en dehors du doute, de l'ambiguïté, de la fluidité, de la représentation, une adhésion individuelle à un corpus collectif de croyances.

Quoi qu'il en soit, dans le cas précis qui nous occupe, je crois donc qu'il faut considérer *L'influence d'un livre* comme un indicateur valable de quelques aspects, quelques pratiques et quelques représentations, quelques appropriations et négociations, mais surtout d'un esprit qui relève du jeu social dont la culture est ordinairement le terrain et qui est si difficile à appréhender pour l'historien. Autrement dit, je pense que le métissage culturel que le roman permet de saisir n'est pas une invention de l'auteur, mais plutôt un état de fait dont Philippe Aubert de Gaspé choisit de rendre compte pour appuyer son attaque politique. Il connaît le potentiel de cette révélation : il existe une dynamique culturelle très riche aux marges des savoirs légitimes. Et puis un excès de prudence méthodologique interdirait le contournement de l'opération d'invisibilisation stratégique dont un pan de la culture a fait l'objet. Nous sommes surinformés à propos des dispositifs de répression et des volutes de la culture lettrée, mais finalement si grossièrement au fait des dynamiques culturelles de l'oralité et de la quotidienneté, qui sont pourtant d'une importance sociétale infiniment plus considérable. Si l'on ne veut pas abandonner les principes de l'histoire sociale, et prendre en même temps acte des limites d'une interprétation trop strictement fondée sur des données relatives au socio-économique, il convient de renouer, en acceptant certains déplacements par rapport une théorie classique de la dynamique des classes, avec le dossier de la « culture populaire », dont une partie importante relève de la « religion populaire ». Et enfin, qui était Aubert de Gaspé? Un rebelle, nous l'avons dit. Un « noble », certes, un fils de « bonne famille », mais d'une noblesse canadienne et d'une famille en perte de vitesse. Pour cela, il ne terminera pas ses études secondaires, et puis ils iront vivre à la campagne. Pas de mépris dans le roman pour les paysans et les marins, les tireuses de cartes et

26 Roger Chartier, « Texts, Symbols, and Frenchness », *Journal of Modern History*, vol. 57, n° 4, 1985, p. 682-695; Dominick LaCapra, « Chartier, Darnton and the Great Symbol Massacre », *Journal of Modern History*, vol. 60, 1988, p. 95-112.

les jeunes filles de la campagne : l'auteur, c'est évident, a ses entrées dans ce monde-là. Il n'y a pas cette distance que l'on retrouvera plus tard, par souci de distinction, chez Antoine Gérin-Lajoie par exemple, pourtant fils de paysans. Je propose donc de considérer le roman comme le témoignage d'une position historique, qui n'est ni « populaire » ni « cléricale » ni « élitiste », mais qui est celle d'un acteur historique libre du Québec de milieu de XIX^e siècle. Je trouve aussi qu'il offre des représentations véhiculées par l'oralité, et de la dynamique socioculturelle du temps, un aperçu très plausible. La distance un peu ironique, mais bienveillante, que l'auteur introduit par rapport à ces personnages (trace de voltairianisme), ainsi que les images fantastiques et les détournements parodiques induits par l'esthétique du premier romantisme ne me gênent pas dans cette reconnaissance.

Le roman présente en effet un univers de la compénétration. Mélange trouble des générations, des classes, de « l'Histoire » et des histoires, du ciel et de la terre, du bon et du mauvais, de la science et de la magie, de la religion et de la superstition. Émerge un univers tout à fait différent de l'ordre que proposent les catégories modernes de classement du réel que nous avons trop souvent l'habitude, comme historiens et historiennes, d'enfiler tel un vieux manteau un peu usé mais confortable. Dans cet univers, le curé se bat avec le diable, les rituels scientifiques, sociaux, religieux et parareligieux se succèdent comme autant de prises alternatives sur le monde, ayant chacun leur efficacité, leur fonction et leur chance. La ritualité religieuse extra-institutionnelle ne s'exprime pas « contre » la ritualité cléricale, mais à côté d'elle, et en fait bien plus souvent en symbiose avec elle. Il y a dans le rite libre un large emprunt fait aux formes rituelles de base canonisées par l'Église : un peu d'eau bénite ne gâte jamais la sauce.

Les personnages du roman ne sont pas, comme l'auteur, des romantiques qui font de la littérature de combat. Ils vivent leur imaginaire dans un quotidien qui peut être sombre et sur lequel le rite permet d'agir et les croyances de donner sens. Les livres de magie donnent des recettes complexes, mais concrètes pour améliorer son sort, les reliques et les prières de l'Église catholique étant toujours à disposition si les choses tournaient mal avec les puissances infernales. Le diable tourne autour des filles pour les enlever, mais quelques astuces, substances, formules, paroles, talismans, souvent empruntés à la ritualité catholique, permettent de l'écarter. Le corps de l'assassiné désigne de lui-même son meurtrier à la société des hommes. Il est possible de se fabriquer soi-même des reliques (la main de gloire, la chandelle de graisse de pendu) et d'en tirer un usage personnel précis. Une sorcière est là qui pour un peu d'argent vous rassurera sur votre avenir. Une certaine poule sacrifiée d'une certaine manière peut apporter la fortune. On le voit, le roman décrit un monde où le profane, sans diplôme, sans position ni ordination, mobilise, en partie à partir corpus de l'Église mais aussi en inventant à partir des moyens du bord, un savoir rituel qui débouche sur un pourvoir d'action sur le monde. Bien sûr, il est probable que Philippe Aubert de Gaspé, à l'instar des prêtres et des savants de l'époque et comme certains

