

CANADIAN THESES ON MICROFICHE

THÈSES CANADIENNES SUR MICROFICHE



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Ottawa, Canada
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

**THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED**

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

**LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE**

LA MORT EN NOUVELLE-FRANCE

Discours de l'Eglise
et traits de comportement

par Marcel Lauzière

B.A. (Spécialisation en histoire)

Université d'Ottawa

Thèse présentée à l'Ecole des Etudes Supérieures en vue
de l'obtention de la maîtrise ès Arts en histoire.

Université d'Ottawa



Marcel Lauzière, Ottawa, Canada, 1985.



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier le professeur Micheline D'Allaire qui a bien voulu diriger cette thèse. Sa disponibilité, son enthousiasme et ses conseils, tout au long du travail, nous ont été d'un précieux secours. Nous remercions également le Centre de recherche en civilisation canadienne-française pour l'appui financier qu'il nous a accordé. Reconnaissance est aussi due à Madame Carole Sheedy qui a gentiment accepté de relire notre manuscrit. Merci enfin à Madame Andrée Dumulon qui a dactylographié notre thèse.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
TABLE DES MATIERES.....	i
LISTE DES TABLEAUX.....	iv
SIGLES.....	v
INTRODUCTION.....	1
PARTIE I: LE DISCOURS SUR LA MORT.....	8
CHAPITRE I: Les outils de diffusion.....	8
A) Le Catéchisme.....	9
B) Le Rituel.....	14
C) Les mandements et les lettres pastorales.....	16
D) L'iconographie.....	17
CHAPITRE II: Le discours sur l'au-delà: une approche terrifiante.....	24
A) L'enfer: un thème privilégié.....	26
B) Le paradis: une image délaissée.....	31
C) Un système ternaire: la présence du purgatoire.....	34
CHAPITRE III: La préparation à la bonne mort.....	42
A) Une réflexion quotidienne.....	42

	Pages
B) Le testament.....	47
C) Les sacrements.....	52
1) Le baptême: un passeport pour le ciel.....	52
2) Les derniers sacrements.....	56
i) la pénitence.....	57
ii) le saint-viatique et l'extrême-onction.....	59
Conclusion.....	68
PARTIE II: ATTITUDES ET COMPORTEMENTS FACE A LA MORT...	70
CHAPITRE I: La vision de la mort.....	70
A) La mort apprivoisée.....	71
1) les missionnaires.....	72
2) les religieuses.....	76
B) La mort familière.....	81
1) la mort publique.....	82
2) le rapprochement des vivants et des morts.....	86
CHAPITRE II: De la maison mortuaire à la tombe.....	97
A) L'exposition et la veillée au corps.....	98
B) Le convoi.....	101
C) La cérémonie.....	104
D) L'inhumation.....	107
E) La mise en terre.....	111

	Pages
CHAPITRE III: Les testaments.....	124
A) L'échantillon.....	124
B) Les dispositions initiales.....	126
C) La sépulture et les pompes.....	129
D) L'intercession: les messes et les prières.....	135
E) Les bonnes oeuvres: une assurance supplémentaire.....	139
CONCLUSION.....	154
APPENDICE.....	163
A) Liste des greffes inventoriés: pourcen- tage des testaments dans les greffes..	163
BIBLIOGRAPHIE.....	164

LISTE DES TABLEAUX

1. Le choix de sépulture.....	130
2. Les pompes funèbres.....	133
3. L'intercession.....	136
4. Les testateurs dans le gouvernement de Montréal: ceux que nous avons étudiés.....	140
A) groupes socio-professionnels	
B) répartition des testateurs selon le sexe et la résidence	
5. Legs à l'ensemble des bonnes oeuvres selon le sexe, le milieu social et la résidence.....	141
6. Legs charitables: pourcentage des donateurs.....	142
7. Legs aux pauvres selon le sexe, le milieu social et la résidence.....	145

SIGLES

AHD-M	Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal
AHD-Q	Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec
ANQ-M	Archives nationales du Québec à Montréal
BRH	Bulletin des recherches historiques
JJ	Journal des Jésuites
MEQ	Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec
RAPO	Rapport de l'Archiviste de la province de Québec
RHAF	Revue d'Histoire de l'Amérique française
RJ	Relations des Jésuites
RS	Recherches sociographiques

INTRODUCTION

La mort est un sujet qui préoccupe particulièrement l'historiographie française depuis déjà une vingtaine d'années. Les historiens ont répondu à l'appel lancé, il y a plusieurs années, par Lucien Febvre qui invitait à faire l'histoire de la mort. Selon Michel Vovelle, "l'histoire des attitudes devant la mort est devenue l'une des pistes de l'histoire actuelle des mentalités."¹ Les ouvrages de François Lebrun, Pierre Chaunu, Philippe Ariès et Michel Vovelle en font foi. Grâce à ces historiens, forts de l'héritage d'Edgar Morin, de Johan Huizinga et d'Alberto Tenenti,² nous comprenons mieux les attitudes devant la mort, en Occident, du Moyen-Age à nos jours. S'ajoutent aux oeuvres de ces grands maîtres, de nombreuses monographies consacrées à l'étude du sentiment devant la mort en France.

En revanche, l'étude de la mort est un sujet neuf délaissé en historiographie de la Nouvelle-France. A part l'enquête qu'a menée Marie-Aimée Cliche dans les testaments du gouvernement de Québec, aucune étude sérieuse n'a été consacrée aux fins dernières. C'est pour cette raison, bien que nous étions conscient de ne pouvoir toucher à tout, que nous avons voulu étudier ce thème qui nous apparaissait

fascinant. A notre avis, il est bien difficile de comprendre comment nos ancêtres du Régime français envisageaient leur existence quotidienne sans connaître un peu mieux leur vision de la mort, ce dénouement inévitable de toute existence.

Nous consacrons la première partie de cette thèse au discours sur la mort adopté par le clergé de la colonie. Ayant voulu connaître la perception des fins dernières et de l'au-delà imposée par l'Eglise aux habitants de la Nouvelle-France nous avons vu que la peur joue un grand rôle dans le discours de l'époque. Pour l'épiscopat comme pour l'ensemble du clergé de la colonie, en effet, la peur basée surtout sur l'enfer et la damnation éternelle représente un moyen efficace de bien diriger les ouailles. Trois chapitres viennent étoffer ce volet initial. Le premier s'arrête aux principaux outils de diffusion utilisés par l'Eglise dans son enseignement relatif aux fins dernières. Du Catéchisme à l'iconographie, dont font usage les missionnaires chez les Amérindiens, les autorités ecclésiastiques s'assurent de bien propager leur discours sur la mort dans l'ensemble de la colonie. Un second chapitre expose plus particulièrement la vision qu'entretiennent les représentants du Christ sur l'au-delà. Car nous ne pouvions tenter une étude de la mort en Nouvelle-France sans connaître au préalable la façon dont était présenté l'au-delà. Or, les fidèles font face à un système ternaire complexe:

l'enfer, le paradis, le purgatoire. Enfin, le dernier chapitre s'attarde sur un élément essentiel du discours religieux: la préparation à la mort. La menace qu'évoque l'autre monde doit inciter les ouailles à se préparer convenablement à la mort. Grâce à cette longue préparation, ils pourront éviter la damnation et espérer ainsi connaître les délices du paradis.

Si le premier volet de la thèse étudie le discours sur la mort et l'au-delà, la seconde partie de notre étude tente plutôt de sonder quelques attitudes et quelques traits de comportements devant la mort. Nous nous attarderons d'abord au comportement du clergé et, autant que possible, à celui de l'ensemble des laïcs. Ensuite, nous suivrons le cadavre de la maison à la tombe. En Nouvelle-France, le convoi et tout ce qui l'entoure est un phénomène familier. Enfin, notre dernier chapitre est consacré aux testaments de la région de Montréal. A la lumière de celles-ci, nous tenterons de comprendre un peu mieux les attitudes des fidèles une fois rendus au seuil de la mort. Comment répondent-ils au discours des autorités ecclésiastiques? Les habitants de la fin du Régime français envisagent-ils l'au-delà différemment de leurs aïeux du XVII^e siècle? Les testaments de Montréal se distinguent-ils de ceux de la mère-patrie ou, encore

de ceux de Québec? Autant de questions auxquelles nous tenterons d'apporter quelques éléments de réponse.

La période que nous avons choisi d'étudier correspond à celle du Régime français. Jusqu'à un certain point, ce choix est arbitraire mais il se justifie. D'abord, comme l'histoire des mentalités l'exige, c'est la longue durée qui nous intéresse car étudier les attitudes devant la mort sur une chronologie trop courte ne permettrait pas des conclusions sérieuses puisque l'évolution des mentalités se produit très lentement. Or, l'époque coloniale répond bien à ce critère de long terme. Par ailleurs, pourquoi étudier la mort en Nouvelle-France? Parce que cette époque correspond à celle qui voit s'opérer une transformation des attitudes devant la mort en France, ce qui permet des comparaisons intéressantes avec le cas colonial. Puis, la période à l'étude est sensiblement la même que celle choisie par M.-A. Cliche pour son étude sur le gouvernement de Québec, ce qui devrait faciliter une fois de plus une étude comparative. Enfin, plutôt que d'arrêter notre étude à un seul gouvernement, comme celui de Québec, par exemple, nous nous sommes intéressé à la société laurentienne en général. Ainsi, à l'exception du chapitre traitant des clauses testamentaires, qui se limite à la région de Montréal - Cliche a déjà étudié la région de Québec - notre étude porte sur l'ensemble de la colonie.

Notre recherche repose essentiellement sur les écrits du clergé de la colonie. Les Relations et le Journal des Jésuites ainsi que les Annales des communautés féminines ont été, malgré leur caractère parfois hagiographique, une mine particulièrement riche en renseignements. De même, les écrits de l'épiscopat à notre disposition se sont révélés une source inestimable pour l'étude du phénomène de la mort en Nouvelle-France. Par ailleurs, comme il existe peu de documents pouvant nous éclairer sur le sentiment des laïcs, nous avons tenu à étudier les testaments. Bien qu'il faille être prudent dans l'interprétation de ces documents, ils demeurent une source privilégiée pour qui veut comprendre les attitudes devant la mort. En tout cas, l'historien ne saurait les ignorer.

Nous sommes conscient que de nombreuses sources n'ont pas été exploitées, en raison des limites de cette thèse. Il serait, en effet, fort intéressant de fouiller la masse de documents manuscrits disponibles se rapportant au Régime français, puisque les sources les plus diverses, tant religieuses que civiles, peuvent, à l'occasion, renseigner sur les attitudes devant la mort. Il serait également extrêmement intéressant d'observer de près l'éducation des curés. Que leur enseignait-on? Quels livres de dévotions lisaient-ils?

Dans la même veine, les prônes, s'ils existaient pour le Régime français, serait une source intéressante qui nous permettrait d'analyser les sermons que font les curés sur la mort.³ Nous sommes conscient que notre étude revêt un caractère exploratoire et nous n'avons pas la prétention d'avoir épuisé le sujet en ce qui concerne la Nouvelle-France. Tout au plus avons nous voulu aborder un thème neuf dans l'historiographie du Régime français, en jettant d'abord de la lumière sur le discours sur la mort, adopté par le clergé, pour ensuite sonder les attitudes et les comportements devant la mort de l'ensemble de la population.

Notes et références de l'introduction

- 1- M. Vovelle, Mourir autrefois, Paris, Gallimard/Julliard, 1974
- 2- Nous pensons aux ouvrages suivants: E. Morin, L'homme et la mort devant l'histoire, J. Huizinga, Le déclin du Moyen-Age, A. Tenenti, La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle.
- 3- Selon les historiens Guy Frégault et Marcel Trudel, qui ont étudié la Nouvelle-France en profondeur, aucun prône n'aurait été conservé pour le Régime français.

PARTIE I

LE DISCOURS SUR LA MORT

CHAPITRE I: LES OUTILS DE DIFFUSION

La mort et l'au-delà tiennent une place fondamentale dans le discours religieux. En Nouvelle-France, tout comme dans la métropole, l'Eglise diffuse un discours qui rappelle sans relâche la place que doivent tenir la mort et les fins dernières dans la vie de tout bon catholique. Nous retrouvons en grande partie ce discours dans le Catéchisme et le Rituel de Mgr de Saint-Vallier, publiés au début du XVIII^e siècle, ainsi que dans les mandements et les lettres circulaires des prélats qui se succèdent sous le Régime français. Par ailleurs, l'iconographie en usage très répandue dans les missions amérindiennes, illustre abondamment le thème de l'au-delà. Les sermons du dimanche et des fêtes religieuses prononcés par les curés en chaire seraient encore une source, on ne peut plus riche pour étudier la pensée de l'Eglise et plus précisément des curés sur la mort, mais aucun ne semble avoir été conservé pour la période du Régime français.

A. Le Catéchisme

L'Eglise nomme catéchisme, l'instruction dans les principes de la foi chrétienne. Mais c'est aussi le nom donné au manuel qui résume attentivement la doctrine, manuel qui fait habituellement usage de questions et de réponses. Au XVI^e siècle et surtout à la suite du Concile de Trente qui accentue l'importance de l'instruction catechistique pour les catholiques - un catéchisme officiel est rédigé en 1566 - ces livres se multiplient en grand nombre. Dans les diocèses de France et ailleurs en Europe les catéchismes circulent de plus en plus car:

les fidèles doivent y trouver tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour être un chrétien suffisamment instruit, ou du moins ce qu'il faut croire et pratiquer pour ne pas manquer la récompense céleste par suite d'ignorance volontaire et coupable.

Bref, le catéchisme revêt une valeur fondamentale pour ceux qui prennent à coeur la réforme catholique.²

En Nouvelle-France, comme dans les diocèses français, le discours relatif à la mort et à l'au-delà se transmet avant tout par le biais du catéchisme qui procède par questions et réponses. Ainsi, dès l'enfance, les Canadiens savent ce que doit être l'au-delà et comment ils doivent envisager la vie éternelle. L'enseignement n'est pas tellement différent dans la mère-patrie où, comme le souligne François Lebrun, les enfants, qui se préparent à la première communion

à la même époque, connaissent bien la question et la réponse suivantes: «quel doit être le plus grand soin d'un chrétien?» - «c'est de se bien préparer à la mort.»³ Celle-ci doit donc tenir une place prédominante dans la vie de tous les fidèles.

La colonie n'aura toutefois pas à attendre la publication du Catéchisme de Saint-Vallier pour s'instruire sur le sujet de la mort. Les Récollets sont actifs dans la colonie depuis 1615 et dès 1647, le Journal des Jésuites nous apprend que le père LeJeune et d'autres ecclésiastiques prennent à coeur l'instruction catéchistique.⁴ A Québec, quelques années après leur arrivée en 1639, les Ursulines, à leur tour, initient les jeunes filles françaises et amérindiennes au catéchisme au moyen de questions et de réponses.⁵ En 1663, l'année de la fondation du Grand Séminaire, à Québec, Mgr de Laval, au moyen d'un mandement, laisse entendre qu'une des fonctions du Séminaire est justement de fournir une «méthode de catéchiser.»⁶ Mgr de Laval désire voir l'établissement, en Nouvelle-France, du type d'instruction qui est connue et de plus en plus répandue dans la métropole depuis le Concile de Trente, où on avait avancé que la catéchèse est «le premier devoir de la charge épiscopale.»⁷ Les missionnaires et les religieuses oeuvrant dans la colonie avaient été les instigateurs d'une instruction catéchistique sur laquelle le premier évêque insistera davantage.

Avant l'arrivée de Mgr de Saint-Vallier, qui assume les fonctions épiscopales en 1688, Laval et le clergé utilisent divers catéchismes provenant de différents diocèses de France.⁸

L'originalité du second évêque dans ce domaine est d'avoir voulu uniformiser la présentation et la formulation du catéchisme. Dans la préface de son livre le prélat écrit:

nous souhaitons de voir une manière uniforme d'enseigner la Doctrine Chrétienne dans tout notre Diocèse, d'autant que l'uniformité des expressions est une marque sensible de l'unité de la Foi et des sentiments.

De là l'idée de codifier systématiquement les nombreuses questions et réponses en publiant le Catéchisme du diocèse de Québec. Saint-Vallier suit, ici, l'exemple des évêques français de l'époque qui rédigent des catéchismes pour leur diocèses.

Le Catéchisme paraît en 1702 et il se divise en deux livres: le Grand et le Petit Catéchisme. Le premier de ces livres qui s'adressent à l'ensemble des fidèles comprend trois parties: l'histoire sainte, la doctrine chrétienne, les fêtes et cérémonies de l'Eglise. Le second livre, lui, s'adresse plutôt aux enfants et aux "personnes grossières" et il s'attarde surtout à la doctrine. Le manuel manifeste l'importance accordée à l'instruction catéchistique. Selon Saint-Vallier:

l'obligation indispensable qu'ont tous les pasteurs d'instruire leur peuple, et celle qu'ont

tous les Fidèles d'apprendre les devoirs nécessaires à salut, nous pressoient depuis longtemps de faire un Catéchisme à l'usage de ce Diocèse; mais ce qui nous engage davantage à vous le donner, ce sont les plaintes que vous faites tous les jours, de ne trouver rien d'uniforme dans la manière d'instruire...

Le Catéchisme devait étendre l'enseignement religieux aux confins de la colonie. A ce sujet, une lettre de Vaudreuil et de Bégon au Ministre, explique un peu jusqu'à quel point le Catéchisme se propage. Selon eux:

dans les Costes les habitants n'étant point rassemblés dans les villages et étant éloignés les uns des autres suivant l'étendue du terrain qui leur est concédée sur les mêmes lignes, les maîtres d'Ecoles ne sont point en état de donner aux jeunes garçons d'instructions qui ne pourraient se réduire les fêtes et dimanches qu'à des Catéchismes que les Curés font.

A en croire les deux administrateurs l'instruction religieuse est parfois la seule qui puisse atteindre les habitants isolés. Là-dessus, l'historien Jaenen affirme qu'au XVIII^e siècle il y avait, dans toutes les paroisses de la colonie des classes spéciales où le clergé catéchisait au moins trois semaines avant les confirmations.¹²

Quatorze années s'écoulaient entre l'arrivée de Saint-Vallier, comme évêque, et la publication de son Catéchisme. Selon Fernand Porter, il aurait toutefois déjà mis quelques exemplaires manuscrits de son Catéchisme à l'usage de son

clergé dès la fin du XVII^e siècle, c'est-à-dire avant la publication finale. En 1700, deux ans avant la publication du Catéchisme, Saint-Vallier, dans un mandement concernant l'instruction religieuse, s'adresse ainsi à ses prêtres: «nous vous demandons de vous attacher uniquement à ce catéchisme, et nous vous défendons de vous servir en public d'aucun autre.»¹³ Ainsi les pasteurs doivent s'en tenir à l'ouvrage de Saint-Vallier pour l'instruction de leurs ouailles.

Le Catéchisme répond aux besoins de l'Eglise canadienne pendant plus de 50 ans, mais à la fin du Régime français les exemplaires se font de plus en plus rares. C'est pour cette raison que Mgr de Pontbriand, le dernier évêque du Régime français, introduit en Nouvelle-France le Catéchisme de Sens de Mgr Languet, qui sera le fondement de l'instruction catéchistique jusqu'à la fin du XIX^e siècle.¹⁴ Cependant, en ce qui concerne la période que nous étudions, le Catéchisme de Languet a eu très peu d'influence puisqu'il n'apparaît dans la colonie qu'en 1753. Nous ne nous y attarderons donc pas, d'autant plus qu'il y a peu de différence entre la formulation de Languet et celle de son prédécesseur.

B. Le Rituel

Le rituel, contrairement au catéchisme qui s'adresse à l'ensemble des fidèles, est un manuel qui s'adresse plus particulièrement au clergé. C'est un recueil des nombreux rites de l'Eglise catholique. En plus de retrouver les règles qui concernent l'administration des sacrements, les curés y trouvent plusieurs formules modèles pour l'enregistrement des baptêmes, des mariages et des sépultures ainsi que l'ordre qui doit être respecté dans les différentes cérémonies. Les funérailles, par exemple, sont l'objet d'un long chapitre, riche en détails. Le rituel s'arrête également à la rédaction du testament qui s'avère un acte important dans la vie des fidèles. Enfin, les curés trouvent dans ce livre, des prônes pour les dimanches et les principales fêtes de l'année. Bref, le rituel est un guide indispensable pour le clergé dans l'exercice de son ministère.

Il n'existe aucun rituel pour le diocèse de Québec avant l'arrivée de Mgr de Saint-Vallier. Ce dernier a donc de bonnes raisons de craindre la diversité dans les rites et les cérémonies. Le second évêque se met à la tâche. Il rédige un rituel propre à son diocèse, comme le faisaient d'ailleurs plusieurs prélats dans la mère-patrie.

Les sources qui influencent le Rituel, qui sera en vigueur dans le diocèse de Québec pour près de 150 ans, sont diverses.

En effet, Saint-Vallier affirme qu'il a recueilli tout ce qu'il a «trouvé de meilleur dans tous les Rituels (...)

jusqu'icy les plus achevez.»¹⁵ Il semble toutefois, que

l'influence dominante ait été celle du Rituel d'Alet de Mgr

Pavillon. Bien que ce dernier ait reçu l'approbation des

Jansénistes dans la mère-patrie, nous ne croyons pas que

l'Evêque de Québec ait pour sa part adopté la doctrine de

Jansénius; dans le cas de Saint-Vallier, il est plus juste de

parler d'un rigorisme augustinien.^{15a} Quoiqu'il en soit, le

Rituel de Québec reçoit l'approbation de la Sorbonne, car:

Les Docteurs de la faculté de Théologie de Paris soussignez estime que le Rituel de Québec est très orthodoxe de tous les endroits qu'on a relevé et critiqué mal à propos dans lecrit s'y joint.¹⁶

Le Rituel, comme le Catéchisme, est publié et distribué au début du XVIII^e siècle. Bien qu'il ait été limité en

nombre, il constitue un outil précieux pour l'Evêque qui

s'assure ainsi que ses recommandations sont connues de

tous les curés.¹⁷ Malheureusement, nous n'avons pas les

documents qui viendraient nous renseigner sur l'effet du

Rituel de Saint-Vallier. Jusqu'à quel point est-il respecté

par l'ensemble des curés? Nous ne saurions répondre. Néanmoins

il demeure une source valable, par ses descriptions de prières

et de cérémonies, pour mieux comprendre le discours des

autorités ecclésiastiques sur la mort.

C. Les mandements et lettres pastorales

Outre le Catéchisme et le Rituel, l'épiscopat de la Nouvelle-France fait usage de mandements et de lettres pastorales dans l'espoir de mieux diriger le clergé et les fidèles. L'usage de ces documents est déjà répandu dans la colonie à l'époque de Laval et ils seront régulièrement publiés tout au long du Régime français et bien au-delà. Les prélats sous le Régime français sont donc fidèles à la tradition qui a cours dans la mère-patrie. Dans les recueils publiés par Mgr H. Têtu on retrouve une foule de documents: mandements, ordonnances, règlements, déclarations, lettres pastorales et circulaires, requêtes et combien d'autres encore. Ces écrits des différents évêques traitent de tous les sujets qui touchent l'ensemble de la population. Les chefs de l'Eglise canadienne se prononcent sur les sujets les plus variés, allant de l'eau-de-vie vendue aux Amérindiens au respect des cimetières, par exemple. Il est difficile d'estimer l'influence que pouvaient avoir ces documents sur l'ensemble de la population. Nous savons, par exemple, que tel ou tel commentaire formulé par l'évêque, devra être répété à maintes reprises ce qui indique peut-être une certaine indifférence chez les fidèles. La prudence s'impose donc quant à la critique que l'on fait de ces documents épiscopaux. Par ailleurs,

les évêques ont tendance à rétenir les abus et les dérogations des laïcs diocésains et ils présentent donc surtout un aspect négatif de la communauté chrétienne. Néanmoins, ils renseignent sur le discours relatif à la mort adopté par l'Eglise aux XVII^e et XVIII^e siècles et, dans une certaine mesure, ils jettent une lumière sur le comportement des fidèles devant la mort.

D. L'iconographie

Un outil supplémentaire est à la disposition de l'Eglise pour transmettre son discours sur l'au-delà: L'iconographie. Même si elle est exploitée principalement par les missionnaires pour la conversion de la population amérindienne, l'image révèle la place prépondérante qu'occupent la mort et l'au-delà dans la doctrine catholique et nous devons en tenir compte. Bien que le clergé l'ait peu utilisée pour l'instruction des Français, semble-t-il,¹⁸ cerner la vision de l'au-delà imposée par les missionnaires aux catéchumènes amérindiens, c'est du même coup saisir la vision de la mort qui était présentée dans le discours dirigé vers la population de souche européenne. Pourquoi le discours présenté aux Amérindiens aurait-il été différent de celui présenté aux Français.¹⁹

Cette «conversion par l'image»²⁰ n'est pas propre à la Nouvelle-France. Il est bien possible que les missionnaire venus d'Europe se soient inspirés de Michel le Nobletz qui travaillait activement comme missionnaire en Bretagne.²¹ C'est en 1613 que ce dernier utilise pour la première fois des tableaux dans son effort de rechristianisation d'une région française.²² Selon F.-M. Gagnon, les Récollets du couvent de Notre-Dame des Anges auraient été les instigateurs de cette méthode en Nouvelle-France, quelques années avant la prise de Québec par les frères Kirke. Les Jésuites se rendent vite compte à leur tour des qualités de l'image pour attirer et convertir les Amérindiens:

ces saintes figures sont la moitié de l'instruction qu'on peut donner aux Sauvages.

... nos religieux avaient accoutumé de leur montrer cette image pour leur mieux faire comprendre les fins dernières de l'homme,²⁴ la gloire des bienheureux, la punition des méchants.

Je suis contraint d'avoir recours à vous pour quelques petites necessitez et à Mon frère le Capucin aussi à qui pour cet effet iécris la présente aussy bien qu'a vous (...). Nous sommes icy dans une grande necessité d'Images qui sont propres pour nos sauvages ...²⁵

C'est là le mérite qu'accordent les Jésuites et les Récollets à l'iconographie. Non seulement demandent-ils des tableaux et des images qu'ils ont soin de décrire, mais ils précisent le format qui se prête le mieux aux missions du Nouveau Monde.

Ainsi, le père Garnier demandait «que si les Images étoient un peu grandes quelles fussent collées sur de la toile et se roulassent avec un petit baton qui y fut attaché.»²⁶

Bref, l'imagerie «abondante et probablement, de meilleure qualité qu'on ne serait tenté de le croire,»²⁷ est un outil propice à la diffusion d'un discours qui privilégie la mort et l'au-delà. Une analyse du contenu et de la composition élaborée de l'iconographie de l'époque même si elle vise surtout les Amérindiens nous renseignera sur la vision des fins dernières que propage l'Eglise aux habitants sous le Régime français.

En résumé, par divers outils, le discours de l'Eglise se propage un peu partout dans la colonie. Sans pour autant exagérer la place du discours sur la mort dans la vie quotidienne des habitants et, tout en reconnaissant l'inégalité de la diffusion selon l'époque et le lieu nous pouvons tout au moins affirmer que les outils d'encadrement sont bien en place au XVIII^e siècle. La population coloniale peut difficilement ignorer le message transmis par les autorités diocésaines. Le Catéchisme, par exemple, est bien connu des jeunes puisqu'il doit être mémorisé et il sert même de manuel pour l'apprentissage de la lecture.²⁸

Le Rituel, les mandements et les lettres des évêques visent à unifier et à diriger le clergé et la pratique des ouailles. Enfin, avec l'organisation paroissiale qui s'accélère au XVIII^e siècle et qui encadre mieux une population relativement restreinte, par le biais de prônes prononcés par un clergé bien discipliné et formé au séminaire de Québec,²⁹ un clergé qui s'adresse directement aux fidèles, la propagation du discours sur la mort et l'au-delà se fait de plus en plus aisément.

Notes et références de la partie I: chapitre I

- 1- A. Vacant et al. Dictionnaire de théologie catholique, Paris, Letouzey, p. 1896
- 2- Le catéchisme est également fondamental pour les protestants. Luther et Calvin, entre autres, en reconnaissent la valeur.
- 3- Fr. Lebrun, Les hommes et la mort en Anjou, Paris, Flammarion, 1975, p. 319
- 4- JJ, p. 98
- 5- F. Porter, L'institution catéchistique au Canada: Deux siècles de formation religieuse, 1633-1833. Montréal, éditions Franciscaines, 1949, p. 15-16
- 6- MEQ, tome 1, p. 44-46
- 7- cité par J.R. Armogathe, «Les catéchismes et l'enseignement populaire au XVIII^e siècle» dans Images du peuple au dix-huitième siècle, (Colloque d'Aix-en-Provence, 1969), Paris, Armand Colin, 1973, p. 103-122
- 8- F. Porter, op.cit., p. 105
- 9- Saint-Vallier, Mgr-de-la-Croix, Catéchisme du diocèse de Québec, 1702 Montréal, éd. Franciscaines, 1958, p. XVI
- 10- MEQ, tome 1, p. 386-387
- 11- «Lettre de Vaudreuil et Bégon au ministre», Archives des colonies, série C^A, volume 39:8-9, tiré de M. Allard, La Nouvelle-France 1713-1760, Montréal, Guérin, 1976, p. 160, document 95.
- 12- Selon C. Jaenen, le Catéchisme est utilisé d'un bout à l'autre de la colonie. The Role of the Church in New France, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1976, p. 136
- 13- MEQ, tome 1, p. 388
- 14- F. Porter, op.cit., p. 146
- 15- G. Plante, op.cit., p. 48
- 15a- Cette expression est tiré de l'ouvrage de G. Plante, op.cit.

- 16- cité par G. Plante, op.cit., p. 152. En ce qui a trait au débat sur la doctrine de Saint-Vallier nous vous renvoyons à l'excellente étude de G. Plante. Nous adoptons la thèse selon laquelle Saint-Vallier doit être considéré rigoriste et non janséniste. Voir également C. Jaenen op.cit., p. 124.
- 17- Le navire sur lequel Saint-Vallier revient de France et sur lequel se trouvent les exemplaires du Catéchisme et du Rituel est capturé par les Anglais. Cet incident nuit forcément à la diffusion du Rituel. Selon Porter, la diffusion du Catéchisme aurait été moins affectée.
- 18- Les images ne semblent pas avoir été très utilisées pour l'instruction religieuse des colons français. Du moins, Fernand Porter ne mentionne nullement cet aspect dans son étude sur l'institution catéchistique. Les recherches de Gérard Morisset concordent avec celles de Porter. Outre quelques tableaux du frère Luc, l'imagerie de la mort logique semble absente de la colonie. Sans doute en rencontrait-on toutefois ici et là dans les chapelles et les églises. Enfin, peut-être circulait-il des images mobiles, comme c'était le cas dans les paroisses françaises, images dont nous aurions perdu trace.
- 19- Nous avons donc cru bon d'étudier cette iconographie qui exprime, on ne peut mieux, la vision de l'au-delà adoptée par les ecclésiastiques. Rien ne nous laisse croire que les représentants de l'Eglise aient adopté deux visions distinctes de l'au-delà. Au contraire nous sommes porté à croire que l'instruction faite aux Amérindiens s'apparente avec celle faite aux pêcheurs français.
- 20- L'expression est de François-Marc Gagnon et le titre d'un de ses ouvrages La conversion par l'image.
- 21- Voir H. Bremond, Histoire du sentiment religieux en France, Tome 5, Paris, Armand Colin 1967, p. 93-117
- 22- F.-M. Gagnon, La conversion par l'image, Montréal, éditions Bellarmin, 1975, p. 68
- 23- RJ, tome 2, 1637, p. 12
- 24- Paroles du père Sagard tirées de G. Morisset, «les missions indiennes et la peinture», Revue de l'Université d'Ottawa, mars 1934, p. 308-320

25- «Correspondance de Charles Garnier», RAPQ, 1929-1930
p. 35-36

26- Loc.cit., Bien que le père Garnier prie son frère d'envoyer des tableaux, les missionnaires en produisent ici. Les pères Pierron et Chauchetière le font chez les Iroquois. De son côté, le frère Luc peint une série de quatre tableaux au thème eschatologique.

27- G. Morisset, art.cit.

28- Cette formule est également utilisée dans la mère-patrie. François Lebrun, entre autres, le souligne pour l'Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècle.

29- C. Jaenen, op.cit., p. 121, Les séminaires sont un aspect important de la Contre-réforme qui tente, entre autres de mieux former le clergé.

CHAPITRE II: LE DISCOURS SUR L'AU-DELÀ:

UNE APPROCHE TERRIFIANTE

Sous le Régime français, l'Eglise tente de situer la mort au coeur de la vie; la préparation à la mort ne doit-elle pas être le plus grand soin d'un chrétien? Les outils de diffusion à l'usage des autorités religieuses rappellent sans relâche en chaire, à la maison et à l'école, l'importance que doivent tenir la mort et l'au-delà dans l'existence quotidienne des catholiques. Il est difficile d'établir quantitativement la place que tiennent la mort et l'au-delà, et tout ce qui s'y rattache, dans l'ensemble du discours de l'Eglise. Nous pouvons cependant affirmer que ces thèmes reviennent constamment tant dans les écrits de l'épiscopat et les Relations des Jésuites que dans les annales des communautés féminines et l'iconographie. Dans le discours religieux, la mort a une place de choix.

Comme nous l'avons signalé plus haut, l'instruction se propage progressivement et au XVIII^e siècle, grâce à la publication des écrits de Saint-Vallier et à une meilleure organisation paroissiale, elle est mieux diffusée. Mais

qu'en est-il du discours tenu par le clergé de la colonie? Par le Catéchisme, les jeunes, comme leurs aînés d'ailleurs, apprennent qu'il faut appréhender le jugement et que le salut ne se gagne qu'en y travaillant «avec crainte et tremblement.»³ Les Relations des Jésuites font aussi appel à la peur dans leur discours sur la mort et l'au-delà.² Le père LeJeune prétend que «la crainte est l'avancourière de la foi...»³ La même année, il ajoute que «ne pouvant faire entrer la foy dans son esprit (il s'agit d'un Amérindien, il pourrait tout autant s'agir d'un Français pécheur), par l'espérance du ciel, j'avois tasché de luy donner entrée par la terreur de l'enfer.»⁴ Le clergé de la colonie fait de la peur, un élément essentiel de son instruction autant pour les Français que pour les catéchumènes amérindiens. Si le chrétien doit constamment vivre avec cette peur, c'est que celle-ci l'incitera à suivre le droit chemin pour ainsi éviter la damnation éternelle. Comme le discours relatif aux fins dernières met tout particulièrement en relief le thème de la peur, l'enfer aura inévitablement la part du lion dans ce discours. Les écrits des ecclésiastiques de la Nouvelle-France en effet en renseignements et en détails portant sur cet aspect de la doctrine catholique si cher aux autorités

religieuses. Voyons quelle représentation de la mort l'Eglise impose à la communauté coloniale.

A. L'enfer: un thème privilégié

C'est en parlant des peines de l'enfer que Pierre Lefont écrit «qu'il n'est point de vérité plus propre à intimider les plus grands pécheurs et à les porter à la pénitence.»⁵ Cela rejoint le discours de l'Eglise en Nouvelle-France même avant l'arrivée de Saint-Vallier. En parcourant les relations qu'ont laissées les Jésuites, on se rend à l'évidence: l'enfer et la damnation éternelle tiennent une place importante dans leur discours, comme c'est le cas dans la métropole d'ailleurs.⁶

Les images utilisées dans l'effort de christianisation, même si elles visent surtout les Amérindiens, sont des sources précieuses pour comprendre la vision de l'enfer sous l'Ancien régime. Nous ne saurions les ignorer. C'est en 1669 que le père Jean Pierron exécute un tableau qui, espère-t-il, fera réfléchir ceux qui refusent de l'entendre: il représente le décès d'un chrétien d'un côté et, de l'autre, celui d'un Amérindien qui dédaigne jusqu'au seuil de la mort la parole chrétienne. L'Amérindien est alors tiré en enfer par un démon tandis que son âme est enlevée par trois autres figures démoniaques.⁷ Ainsi, la représentation de l'enfer est essentielle à la conversion. Comme l'affirme le père Sagard: «nos religieux avoient

accoutumance de leur montrer (aux Amérindiens) cette image (celle du grand jugement où est mis en relief l'enfer) pour leur mieux faire comprendre les fins dernières de l'homme.»⁸

Dans une lettre adressée à son frère, en France, le père Garnier écrit qu'ils sont «icy dans une grande nécessité d'Images qui sont propres pour nos sauvages.»⁹ L'intérêt de cette lettre, n'est pas de nous renseigner sur la pénurie de tableaux pour l'évangélisation, ce n'est pas le sujet de cette thèse. L'intérêt réside plutôt dans la description détaillée que donne le missionnaire des tableaux qu'il recherche, description qui nous éclaire sur la vision de l'au-delà. Arrêtons-nous à l'image d'une âme damnée où la présence du feu et des flammes est frappante:

...je désirée qu'elle parust grillé et noire dans les flammes qui luy montassent au dessus de la testes psr derrière, et que tout le vuide de l'Image fut remply de flammes, et mesme quelques flammes par devant per cy par là qui ne la couvrissent trop, les yeux éticellants quelle eust la bouche ouverte comme une personne qui crie bien fort, qu'au fond de sa bouche parust quelques flames; item qu'il en sorte du nez et des oreilles, et des yeux, tout le visage renfrogné, les cheveux hérissés, les deux mains mains liés de fer bruslant, et les pieds aussy, et une autre chaine de fer bruslant au milieu du corps: un Dragon effroiable entortillé à l'entour de son corps qui la morde l'oreille, mais que ce Dragon ait une Ecaille horrible, et non d'un beau bleu cō^e ien ay vus, deux demons puissants et effroyable a ses costez qui la déchirent par le corps avec deux harpons de fer, et une¹⁰ autre en haut qui la veut enlever par les cheveux.

Le père Le Jeune nous offre à son tour une vision non moins terrifiante. Il avait:

désiré quelques portraits de l'enfer et de l'âme damnée on nous en a envoyé quelques uns en papier mais cela est trop confus: Les diables sont tellement meslez avec les hommes, qu'on n'y peut rien recognoistre, qu'avec une particulière attention, qui depeindroit trois ou quatre ou cinq demons, tourmentans une ame de divers supplices, l'un lui appliquant des feux, l'autre des serpens, l'autre la ternaillant, l'autre la tenant liée avec des chaisnes, cela aurait un bon effet, notamment si tout estoit bien distingué, et que la rage, et la tristesse parussent bien en face de cette ame desesperée, la crainte est l'avanc¹¹ courrière de la foy, dans ces esprits barbares.

Comment ne pas ressentir la peur à la lecture de ces deux textes qui décrivent avec minutie, jusque dans les couleurs et les expressions faciales, une scène infernale qui menace tous les pécheurs.

François-Marc Gagnon, dans son ouvrage sur l'évangélisation des Amérindiens reproduit une gravure que fit Pierre Landry d'un tableau du frère Luc représentant une âme damnée.¹² Comme l'auteur le dit lui-même, cette représentation se rapproche sensiblement de la description offerte par le père Garnier, du moins dans l'impression qu'elle laisse. On y reconnaît un damné au visage tourmenté se mordant le bras d'où gicle du sang: il a les cheveux hérissés et les yeux pleins de terreur; son corps est entouré de serpents qui lui percent la chair à l'aide de leurs queues. Enfin, les flammes qui tiennent toujours

une place primordiale, entourent le personnage et le brûlent sans le consumer. Bref, une scène qui veut semer l'épouvante par ses tourments et qui illustre l'enfer comme un lieu d'angoisse et de souffrance perpétuelles.

L'importance du feu et de ses attributs se dégage de ces images. Les flammes et les fers brûlants sont partout présents et il s'agit d'un feu qui tourmente, d'un feu qui fait grandement peur. Mais ces représentations de l'enfer n'ont rien de très innovateur puisque cette vision a aussi cours dans la mère-patrie. Justement, le tableau du frère Luc se rapproche sensiblement de la description de l'enfer qu'offre le Pensez-y-bien où l'on retrouve les serpents ainsi que le damné se déchirant la peau et, bien sûr, l'omniprésence du feu et de ses tourments.¹³

Les descriptions troublantes des pères Garnier et LeJeune ainsi que le tableau du frère Luc illustrent clairement la vision terrifiante de l'enfer que l'Eglise véhicule sous le Régime français.¹⁴ L'impression qui s'en dégage en est une de souffrance et de tourments. Comment les habitants de la colonie pourraient-ils demeurer tout à fait indifférents en entendant le discours d'un clergé qui adopte une telle vision de la mort et de l'au-delà?

Les images auxquelles nous avons fait allusion sont autant de documents précieux qui révèlent une vision particulière de l'enfer. Mais il y a plus. En parcourant les

relations que nous ont léguées les missionnaires, le lecteur rencontre très souvent un discours sur la mort où est mis en relief, encore une fois, la terreur de l'enfer. Un exemple parmi d'autres de la perception de ce lieu de tourments? En 1636, un Jésuite décrit cet endroit comme étant «une fournaise très ardente, au milieu de laquelle les damnés seront à jamais tourmentez et brulez sans être consommez...»¹⁵

A son tour, le Catéchisme de Saint-Vallier donne une description bien précise de ce qu'est l'enfer, description fidèle à celle véhiculée par le clergé dès les débuts de la colonie. Pour l'Evêque, l'enfer «c'est le lieu où les réprouvés brûlent dans un feu qui ne s'éteindra jamais.»¹⁶ Selon la doctrine catholique, les damnés ne souffrent pas tous au même niveau, la souffrance étant proportionnelle aux péchés commis durant la vie du fidèle. De plus, il existe deux sortes de tourments. D'une part il y a la peine du sens qui est «celle que souffrent les damnés dans toutes les parties de leur corps.» C'est une souffrance corporelle. D'autre part, il y a la peine du dam qui est, celle-là, plutôt de nature spirituelle,

c'est-à-dire que «c'est celle que souffrent les damnés à ne pas voir Dieu par leur faute,»¹⁷ Par conséquent, le pécheur peut s'attendre à une souffrance perpétuelle à deux niveaux.

B. Le paradis: une image délaissée

Le catholique qui s'égare du droit chemin risque la damnation éternelle, c'est-à-dire l'enfer. L'Eglise s'empresse de rappeler cette vérité.¹⁸ En brandissant cette menace, il est plus aisé, à leur avis, de diriger le troupeau. Si l'on parle moins du paradis c'est que l'enfer intimide et convertit plus sûrement. Mais c'est aussi parce que le ciel ne saurait être décrit en termes humains. L'Eglise peut-elle clairement définir et illustrer la gloire et l'amour du Créateur? Pourtant, les autorités religieuses n'oublient pas tout à fait d'instruire les fidèles des délices du paradis qui attendent ceux qui auront eu la volonté et la force de demeurer fidèles à Jésus-Christ.

Le paradis, pour les catholiques, est l'antithèse de l'enfer. Ainsi, à l'opposé de la damnation et des souffrances éternelles qui affligeront le pécheur, l'Eglise parle du

bonheur que connaîtra l'âme bienheureuse, un bonheur qui durera "tant que Dieu sera Dieu" et qui "est si grand qu'il surpasse toutes nos pensées et nos imaginations."¹⁹

Contrairement à l'âme damnée, celle qui accède au paradis, "la demeure que Dieu a préparée à ses Elus," connaît et voit le Père céleste "d'où naît un amour, et une joye incroyable." Il y a plus, plutôt que de souffrir la peine du sens, le corps jouit de quatre avantages principaux "à savoir la clarté, l'agilité, la subtilité, et l'impassabilité qui seront accompagnés d'une satisfaction très parfaite de tous les sens." Bref, au paradis, les fidèles sont "exempts de toutes forces de maux et remplis de toutes forces de biens en l'âme et au corps."²⁰

Dans la représentation iconographique exploitée par les missionnaires, si l'enfer prend la part du lion, on n'oublie pas tout à fait le paradis. Par exemple, le père Charles Garnier demande à son frère, dans la même lettre où il décrit l'âme damnée, de lui faire parvenir un tableau illustrant une âme bienheureuse. Voici comment il la décrit:

Je voudrais avoir une Ame bienheureuse descendante du ciel Blanche comme neige et qu'il sortit de tout son corps une Lumière, et quelle eust sur soy un bel habit d'une couleur vive qui luy laissast une partie du corps honnestement découverte, qui eust un visage serein et riant et qui regardast amiablement ceux qui là regardent, ce les invitant au Ciel ...²¹

Notons que cette description abonde moins en détails que celle concernant l'âme damnée, il se dégage, cependant de cette image, une impression de sérénité qui contraste grandement avec l'horreur transmise par la précédente où le feu, vengeur et non purificateur, jouait un rôle dominant.