universitaires d'aujourd'hui²⁷ considèrent ce pouvoir comme dérisoire, mais au moins le met-il en scène et nous le donne-t-il à voir. Le roman permet en particulier de nous mettre sur une piste : la très grande imbrication entre le quotidien et la culture, qui je crois est une marque de ce qu'il faut chercher lorsqu'il est question de « culture populaire ». Il faudrait du reste sans doute plutôt la nommer, sur les traces de Michel de Certeau, de la microhistoire italienne ou de l'*Alltagsgeschichte* allemande, « culture du quotidien », mais d'un quotidien entièrement tissé de préoccupations très profondes. L'infini, dans le roman, est toujours au détour du chemin et les moyens pour l'atteindre sont une combinaison particulière d'éléments par ailleurs très courants.

Le livre dont il est question dans le titre du roman de Philippe Aubert de Gaspé, et qui en est le moteur, un recueil de formules et de dispositifs rituels, n'est-il pas le pendant exact du Rituel catholique, ce livre liturgique, interdit au profane, et qui partout accompagne le curé dans ses fonctions rituelles multiples. *Le Rituel du diocèse de Québec*, publié pour la première fois en 1703, donne la liste de quelque 60 sacramentaux, exorcismes et bénédictions (mais en fait les sacrements aussi sont impliqués dans une ritualité efficace) qui tous utilisent une panoplie de gestes, déplacements, paroles efficaces et substances opérantes. Ces rites visent à sauver de la mort et de la maladie, à protéger du feu, assurer la procréation, chasser les sauterelles et les orages et encore de suite. On le voit, que l'on soit hors ou dans la religion, un espace de pratiques et de représentations cohérent se dessine, fondé entre autres sur une présence étendue du « surnaturel », légendaire ou clérical, dans le quotidien et d'un recours constant à la ritualité, catholique ou paracatholique, pour agir sur le monde. C'est aussi dans ce contexte-là que doit être inséré *L'influence d'un livre*. Par là, il donne de la dynamique culturelle un portrait qui m'a frappé par sa vraisemblance. Car l'enchantement du monde qu'il révèle peut être mis en parallèle avec l'univers tissé de sacralité et de ritualité que l'Église propose. Effet de miroir saisissant entre le roman et le réel où l'on comprend que l'idéologie cléricale fait son chemin dans une configuration de représentations accueillantes. On saisit alors que la population sera réceptive à l'égard des rites catholiques, mais il faut dans le même souffle accepter l'hypothèse d'une culture « superstitieuse » fortement structurée par les cadres magiques livrés par l'Église catholique. Je veux ici insister sur le fait que seule l'idéologie (et on mesure donc par là la force de l'institution qui l'impose) permet de distinguer « religion » et « superstition », et donc sur l'homologie fondamentale qui existe entre ces deux catégories. Il ne fait pour moi aucun doute que le *Petit-Albert*, ce livre de magie dont le roman de Philippe Aubert de Gaspé permet de révéler l'influence, c'est-à-dire la circulation dans l'espace social, est un contre-Rituel laïc et concurrent. *Le Rituel du diocèse de Québec*, qui donne la clef de la ritualité efficace catholique, sera réédité en 1836, soit un an avant que ne paraisse le roman qui nous occupe.

27 Pour Victor-Laurent Tremblay, la diffusion du *Petit-Albert* au Québec est un « signe désespérant et compensatoire d'une impuissance à posséder le réel » (*Au commencement était le mythe*, p. 122).

Il faut parler ici de savoir-faire rituels que n'évincent en fait ni les savoir-faire techniques, ni la lutte élitaires contre la culture orale. L'ethnologie québécoise a fait resurgir tout un corpus que la lutte sourde menée contre la « superstition » aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles n'avait fait que camoufler et qu'il faut aujourd'hui réintégrer dans l'histoire. La continuité des comportements misant sur l'efficacité symbolique, que cela soit dans ou hors l'Église, oblige à penser ensemble « religion », « science » et « magie » lorsqu'il s'agit de proposer une histoire des attitudes et des comportements. Ressortent aussi dans le roman les grandes préoccupations : la mort, le savoir, la morale, le sexe, l'argent, la position sociale. Conte, rite et religion sont totalement investis de ces urgences. Ici encore, le même rappel : la « religion » est un médium de la mise en représentation du monde social et un des outils d'une action concrète sur lui.