Un second tableau du frère Luc, illustrant cette fois-ci l'âme bienheureuse, produit un effet analogue. Le visage serein donne à l'image une impression de bonheur et de douceur, tandis que la lumière et les nuages remplacent le feu, et la chevelure souple, les cheveux hérissés. La description que le fidèle peut lire dans le Catéchisme se retrouve essentiellement dans cette image du paradis. Le contraste est considérable entre l'enfer et le ciel. Les beautés et les délices du paradis rendent l'enfer encore plus terrifiant et plus inexorable.

A la lumière de ces quelques exemples, nous reconnaissons la présence du paradis dans le discours religieux. Néanmoins, comme celui-ci convertit peu, la pensée des missionnaires reste fondamentalement basée sur le même principe: on doit insister sur les peines infernales parce qu'elles sont plus susceptibles de déterminer des comportements moraux chez les fidèles. L'intimidation l'emporte donc sur la sérénité.

C. Un système ternaire: la présence du purgatoire

Le jugement particulier ressemble à une cour de justice où chacun reçoit la sentence appropriée: la sentence de l'enfer y est souvent prononcée alors que le paradis n'est accordé qu'à quelques élus, et même, rares sont ceux qui y accèdent directement. Selon le Catéchisme, seuls "ceux qui par la grace du Baptême, du martyre, ou par une parfaite penitence, sont quittes de toutes les peines temporelles dues au péché."²²

Où vont alors les âmes qui ne connaîtront pas la damnation, en attendant l'entrée au royaume céleste? L'enseignement de l'Eglise nous apprend qu'un lieu intermédiaire leur est réservé, un lieu nommé purgatoire. Selon le père Nouet, cet endroit est "comme le transit quasi obligé pour la plupart d'entre nous, du fait de la rareté d'un passage direct en paradis."²³ Le concept du purgatoire revêt une importance primordiale dans la doctrine catholique en raison du très petit nombre d'âmes qui accèdent directement au Royaume de Dieu. C'est, selon J. LeGoff, vers la fin du XII^e siècle que le purgatoire devient un lieu défini et constitué.²⁴ Mais, ce n'est vraiment qu'au XVII^e siècle que l'idée se répand chez le peuple²⁵ et c'est à cette époque que le purgatoire commence à tenir une place fondamentale dans le discours religieux.²⁶

Le purgatoire fait partie du discours sur la mort en Nouvelle-France. En 1648, un Jésuite en parle en tentant de consoler un néophyte:

Quitte cette appréhension, et prie pour luy, (un membre de la famille du néophyte) dit le père, car comme il avait reçu le Baptême, et qu'il craignoit d'offenser celui qui a tout faict, il est croyable qu'il n'est pas damné, mais qu'il pourrait bien eatre au Purgatoire.

Pour sa part, Saint-Vallier, qui tente à l'aide de son Catéchisme d'uniformiser l'instruction chrétienne au sein de la colonie, prend soin de bien définir quelle doit être la perception des diocésains face à cet état intermédiaire.²⁸ On y lit que «c'est un lieu où s'ont envoyées les âmes de ceux qui n'ont pas entièrement satisfait en ce monde à la justice divine.»²⁹ Ceux qui y accèdent «sont morts en état de grâce, et ils ne font que passer par le feu en allant au Ciel.»³⁰ Le purgatoire a une raison d'être bien déterminée, car il permet aux âmes d'achever l'expiation des peines liées aux péchés commis durant la vie temporelle. Une fois purifiées, les âmes pourront jouir de la vue et de l'amitié de Dieu. A une question qui porte sur la durée des peines du purgatoire, le fidèle doit répondre que les peines durent jusqu'à ce que l'âme ait «satisfait jusqu'au dernier obole.»³¹ Par conséquent, la durée de la peine varie pour chaque pénitent.

Le discours qu'empruntent les autorités religieuses à l'égard du purgatoire rejoint celui qui traite de l'enfer: la peur a une place de choix. Le purgatoire doit inspirer la peur aux fidèles

qui écoutent les sermons dominicaux ou qui étudient le Catéchisme. En effet, par ses tourments et ses flammes, il fait peur car les douleurs physiques ne sont guère moindres que celles ressenties dans les abîmes de l'enfer. Laissons la parole à un curé de la Chapelle-du-Genet en France, selon lui:

le purgatoire est une espèce de prison où les âmes qui ne méritent pas les peines de l'enfer, mais ne sont pas assez pures pour entrer dans le ciel achèvent de payer la dette qu'elles ont contractée par leurs péchés avec la justice du Seigneur qui ne laisse rien d'impuni; les âmes souffrent dans ce lieu, deux espèces de tourmens dont la seule espérance de sortir un jour peut modérer l'excès, la privation de Dieu et un feu si vif et si ardent, qu'on ne sauroit ni le concevoir, ni l'exprimer.³²

C'est sans doute là, à quelques nuances près, la conception véhiculée dans la colonie. Un tableau du frère Luc, intitulé "Le Purgatoire", dévoile la vision que l'Eglise adopte en Nouvelle-France:³³ le personnage enchaîné est entouré de flammes qui ne le consomment pas;³⁴ il pleure et l'angoisse se dessine sur son visage. Bien que l'image ne soit pas aussi horrible que celle représentant l'âme damnée, elle évoque clairement une grande souffrance corporelle.

La peine du sens existe donc au purgatoire. La distinction se situe au niveau de la peine du dam; de la souffrance spirituelle, puisque l'âme damnée brûle.

éternellement, privée de la vision de Dieu, tandis qu'au purgatoire, elle endure ses souffrances dans l'espoir de voir un jour son Créateur. L'inscription au bas de l'image exprime bien toute la différence qui existe entre l'enfer et ce lieu de transit, car on y lit "Quoy que cette âme souffre fort l'esperance est son reconfort." L'Eglise ne cache pas les douleurs que devront subir les fidèles au purgatoire, mais annonce l'espérance qui doit venir atténuer l'angoisse. Voilà le message d'espoir offert par le clergé et qui doit redonner courage aux fidèles, devant l'incertitude de l'au-delà. Distinction marquée donc entre le purgatoire, qui mène essentiellement au paradis, et l'enfer. Toutefois, le discours évoque dans les deux cas, la peur et la souffrance dans l'espoir de garder les fidèles sur le droit chemin. L'expérience du purgatoire qui éveille la peur par ses aspects douloureux, doit inciter les ouailles à pécher le moins souvent possible et à préparer leur mort tout au long de leur existence temporelle. Moins il y aura de péchés, moins long sera le séjour au purgatoire.

En résumé, l'au-delà, tel que présenté et expliqué par l'épiscopat et le clergé, risque de faire peur. Il ne peut en être autrement puisque l'enfer, qui tient une place importante dans le discours, évoque les tourments et l'angoisse. Ainsi, si on a peine à s'imaginer les délices et les beautés que réservent le paradis aux disciples inconditionnels du Christ, en revanche les nombreuses descriptions de l'enfer sont fort explicites. Par ailleurs, L'Eglise ne se contente pas de ce couple enfer-paradis, elle adopte un système ternaire dont le purgatoire est le troisième volet. La menace s'accroît forcément par la présence du purgatoire, ce lieu de transit quasi inévitable, car il évoque à son tour la souffrance. Bref, le discours sur l'au-delà véhiculé par les autorités ecclésiastiques vise à semer la peur pour mieux inciter les fidèles à se préparer convenablement à leur mort et à demeurer dans le droit chemin tracé par Jésus-Christ, un chemin qui leur facilitera la vie éternelle.

Notes et références de la partie I: chapitre II

- 1- Saint-Vallier, Mgr Jean-dela-Croix de., Catéchisme du diocèse de Québec, 1702, Montréal, éd. Franciscaines, 1958, p. 108
- 2- Comme nous l'avons signalé en parlant de l'iconographie comme moyen de diffusion, nous devons reconnaître dans le discours en usage chez les Amérindiens les mêmes principes qui sont à la base de l'enseignement fait à la population française. Ici, les relations des missionnaires deviennent une source précieuse et riche en détails.
- 3- RJ, tome 2, 1637, p. 12
- 4- Ibid., p. 17
- 5- J. Delumeau, Le péché et la peur en Occident, Paris, Fayard, 1983, p. 383
- 6- Alberto Tenenti, dans son ouvrage pionnier La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle, reconnaît quelques siècles plus tôt que les images de l'enfer sont beaucoup plus efficaces que celles du paradis. François Lebrun souligne aussi la prédominance de l'enfer en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles, dans son ouvrage Les hommes et la mort en Anjou. Dans le même sens, selon Michel Vovelle «ce sont généralement les autres formes (autre que le paradis) de «rétribution» qu'une pastorale souvent terroriste monte en épingle». op.cit., p. 122 Bien que les relations touchent surtout aux Amérindiens, l'attitude du clergé devant les Français pécheurs ne peut être bien différente. C'est pourquoi nous avons cru bon d'utiliser ces documents riches en renseignements.
- 7- F.-M. Gagnon, La conversion par l'image, Montréal, éditions Bellarmin, 1975, p. 17
- 8- cité dans Loc.cit.
- 9- «Correspondance de Charles Garnier,» RAPQ, 1929-1930, p. 35
- 10- Ibid., p. 36-37
- 11- RJ, tome 2, 1637, p. 12

- 12- Le frère Luc est un Récollet et un artiste qui fit un bref séjour dans la colonie (1670-1671). Il exécuta plusieurs tableaux.
- 13- Pensez-y bien, ou réflexions sur les quatre fins dernières, Paris, 1737, cité par M. Vovelle, op.cit., p. 124. Il s'agit d'un manuel populaire très en vogue en France au XVIII^e siècle. Il serait intéressant de faire la recherche dans les collections du Régime français pour voir s'il circulait également dans la colonie.
- 14- La recherche de Fr.-M. Gagnon indique que, du moins en ce qui concerne les catéchumènes amérindiens, la représentation des fins dernières ne varie guère durant tout le Régime français.
- 15- RJ, tome 1, 1636, p. 81
- 16- Catéchisme, p. 315
- 17- Ibid., p. 315. Pour Marie de l'Incarnation, par exemple, l'enfer était avant tout l'absence de l'amitié de Dieu et l'impossibilité de le voir. Ecrits spirituels et historiques, 4 tomes, Paris, (Québec), l'Action Sociale publiés par Dom Claude Martin, réédités par Dom Albert Jamet, 1929, tome 3, p. 61
- 18- La situation est la même dans la métropole. Selon Michel Vovelle «si nos auteurs sont peu à l'aise pour traiter du paradis, ils ne sont pas en peine pour parler de l'enfer.» op.cit., p. 123
- 19- Catéchisme, p. 314
- 20- Ibid., p. 315
- 21- «Correspondance de Charles Garnier,» RAPQ, 1929-1930, p. 36
- 22- Catéchisme, p. 318
- 23- Cité par M. Vovelle, op.cit., p. 126

- 24- J. LeGoff, La naissance du purgatoire, Paris, Gallimard, 1981 p. 181-182
- 25- Ph. Ariès, L'homme devant la mort, Paris, éditions du Seuil, 1977, p. 153. L'auteur situe la représentation précise du purgatoire aux XIII^e et XIV^e siècles.
- 26- J. Delumeau, op.cit., p. 433. Pour Jean Delumeau, la preuve c'est qu'on fait dire tant de prières et de messes pour les âmes aux XVII^e et XVIII^e siècles.
- 27- RJ, tome 2, 1648, p. 24
- 28- On ne peut, selon l'Evêque, douter de l'existence de ce lieu de transit, car saint Paul parle d'un feu qui purifie et qui sauve. Ce feu ne peut être celui de l'enfer.
- 29- Catéchisme, p. 317
- 30- Ibid., p. 318
- 31- Ibid., p. 317
- 32- Fr. Lebrun, op.cit., p. 327
- 33- Il s'agit encore ici d'une gravure de Pierre Landry reproduite dans l'étude de Fr.-M. Gagnon, op.cit.
- 34- Au purgatoire, le feu n'a toutefois pas la même signification qu'en enfer. La flamme purifie l'âme avant son ascension au paradis.

CHAPITRE III: LA PREPARATION A LA BONNE MORT

Si le discours de l'Eglise sur la mort et l'au-delà évoque la peur, c'est surtout pour inciter les fidèles à se préparer à la mort. En effet, un véritable discours s'institue afin d'instruire les ouailles quant à la façon de bien vivre pour bien mourir. Arrêtons-nous aux divers aspects de cette instruction, analogue d'ailleurs à celle qui a cours dans les diocèses métropolitains.

A. Une réflexion quotidienne

Le discours religieux sur la mort qu'empruntent les autorités ecclésiastiques inspire la peur face à l'au-delà. Si les fidèles doivent «travailler avec crainte et tremblement»¹ à leur salut, ils sont également dans l'obligation d'y songer régulièrement voire quotidiennement. Saint-Vallier ne parle-t-il pas à son clergé en ces termes:

Pensez à la mort et préparerez-vous y tous les jours de cette semaine en remplissant fidèlement tous vos devoirs, en instruisant ceux qui sont sous votre conduite par vos paroles et vos exemples.

Il incite également les curés à rappeler aux fidèles «de penser chaque jour et le plus souvent qu'ils pourront, qu'il faut mourir, qu'en mourant on n'emportera que le

bien ou le mal qu'on aura fait en cette vie.»³ Par ailleurs, Saint-Vallier exige tous les soirs de ses ouailles une réflexion plutôt terrifiante, car tous doivent «tâcher de se mettre dans le lit avec les dispositions d'une personne qui se verrait mettre au tombeau.»⁴ Le dernier évêque du Régime français souligne à son tour qu'il faut «vivre chaque jour comme si l'on devait mourir bientôt.»⁵ A cela il ajoute qu'il s'agit de vivre «comme devant bientôt paraître devant le Souverain Juge des vivants et des morts.»⁶

C'est le jugement particulier qui doit avant tout porter à réfléchir, c'est celui «qui se fait de notre âme aussitôt qu'elle est sortie de notre corps,»⁷ et qui rappelle une cour de justice avec son juge, son «jury» et ses «avocats» sans oublier, bien sûr, la Sentence. Voici comment l'Annaliste raconte la vision qu'aurait eu Mme Dailleboust concernant le «jugement» de Mère Renée de la Nativité:

Dans l'instant qu'elle expira Madame Dailleboust la vit en posture de suppliante, à genoux devant Notre Seigneur, qui étoit assis, et deux chœurs de Religieuses hospitalières, rangées comme nous sommes au chapitre, accusèrent la Mère de la Nativité sur trois chefs. C'étoit les supérieures de l'Ordre qui ne luy reprochèrent que les fautes qu'elle avait faites dans l'exercice de cette charge: Premièrement, d'avoir accordé trop facilement des permissions, crainte de chagriner ses inférieures; secondement, d'avoir trop recherché et de s'être trop appuyée sur la protection des

grands du siècle; troisièmement, d'avoir trop favorisé les pauvres au préjudice de la Communauté. Notre Seigneur écouta ces plaintes auxquelles la Mere de la Nativité ne répliqua rien pour se justifier, et elle fut envoyée en purgatoire.⁸

Pourquoi faut-il, tous les jours, s'arrêter à la pensée de la mort, au salut individuel? Afin de n'être point surpris par celle-ci; surprise contre laquelle doit se prémunir tout bon catholique s'il veut accéder au paradis. En effet, le salut ne se gagne qu'en y travaillant de façon constante. Voilà pourquoi:

nous devons faire de bonnes oeuvres pendant que nous en avons le temps, Parce que Dieu demandera peut être la nuit prochaine compte à votre ame des grâces qu'il lui a faictes.

Ainsi, le salut ne se gagne pas une fois rendu au seuil de la mort, mais plutôt à la suite d'une longue préparation et d'une longue réflexion qui permettront au fidèle d'être prêt au jugement particulier à tout moment de sa vie.¹⁰ C'est dans cet esprit que Saint-Vallier suggère à son troupeau cette prière journalière: «Seigneur délivrez-nous de tout mal, de tous péchez, de votre colère, d'une mort imprévue.»¹¹ Dieu est imprévisible, par conséquent il ne faut jamais cesser de veiller. Selon le Catéchisme «on paroît devant Dieu à l'heure que l'on y pense le moins, on doit toujours avoir de l'huile dans sa lampe de peur que l'arrivée de l'Epoux ne surprenne.»¹²

La vision de l'au-delà véhiculée par le clergé implique un choix de la part des ouailles: les portes du paradis sont ouvertes à qui les recherche tandis que les ténèbres de l'enfer accueillent ceux qui les méritent. Une lettre de Saint-Vallier, datée de 1694, parle en ce sens:

après la mort il y a un Paradis ou un Enfer qui nous attend, que Dieu nous donnera l'un ou l'autre selon que nous l'avons mérité.¹³

La préparation à la mort tient donc une place importante dans la vie des catholiques. A la fin du Moyen-Age, en France et ailleurs en Europe, on reconnaît de plus en plus la valeur de cette préparation et de nombreux traités, les artes moriendi, y seront consacrés.¹⁴ Nous ne savons pas si ces manuels sont présents en Nouvelle-France, une recherche plus approfondie nous éclairerait sans doute. Il est cependant fort possible que ces traités aient été connus dans la colonie puisque les membres du clergé sont pour la plupart des Français.

Il y a donc moyen d'orienter sa vie de façon à faciliter l'accès au paradis ou, du moins, à abréger la sentence du purgatoire. Il faut, pour cela, méditer sérieusement sur les fins dernières quotidiennement et de façon particulière à certains moments. La maladie, par exemple, est un temps propice à la préparation car elle permet la réflexion, la pénitence et le pardon. On retrouve ainsi la recommandation

suivante dans le Pensez-y bien, manuel très en vogue dans la métropole dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, «prenez tous les mois un jour pour penser plus sérieusement pendant quelques temps à la mort.»¹⁶ Une remarque tirée de la relation des Jésuites de 1651 met en relief l'importance d'une telle réflexion dans l'esprit des religieux d'ici, selon l'un d'eux: «une quatrième marque de la vraie foi de ce peuple (Amérindiens convertis), est la continuelle pensée de la mort.»¹⁷

En plus de cette réflexion, la prière est de mise. Tout comme les fidèles sont dans l'obligation de prier pour les âmes souffrantes, ils doivent également le faire pour eux-mêmes. Une vie de prières s'avère une assurance de plus pour le salut. Encore une fois, ce geste doit se poser tout au long de la vie temporelle et non seulement à l'extrémité. La même attitude s'applique aux bonnes oeuvres. A la question suivante: «comment peut-on s'assurer de son salut?», le Catéchisme répond: «en s'appliquant à rendre ferme et assurée sa vocation et son élection, par de bonnes oeuvres.»¹⁸ Et ce pour la vie durant.

B. Le testament¹⁹

Le testament, en tant que document écrit, existait dans l'Antiquité comme acte juridique pour régler la transmission des biens. En France, il apparaît à nouveau dans l'usage au XII^e siècle mais, cette fois, il a un caractère religieux que lui impose l'Eglise.²⁰ Cette tradition est toujours en vigueur aux XVII^e et XVIII^e siècles en France comme dans sa colonie laurentienne, où les autorités ecclésiastiques veillent à l'application de cette coutume reliée à la mort. En effet, les recommandations formulées par l'Eglise coloniale demeurent fidèles à celles de la mère-patrie. De fait, les descriptions que l'on connaît des testaments français du XVII^e siècle et d'une partie du XVIII^e siècle rappellent tout à fait les clauses testamentaires en usage en Nouvelle-France.²¹

Les recommandations du clergé concernant les clauses testamentaires, sont d'abord et avant tout d'ordre spirituel.²² Comme tout bon chrétien est dans l'obligation de se bien préparer aux fins dernières, tout au long de sa vie, il doit le faire également en rédigeant ou en faisant rédiger son testament.²³ Une formule qui peut varier mais qui se retrouve dans la plupart de ces actes notariés exprime bien la valeur d'un tel document:

considerant qu'il n'est rien plus certain que la mort, et car rien de plus incertain que l'heure d'y celle ne voullant en estre prevenu avant que d'avoir pourveu au salut de son ame, et disposé de ses affaires temporelles, ne voullant demeurer Intestats.

Pour Saint-Vallier, le testament prépare l'âme des fidèles, il en dicte l'esprit, qui doit en être un d'humilité, de piété et de charité, de respect de la famille et enfin de justice. L'humilité peut se traduire par le lieu d'élection de sépulture. C'est pourquoi, le Rituel du diocèse incite le testateur à choisir comme sépulture le lieu le plus humble, le cimetière des pauvres par exemple, car la compagnie des démunis est préférable à celle des riches.²⁴ Le testament doit également contenir des dispositions pieuses et charitables, cette «dîme de la mort.»²⁵ Saint-Vallier encourage les legs à l'Eglise, de sorte que ceux-ci soient plus abondants», s'il (le testateur) a été moins exact à les faire pendant sa vie,²⁶ ainsi que les prières et les messes si essentielles au repos de l'âme.²⁷ La peine du purgatoire pourra être abrégée grâce à ces marques de piété. A celles-là il faut ajouter les dispositions initiales du testament par lesquelles le testateur s'affirme chrétien et catholique, recommande son âme à Dieu et demande l'intercession de la Vierge Marie, du saint patron et de toute la communauté de l'Eglise triomphante.

Il se dégage également des ordonnances relatives aux testaments, un souci du bien-être de la famille, un souci primordial dans la pensée de Saint-Vallier.²⁸ C'est pour-
quoi il exhorte les prêtres:

à s'instruire de la forme de faire des testaments, afin que lorsqu'ils seront requis d'en faire pour les moribonds, ils puissent leur rendre un service si utile, et si nécessaire à la paix des familles.²⁹

Outre ces recommandations, le Rituel interdit aux prêtres d'accepter des dons considérables (meubles ou immeubles) qui pourraient faire préjudice aux enfants ou aux héritiers légitimes. Ces dons ne peuvent donc pas être inscrits dans le testament.³⁰

Dans cette même ligne de pensée, l'Eglise encourage le testateur à pardonner à ses enfants, car

quand même un enfant mériterait véritablement d'être châtié pour sa mauvaise conduite, un père doit se souvenir que s'il est obligé de pardonner à l'heure de la mort à un ennemy étranger, il est encore plus obligé de pardonner à son fils qui est une partie de lui-même, et sur lequel il doit répandre sa charité plus que sur les autres hommes.³¹

Le fidèle est de plus incité à régler tous les différends ayant pu survenir au cours de sa vie. C'est la raison pour laquelle plusieurs testaments contiennent une formule où le testateur demande que ses dettes soient payées et ses torts réparés. Tout cela, dans l'espoir

de mettre ses choses en ordre avant le passage de ce monde à l'autre.

Cet esprit dont l'épiscopat entend imprégner les clauses testamentaires vise à faciliter la préparation à la bonne mort. C'est une démarche de plus dans ce long processus qui doit durer toute la vie, une démarche qui, toutefois, n'est pas ouverte à tous. La Coutume de Paris, la seule en usage en Nouvelle-France après 1663, révèle que les personnes suivantes ne peuvent tester: «les prodigues; les furieux; les sourds et muets; les condamnés à mort civile ou par contumace; les bannis, les étrangers; les religieux profès.»³² En outre, il faut avoir atteint l'âge de 20 ans pour tester des meubles, acquêts et conquêts immeubles. En ce qui a trait au quint des propres, il faut être âgé d'au moins 25 ans. Le Rituél qui accepte cette ligne de conduite insiste davantage et énumère ceux qui sont dans l'obligation de tester, c'est-à-dire les ecclésiastiques, les débiteurs, les pères de famille et les riches.³³

Pour ces derniers, le testament est un pas de plus vers le salut. Voici ce qu'écrit Saint-Vallier, par exemple, au sujet des ecclésiastiques qui ne se soumettraient pas à cette exigence:

il n'est que trop évident que lorsqu'ils ne mettent pas ordre par un bon Testament à ce que leurs biens ne passent point après leur mort à leurs parens, ils auront peine à éviter au jugement de Dieu, le chastiment de ceux qui ont pillé³⁴ les Eglises et sucé le sang des pauvres.

Les débiteurs, à leur tour, sont priés de respecter les recommandations des autorités religieuses puisque ceux ne pouvant: laisser de sûreté à leurs créanciers que par un bon Testament, mettent le sceau à leur réprobation, lorsqu'ils négligent de le faire.³⁵ Et c'est pour éviter les «semences de procez et de division»³⁶ que les pères de famille sont appelés, eux aussi, à tester. Enfin, les riches doivent se préparer à la mort de la même façon car ceux;

qui n'ont point fait les aumônes esquelles ils étoient obligés durant leur vie, qui doivent au moins avant de mourir satisfaire à ces obligations, et réparer celles dont ils ne se sont pas acquittés, en donnant par³⁷ leurs Testaments aux Eglises et aux pauvres.

Enfin, pour ceux qui ne peuvent rédiger ou faire rédiger un testament conforme, l'Eglise permet de le faire oralement. C'est justement ce que fera Mgr de Lauberivière qui mourra rapidement en 1740 au moment d'une épidémie. Ses recommandations orales sont prononcées devant M. Jacrau du séminaire qui l'assiste à la mort.³⁸

En résumé, le testament auquel l'Eglise accorde une si grande valeur et qui s'avère un pas de plus dans la préparation à la mort, n'est toutefois pas accessible à tous et il ne s'avère essentiel que pour certains membres de la société. Aucun doute n'existe cependant sur la valeur spirituelle de ce document.

C. Les sacrements

La longue préparation à la mort ne saurait être complète sans l'intervention des sacrements, ces signes sensibles de sanctification et éléments essentiels de la doctrine catholique à laquelle adhère la population de la Nouvelle-France. Quoique le Catéchisme traite des sept sacrements, nous ne nous arrêterons qu'à ceux qui sont le plus directement liés aux fins dernières: le baptême, la pénitence, la communion et enfin l'extrême-onction.

1) Le baptême: un passeport pour le ciel

«Où, quiconque ne sera pas regendré par l'eau, et par le Saint-Esprit, il ne pourra entrer dans le Roiaume des Cieux.»³⁹ L'enseignement est clair: pour être sauvé il faut d'abord être baptisé. La mort se prépare donc dès la naissance. Tous les éléments subséquents destinés

à préparer le chrétien aux fins dernières n'ont aucune valeur s'ils ne sont précédés par l'onction baptismale. Par conséquent, le sacrement qui fait accéder l'homme à la vie, en faisant de lui un enfant de Dieu, est aussi, le premier pas dans la préparation à la mort.

L'enseignement religieux qui a cours en Nouvelle-France nous rappelle constamment la valeur primordiale et en quelque sorte le préambule d'une longue préparation en vue de l'hora mortis, c'est-à-dire l'heure de la mort, ce "passe-port"⁴⁰ pour le paradis ne peut être longtemps différé. Le Catéchisme de Saint-Vallier souligne l'importance d'une action prompte. Même avant la parution du Catéchisme les recommandations de Mgr de Laval vont dans le même sens: dans une ordonnance, en 1664, Laval rappelle aux parents ou aux tuteurs de faire baptiser les enfants dans le plus court délai.⁴¹

Les évêques insistent pour que ce premier sacrement soit administré tôt, car ce serait "un grand péché d'exposer ainsi les enfans à mourir sans baptême."⁴² Ces derniers se verraient privés du Royaume des cieux et la faute retomberait forcément sur les parents qui n'auraient pas su agir promptement. En effet, l'enfant non baptisé ne peut jouir de la sépulture chrétienne qui lui est refusée dès qu'il subsiste un élément de doute. Ainsi lit-on

au sujet d'un enfant trouvé noyé, dans un document tiré des archives judiciaires et daté du 20 mai 1693:

dans l'incertitude si cet enfant a été baptisé ou non, nous avons fait faire une fosse sur le bord du cimetière, en dehors, où nous avons envoyé enterrer ledit enfant par des femmes, sans aucune cérémonie.⁴³

La décision prise ici par le clergé, dans un cas d'incertitude, met en relief la valeur accordée au sacrement du baptême en Nouvelle-France.

Un élément supplémentaire accentue le lien fondamental entre le baptême et la préparation à la mort. Bien que l'administration de tous les sacrements soit la chasse gardée du clergé, le baptême fait exception dans l'extrême nécessité. En effet, «dans le péril de la mort, toutes sortes de personnes peuvent baptiser»⁴⁴ peut on lire dans le Catéchisme.

D'ailleurs, bien avant le Catéchisme, la relation des Jésuites de 1638 nous apprend que les domestiques des missionnaires peuvent administrer le baptême si un néophyte non encore baptisé se trouve en danger de mort.⁴⁵ Voilà une bonne indication de la valeur accordée à l'onction baptismale. De plus, étant donné l'importance accordée au baptême, les autorités religieuses acceptent également l'utilisation en cas de grande nécessité seulement, d'eau naturelle lorsque l'eau bénite n'est pas disponible.⁴⁶

Cette place de choix dont bénéficie le premier des sacrements se reconnaît également dans l'oeuvre des missionnaires et des religieuses au Nouveau-monde. Conscients des limites d'une évangélisation profonde, ils orientent la grande partie de leur effort vers le baptême des Amérindiens. Selon Mgr de Laval, «leur application principale dans l'état présent où ils se trouvent, sera de ne laisser mourir, autant qu'il sera possible, aucun sauvage sans baptême.»⁴⁷ Grâce au sacrement du baptême, le ciel gagnera en âmes bienheureuses. En parlant de prosélytes défunts Saint-Vallier écrit qu' :

une partie mourut après le Baptême, ce qui est un gain assuré pour le ciel, et une semence jettée dans le sein de Dieu pour germer comme on l'espère au centuple ici-bas dans son Eglise.⁴⁸

Le baptême revêt ici une importance accrue: en plus d'offrir le salut aux chrétiens, il est un «gain pour le ciel» et un apport bénéfique pour l'Eglise militante.

La lecture des Relations des Jésuites révèle encore davantage la valeur attribuée au sacrement en question et démontre bien les efforts qu'on y consacre. «A peine en est-il mort une douzaine qui n'ait reçu son passe-port pour aller au ciel» écrira-t-on en 1640.⁴⁹ Des Ursulines, on dira fièrement que «depuis qu'elles sont en la Nouvelle-France,

pas un sauvage n'est mort en leur Hospital sans baptême.»⁵⁰

Selon une Hospitalière de Québec:

la consolation que nous eûmes parmy tant de misères et de travaux (...) c'est que dans la quantité de Sauvages que nous assistames, il n'en mourut aucun sans baptême ...⁵¹

Ajoutons que le baptême est accessible à tous car, quoique «pour les enfans des infidèles on doit attendre qu'ils soient à l'extrémité,»⁵² tout enfant a droit au baptême. Pour les Amérindiens adultes et autres «grandes personnes» qui n'auraient pas été baptisés dès l'enfance, quelque marque de repentance suffira pour leur assurer le sacrement. Enfin, selon les Jésuites, on ne peut refuser le baptême au moribond qui exprime des signes de foi.⁵³

Tous ces témoignages sur le baptême nous montrent que celui-ci est perçu comme l'élément initial d'une longue marche qui doit éventuellement mener tout catholique à la bonne mort. Bref, l'instruction religieuse dans la colonie enseigne que l'hora mortis se prépare dès l'accès à la grande famille des Chrétiens et que sans le baptême, le salut s'avère chimérique.

2) Les derniers sacrements

L'idée de mourir en Nouvelle-France sans l'assistance d'un prêtre peut faire peur aux habitants de la colonie. Aussi la pénitence, le viatique et l'extrême-

onction, étapes importantes dans la préparation à la mort, revêtent-ils une grande importance pour qui entend échapper à l'emprise du démon au moment du trépas. Saint-Vallier s'adressant à son clergé précise:

quand ils sont malades (les fidèles doivent) demander de bonne heure les sacrements de l'Eglise sans attendre qu'ils soient en danger afin qu'ils reçoivent plus de grâces, et qu'ils préviennent les accidents qui⁵⁴ pourrait être cause de leur éternelle damnation.

L'Evêque ne s'adresse pas uniquement à son clergé, il se tourne également vers les fidèles. Voici ce qu'on peut lire dans une ordonnance datée en 1700:

Nous ordonnons à tous les Fidèles de notre diocèse de faire avertir leur Curé d'abord qu'ils seront malades, et si leur maladie les mettait hors d'état de penser à avoir recours à leurs Pasteurs, Nous exhortons leurs parents voisins ou amis de leur rendre ce service.⁵⁵

i) La pénitence

Nous avons déjà souligné les mérites d'une vie de pénitence, chez les religieuses par exemple, pour faciliter l'accès au paradis. Les bons chrétiens doivent se confesser le plus souvent possible afin que:

nous n'amassions un trésor de colère pour le jour de la vengeance du Seigneur, et que nous ne mourions pas dans nos péchés (...) de peur de que l'arrivée de l'Epoux ne nous surprenne.⁵⁶

La crainte de terminer ses jours sans la confession est bien présente, nous le reconnaissons dans un témoignage qui relate une tempête en mer et pendant laquelle «la plus grande peur estoit que quelqu'un ne mourust sans confession.»⁵⁷ Malgré cela, les portes du paradis n'en sont pas pour autant fermées et la relation des Jésuites de 1648 rapporte une conversation intéressante entre un néophyte et un missionnaire où est justement mise en relief cette vérité:

Ce n'est pas de son corps que je m'attriste, c'est son ame qui cause mes douleurs et mes regrets; comme il est mort sans confession, je crains qu'il ne soit dans les enfers. Quitte cette appréhension et prie pour luy, dit le Pere, car comme il avoit reçu le Baptême, et qu'il craignoit d'offenser, celui qui a touct faict, il est croyable qu'il n'est pas damné⁵⁸ mais qu'il pourrait bien estre au Purgatoire.

L'enseignement de Saint-Vallier s'accorde avec cette conception du sacrement de pénitence. «Si l'on étoit dans l'impossibilité de recevoir ce sacrement, demande-t-on dans le Catéchisme, serait-on damné?» A cela l'Evêque répond que:

Dieu ne nous oblige jamais à l'impossible. On seroit alors obligé seulement, d'avoir un très grand désir de recevoir ce Sacrement⁵⁹ et de faire un Acte de contrition parfaite.

Ainsi, bien qu'on reconnaisse la place considérable occupée par le sacrement de pénitence dans la préparation à la bonne mort, l'absence de celui-ci au seuil du trépas n'interdit

pas tout à fait l'accès au royaume des cieux.

ii) Le saint-viatique et l'extrême-onction

Une fois la confession faite et l'état de grâce assuré, la communion et l'extrême-onction achèveront de préparer l'agonisant. Le Rituel précise que le curé ne doit apporter le saint-sacrement que si les péchés ont été confessés auparavant.⁶⁰ En France et en Nouvelle-France, c'est d'abord par le viatique que le prêtre commence normalement. Ainsi, le père Léonard Garneau qui se mourait, en 1656 «reçoit le Saint-Viatique, et ensuite l'extrême-onction...»⁶¹ Le Journal des Jésuites rapporte à son tour, l'année suivante, en parlant d'une néophyte devenue religieuse quelque-temps avant son décès, que «M. l'abbé luy avoit donné le viatique le jour de la Toussaint (...), le jour des Morts, l'extrême-onction.»⁶²

Tout comme les fidèles peuvent avoir peur de mourir sans se confesser, ils peuvent craindre aussi de trépasser sans le viatique qui leur donnera les forces spirituelles indispensables pour le passage de ce monde à l'autre. Par exemple, soeur Marie Françoise Buisson de St-Pierre, moribonde, entre dans le délire avant de pouvoir recevoir le saint-viatique ce qui afflige fort les Hospitalières qui l'entourent. Voici ce que raconte l'Annaliste de l'Hôtel-Dieu:

quoy qu'elle eût communié deux jours devant que de tomber malade, nous eûmes un véritable chagrin de ce qu'elle n'avoit pas été en état de la faire pendant sa maladie ne doutant point que la réception de la Sainte Eucharistie ne donne à l'ame des forces dont elle a bien besoin en ce tems là. ⁶³

Deux éléments sont à retenir de ce passage. D'une part, l'importance de recevoir la communion juste avant de mourir: deux jours avant la maladie est déjà un intervalle dangeusement long. D'autre part, c'est la croyance dans l'effet spirituel du saint-viatique qui fortifie l'âme avant le départ vers l'autre monde. Le sacrement en question s'avère donc une étape importante dans la préparation à la mort.

L'extrême-onction qui doit à son tour disposer le moribond à «entrer dans le Roiaume des Cieux, où l'on ne recevra que ceux qui seront revêtus de robes blanches; c'est-à-dire, qui n'auront rien d'impur» est en principe l'ultime geste religieux posé par le chrétien dans sa quête d'une mort sainte et paisible, un geste qui lui permettra l'accès au paradis ou du moins à ce lieu de transit nommé purgatoire. Les fidèles ne peuvent recevoir ce dernier sacrement que lorsqu'ils sont dangeusement malades et au seuil de la mort. Enfin, nous le répétons, le prêtre ne peut conférer l'extrême-onction que si le malade est en état de grâce et ce dernier doit recevoir le sacrement «avec grande foi et avec un grand regret d'avoir offensé Dieu.» ⁶⁴

L'extrême-onction, «qui soulage et fortifie l'ame adoucit les maux, et la guérit de ses infirmités spirituelles,»⁶⁵ consiste en six onctions, une onction sur chacune des parties du corps qui commettent les péchés: la bouche, les yeux, les oreilles, le nez, les mains, les pieds, les reins. Le sacrement en question a trois effets principaux dont les deux premiers sont d'ordre spirituel. D'une part, le geste religieux procure aux agonisants la force et le courage nécessaires pour affronter un au-delà menaçant. D'autre part, les onctions purifient les restes du péché, car il «supplée au défaut des pénitences passées.»⁶⁶ C'est ainsi que l'extrême-onction offre aux moribonds un ressort spirituel sans lequel une bonne mort s'avère difficile, l'Eglise lui attribue donc une grande valeur. L'ultime sacrement a un troisième effet, celui de rendre la santé corporelle:

s'il ne rend pas toujours la santé, il produit la grâce qui adoucit les douleurs, et rend la tranquillité et la liberté d'esprit nécessaire⁶⁷ pour achever de disposer le malade à la mort.

La brève description que nous avons donnée des derniers sacrements souligne aux yeux des autorités religieuses en Nouvelle-France leur importance dans la démarche vers une meilleure préparation à la mort. Par ailleurs, nous

comprenons plus aisément la peur qui peut habiter l'agonisant qui, pour une raison ou une autre, doit mourir sans le réconfort des derniers gestes religieux posés par le curé, gestes qui doivent adoucir le trépas, procurer le ressort spirituel et donner courage au seuil de la mort. Ainsi, en Nouvelle-France comme en France à la même époque, mourir sans les derniers sacrements peut apparaître «comme la pire dérélliction.»⁶⁸

Notes et références de la partie I: chapitre III

- 1- Catéchisme, p. 108
- 2- Rituel, p. 442
- 3- Cette recommandation tire son fondement de l'Ecclésiastique selon lequel le fidèle ne pêchera point s'il réfléchit quotidiennement à ce qui adviendra à la fin de son existence temporelle.
- 4- Catéchisme, p. 499
- 5- C. Lacelle, «Mgr Henri-Marie de Pontbriand: ses mandements et circulaires,» thèse de maîtrise ès Arts, Université d'Ottawa, 1971, p. 83
- 6- Loc.cit.
- 7- Catéchisme, p. 313
- 8- AHD-Q, p. 216-217
- 9- Catéchisme, p. 109
- 10- Il est à remarquer que le salut peut en principe se gagner dans cet ultime moment. Néanmoins l'Eglise ne conseille pas d'attendre le lit de mort pour se convertir. Ph. Ariès écrit que «ce n'est pas le moment de la mort qui donnera à la vie passée son juste prix et qui décidera de son destin dans l'autre monde.» op.cit., p. 297
- 11- Catéchisme, p. 500
- 12- Ibid., p. 123
- 13- MEQ, tome 1, p. 332
- 14- Là-dessus voyez l'ouvrage d'Alberto Tenenti que nous avons déjà signalé, ainsi que les études de M. Vovelle et Ph. Ariès.
- 15- Voyez A. Drolet, Les bibliothèques canadiennes, Ottawa, Le cercle du Livre de France, 1965 et «La bibliothèque du Collège des Jésuites,» RHAF, 14:487-544, #4, mars 1961

- 16- Cité par M. Vovelle, op.cit., p. 66
- 17- RJ, tome 4, 1651, p. 22
- 18- Catéchisme, p. 108
- 19- Nous étudierons la pratique testamentaire en détail dans le dernier chapitre de cette thèse.
- 20- Selon Ph. Ariès un testament prononcé à haute voix avait cours pendant le premier Moyen Age. A partir du XII^e siècle, toujours selon le même auteur, on le fera rédiger par un curé ou par un notaire. Essais sur l'histoire de la mort du Moyen Age à nos jours, Paris, éditions du Seuil, 1975, p. 86
- 21- Nous renvoyons aux ouvrages déjà cités de Fr. Lebrun, Ph. Ariès et M. Vovelle. Ceux-là, nous ajoutons l'excellente étude de Pierre Chaunu sur La mort à Paris où sont reproduits quelques exemples de testaments parisiens typiques de l'époque qui nous intéresse et Piété baroque et déchristianisation en Provence de M. Vovelle.
- 22- En ce qui concerne l'aspect matériel, l'Eglise adopte les prescriptions de l'Etat. Selon Saint-Vallier, ce serait commettre une injustice que de «disposer des biens autrement que par la loi ou la Coutume.» Rituel, p. 196. De plus, le quatrième synode, qui se tient à Québec en 1700, fait remarquer que «le moindre manquement au testatment pourra le rendre défectueux.» MEQ, tome 1, p. 393
- 23- Il existe deux types de testaments sous le Régime français: L'olographe et le solennel.
- 24- Rituel, p. 196
- 25- Cette expression est de Ph. Ariès, L'homme devant la mort, p. 188. Selon Ariès cette dîme, cet impôt prélevé par l'Eglise, «alimente à la fois sa (Eglise) richesse matérielle et son trésor spirituel.»
- 26- Rituel, p. 195
- 27- Ces marques de piété doivent également soulager les âmes des parents et des amis défunts.

- 28- Un souci qui est également fondamental à la Coutume de Paris.
- 29- MEQ, tome 1, p. 393
- 30- Rituel, p. 196
- 31- Ibid., p. 566
- 32- Ferrière (de) Claude, Nouveau commentaire sur la Coutume de la prévôté et vicomté de Paris, Paris, 1728, tome 2, p. 249 Plusieurs membres de la société se voient donc interdire le droit de tester. Mentionnons aussi les bâtards qui sont mal acceptés par cette société. Ainsi le testament d'un dénommé Latour, résident de Montréal, sera la cible d'un groupe de «Montréalistes» qui tentent de faire annuler le document en question. «Correspondance de Madame Bégon, 1748-1753,» RAPO, 1934-1935, p. 56
- 33- Rituel, p. 565
- 34- Loc.cit.
- 35- Loc.cit.
- 36- Loc.cit.
- 37- Loc.cit.
- 38- A. Gosselin, L'Eglise du Canada depuis Mgr de Laval jusqu'à la Conquête, Québec, Laflamme et Proulx, 1911, p. 392-393
- 39- Catéchisme, p. 239
- 40- Cette expression est tirée de la relation des Jésuites de 1640 et exprime la valeur accordée au baptême.
- 41- MEQ, tome 1, p. 162 Cette ordonnance paraît dans l'espoir de réduire les abus qui seraient assez nombreux selon Mgr de Laval. Toutefois, selon Marcel Trudel, le baptême se fait assez rapidement, l'attente étant de douze jours en moyenne, du moins avant 1663. La recherche de ce même historien révèle que l'intervalle est notablement réduit dans les villes où la population est concentrée. A Montréal, par exemple, le baptême peut avoir lieu le jour même ou le lendemain. M. Trudel, Histoire de la Nouvelle-France: La seigneurie des Cent-Associés, 2. La société, Montréal, Fides, 1983 p. 463

- 42- Catéchisme, p. 244
- 43- tiré de E.Z. Massicotte, «Les coroners du XVII^e et du XVIII^e siècles», BRH, 1934, n^o 4, p. 617-619
- 44- Catéchisme, p. 242
- 45- RJ, tome 1, 1638, p. 58
- 46- Catéchisme, p. 459
- 47- MEQ, tome 1, p. 76
- 48- Saint-Vallier, Mgr Jean-de-la-Croix de. Estat présent de l'Eglise et de la Colonie Française dans la Nouvelle-France, S.R. Publishers, 1688, p. 122
- 49- RJ, tome 1, 1640, p. 56
- 50- Ibid., tome 1, 1640, p. 47
- 51- AHD-Q, p. 24
- 52- Catéchisme, p. 459
- 53- RJ, tome 1, 1640, p. 23
- 54- MEQ, tome 1, p. 333
- 55- Ibid., p. 411
- 56- Catéchisme, p. 211-213
- 57- RJ, tome 4, 1648, p. 56
- 58- Ibid., p. 24
- 59- Catéchisme, p. 269
- 60- Rituel, p. 183
- 61- RJ, tome 5, 1656, p. 42
- 62- JJ, p. 224 Il semble toutefois que cette habitude ait été contestée. Par exemple, Saint-Vallier, dans une lettre pastorale demande aux pasteurs de ne point

donner «le saint-viatique qu'ils n'aient donné auparavant l'Extrême-onction.» L'Evêque semble craindre de voir mourir ses ouailles sans le secours de l'extrême-onction.