Le mérite du roman de Philippe Aubert de Gaspé est donc de restituer ce mélange qui est la vie culturelle même. Appartenant encore, de justesse, à une époque prénationale, il ne cherche pas à construire une identité collective sur la base d'une culture populaire réifiée et édulcorée comme le feront ses successeurs, dans la ligne proposée par H.-R. Casgrain. Il a en particulier l'intérêt de fondre dans un texte unique des mythes émergents de la culture orale, des éléments propres au romantisme et au gothique²⁸ et une insertion sociohistorique convaincante.

Nous avons parlé de mélange, mais le roman présente aussi une attitude populaire fondamentale vis-à-vis du prescrit institutionnel : la négociation. Prenons un exemple crucial de ce qui, pour moi, rend *L'influence d'un livre* précieux et crédible comme document livrant quelque chose des stratégies communautaires de négociation avec le Pouvoir : celui de la danse. Le roman met en scène un bal rural dans le cadre d'une légende devenue un classique, mais que Philippe Aubert de Gaspé est le premier à utiliser dans l'écriture. On danse, car c'est Mardi gras, mais il y a débordement au-delà de minuit, et donc transgression de l'interdit lié au jour saint du mercredi des Cendres. C'est alors qu'une jeune fille tombe sous le charme d'un danseur inconnu qui n'est autre que le diable. Elle sera sauvée in extremis par l'intervention du curé de la paroisse. Cette histoire me semble proche de ce que j'ai pu par ailleurs entrevoir de l'attitude des ruraux à l'égard des prescriptions de l'Église.

Il y a d'une part la question sexuelle : sur cela, tout montre que la culture communautaire, relayée par le pouvoir parental, impose à la jeunesse, et particulièrement aux jeunes filles des codes comportementaux qui n'ont rien de permissif. Le discours sexiste et contrôlant de l'Église ne vient donc pas dans ce domaine troubler les consciences populaires, il en est peut-être le reflet, en tout cas il le double. Mais, par ailleurs, la légende milite pour un espace

28 Michel Lord, *En quête du roman gothique québécois 1837–1860. Tradition littéraire et imagination romanesque*, Québec, Nuit Blanche éditeur, 1994; Margot Northey, *The Haunted Wilderness: The Gothic and Grotesque in Canadian Fiction*, Toronto, University of Toronto Press, 1976, p. 33–41.

préservé pour la danse, élément clef de la sociabilité rurale, tandis que l'Église la condamne purement et simplement, de manière constante du XVII^e au XIX^e siècle, et avec un radicalisme intransigeant²⁹. C'est que la danse est une activité rituelle et corporelle incontrôlée; il faut donc la dénoncer comme indigne non pour l'éradiquer, mais pour la dévaloriser comme activité dénuée de sens, naturelle (lascive) et non culturelle. La vraie culture, elle est du côté de la panoplie comportementale et rituelle proposée par l'Église. Mais que se passe-t-il dans la légende de « L'étranger »? Non une condamnation, mais une négociation pour que soit maintenu dans l'ordre du socialement recevable un espace pour la danse. S'il est, et si rigoureusement, interdit de danser après minuit le jour du Mardi gras, c'est donc qu'il est permis de danser avant minuit. La culture invente ici une légitimation pour un usage du corps que l'Église condamne absolument, avec validation symbolique par l'intervention providentielle d'un prêtre et utilisation de son appareillage sacré. On pourrait refaire l'exercice avec la place que le roman fait à la consommation d'alcool et à l'utilisation de la violence, deux autres comportements à propos desquels l'Église et le pouvoir communautaire sont en conflit.

Par le passé, *L'influence d'un livre* a été essentiellement accaparé par deux traditions. La tradition ethnologique l'a considéré comme un réservoir utile pour atteindre une oralité ancienne. Ici, le roman a été dépouillé de ses aspects romanesques et les légendes prennent le dessus. L'analyse littéraire, pour faire vite, a fait l'inverse et insisté sur les filiations avec des courants esthétiques; ici, le vécu historique québécois n'est qu'un support.

Ce dont témoigne le livre, c'est de l'existence d'un pouvoir populaire, individuel et communautaire, d'action sur le réel. Un antidéterminisme en somme. À partir de là, on voit bien comment l'ouvrage de Philippe Aubert de Gaspé peut être pensé comme une attaque à l'égard de la culture (et donc du pouvoir) bourgeoise et cléricale. Il travaille à briser cette cloison étanche que les plus puissants (héritiers des Lumières ou du Concile de Trente) cherchent à établir entre, finalement, la validité des interventions de « spécialistes » et l'inanité des pratiques des sans-grade. *L'influence d'un livre* est donc un document précieux, parce que rare et qui permet de mieux percevoir une « religion » aux horizons bien plus vastes que ne le laissent supposer les sources cléricales, dont nous dépendons trop, et totalement imbriquée dans la vie sociale la plus quotidienne. Il permet encore de saisir la religion comme un des lieux où une lutte s'exerce dont l'enjeu sera le contrôle de la vérité et du pouvoir que ce contrôle confère toujours. Enfin, il témoigne d'un monde où une certaine cohérence du monde, qui échappe aux taxinomies cléricales et savantes, autorisait des croisements culturels théoriquement aberrants.

29 Hubert, *Sur la terre comme au ciel*, p. 74–76.