63- AHD-Q, p. 353

64- Catéchisme, p.289

65- Ibid., p. 288

66- Rituel, p. 205

67- Ibid., p. 204

68- F. Lebrun, op.cit., p: 334

Conclusion

Dès les débuts de la colonisation et tout au long du Régime français un certain discours religieux est tenu, sinon entendu. Mais c'est au XVIII^e siècle, que le discours se propage et s'uniformise davantage grâce aux écrits de Saint-Vallier. S'ajoute à la pensée et à l'action de Saint-Vallier, l'organisation paroissiale qui contribue, elle aussi, à diffuser encore plus l'enseignement.

Nous nous sommes penché essentiellement sur deux aspects de ce discours. D'une part, c'est la vision de l'au-delà qui nous a intéressé. Le discours porte en grande partie sur l'enfer et le purgatoire avec tous les tourments qu'ils comportent, car par l'intimidation et la menace, les autorités religieuses veulent éveiller la peur chez les ouailles et ainsi les faire suivre le droit chemin. D'autre part, nous avons parlé de la préparation à la mort. La peur évoquée par un au-delà menaçant incitera les fidèles à se préparer au trépas tout au long de leur vie. La réflexion, la prière, les oeuvres et les sacrements pouvant permettre d'échapper aux tourments infernaux et abréger les peines du purgatoire. Bref, soucieuse de bien contrôler et de faire marcher les ouailles dans le droit

chemin et leur faire éviter ainsi la damnation éternelle.,
l'Eglise en Nouvelle-France, dans son effort de conversion
des pécheurs fait usage d'un discours sur la mort qui
évoque la peur.

PARTIE II

ATTITUDES ET COMPORTEMENTS FACE À LA MORT

CHAPITRE I: LA VISION DE LA MORT

Jusqu'ici, c'est essentiellement le discours tenu par les autorités religieuses durant le Régime français qui a attiré notre attention. Nous avons tâché de démontrer la perception de l'au-delà et les exigences du clergé face à la mort. Nous ne pouvions pas étudier la mort dans une colonie fortement catholique sans connaître au préalable le discours des autorités ecclésiastiques sur la mort. Tournons-nous maintenant vers le vécu dans l'espoir de retrouver un peu le comportement des gens face à la mort en Nouvelle-France, tant chez le clergé que chez les laïcs.¹

Malheureusement, la pauvreté relative des sources pour le Régime français ne nous permet pas toujours de décrire avec assurance la conception de la mort et les gestes adoptés par la population laïque: les écrits concernant celle-ci sont peu nombreux, surtout pour ce qui touche les couches inférieures de la société. Il est un peu plus facile en revanche, de comprendre les attitudes du clergé devant les fins dernières, puisque leurs écrits sont moins rares.²

A) La mort apprivoisée³

«Oh! qu'il est doux de
mourir pour Jésus-Christ!»

M. de l'Incarnation

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, l'Eglise entend placer la pensée de la mort au centre des préoccupations quotidiennes des catholiques. Par cela, elle veut assurer le salut des ouailles qui, sans une longue préparation à la mort, se dirigent inévitablement vers les tourments de l'enfer et la damnation éternelle. Bien entendu, toutes les couches de la société en Nouvelle-France n'envisagent pas la mort de la même façon. On imagine mal par exemple, les marchands méditer quotidiennement sur l'hora mortis. Bien que la pensée de l'Eglise se transmette partout dans la colonie par le Catéchisme et par les sermons prononcés en chaire, la réflexion sur la mort n'est pas quotidienne pour l'ensemble des habitants. Jusqu'à quel point les fidèles vivent-ils avec cette idée de la mort? Nous entendons ici Mgr de Pontbriand dire que la communauté coloniale en général est «une société où les hommes ne passent certainement pas tout leur temps à vivre comme s'ils allaient mourir le lendemain.»⁴

Néanmoins, il existe une couche importante de la société pour qui la réflexion sur les fins dernières est fondamentale; c'est le clergé. Il sert de modèle pour l'ensemble des fidèles. Chez le clergé, c'est croyons-nous, d'une mort apprivoisée qu'il s'agit. Arrêtons-nous donc d'abord à la vision des fins dernières qu'entretiennent les missionnaires.⁵

1) Les missionnaires

Selon l'enseignement de l'Eglise, en Nouvelle-France, le chrétien qui ne s'égare point du droit chemin et prépare sa mort convenablement n'a pas à craindre l'au-delà. Ainsi, pour les missionnaires récollets et jésuites, dont plusieurs mourront martyrs, la mort, grâce à une préparation assidue, est en quelque sorte apprivoisée, c'est-à-dire qu'elle n'effraie pas. Par leur action journalière et par leur enseignement qui, nous l'avons vu, laisse une place de choix au thème de la mort, leur vie devient une longue et patiente préparation à la mort. Par ailleurs, la confiance en Dieu éloigne l'aspect terrifiant des fins dernières car bien que les

missionnaires mettent principalement en relief tout ce qui a trait à l'enfer, ils n'oublient pas pour autant la récompense éternelle que représente le paradis. Bref, les missionnaires ont choisi une vie de penitence et de sacrifice qui leur permet de se mieux préparer au jugement particulier et qui saura leur assurer une mort "précieuse" et le salut éternel.

Non seulement ces religieux ne craignent pas la mort, mais ils la souhaitent ardemment malgré les tourments qu'évoquent l'enfer et le purgatoire. Les témoignages qui vont en ce sens sont légion. Cette attitude devant la mort découle de plusieurs principes. Entre autres, les religieux évangélisateurs considèrent la mort parmi les Amérindiens une récompense, une faveur en quelque sorte. Laissons la parole aux Relations et au Journal des Jésuites où l'on rencontre les témoignages que voici:

C'est où il trouva (il s'agit d'un Jésuite) récompense de ses travaux, je veux dire une mort précieuse, tandis qu'il travailloit à garantir nos néophytes des insultes de l'Iroquois⁶

Nostre âme est entre nos mains et c'est la faveur la plus grande que nous esperions recevoir du grand maistre qui nous employe, que de mourir⁷ pour son saint nom, après avoir beaucoup paty.

En tout, sa sainte volonté soit faite, s'il veut que dès ceste heure nous mourions, ô la bonne heure pour nous!

je n'en scache aucun qui ne souhaitast une mort semblable (en parlant d'un Jésuite martyrisé) plus tost que de la craindre, et qui ne se crût très-heureux de se voir en un lieu, où peut-estre à deux jours de là, Dieu luy feroit la grâce de répandre et son sang et sa vie en une pareille occasion.

A la mort du père Charles Garnier, tué à coups de haches par les Iroquois, on écrira que "c'estoit la récompense la plus riche qu'il esperast de la bonté de Dieu."¹⁰ C'est dans cette même ligne de pensée que Mgr de Saint-Vallier dira en référence à deux martyrs: "je n'avais pas été jugé digne de participer à leurs souffrances et à leur sort." Il poursuit:

Quel bonheur pour moi, si j'avais suivi mon premier instinct qui me portait à La Rochelle à m'embarquer avec eux, et si ayant couru les mêmes risques sur la mer j'avais eu la même fortune.¹¹

Mourir dans le Nouveau-Monde est plus qu'une récompense, c'est un honneur et un idéal auxquels tous devraient aspirer, car:

un homme vraiment Apostolique, est content par tout de mourir, puisqu'il trouve partout l'entrée du Paradis. Si c'est une mort heureuse selon le monde, que de mourir dans un combat au service de son Prince, qui après tout puisque tout son pouvoir ne s'étend pas jusque-là ceux qui meurent au service du Roy des Rois, n'ont-ils pas une mort mille fois plus¹² heureuse, puisqu'elle est récompensée de l'Eternité.

Cette oeuvre évangélisatrice permet également - et quel geste plus élevé pour un missionnaire - d'imiter le Christ en s'offrant comme victime. En effet:

C'est que mourans de la main des Barbares en venant procurer leur salut, c'est imiter en quelque façon nostre bon maistre, à qui ceux-là mesme ¹³ donnerent la mort auxquels il venoit apporter la vie.

En ce qui concerne le père Brébeuf il voulait

se faire un holocauste, et une victime consacrée à la mort, et enfin de prévenir plus saintement le bonheur du martyr qui l'attendoit, il s'y voua par un vœu.

Sous le désir de la mort, se cache celui d'en finir avec le péché: la mort empêchera d'offenser davantage Dieu. En faisant référence à l'agonie de soeur de Bresoles, Marie Morin écrira qu'elle témoignait d'un:

grand contentement de mourir dans l'esperance de jouir bien tost de Dieu et mettre fin au péché en elle, qui étoit sa prière plus ¹⁵ ordinaire et le plus ardent desir de son coeur.

Le même sentiment est exprimé à la mort de soeur Jumeau. On lit en effet, dans les Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal qu'elle remercie Dieu "avec un amour tandre de la retirer de ce monde et de mettre fin au péché en elle par la mort."¹⁶

Enfin, l'obéissance et la soumission au Père céleste sont des vertus fondamentales pour ces missionnaires qui

espèrent trépasser dans le Nouveau-Monde. En effet, selon un père jésuite "quand il luy (Dieu) plaira m'appeler de ce monde, il m'est avis que je suis prest d'obeyr à ses volonte."17 Les religieux en Nouvelle-France se considèrent donc des instruments de la volonté divine à laquelle ils doivent et veulent se soumettre. C'est pourquoi, Mgr de Saint-Vallier, sur son lit de mort, prononce les paroles significatives suivantes: "l'arrêt fatal est prononcé, je m'y soumets avec amour."18

2) Les religieuses

Il n'y a pas que des hommes à oeuvrer en Nouvelle-France. Dès le XVII^e siècle, les Ursulines, les Hospitalières et les Filles de la Congrégation offrent leur vie à Jésus-Christ en assurant l'éducation des filles et l'hospitalisation tant des Européens que des populations amérindiennes. Bien que les conditions de vie de ces religieuses diffèrent sensiblement de celles des Jésuites, ces derniers travaillent en missions, au sein même des communautés autochtones et risquent davantage une mort atroce, leurs attitudes face à l'au-delà se rapprochent de celles de leurs homologues masculins. Il s'agit encore ici, d'une mort apprivoisée. La mort dans la colonie signifie récompense et honneur. Aussi, bon nombre de passages que nous avons présentés

se rapportant aux Jésuites auraient pu être écrits par les communautés féminines. Voyons de plus près comment les religieuses envisagent le trépas et les fins dernières:

En dépit d'un enseignement sur la mort où règnent en maître l'enfer et la peur, les religieuses, grâce à l'esprit de pénitence et à une préparation assidue à la mort, attitudes inhérentes à leur mode de vie, réagissent avec sérénité à l'approche de l'hora mortis. A la mort de soeur Poisson de la Présentation, l'Annaliste de l'Hôtel-Dieu de Québec écrit qu'elle "jouit d'un grand calme de coeur et d'esprit jusqu'à son décès qui fut fort paisible."¹⁹ Au moment du décès de soeur Marie Clémence de l'Incarnation, les Annales nous apprennent encore qu'"elle passa avec une paix et une tranquillité admirable."²⁰

Devant l'approche de la mort, les religieuses semblent ressentir une satisfaction,²¹ une espèce de bien-être spirituel. Dans le cas de Mère Jeanne de Ste-Marie "on peut dire qu'elle n'a ressenti que de l'amertume dans le Canada, quoy qu'elle ait témoigné une joye particulière d'y mourir."²² A la mort de soeur Marie Tavernier de Ste-Monique, l'Annaliste de l'Hôtel-Dieu de Québec écrira qu'"elle avoua à nôtre mère Supérieure

qu'elle s'occupait avec plaisir de la pensée de la mort."²³
 Pour Mère Agnes de St-Paul "les approches de la mort redoublaient son allégresse" et selon l'Annaliste, "l'affliction que sa mort nous causa fut mêlée d'une sainte joie."²⁴
 Ainsi, la peur cède la place à la joie et l'angoisse au contentement.

Tout comme nous avons reconnu chez les Jésuites un désir de sacrifice et de soumission, nous rencontrons des sentiments analogues au sein des communautés féminines. Le don de soi est l'idéal recherché et donner sa vie pour l'Epoux représente un idéal de vie que souhaitent les religieuses. C'est en ce sens qu'on dira de sœur Catherine Berthier de Ste-Geneviève qu'elle se disposait à la mort et faisait à Dieu "le sacrifice de sa vie et de sa jeunesse avec toute la soumission possible."²⁵ Chez Marie de l'Incarnation, c'est ce même goût de la mort qu'on retrouve dans ses lettres. "O mon cher fils, que je serais consolé si on me venait dire que vous eussiez perdu la vie pour Jésus-Christ!"²⁶ Ce souhait provenant d'une mère aimante, qui veut tout ce qu'il y a de mieux pour son fils, révèle, on ne peut mieux, la joie que représente la mort dans un esprit de sacrifice et de soumission à Dieu. A la mort de Marie de l'Incarnation elle-même, les Jésuites écriront qu':

Elle se tenoit devant Dieu et s'offroit à son infini bonté en esprit de victime, toute prête à souffrir encore davantage jusqu'au dernier

jour du Jugement pour le faire conquiesre, aimer et glorifier de tous les peuples."²⁷

Ce n'est certes pas d'une mort terrifiante qu'il s'agit à la lecture de ces divers passages: c'est plutôt une mort réconfortante. Mais comment expliquer cette vision de la mort entretenue par le clergé de la colonie?²⁸ Quand on connaît la vision terrifiante qu'offrent les autorités catholiques de l'au-delà, on peut se demander comment il se fait que certains réagissent à la mort calmement, voire avec joie? En dépit de la menace de la damnation éternelle, les représentants de l'Eglise affrontent la mort avec sérénité grâce à l'espérance d'un monde meilleur et d'une vie éternelle que seule leur existence de pénitence et de sacrifice leur facilitera. Autrement dit, la mort fait moins peur à qui sait la préparer: grâce à cette préparation, le chrétien peut accéder au bonheur éternel. Selon les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec:

Des morts si fréquentes nous affligeoient sensiblement, mais comme on en peut rien contre les ordres de Dieu et que d'ailleurs la vertu des religieuses qui nous quittoient nous donnoit lieu de croire qu'elles deviendraient bientôt nos protectrices dans le Ciel, nous nous consolions par l'esperance de les y joindre un jour.²⁹

C'est ainsi que les délices du paradis peuvent rendre serein la vision de la mort, et ce, nonobstant

l'angoisse et l'horreur évoquées par l'enfer et tous ses attributs. L'espérance est telle que les religieux et les religieuses y consacrent leur vie.

Cette attitude de sacrifice et de résignation que l'on note chez les membres du clergé correspond à la spiritualité de l'époque selon laquelle ils ont été formés. Ils sont des agents d'une renaissance religieuse qui domine le XVII^e siècle français, lequel voit se multiplier mystiques et dévôts à l'exemple de l'Espagne du XVI^e siècle. Pensons par exemple, à la parution en 1608, l'année de la fondation de Québec, de l'Introduction à la vie dévote de François de Sales. La colonie laurentienne participe activement à ce renouveau qui bat son plein dans la métropole. Nous n'avons qu'à rappeler la fondation de Montréal qui est étroitement liée aux activités de la compagnie du Saint-Sacrement fondée par le Duc de Vantadour à Paris. Marie de l'Incarnation et le père Brébeuf, qui doivent être placés au rang des mystiques illustrent également ce point. Bref, le clergé de la colonie prend part à ce renouveau religieux en se consacrant entièrement à la conversion des Amérindiens. La mort au Nouveau-monde ne saurait faire peur, elle représente pour eux un idéal.

B) La mort familière

Grâce aux nombreux écrits, on parvient à décrire un peu l'attitude face à la mort chez l'épiscopat et l'ensemble du clergé. Plus difficile à saisir est l'attitude de la population laïque.³⁰ Une façon d'y parvenir est de consulter les écrits du clergé pour tenter de déceler d'une manière indirecte, le sentiment des fidèles devant la mort.

Notre recherche révèle que pour l'ensemble des ecclésiastiques, la mort semble apprivoisée, nous croyons l'avoir démontré. Mais chez les laïcs, qu'en est-il? Le discours de l'Eglise sème-t-il réellement la crainte? Nos documents ne nous permettent pas de répondre définitivement à cette interrogation. Cependant, à notre avis, cette peur habite les habitants à certains moments dans leur vie. Comment pourrait-il en être autrement quand l'on songe aux descriptions de l'enfer et du purgatoire. Les membres du clergé, par le mode de vie qu'ils ont choisi, peuvent espérer accéder rapidement au paradis, mais pour l'habitant moyen qui ne prépare pas quotidiennement sa mort par la réflexion et la pénitence, la menace de l'enfer ou d'un long purgatoire risque de peser lourd surtout une fois rendu au seuil de la mort. Peut-être existe-t-il chez le colon de la

Nouvelle-France, comme c'était d'ailleurs le cas pour son ancêtre du Moyen-Age une:

insécurité fondamentale qui est en définitive celle de la vie future qui n'est assurée à personne et que les bonnes oeuvres et la bonne conduite garantissent jamais tout à fait.³¹

Si nous ne pouvons nous prononcer définitivement sur la peur de l'au-delà nous pouvons plus facilement nous prononcer sur les attitudes devant la mort physique. Il s'agit d'une mort familière qui résulte de la participation des fidèles au phénomène de l'agonie et du rapprochement des vivants et des morts. Cette familiarité est autant l'affaire du clergé que des laïcs. Voyons donc de plus près cette mort familière.

1) La mort publique

Tout le monde fut comblé de tristesse et de consolation tout ensemble: de tristesse voyant ce bon Père (...) être ainsi mort abandonné de tout secours humain et consolation.³²

Voilà ce qu'écrit Marie de l'Incarnation au sujet de la mort en forêt du père de Noue. Elle exprime ici le sentiment de tristesse qu'évoque une mort loin des parents et amis.

En effet, en Nouvelle-France, nul effort pour dissimuler ou cacher la mortalité et la souffrance, même aux enfants.³³ Au contraire l'agonisant est entouré des siens et le décès prend l'allure d'un cérémonial public, car comme l'explique si bien Philippe Ariès:

on naissait en public, on mourait en public, et pas seulement le roi (...) mais n'importe qui (...). Dès que quelqu'un "gisait au lit, malade", sa chambre se remplissait de monde, parents, enfants, amis, voisins, membres des confréries (...). Quand dans la rue, les passants rencontraient le prêtre qui portait le viatique, l'usage et la dévotion voulaient qu'ils le suivissent dans la chambre du mourant, même s'il leur était inconnu. L'approche de la mort transforme la chambre du moribond en une sorte de lieu public.³⁴

Cette pratique décrite par l'historien Ariès pour la France, pratique qui a cours depuis le premier Moyen-Age, s'applique aussi bien à la colonie qu'à la métropole. Plusieurs témoignages viennent corroborer cette affirmation.

Les Relations des Jésuites nous apprennent que Marie de l'Incarnation "estant à l'extrémité, elle demande plusieurs fois toutes les petites Pensionnaires, tant Sauvages, que Françaises; elle leur donna sa bénédiction."³⁵ Ainsi, même les enfants côtoient la mort sous le Régime français: la moribonde n'hésitant pas et trouvant tout à fait normal de faire venir les enfants à son chevet.

Quant à Madame de la Peltrie, on signale que durant son

agonie, "elle prioit ses chères filles, qui estoient toujours auprès d'elle."³⁶ Quelques années auparavant, c'est au tour de Mère Catherine de St-Augustin d'être entourée de toute la communauté dans son agonie.³⁷

Les Annales des Hôtel-Dieu de Québec et de Montréal révèlent à leur tour l'aspect public que prend la mort. Tout au long de ses écrits, Marie Morin, l'annaliste à Montréal, souligne, par ses descriptions d'agonisants et d'agonisantes, la place de la mort publique. Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec écrites par les mères Juchereau et Duplessis témoignent du même phénomène. Mère Jeanne Françoise Juchereau de St-Ignace, une hospitalière de l'Hôtel-Dieu de Québec, à son décès

tomba dans une agonie qui fut longue mais paisible, pendant laquelle monsieur notre supérieur, qui l'assistait et toute notre Communauté, qui étoit présente, réciterent quantité de prières.³⁸

Et durant l'agonie de soeur Marie-Joseph Pachot des Séraphins, elle aussi hospitalière de Québec,

les prêtres officiants devoient entrer ensuite dans la communauté, pour recevoir les vœux de notre mourante. Ses parents s'y trouverent, selon la permission qu'ils en avaient obtenu de Monseigneur l'Evêque. Ils furent témoins de ses souffrances et de son courage.³⁹

Il est à remarquer ici l'importance de la famille, à qui on accorde la permission d'assister au trépas d'une religieuse, c'est-à-dire d'une personne qui a pourtant dit adieu au monde. C'est un signe de la grande valeur que l'on accorde à la mort publique, en Nouvelle-France.

Mgr de Saint-Vallier ne fait pas exception. C'est justement dans son Rituel qu'on trouve une recommandation selon laquelle le prêtre demande au moribond une ultime profession publique. Cette dernière implique forcément une certaine assistance, à savoir le prêtre et tout au moins quelques parents et amis. A son propre décès, le successeur de Laval est bien entouré, selon l'historien Gosselin.⁴⁰

La mort publique, c'est-à-dire le trépas entouré de parents et amis, n'est pas propre à la communauté religieuse, elle est également l'affaire des laïcs. Ainsi, M. de La Dauversière, un laïc dévot chez qui était née l'idée d'une habitation à Montréal au XVII^e siècle, est passé de cette vie à l'autre en présence des Hospitalières de Montréal.⁴¹ Quant au marquis de La Jonquière, nommé gouverneur en 1746 et mort à Québec en 1752, c'est en présence de tout le corps du chapitre qu'on lui administre les derniers sacrements. Un tableau de l'artiste québécois, Suzor-côté, bien que postérieur au Régime français,⁴² illustre, on ne peut mieux, ce phénomène qu'est la mort publique. L'oeuvre qui se trouve exposée au musée du Québec, représente la mort de

Montcalm. Du côté droit on remarque le général au seuil de la mort, couché dans un lit. L'entourent, l'évêque, les officiers du général, des religieuses à genoux près du lit, les enfants de chœur et, enfin, à l'arrière-plan les soldats dans une scène illuminée par la lumière des cierges.

Bref, l'agonie et le trépas en Nouvelle-France sont affaires publiques: ils se passent en présence du prêtre, des parents et amis, ou encore de la communauté, s'il s'agit d'un représentant de l'Eglise.⁴³ Il y a bien certains membres de la colonie qui décèdent en forêt ou en mission, loin du secours d'autrui, tel le père de Noue mort en forêt, mais ils sont quand même des exceptions et ces situations sont pour le moins attristantes à l'époque. Bref, sous le Régime français on meurt entouré.

2) Le rapprochement des vivants et des morts

La familiarité avec la pensée des fins dernières ne s'entretient pas uniquement par la mort publique et les rites qui l'accompagnent.⁴⁴ La sépulture joue également un rôle de premier plan et aide à familiariser davantage les fidèles avec la mort puisque la proximité des lieux de sépulture rend la vue de la mort quasi habituelle et par le fait même familière.

Ce rapprochement entre les vivants et les trépassés n'est pas nouveau. Bien que durant l'Antiquité les cimetières aient été tenus à l'écart des villes, de peur de souillure, dès le V^e siècle on remarque une transformation progressive car, selon Philippe Ariès:

Enterrement ad sanctos, peuplement des faubourgs autour des basiliques cémétérielles, pénétration des sépultures dans les villes et les villages, parmi les habitations: autant d'étapes d'une évolution qui rapprochent les vivants et les morts auparavant tenus à l'écart.

Ainsi, tout comme l'agonie, le cimetière, de par sa proximité, entre autres choses, jouit d'un caractère public. A tel point que les autorités ecclésiastiques sentent le besoin de lutter contre les abus.⁴⁶ Par exemple, la concile de Rouen, en 1231, interdit aux fidèles de danser au cimetière et ce, sous peine d'excommunication. Et c'est en 1405 qu'un autre concile prohibe une deuxième fois la danse et défend:

d'y jouer à un jeu quelconque, défend aux mimes aux jongleurs, aux montreurs de masques, aux musiciens, aux charlatans d'y exercer leur métier suspect.

François Lebrun, pour sa part, signale un certain nombre d'ordonnances, au XVII^e siècle, contre des abus tels "sécher le linge, battre le blé, tenir foire ou marché, jouer à la paume ou aux boules et, bien sûr, faire paître le bétail."⁴⁸ Pour palier à ces excès, l'Eglise devra sans cesse rappeler aux paroissiens le devoir qu'ils ont de

clôturer les cimetières. Ainsi, cette proximité qui a cours depuis plus d'un millénaire dans la mère-patrie fait, de la mort, un phénomène bien visible.

Ce sentiment de familiarité devant la mort qui habite les Français à l'époque, anime également les Canadiens: pas plus que dans la métropole, la mort n'est ici cachée. Le cimetière est à la vue de tous, toujours près du clocher paroissial ou d'une communauté religieuse, bref, non loin de la vie quotidienne des habitants. Plusieurs extraits des écrits religieux font foi de la proximité des sépultures. Quelques passages des Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec illustrent ce rapprochement des vivants et des morts. En parlant du décès de Mère Jeanne de Ste-Marie, l'Annaliste écrit qu'"elle fut enterrée dans un endroit de notre jardin dont nous fîmes un petit cimetière, ou elle fut mise la première."⁴⁹ Quant à Mère de St-Ignace "elle fut enterrée dans un petit cimetière proche de notre maison du côté du nord-ouest."⁵⁰

Cette familiarité avec la mort, nous la décelons à travers certains des mêmes abus qui avaient cours dans la mère-patrie. Par exemple, en 1691, un mandement de Saint-Vallier exige que soient clôturés tous les cimetières du diocèse.⁵¹ Tout comme en France, les animaux se promènent dans les lieux de sépultures puisque le même prélat

demandera, dans une lettre aux habitants de Beaubassin, "un cimetière pour enterrer les morts, qui soit enfermé de pieux, et où les bêtes ne puissent entrer."⁵² Ce n'était d'ailleurs pas la première fois que l'Evêque s'attaquait au problème. Une semblable recommandation avait été formulée en 1688.⁵³ Enfin, le Rituel du diocèse de Québec indique, pour sa part, que le cimetière ne doit pas servir de lieu public. On ne doit pas y tenir marché ou foire et quant à la danse et aux jeux, ils sont à proscrire.⁵⁴

A la fin du Régime français, l'attitude ne semble guère s'être transformée car, selon l'évêque Pontbriand, les cimetières ne sont guère respectés. Il signale qu'à Batiscau les fidèles attachent les chevaux aux pieux du cimetière tandis qu'au Cap de la Madeleine les animaux s'y promènent. Il arrive même à l'Evêque de demander qu'on nettoie les lieux de sépultures.⁵⁵ Ce manque de respect qui désole tant les évêques est un indice de la familiarité qui découle de ce rapprochement des vivants et des morts. La proximité des cimetières tend à semer une certaine indifférence face aux cadavres et à la mort⁵⁶ strictement physique.

Pour la population de la Nouvelle-France, la mort devient encore familière par les exécutions publiques. Dans la mère-patrie, les autorités tant civiles que

religieuses encouragent les habitants à assister à ces exécutions car, du point de vue de la justice, elles servent d'exemple; du point de vue de l'Eglise elles ont une valeur puisque la conversion du condamné est toujours réalisable si l'on se rappelle la scène du bon larron. L'exécution doit donc revêtir un aspect d'édification. De même en est-il dans la colonie: le cadavre du condamné demeure pendu à la vue de tous afin de servir d'exemple à la population.⁵⁷ Une autre occasion par laquelle la mort est rendue familière à l'habitant.

Outre le décès public et la proximité des lieux de sépultures et des cadavres, les ouailles se familiarisent avec la mort par sa fréquence: nous pensons ici à la mortalité infantile, au péril iroquois, aux épidémies, aux noyades, aux misères de la colonisation, autant de facteurs, et d'autres encore, qui, sans pour autant éliminer la peur, rendent la mort omniprésente en Nouvelle-France.⁵⁸

En résumé, les habitants de la colonie laurentienne n'ont pas tous la même vision de la mort. Pour une minorité, celle de la communauté religieuse sensibilisée au renouveau catholique de la Contre-réforme, la

mort signifie récompense et bonheur éternels auprès du Christ auquel ils ont consacré leur vie entière. C'est d'une mort apprivoisée qu'il s'agit. Pour l'ensemble de la population, les représentants de l'Eglise comme les laïcs, il est plus juste de parler d'une mort familière qui découle de deux choses: d'une part, la présence des agonisants et d'autre part, le rapprochement des vivants et des morts. Si l'au-delà risque d'évoquer la peur à certains moments chez les habitants, cette crainte n'existe pas face à la mort strictement physique.

Notes et références de la partie II: chapitre I

- 1- Nous n'étudions pas dans cette thèse le comportement des Amérindiens. Comme nous l'avons dit précédemment, si nous avons parlé des Amérindiens dans le premier volet c'est parce que nous utilisions des documents qui les visaient.
- 2- Il est à remarquer toutefois que ces écrits sont en nombre fort limités si on compare le milieu colonial, où n'existe d'ailleurs aucune imprimerie, à la mère-patrie. De plus, la plupart de ces écrits sont à caractère quasi hagiographique et il faut être prudent en les interprétant. On ne peut toutefois les ignorer car ils renferment une foule de renseignements qu'on ne saurait trouver ailleurs.
- 3- Nous n'accordons pas ici à la mort apprivoisée la définition très large que lui prête Ph. Ariès. Nous avons préféré distinguer entre celle-ci, qui semble propre à la communauté religieuse, et la mort familière, qui est à la fois l'affaire des gens d'Eglise et de l'ensemble des laïcs.
- 4- C. Lacelle, op.cit., p. 88
- 5- En ce qui concerne les communautés masculines notre recherche s'est surtout fondée sur les Jésuites puisque leurs nombreuses relations nous offrent une vue privilégiée.
- 6- JJ, p. 188
- 7- RJ, vol. 2, 1648, p. 60
- 8- Ibid., vol. 2, 1638, p. 43
- 9- Ibid., vol. 4, 1650, p. 15
- 10- Ibid., vol. 4, 1649, p. 9
- 11- MEQ, vol. 1, p. 192
- 12- RJ, vol. 5, 1665, p. 10
- 13- Ibid., vol. 1, 1633, p. 31
- 14- Ibid., vol. 4, 1649, p. 18
- 15- AHD-M, p. 184

- 16- Ibid., p. 231
- 17- RJ, vol. 5, p. 75
- 18- A. Gosselin, op.cit., p. 444
- 19- AHD-Q, p. 224
- 20- Ibid., p. 208
- 21- Nous entendons ici joie et contentement.
- 22- AHD-Q, p. 32
- 23- Ibid., p. 294
- 24- Ibid., p. 268
- 25- Ibid., p. 290
- 26- Marie de l'Incarnation, op.cit., tome 4, p. 66
- 27- RJ, vol. 5, 1660, p. 71
- 28- Cette sérénité qu'entretient le clergé face à la mort varie parobablement selon la spiritualité de chacun.
- 29- AHD-Q, p. 290
- 30- Nous entendons ici la population coloniale en général. Certains laïcs, plus particulièrement les dévôts du XVII^e siècle par exemple, se rapprochent sensiblement de la population religieuse par leur attitude face à la mort.
- 31- P. Chaunu, La civilisation de l'Europe classique, Paris Arthaud, 1965, p. 397
- 32- Maire de l'Incarnation, op.cit., tome 4, p. 90
- 33- Voyez Ph. Ariès, Essais..., op.cit., p. 28. Selon lui, "on amenait les enfants: pas de représentation d'une chambre de mourant jusqu'au XVIII^e siècle sans quelques enfants."
- 34- Ibid., p. 182
- 35- RJ, vol. 6, 1672, p. 69
- 36- Ibid., vol. 6, 1672, p. 69

- 17- A. Gosselin, op.cit., p. 444
- 18- AHD-Q, p. 224
- 19- Ibid., p. 208
- 20- Nous entendons ici joie et contentement.
- 21- AHD-Q, p. 32
- 22- Ibid., p. 294
- 23- Ibid., p. 268
- 24- Ibid., p. 290
- 25- Marie de l'Incarnation, op.cit., tome 4, p. 66
- 26- RJ, vol. 5, 1660, p. 71
- 27- AHD-Q, p. 290
- 28- Nous entendons ici la population coloniale en général. Certains laïcs, plus particulièrement les dévôts du XVII^e siècle par exemple, se rapprochent sensiblement de la population religieuse par leur attitude face à la mort.
- 29- Fr. Lebrun, op.cit., p. 322
- 30- P. Chaunu, La civilisation de l'Europe classique, Paris Arthaud, 1965, p. 397
- 31- Marie de l'Incarnation, op.cit., tome 4, p. 90
- 32- Voyez Ph. Ariès, Essais ..., op.cit., p. 28. Selon lui, "on amenait les enfants: pas de représentation d'une chambre de mourant jusqu'au XVIII^e siècle sans quelques enfants."
- 33- Ibid., p. 182
- 34- RJ, vol. 6, 1672, p. 69
- 35- Ibid., vol. 6, 1672, p. 69

- 37- Ibid., vol. 6, 1668, p. 36
- 38- AHD-Q, p. 429
- 39- Ibid., p. 416
- 40- A. Gosselin, op.cit., p. 445
- 41- Marie Morin fait une longue description de son agonie dans les Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal.
- 42- L'oeuvre, une huile sur toile, date de 1902
- 43- Certains laïcs également meurent entourés d'une communauté religieuse.
- 44- Nous étudierons les rites funéraires dans un autre chapitre de cette thèse.
- 45- Ph. Ariès, L'Homme devant la mort ..., op.cit., p. 47
- 46- Les diverses ordonnances provenant de l'Eglise seront peu respectées selon Philippe Ariès.
- 47- Ph. Ariès, Essais ..., op.cit., p. 34
- 48- Fr. Lebrun, op.cit., p. 351
- 49- AHD-Q, p. 33
- 50- Ibid., p. 61
- 51- MEQ, vol. 1, p. 82. Il semble bien que cette requête ait été peu respectée puisqu'elle sera réitérée.
- 52- Ibid., p. 181
- 53- Saint-Vallier, Jean de la Croix de, Estat Présent de l'Eglise de la Colonie françoise dans la Nouvelle-France, (1688), S:R. Publishers Limited, (1965), p. 56
- 54- Rituel, p. 243
- 55- C. Lacelle, op.cit., p. 71-72

- 56- Ce rapprochement est accentué par la présence des morts à l'intérieur même des églises et des chapelles. Nous étudierons ce phénomène dans un prochain chapitre.
- 57- P.G. Roy, "La paroisse et l'habitant canadien sous le régime français", dans Catholic Historical Review, XIII (janvier 1933): 472-491
- 58- Nous ne pouvons dans le cadre de cette recherche étudier tous ces éléments. Il ne faut cependant pas exagérer ces phénomènes outre mesure. Par exemple, la mortalité infantile est moins élevée qu'on l'avait cru. De même, John Dickinson dans son article "La guerre iroquoise et la mortalité en Nouvelle-France, 1608-1666," RHAF, volume 36, #1, juin 1982:31-54, nuance sensiblement le péril iroquois.

CHAPITRE II: DE LA MAISON MORTUAIRE À LA TOMBE

L'étude de la mort en Nouvelle-France sous-entend l'étude des rites funéraires. Nous avons parlé d'une mort familière pour l'ensemble de la colonie: les gestes posés une fois l'agonie achevée familiarisent davantage les habitants avec les fins dernières. Ainsi, l'inhumation du corps ne vient qu'à la suite d'un long rituel rigoureusement codifié, auquel la communauté des fidèles a le devoir de participer activement. On peut parler ici d'un cérémonial que tous et chacun vivent à maintes reprises tout au long de leur existence.

Dans l'espoir de mieux comprendre les attitudes devant la mort en Nouvelle-France, tournons-nous vers les manifestations funéraires. Tout n'est pas terminé au moment où l'âme s'échappe du corps pour passer de ce monde à l'autre; loin de là, la dépouille demeure bien présente et c'est un véritable spectacle qui prend place, spectacle qui ne dure que quelques heures pour certains, plusieurs jours pour d'autres. Ainsi, la présence des cadavres, ces "choses sacrées", est un facteur qui rend familière la mort physique. Suivons donc pas à pas le cadavre depuis la maison mortuaire jusqu'à la tombe où il ira reposer.

A) L'exposition et la veillée au corps

En Nouvelle-France, la dernière heure revêt un caractère public et elle le conserve encore, pour un temps, après le dernier souffle. Une fois l'agonie terminée, tout le voisinage du défunt en est averti et une réelle mise en scène se met rapidement en place. La toilette faite, le corps est exposé, non dans le lit - ce ne sera le cas qu'au XIX^e siècle¹ - mais probablement sur de la paille, comme le veut la coutume du XVI^e siècle au XVIII^e siècle en France.² L'exposition du cadavre qui est brève puisque l'embaumement à cette époque n'est l'affaire que des grands, marque le début du deuil et elle a un but édificateur pour les fidèles qui survivent. C'est le moment de nombreuses prières de la part des parents et amis qui ont le devoir de soulager le plus tôt possible l'âme qui est passée de ce monde à l'autre. Aussi, certains testateurs précisent-ils que les prières soient faites immédiatement après le décès.

Les survivants ne peuvent ignorer le défunt et ils sont dans l'obligation de veiller le corps qui ne doit être en aucun temps abandonné. Les Hospitalières de Québec comprennent bien la valeur d'une telle coutume qu'elles respectent et à la mort de leur domestique Romain Chapeau "tant le temps de son corps fut exposé dehors, à cause de l'infection qui

en sortoit, il y eût toujours plusieurs religieuses auprès de luy qui priaient Dieu.»³ Malgré l'état du cadavre, les religieuses s'acquittent de leur devoir. Les laïcs prennent également à coeur leur obligation. Par exemple, M. Sorel, gouverneur de Richelieu, garde le corps du père Dupéron toute la nuit, selon le Journal des Jésuites.⁴

Grâce à l'embaumement, l'exposition du corps est parfois d'une plus grande envergure pour certains membres de la communauté coloniale. C'est le cas de Mgr de Laval:

La foule entourait jour et nuit sa dépouille mortelle, se portant avec une sainte avidité auprès de sa bière, pour faire toucher son corps leurs chapelets, images et autres objets de piété. Les enfants mêmes criaient tout haut dans l'Eglise: «Laissez-nous approcher, Laissez-nous voir le Saint.»

A son tour, la recluse Jeanne LeBer

fut exposée, le visage découvert, pendant deux jours dans l'église des soeurs de la Congrégation, pour la consolation et la dévotion de tout le Montréal et des environs, d'où on vint en foule regarder et admirer le saint corps de cette vierge.⁷

Ces deux témoignages révèlent le caractère édifiant de cette pratique en Nouvelle-France et encouragée par l'Eglise canadienne.

A la suite d'une exposition relativement brève, où chacun a rendu ses hommages et participé aux prières, la famille procède à l'ensevelissement du défunt.⁸ Le corps est alors placé dans un drap ou un linceul cousu des pieds à la tête,⁹ car selon le Rituel de Saint-Vallier et conformément à la pratique qui a cours dans la France septentrionale,¹⁰ aucune partie du corps des laïcs ne doit être à découvert, pas même le visage. A ce sujet, l'Evêque de Québec ordonne en 1700 qu'"on ne pourra enterrer aucune personne à visage découvert qu'on en ait obtenu une permission de Nous par écrit."¹¹ Ce n'est toutefois pas le cas pour les religieux, les religieuses et certains laïcs privilégiés puisque ces derniers peuvent, une fois décédés, paraître publiquement le visage découvert. Le témoignage concernant Jeanne LeBer que nous avons cité ci-dessus signale la présence de cette pratique en Nouvelle-France.

Une fois ces préparatifs achevés, le cadavre est déposé dans un cercueil de bois, probablement fabriqué par un charpentier du voisinage, et l'on procède à la levée du corps: après avoir aspergé le corps et récité quelques prières appropriées, le curé de la paroisse et sa suite,¹² portant ciergès et eau bénite, se rendent à la maison mortuaire tendue de noir pour conduire lentement le convoi vers l'église.¹³

B) Le convoi

Le convoi n'est pas une simple marche pêle-mêle vers l'église; c'est en réalité une procession solennelle que Saint-Vallier réglemente de façon stricte dans son Rituel. Au sein de cette société d'Ancien Régime fortement hiérarchisée, il existe un ordre établi qui doit, en tout temps, être respecté. D'abord, si une confrérie de laïcs est présente, elle engage la marche vers l'église. En Nouvelle-France, tout comme dans la mère-patrie, les confréries jouent un rôle important au moment du décès d'un confrère. Ils doivent à celui-ci certains devoirs: prières, cierges, assistance à l'enterrement, etc.¹⁴ Ensuite, ce sont les divers membres du clergé régulier ou séculier, s'ils sont présents, qui emboîtent le pas. Pour certains, il semblerait que plus les prêtres sont nombreux meilleur sera l'accueil du défunt dans l'au-delà. C'est pour cette raison sans doute que le testament de Julien Deliere précise qu'il veut être transporté à l'église avec quatre prêtres et six enfants de chœur.¹⁵ François Coiteu formule la même requête dans son testament.¹⁶ Joseph DeJordy, pour sa part, ne demande que deux prêtres et deux enfants de chœur, peut-être est-ce là un désir de simplicité.¹⁷ Le clergé, qui "représente la compagnie des Anges" et qui "vient au devant pour honorer le Vainqueur,"¹⁸ précède directement le cercueil, qui ne doit être porté que par des

hommes.¹⁹ Ensuite, vient le curé portant la croix. Enfin, le corps est suivi des enfants de chœur, des parents et des amis toujours selon un ordre hiérarchique bien établi, un ordre strict qui est respecté davantage dans les rangs plus élevés de la société. Enfin, la coutume veut, depuis le Moyen-Age, que la procession soit suivie de quelques pauvres. Ainsi, à la mort de Mgr de Saint-Vallier "M. Dupuy, les personnes venues avec lui et nos pauvres, portant des cierges formaient le cortège funèbre."²⁰ C'est pour cette raison que plusieurs testaments lèguent 5 sols à la "manière accoutumée" afin que quelques démunis de la société suivent le convoi.²¹

Le cortège de la mort qui déambule dans les rues du village ou de la ville pour se diriger vers l'église ne passe certes pas inaperçu. Il devient en fait une vue bien familière qui attire l'attention du voisinage. Avant le départ de la maison mortuaire, les représentants de l'Eglise ont bien soin de distribuer cierges et torches aux parents et voisins puisque ces "flambeaux allumés marquent la victoire de la Foy."²² Le Rituel ajoute qu'il faut en fournir également pour les obsèques des pauvres, car il ne doit y avoir aucun enterrement sans cierges.²³ La confrérie de Ste-Anne, entre autres, reconnaît l'importance des cierges, comme l'indiquent ses règlements: "lorsqu'il

sera décédé quelque personne de la Confrérie, ils assisteront à son enterrement avec un cierge jaune dont chacun aura soin de se fournir."²⁴ Une fois la distribution terminée, le convoi se met cérémonieusement en marche au son d'un glas lugubre. Celui-ci a une telle importance pour le cortège que même certains néophytes jouissent du glas. A preuve, à la mort d'une Huronne devenue chrétienne l'Annaliste de l'Hôtel-Dieu de Québec relate que "Mgr l'Evêque ordonna que l'on sonnât toutes les cloches de la paroisse de Québec, ce qui ne se pratique point ordinairement pour les Sauvages qui meurent à l'hôpital."²⁵ Enfin, nul convoi sans psaumes chantés "dévotement, distinctement et avec gravité."²⁶ Comme le décrit la relation des Jésuites de 1670, "le convoi marcha, et nous le suivions en chantant des Psaumes, jusqu'au lieu où ce corps devait être enterré."²⁷

Sans pour autant rencontrer en Nouvelle-France tout le spectacle baroque qui a cours à la fin du XVII^e siècle dans certaines régions de la mère-patrie, le convoi funèbre, en Nouvelle-France, avec ses cierges, ses flambeaux, ses cloches et ses pauvres, demeure tout de même une mise en scène considérable qui ne peut faire autrement que familiariser les habitants de la colonie avec la mort. Dans une lettre à la Supérieure des Ursulines à Tours, Marie de l'Incarnation écrit, au sujet du cortège

de mère Marie de Saint-Joseph, qu'"il ne s'est point vu un si beau convoi en ce pays depuis qu'il est habité. Tout ce qu'il y a de considérable y assista les grands et les petits, les Français et les Sauvages."²⁸ C'est dans ces mêmes circonstances qu'un Jésuite écrira:

Son convoi ne se fit pas avec les pompes de l'Europe mais avec tout ce qu'il y avait d'honorable en pays, avec toutes les affections et tous les regrets des François et des Sauvages qui l'aymoient.²⁹

D'aucuns, enfin, qui jouissent d'une considération remarquable ou d'une bourse bien garnie, bénéficient d'un convoi ostentatoire. C'est le cas de Mgr de Laval.

Laissons la parole aux Ursulines selon lesquelles:

six ecclésiastiques, qui se changeaient à chaque station, porteront le Saint Corps dans les quatre églises de la Haute-Ville, savoir, chez les RR.PP. Franciscains, dans notre petite Chapelle, à l'Eglise des RR.PP. Jésuites, et enfin à l'Hotel-Dieu, d'où le convoi se dirigea vers la cathédrale pour l'inhumation. On dit que le clergé, y compris les enfants de chœur étaient bien de 150 personnes, tous les curés de 30 lieues à la ronde s'étaient rendus à Québec pour cette cérémonie. Les religieux aussi s'étaient joints au cortège. Jamais l'on avait vu en ce pays de convoi ni de pompes funèbres semblable.³⁰

C) La cérémonie

Le convoi funèbre qui, depuis la maison mortuaire, serpente dans les rues, s'arrête habituellement à l'église paroissiale où doit se tenir la cérémonie précédant

l'inhumation.³¹ Pour l'occasion, l'église est tendue de noir et on a pris soin de préparer un luminaire qui entourera le corps du défunt, pour créer un semblant de chapelle ardente. Ainsi, à la mort de Pierre Poquet, "on lui fit un grand service dans notre église, qui étoit tendue de noir tout au tour, et fort éclairée par un beau luminaire."³² C'est en parlant du décès d'un domestique qu'un Jésuite racontera qu'"étant posé à l'Eglise des Ursulines avec 2 torches et des cierges à l'entour du corps, on y dit une messe basse."³³ Bien entendu, les grands de la colonie peuvent s'assurer que leur rang social sera encore respecté après leur décès. Ainsi, à la mort de Denis-Joseph Ruelle d'Auteuil, "L'argenterie, les beaux ornements Et l'Eglise tendue de noir" sont là pour "une grande messe à Diacre et sous-diacre."³⁴ Si tous ne jouissent pas d'un grand luminaire et des plus beaux ornements, chacun, en revanche a au moins droit à quelques cierges. Aux funérailles d'une femme modeste de la région de Montréal, "on envoya de la paroisse 4 cierges, 4 torches, la croix et le Psautier (...). On para l'Autel de noir, et on alluma 4 cierges, il n'y eut point de nos frères à servir."³⁵

Toutefois, certains habitants de la colonie ne se satisfont pas d'un service modeste. Selon l'évêque Laval:

la plupart des habitants du dit Québec demandent aisément des enterrements honorables pour leurs

parents défunts, beaucoup de luminaires, de messes hautes, et de services funéraires.³⁶

De plus, le prélat nous apprend que de nombreux habitants, peut-être ceux qui tentent un dernier effort de reconnaissance sociale, éprouvent de la difficulté à acquitter les frais de telles cérémonies.³⁷ Pour cette raison, le successeur de Laval laisse entendre aux diocésains que sans pour autant négliger d'honorer les corps "qui ont été les Temples de la Divinité (...) ils doivent bannir de ces Cérémonies tous les pompes mondaines dans un temps où on en doit reconnaître sensiblement la vanité."³⁸ Il faut reconnaître qu'il existe chez une partie de la population un certain goût d'ostentation et l'ampleur du luminaire, les beaux ornements, le nombre de pauvres etc., varient forcément selon la fortune du défunt. En Nouvelle-France, on entend mourir comme on a vécu.

Le service à l'église est de mise avant de procéder à l'inhumation.³⁹ Il y a toutefois exception à cette règle en temps d'épidémies. Pour des raisons d'ordre pratique, les autorités religieuses ne permettent pas de cérémonies pour ces victimes. En effet, le Rituel de Saint-Vallier signale au clergé que "dans un temps de peste ou de contagion, il n'est pas à propos de porter les corps à l'Eglise."⁴⁰ Durant l'épidémie de "picote" au début du XVIII^e siècle,

toutefois, le clergé de Québec permet, de porter les corps en l'église mais sans pour autant leur consacrer de cérémonie. Selon l'Annaliste de l'Hôtel-Dieu:

La mortalité fut si grande que les prêtres ne pouvant suffire à enterrer les morts et assister les mourants, on portoit chaque jour les corps dans l'église de la Basse-Ville ou dans la cathédrale, sans aucune cérémonie, et le soir on les inhumoit ensemble quelquefois jusqu'au nombre de quinze, seize et dix-huit.⁴¹

Vers la fin du Régime français, cette pratique ne s'est point modifiée puisque même le chef de l'Eglise canadienne, Mgr de Lauberivière, mort en temps d'épidémie, 12 jours après son arrivée au Canada ne jouira pas des cérémonies habituelles.⁴²

La mortalité pendant une épidémie devient donc bien angoissante: en plus de perdre des êtres chers, qui souvent ne peuvent pas recevoir les derniers sacrements de l'Eglise, les parents et amis se voient privés d'offrir à leurs défunts les cérémonies funéraires tant convoitées habituellement. Enfin, les trépassés, comme nous l'apprend le témoignage que nous avons relevé ci-dessus au sujet de l'épidémie de picote, sont inhumés ensemble dans une fosse commune. Bref, la mort épidémique est redoutable.

D) L'inhumation

En Nouvelle-France, tout bon catholique a droit à la sépulture chrétienne, c'est-à-dire à l'enterrement dans

un lieu de repos consacré. En effet, le clergé doit voir à ce que chacun reçoive les solennités requises et par conséquent les coûts de la mise en terre ne peuvent être un obstacle.⁴³ C'est d'ailleurs pour cette raison que, selon Saint-Vallier, les démunis doivent, malgré leur indigence, bénéficier d'une inhumation en bonne et due forme. Selon Saint-Vallier, "comme ces honneurs sont dûs à tous ceux qui meurent dans le sein de l'Eglise, les Curés auront soin de faire paroître leur charité à l'égard des pauvres."⁴⁴ Pour acquitter les frais de la sépulture le curé fait appel aux diverses confréries puisque, comme dans la mère-patrie:

Les confrères jouaient dans la paroisse le rôle dévolu plus tard aux entreprises de pompes funèbres et ils avaient en outre la charge d'enterrer les pauvres.⁴⁵

Il y a plus. A ces associations pieuses et charitables, incombent aussi les prières pour le soulagement des âmes des défavorisés, car ceux-ci y ont droit comme tout bon membre de la communauté chrétienne.⁴⁶

Ces quelques remarques au sujet des pauvres de la colonie révèlent la valeur qu'accordent les autorités ecclésiastiques et sans doute l'ensemble de la population coloniale à l'inhumation en terre consacrée. Néanmoins, bien qu'elle soit due à tout bon chrétien qui sait demeurer dans le droit chemin, elle est interdite aux déviants.

L'évêque Saint-Vallier s'attarde à définir huit catégories de personnes à qui le clergé est dans l'obligation de refuser la sépulture chrétienne.⁴⁷ Les exemples ci-dessous illustrent comment la société coloniale traite ces individus mis au ban qui souilleraient le cimetière s'ils y étaient enterrés.⁴⁸

En ce qui concerne le sieur Bondy, mort en état d'ivresse, "on l'enterre comme un chien vers notre (les Jésuites) moulin."⁴⁹ En relatant la malheureuse aventure d'un dénommé Bastien décédé ivre, lui aussi, un missionnaire Jésuite écrit qu':

On retira le reste du corps que nous ne jugeas-
me point à propos d'enterrer en terre sainte,
estant un ivrogne manifeste et public, incorri-
gible, et mort sans signe de pénitence dans
son ivrognerie.⁵⁰

Et c'est en parlant d'un infidèle que la relation des Jésuites de 1647 raconte qu'il ne reçoit:

que la sépulture d'un asne; on le jette en
cachette dans un trou comme une voirie, de
peur qu'il n'empestât l'air de son corps, comme
il l'avoit saly par ses vices et par son apos-
tasie.⁵¹

Enfin, Mgr de Laval est ferme à l'égard d'un Français pris à vendre de la boisson aux Amérindiens, car il ordonne "que son corps soit privé de sépulture et jeté à la voirie."⁵²

Les autorités ecclésiastiques vont plus loin que d'interdire l'inhumation en terre sainte à certains membres de la colonie; elles ordonnent même, dans le cas où un déviant serait enterré par erreur dans le cimetière consacré, de le déterrer pour le déposer ailleurs en terre profane.⁵³ Ainsi, ces rigoureuses prescriptions, formulées par

l'épiscopat, mettent en relief la valeur accordée en Nouvelle-France au caractère sacré du corps et à l'inhumation en terre sainte.

Dans la colonie, tout comme dans la mère-patrie, l'inhumation se fait sans grand délai. L'exposition du cadavre est en général très brève et la mise en terre s'effectue habituellement le lendemain du décès comme le confirment la plupart des témoignages recueillis dans les écrits des religieux. L'Eglise tente aussi de réglementer le temps où doivent se faire les inhumations: elles ne peuvent avoir lieu après le coucher ou avant le lever du soleil et doivent être tenues préférentiellement le matin.⁵⁴ D'autre part, l'évêque Saint-Vallier exige des diocésains une attente d'au moins 12 heures entre le décès et la mise en terre et d'au moins 24 heures dans le cas d'une mort subite.⁵⁵ Recommandation qui correspond à ce qui se produit en France à la même époque, où, dès le XVII^e siècle, se manifeste une peur croissante d'être enterré vivant.⁵⁶ Déjà en 1617, l'évêque d'Angers interdit la mise en terre avant une attente d'au moins 12 heures.⁵⁷ Au siècle suivant, en France, la peur est évidente et incite en 1740 un médecin dénommé Wislaw et deux ans plus tard, un confrère du nom de Bruhier à publier des traités sur les inhumations précipitées.⁵⁸ En reconnaissant la fréquence de celles-ci,

ils en expliquent les dangers et les manières d'y échapper. Plus on avance dans le XVIII^e siècle, plus cette crainte se fait sentir, car:

La plupart des Rituels prescrivent de n'enterrer aucun corps, sans des raisons suffisantes, qu'après un intervalle de vingt-quatre heures écoulées depuis la mort, et de deux fois vingt-quatre heures si la mort a été subite.

Comme le Rituel du diocèse de Québec manifeste lui aussi une préoccupation face aux inhumations précipitées, il est probable que cette crainte bien présente en France, selon les historiens de la mort, le soit également dans la colonie.

E) La mise en terre

Une fois terminé le service des morts, l'ultime étape du cérémonial funèbre, la mise en terre, commence.⁶⁰ Comme le cimetière se trouve tout à côté de l'église, le convoi qui se remet en marche n'a qu'une courte distance à franchir. Le cadavre sera déposé dans un endroit particulier du cimetière déterminé selon certains critères. Par exemple, les enfants sont inhumés dans une section bien à eux, car:

il est à souhaiter qu'il y ait pour eux quelque Cimetière séparé, autant que la commodité le pourra permettre où l'on n'enterre que les

enfants qui auront reçu le sacrement de Baptême, et qui seront morts avant l'âge de discrétion.⁶¹

Les ecclésiastiques jouissent également d'un endroit particulier selon leur état. Par exemple, le corps du père Gareau,

"fut mis dans le Cimetière commun, en un lieu destiné pour les Prestres."⁶² Enfin, l'Eglise réserve un lieu

de repos pour accueillir le corps des pauvres. Ce dernier lieu est aussi accessible à l'ensemble de la communauté chrétienne et d'aucuns le choisissent par humilité dans un ultime espoir de salut répondant de cette façon à l'enseignement de Mgr de Saint-Vallier. C'est le cas de Charles Aubert de la Chesnaie qui "voulut être enterré dans le cimetière des pauvres, et depuis Madame son épouse et plusieurs de ses enfans y ont été mis auprès de luy."⁶³

Le cimetière n'est cependant pas le seul endroit où vont reposer les défunts en attendant le jugement dernier.

En Nouvelle-France, l'église paroissiale ou la chapelle d'une communauté religieuse accueillent également nombre de sépultures. Cette pratique n'est propre ni à la Nouvelle-France ni à l'époque qui nous intéresse. Les inhumations ad sanctos c'est-à-dire la mise en terre le plus près possible des saints et des reliques, datent du Moyen-Age.⁶⁴ Bien que

les conciles interdisent, sauf exception, ces enterrements pendant des siècles⁶⁵, il y aura de nombreuses dérogations tant dans la mère-patrie que dans la colonie.

Pour certains habitants sous le Régime français, la sépulture au sein de l'église, dans cet espace encore plus sacré que le cimetière, signifie que l'âme du défunt pourra profiter davantage, de par sa proximité, des messes et des prières qui abrègeront la sentence du purgatoire.⁶⁶

L'inhumation ad sanctos s'avère donc une assurance supplémentaire pour l'au-delà. Malgré cela, l'épiscopat canadien, qui n'ignore certes pas que cette pratique est en partie superstitieuse, entend l'enrayer puisqu'elle va à l'encontre de l'enseignement conciliaire. De plus, les évêques se rendent compte que leurs ouailles qui demandent à être enterrés dans l'église le font pour des raisons inacceptables. Selon Mgr de Laval, cette sépulture "se demande souvent plutôt par vanité et ambition que par dévotion."⁶⁷

L'Evêque entend aussi faire cesser la coutume parce qu'il arrive souvent que les fidèles n'acquittent pas les coûts exigés.⁶⁸ Autre inconvénient, comme c'est le cas en France, l'inhumation dans les églises pose un grave problème celui de la mauvaise odeur qu'exhalent les corps.⁶⁹ Enfin, les autorités religieuses veulent freiner cette coutume pour une raison d'ordre pratique, le manque d'espace. Par exemple, en parlant de Notre-Dame de Québec, Laval dira qu'elle est "peu spacieuse et qu'il n'y ait presque point de place pour cet effet."⁷⁰

Saint-Vallier adopte la position de son prédécesseur. Dans son rituel, il demande aux curés d'avoir "soin de porter leurs paroissiens à ne pas demander d'y être enterrez par leurs testaments."⁷¹ Et dans un effort pour freiner les demandes des fidèles, l'Evêque pose des barrières pécuniaires:

A l'égard de la sépulture, pour conserver l'ancien usage de l'Eglise, qui défendait d'enterrer dans l'Eglise, il est à souhaiter qu'on inspire aux peuples de faire enterrer dans les lieux destinés pour la sépulture des Chrétiens; et afin de les éloigner de les faire enterrer dans l'Eglise, il est ordonné qu'à Québec on ne fera point l'ouverture de la fosse dans l'Eglise, qu'on n'ait donné à Québec 40 écus à Ville-Marie 100 livres, aux Trois-Rivières 60 livres, pour les Eglises de la campagne 40 livres.⁷²

On le voit, l'Evêque de Québec impose des sommes considérables dans l'espoir de décourager ses ouailles d'abandonner leurs corps à l'église. Mais dans la colonie, tout comme dans la métropole nombreux sont ceux qui ne respectent pas les requêtes des autorités ecclésiastiques. Selon Philippe Ariès, près de la moitié de la population des villes françaises est enterrée dans les églises.⁷³

Michel Vovelle nous apprend à son tour que:

le primat de l'église sur le cimetière à l'âge classique n'est point, on le sait, une originalité provençale, et là où des comptages directs ont pu être faits, ils privilégient généralement cette forme de sépulture.⁷⁴

A Québec, en l'église Notre-Dame, 169 corps sont inhumés entre les seules années 1700 et 1730.⁷⁵ Déjà au siècle précédent, Mgr de Laval nous révèle la fréquence des demandes d'inhumations dans cette même église, car il écrit:

sur ce qui nous a été représenté par les curés et marguilliers de la paroisse de Notre-Dame de Québec que la plupart des habitants de la dite paroisse demandent à l'envie l'un de l'autre, que leurs parents soient enterrés dans l'église.⁷⁶

Les testaments nous apprennent à leur tour la fréquence de cette pratique à Montréal comme dans la capitale coloniale.

Pour plusieurs, il n'est pas suffisant d'abandonner le corps à l'église. L'endroit où il sera placé dans l'attente du jugement final doit être bien choisi. Ainsi, le chœur et les chapelles sont les lieux les plus convoités puisque c'est là que se célèbrent les messes. Par conséquent, les âmes de ceux qui y reposent bénéficient davantage des prières. Même si l'emplacement où le cadavre sera déposé est avant tout choisi par le curé, certains testateurs précisent l'endroit par excellence où ils veulent reposer. Michel Legardeur désigne dans l'église paroissiale la chapelle dédiée à la Vierge.⁷⁷ Marie Catherine Delpech son épouse, formule le désir d'être enterrée à son tour dans cette même chapelle en précisant qu'elle veut être près de son mari.⁷⁸

Les Jésuites nous rapportent que la chapelle du Scapulaire de l'église paroissiale de Québec accueille le corps de Monsieur Bourdon.⁷⁹ Il en avait probablement fait la demande par son testament. Et, c'est dans la cathédrale, près de son banc, que Pierre Derivon de Budemont entend être inhumé.⁸⁰ Enfin, d'aucuns préfèrent tout simplement s'en remettre au clergé et c'est le cas de Mattieu Ranuer qui veut être enterré ad sanctos mais qui laisse à la discrétion du supérieur des Sulpiciens le choix de l'endroit à l'intérieur de l'église.⁸¹

Enfin, les inquiétudes formulées par les autorités épiscopales de la colonie rejoignent tout à fait celles de leurs homologues métropolitains et quoique le cimetière soit l'endroit de repos choisi par plusieurs, les inhumations ad sanctos sont très répandues. La sépulture à l'intérieur des murs de l'église tient une place importante pour les fidèles qui sont animés soit d'un espoir de bénéficier le plus possible des messes ou du désir de reposer près d'un être cher ou enfin simplement d'un esprit de vanité qui ne disparaît pas même devant la mort.

En résumé, les rites funéraires qui succèdent à la maladie et à l'agonie font, de la mort, un événement

familier. De la veillée au corps à la mise en terre en passant par le convoi et la cérémonie à l'église, il s'agit d'une véritable mise en scène. Bref, en Nouvelle-France, le cadavre est prétexte à tout un cérémonial public qui contribue grandement à rendre la mort physique familière.

Notes et références de la partie II: chapitre II

- 1- Ph. Ariès, Les Images de l'homme devant la mort, Paris, Seuil, 1938, p. 53
- 2- Rien ne nous laisse croire que les coloniaux ont adopté une façon de faire différente de celle de leurs homologues métropolitains.
- 3- AHD-Q, p. 376. Ce passage est également significatif puisqu'il nous apprend que l'exposition se fait habituellement à l'intérieur en précisant ici que le cadavre est exposé dehors. Les coloniaux n'agiraient donc pas tout à fait comme les métropolitains qui, selon Ph. Ariès, exposent leurs trépassés dans la rue ou à la porte. Les Images, op.cit., p. 120
- 4- JJ, p. 338
- 5- RJ, tome 6, 1670, p. 30
- 6- Annales des Ursulines de Québec, cité par Don Jamet dans AHD-Q, p. 323
- 7- AHD-Q, p. 410
- 8- Le Rituel demande aux hommes d'ensevelir les hommes et aux femmes de faire de même pour les femmes, mais nous ne savons pas si cette requête est respectée par l'ensemble de la population.
- 9- Selon la relation de 1643, un néophyte "pria les Religieuses qu'elles le fissent enterrer à la Françoise dans un drap simplement" RJ, tome 3, 1643, p. 41
- 10- Par opposition à la France méridionale où le corps ou du moins la tête est visible.
- 11- MEQ, tome 1, p. 411
- 12- Nous entendons ici les enfants de chœur. Dans la mère-patrie, les vicaires participent à ce rite, mais en Nouvelle-France, le curé est rarement assisté dans sa paroisse. Dans les villes, des réguliers peuvent aussi être présents.

- 13- Pour des raisons d'ordre pratique, cette coutume sera réglementée par Mgr de Saint-Vallier. En effet, l'Evêque demande aux curés de marquer une ou deux maisons "à une distance raisonnable de l'église paroissiale où les habitants seront obligés de porter les corps morts" MEQ, tome 1, p. 513
- 14- Une étude intéressante pourrait être consacrée strictement au rôle des confréries dans les rites funéraires.
- 15- ANQ-M, greffe de Lepailleur, 28 mars 1737
- 16- ANQ-M, greffe de Lepailleur, 9 juin 1736
- 17- ANQ-M, greffe de Lepailleur, 15 mars 1737
- 18- Rituel, p. 240
- 19- En effet le Rituel défend aux femmes de porter le cercueil. p. 241
- 20- A. Gosselin, op.cit., tome 1, p. 457
- 21- M.-A. Cliche rencontre à Québec ce même phénomène qui a cours depuis le Moyen-Age dans la mère-patrie. Selon François Lebrun, en Anjou au XVII^e et XVIII^e siècles, "l'hôpital peut fournir autant de pauvres qu'on le désire pour suivre le convoi. op.cit., p. 342
- 22- Rituel, p. 241 Les cierges sont également utilisés à l'exposition et à la veillée mortuaire.
- 23- Ibid., p. 244
- 24- D. Levack, La confrérie de Sainte-Anne à Québec, Sainte-Anne de Beaupré, éd. Thérien Frères, 1956, p. 95
- 25- AHD-Q, p. 163
- 26- Rituel, p. 245
- 27- RJ, tome 6, 1670, p. 31
- 28- Marie de l'Incarnation, op.cit., tome 4, p. 412. Remarquons la présence des enfants pour qui la mort n'est point dissimulée.
- 29- RJ, tome 4, 1652, p. 56

- 30- Annales des Ursulines de Québec, cité par Dom Jamet dans AHD-Q, p. 333. Le cortège ne se rend pas chez les Hospitalières parce qu'elles sont trop éloignées.
- 31- Un fidèle peut par testament ou oralement avoir indiqué un autre choix que celui de l'église paroissiale, soit celle d'une communauté religieuse. L'épiscopat encourage cependant les fidèles à choisir la paroisse.
- 32- AHD-Q, p. 355. Il s'agit ici du confesseur des Hospitalières.
- 33- M. D'Allaire, Montée et déclin d'une famille noble: Les Ruette d'Auteuil, 1617-1737, Montréal, Hurtubise, 1980
- 34- JJ, p. 104
- 35- JJ, p. 102. C'est un bien petit luminaire que 4 cierges, semble-t-il. M. Legardeur dans son testament demande un luminaire de 30 cierges qui, selon lui, est le nombre accoutumé pour un service funéraire. ANQ-M, greffe de Sanguinet, 3 octobre, 1745
- 36- MEQ, tome 1, p. 33
- 37- Loc.cit. Des remarques semblables seront répétées par les évêques suivants.
- 38- Rituel, p. 240
- 39- Puisque le service à l'église respecte le rite romain, nous ne nous attarderons pas à le décrire.
- 40- Rituel, p. 242
- 41- AHD-Q, p. 308
- 42- A. Gosselin, op.cit., tome 2, p. 394
- 43- Ce droit à un minimum de solennité pour les défavorisés de la société ne veut pas pour autant dire qu'il y a égalité devant la mort. Au contraire, le rang social est bien manifeste.
- 44- Rituel, p. 241
- 45- Ph. Ariès, Les Images ..., op.cit., p. 126

- 46- Il serait intéressant, mais difficile, de vérifier si les recommandations épiscopales ont été respectées. Ne traite-on pas les pauvres de la colonie à leur mort avec la même indifférence qu'ils ont connue durant leur vie misérable? En d'autres termes, le corps du pauvre est-il lui aussi considéré chose sacrée?
- 47- Ce sont 1- les Juifs, les Infidèles, les hérétiques, les apostats et les schismatiques. 2- les enfants morts sans baptême. 3- les excommuniés 4- les suicidés 5- ceux tués en duel 6- ceux qui n'ont pas satisfait leur devoir pascal 7- ceux morts en état de péché mortel 8- les pécheurs publics. Rituel, p. 245
- 48- Ph. Ariès, L'Homme ..., op.cit., p. 84
- 49- JJ, p. 355
- 50- Ibid., p. 92 En plus d'avoir été un ivrogne manifeste et public, Bastien est mort sans se confesser de cette mauvaise conduite. Un tel acte de pénitence aurait pu le sauver aux yeux de l'Eglise.
- 51- RJ, tome 3, 1647, p. 70.
- 52- MEQ, tome 1, p. 31
- 53- Rituel, p. 246
- 54- Il y a exception à la règle en temps d'épidémie. Selon le témoignage présenté ci-dessus, l'Annaliste de l'Hôtel-Dieu de Québec indique que les corps furent inhumés le soir au moment de l'épidémie de picote. AHD-Q, p. 308 Le Rituel du diocèse de Québec s'accorde d'ailleurs avec cette pratique, p. 242
- 55- Rituel, p. 242 Bien entendu ces recommandations ne peuvent pas être respectées en temps d'épidémies.
- 56- Ph. Ariès, L'Homme ..., op.cit., p. 389 et Fr. Lebrun, op.cit., p. 338
- 57- Fr. Lebrun, op.cit., p. 338
- 58- Pineau, Mémoire sur le danger des inhumations précipitées, Niort, p. Eliès, 1776, p. 98-99

- 59- Ibid., p. 17. Ce médecin écrit vers la fin du XVIII^e siècle et les rituels auxquels il fait allusion sont sans doute postérieurs à celui de Saint-Vallier. Cela peut expliquer pourquoi les critères sont plus sévères que ceux qu'exige l'Evêque de Québec.
- 60- Le Rituel indique les chants et les prières qui doivent accompagner l'inhumation. p. 271-274.
- 61- Rituel, p. 257.
- 62- RJ, tome 5, 1656, p. 43.
- 63- AHD-Q, p. 308.
- 64- Ph. Ariès, Essais ..., op.cit., p. 156.
- 65- Les prêtres, les évêques, les moines et quelques laïcs privilégiés. Ph. Ariès, L'Homme ..., op.cit., p. 54.
- 66- Ibid., p. 84.
- 67- MEQ, tome 1, p. 33.
- 68- Loc.cit.
- 69- Loc.cit.
- 70- Loc.cit.
- 71- Rituel, p. 243.
- 72- MEQ, tome 1, p. 271-272. L'Evêque précise toutefois que les fidèles ne devront payer que la moitié de ces sommes pour l'inhumation des enfants.
- 73- Ph. Ariès, L'Homme ..., op.cit., p. 91.
- 74- M. Vovelle, Piété baroque ..., op.cit., p. 102.
- 75- V. Charland, "Notre-Dame de Québec: le nécrologue de la crypte", BRH, vol. XXII, n°6, juin 1914: 169-181.
- 76- MEQ, tome 1, p. 33.
- 77- ANQ-M, greffe de Sanguinet, 25 mars 1741.
- 78- ANQ-M, greffe de Sanguinet, 3 octobre 1745.
- 79- JJ, p. 358.

90- ANQ-M, greffe de Porlier, 28 janvier 1741

91- ANQ-M, greffe d'Adhémar, 12 juillet 1690

CHAPITRE III: LES TESTAMENTS

A) L'échantillon

Les testaments du gouvernement de Québec sous le Régime français ont été étudiés par Marie-Aimée Cliche. Comme l'avait fait Michel Vovelle pour la Provence du XVIII^e siècle, cette historienne a voulu étudier, pour la Nouvelle-France, les attitudes devant la mort.¹ Selon Cliche, l'auteur de Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle, offrait une voie d'analyse utile pouvant être appliquée au cas canadien. En ce qui nous concerne, c'est la région de Montréal qui nous a intéressé car nous sommes parti de l'hypothèse suivante à savoir que la société montréalaise pouvait bien, de par la distance et l'isolement, évoluer à un rythme différent de celui de Québec.

Nous nous attendions à retrouver sensiblement les mêmes attitudes devant la mort, mais certaines différences risquaient de faire surface. Nous avons voulu voir si de telles différences existaient. Quoi qu'il en soit, l'absence de celles-ci viendrait renforcer les conclusions de Marie-Aimée Cliche qui affirmait vouloir cerner les attitudes pour

l'ensemble de la Nouvelle-France à partir de son étude pour la région de Québec. Ainsi, l'échantillon choisi, devait vérifier notre hypothèse et permettre des comparaisons intéressantes avec le cas de Québec. Disons-le: nous n'avons nullement la prétention de mener une enquête exhaustive à travers les testaments de la région de Montréal. Il aurait fallu, pour accomplir une telle enquête, utiliser la totalité des documents testamentaires et faire appel à l'informatique. Cependant, nous avons cru devoir nous limiter ainsi pour cause de temps.

Le choix des testaments, c'est-à-dire l'échantillonnage s'est fait à partir des inventaires des greffes des notaires, publiés par les archives de la province du Québec.² Nous avons d'abord trouvé 284 testaments dans les 30 greffes inventoriés par les archives pour la région de Montréal. De ces testaments, nous avons retenu deux périodes: celles des années 1670 à 1690 et celle des années 1730 à 1750. Nous limitons ainsi l'étude puisque les testaments sont trop peu nombreux avant 1670 et 1750. L'étude de ces deux périodes, dont la première se situe quelque temps après la fondation de ville-Marie et la seconde quelques années avant la guerre de Sept Ans à la fin du Régime français, permettait de déceler une mutation, si mutation il y avait. Le cas échéant, nous avons l'intention d'élargir notre sondage

à la période 1690 à 1730 dans l'espoir de cerner et de mieux définir cette mutation. En l'absence de celle-ci, l'échantillon initial aurait été suffisant pour déterminer les attitudes des fidèles au moment de la rédaction du testament, ce «passeport» pour le ciel.⁴

Pour les périodes qui nous intéressent nous avons tiré tous les documents testamentaires, soit 46 pour les années 1670 à 1690 et 52 pour les années 1730 à 1750. L'équilibre dans les deux groupes de documents manuscrits étudiés, devait permettre de tirer des conclusions. Voyons donc de plus près les testaments, ces documents privilégiés pour l'étude de la mort, pour tenter de comprendre davantage les attitudes devant la mort.

B) Les dispositions initiales

À la suite du préambule, où est identifié le notaire, le testateur se conforme aux conditions de salut. La majorité des testateurs étudiés s'affirment chrétiens et catholiques et ne manquent pas de recommander leur âme à Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ils poursuivent, comme le font les testateurs métropolitains,

en faisant appel à l'intercession de la bienheureuse Vierge Marie, du Saint patron et de toute la cour céleste. Il arrive que Saint-Michel et l'ange gardien soient invoqués à leur tour.⁶ Bien que nous rencontrons ces formules religieuses dans la majorité des testaments, elles peuvent varier. Comme le reconnaissent les historiens qui ont étudié ces documents pour la même période en France⁷ les formules ne sont pas entièrement stéréotypées et le testateur conserve effectivement une certaine liberté. Ainsi, d'aucuns invoqueront Saint-Michel et l'ange gardien tandis que d'autres n'en feront aucunement mention. De plus, et c'est un fait significatif, quelques testateurs omettront tout à fait d'inclure ces formules invocatrices, comme c'est notamment le cas d'un nommé Jacques Poissant qui fait appel aux services du notaire Barette. Par ailleurs, l'influence du notaire, en ce qui concerne les invocations, semble négligeable. Par exemple, Jeanne Rouanné, qui fait rédiger son testament chez ce même notaire Barette, s'assure d'invoquer de façon détaillée l'intercession de toute la cour céleste. Le notaire en Nouvelle-France tout comme dans la métropole, laisse donc de la latitude aux testateurs. Bref, il existe bel et bien une liberté relative, une possibilité de choix pour ces formules. Les clauses testamentaires varient selon chacun et font du testament un

un document utile pour l'étude des mentalités. Par exemple, la plupart des fidèles qui testent choisissent de faire appel à l'intercession de Dieu, de la Vierge et des Saints, indiquant ainsi par leur choix que l'enseignement des autorités religieuses relatif à la mort est entendu dans la colonie, et ce, même avant la publication des écrits de Saint-Vallier, du moins en ce qui concerne la valeur de l'intercession céleste.

La profession de foi n'est que la première étape. Se conformant à l'enseignement de l'Eglise, la grande majorité des testateurs, du moins ceux chez qui on rencontre les demandes d'intercession, veulent les "debtes estres payées" et les "torts faits réparés."⁸ On se rappellera le souci de justice dont faisait état le Rituel relativement à la pratique testamentaire. La profession de foi ne suffit donc pas si on n'assure pas avant le trépas la réparation des torts faits au prochain.⁹ C'est une démarche de plus qui pourra faciliter l'entrée au Royaume des Cieux. Marie-Aimée Cliche, dans son article sur le gouvernement de Québec, affirme qu'à la suite de ces gestes, les fidèles "se sentent assurés de leur salut."¹⁰ Nous hésitons cependant à accepter cette allégation car rien ne prouve que la menace de l'au-delà disparaît et que le catholique en Nouvelle-France nourrit l'assurance de son salut.

Les clauses pies qui suivent ces dispositions initiales ont comme objet bien sûr, d'abrégier les peines du purgatoire mais elles expriment également le désir du testateur d'échapper, par tous les moyens à sa disposition, aux feux et à l'horreur que réserve l'enfer.

Le simple désir de faire dire des prières et des messes pour l'âme renforce la profession de foi essentielle au salut. Ainsi, en principe, la profession de foi et le souci de justice rencontrés dans le testament moyen sont une préparation de l'âme, mais nous n'avons trouvé aucun témoignage qui indique que le fidèle se sent entièrement assuré à la suite de ces actes.¹¹ Aussi, en pratique, la crainte et surtout l'incertitude face à l'au-delà, bien qu'elles puissent être atténuées, ne disparaissent pas forcément.

C) La sépulture et les pompes

Le choix du lieu de sépulture ne retient pas l'attention de tous les testateurs.¹² Un peu plus de la moitié seulement d'entre eux choisissent l'endroit où ils iront reposer en attendant le jugement dernier. Il est à remarquer toutefois que les testateurs de la fin du Régime français semblent plus préoccupés par leur dépouille que ceux de la période précédente. (Tableau 1)

TABLEAU 1
LE CHOIX DE SEPULTURE

	% des fidèles qui expriment un choix	cimetière	église
1670-1690	39 %	37,1 %	62,9 %
1730-1750	63 %	69,6 %	30,4 %
L'ensemble	52 %	58,8 %	41,2 %

Dans l'ensemble, le résultat est équivalent à celui que nous présente M.-A. Cliche pour la région de Québec. Malheureusement l'auteure n'indique pas s'il y a une évolution au cours du siècle qu'elle étudie. Il serait intéressant de savoir si les habitants de Québec se préoccupent davantage, comme leurs homologues "montréalais", de leur dépouille physique à la fin du régime qu'aux débuts de la colonisation.¹³

Bon nombre des testateurs font un choix, quant au lieu d'inhumation. Dans l'ensemble ils veulent surtout se diriger vers le cimetière paroissial.¹⁴ Mais encore là, une évolution se dessine au cours des XVII^e et XVIII^e siècles: l'attrait du cimetière est plus fort à mesure que l'on avance dans le temps.¹⁵ Cette attitude peut s'expliquer en partie par le progrès de l'organisation

paroissiale qui, au dernier siècle du Régime français, accroît le nombre de cimetières paroissiaux. Le phénomène résulte peut-être aussi d'un plus grand désir d'humilité de la part des fidèles qui répondent ainsi à l'enseignement de l'Eglise. C'est de cette façon que Phillipe Ariès explique un mouvement analogue dans la métropole au début du XVIII^e siècle.¹⁶

Le cimetière paroissial ne constitue pas l'unique choix disponible aux chrétiens. Aussi, bon nombre de "Montréalistes" choisiront-ils plutôt une sépulture à l'intérieur de l'église paroissiale comme de nombreux fidèles le font dans la mère-patrie et dans la région de Québec. Ainsi, 18 des 51 testateurs qui ont indiqué un choix préfèrent le caveau de l'église au cimetière. Encore une fois, une légère évolution est perceptible, car, entre 1670 et 1690, une majorité de testateurs souhaitent la sépulture dans l'église, tandis que pour la période suivante à peine un tiers préfère encore ce lieu au cimetière.

Ces données coïncident avec les statistiques qui se rapportent au cimetière paroissial et s'expliquent forcément de la même manière. (Tableau 1) A ce sujet, selon Mgr de Laval, "l'inhumation dans l'église se demande souvent plutôt par vanité et ambition que par dévotion."¹⁷ Aussi

son successeur écrira-t-il, "les curés auront soin de porter leurs paroissiens à ne pas demander d'y être enterrez par leurs testaments."¹⁸ De toute manière, il y a un réel manque d'espace à l'intérieur des églises, car, selon Laval:

Sur ce qui nous a été représenté par les curés et marguilliers de la paroisse de Notre-Dame de Québec que la plupart des habitants de la dite paroisse demandent à l'envie l'un de l'autre que leurs parents soient enterrés dans l'église, quoiqu'elle soit peu spacieuse et qu'il n'y¹⁹ ait presque point de place pour cet effet.

Enfin, l'encombrement et les mauvaises odeurs dans les églises jouent sans doute un rôle significatif dans la décision des testateurs.

Outre ces deux lieux de sépulture, les testateurs peuvent choisir d'être inhumés dans la chapelle d'une communauté religieuse. En effet, nous avons rencontré deux fidèles qui ont choisi d'être enterrés chez les Récollets²⁰ et un de nos testateurs indique qu'il veut être inhumé dans une chapelle privée qu'il entend faire construire prochainement.²¹

En ce qui a trait aux pompes funèbres, tout comme pour la région de Québec,²² une quasi indifférence semble être la règle. Le cérémonial baroque que l'on connaît dans certaines régions de la France à la fin du XVII^e siècle, se rencontre peu dans la colonie. Encore une fois, le discours semble être entendu et respecté.

C'est dans le Rituel que Saint-Vallier recommande aux chrétiens de "bannir de ces cérémonies tous les pompes mondaine dans un temps où on en doit reconnaître sensiblement la vanité."²³

Encore une fois, seul un peu plus de la moitié des testaments font mention, d'une façon ou d'une autre, des pompes et du cérémonial qui doivent normalement suivre le décès. De ceux-ci, bon nombre s'en remettent entièrement à l'exécuteur testamentaire. Notons toutefois une évolution. Par exemple, à la fin du Régime français, les fidèles parlent davantage des pompes.

De plus, tandis qu'au XVII^e siècle les fidèles s'en remettent surtout à l'exécuteur, à la veille de la Conquête les testateurs laissent moins souvent les pompes à la discrétion de ceux qu'ils ont choisis pour faire exécuter le document en question. (Tableau 2)

TABLEAU 2

LES POMPES FUNEBRES

	% des fidèles qui mentionnent les pompes	% des fidèles parmi les précédents, qui s'en remettent à leur exécuteur testamentaire
1670-1690	45,8 %	81,8 %
1730-1750	61,5 %	31,2 %
L'ensemble	55 %	51,8 %

Parmi ceux qui prennent le temps de préciser certains détails concernant les pompes, deux seulement expriment un certain désir de simplicité en demandant un enterrement sans cérémonie. D'autres (5%) demanderont un service selon leur "état et condition" tandis qu'un testateur exigera simplement une cérémonie d'un "bon habitant." Enfin, 10,2% des testateurs semblent attribuer plus d'importance au cérémonial tout en étant moins avares de détails, comme: les services solennels, les beaux ornements, le nombre de cierges, le nombre de cloches, le nombre de prêtres, l'autel où doit se faire le service. Toutefois, même si quelques testaments révèlent une certaine ostentation, aucun d'entre eux ne manifeste un désir de pompes dites baroques, c'est-à-dire des pompes d'un grand étalage, comme on en rencontre en Provence à la fin du XVII^e siècle.²⁴ Est-ce une indication que le discours du clergé est bien entendu dans la colonie? Bien qu'il soit difficile de l'affirmer, nous croyons que le discours joue en effet ici un rôle déterminant. Ainsi, l'absence de précisions et de détails concernant le lieu de sépulture et les pompes ne serait pas un signe d'indifférence face aux fins dernières. A notre avis, c'est le résultat d'un enseignement qui tend plutôt à mettre l'accent sur le salut de l'âme par les prières et les œuvres charitables que sur l'enveloppe corporelle.

D) L'intercession: les messes et les prières

"La mort pendant un demi-millénaire, du XII^e au XVIII^e siècle, fut essentiellement occasion de messes."²⁵

Si les testateurs sous le Régime français ne s'intéressent guère aux pompes et à l'inhumation, ils n'ont pas la même indifférence à l'égard des demandes de messes qui sont l'expression du profond désir des fidèles de jouir de la faveur et de l'intercession de l'Eglise triomphante qui viendra, espèrent-ils, abréger les peines du purgatoire. Les ouailles répondent donc assez fidèlement au discours du clergé qui enseigne que la guérison de l'âme immortelle a plus de valeur que le corps fragile qui se décomposera en terre.

Selon notre sondage, une majorité des testateurs demande que des messes soient dites pour le repos de leur âme.²⁶ Et c'est au XVIII^e siècle plus précisément que les fidèles répondent le mieux à l'appel.²⁷ (Tableau 3) L'accroissement des demandes de messes peut s'expliquer par une plus grande sollicitation de la part des prêtres, au XVIII^e siècle, qui ont tout intérêt à encourager les testateurs à formuler de telles réclamations puisque cette forme de piété est un soutien financier important pour le clergé. De plus, les messes sont une démarche de plus vers le salut de l'âme.

TABLEAU 3
L'INTERCESSION.

	demandes de messes	demandes de prières
1670-1690	45 %	54 %
1730-1750	77 %	32,6 %
L'ensemble	62,2 %	43,8 %

S'il y a moins de demandes de messes entre 1670 et 1690 qu'au XVIII^e siècle, il y a en revanche davantage de précisions. En effet, pendant la première période, 76,6 % des testateurs qui formulent des demandes de messes désignent un choix quant au lieu de la célébration; et 27,5% seulement à fin du Régime français. Dans les deux cas, c'est plutôt à la paroisse que les testateurs font appel. Viennent ensuite les Récollets qui bénéficient de six demandes. Enfin, un seul fidèle s'adresse à une communauté féminine.²⁸

Parmi les testateurs, qui désignent un choix, quelques-uns révèlent plus de détails au sujet des demandes de messes. Par exemple, on précise le lieu où doivent être dites les messes. Ainsi, Charon de la Barre exige qu'elles soient célébrées à la chapelle de la très Sainte Vierge.²⁹ Catherine Primot exprime à son tour la volonté que les messes se fassent sur sa fosse et nulle part ailleurs. D'autres, enfin, préciseront

leurs volontés, tel un Louis Caillonneau qui veut une grande messe chantée de Requiem.³¹ Dans l'ensemble toutefois, les testateurs font confiance aux exécuteurs, aux parents et aux représentants de l'Eglise puisqu'ils ne sentent pas le besoin de préciser le lieu de célébration.³²

En ce qui concerne le moment où doivent être célébrées les messes, M.-A. Cliche note, pour le gouvernement de Québec, que les donateurs manifestent "tous une préoccupation dominante: que ces messes soient dites le plus tôt possible après leur décès pour mettre fin à leur séjour au purgatoire."³³ Assez curieusement, nous n'avons pas vu ce même souci dans les clauses testamentaires des "Montréalistes". Au contraire, seulement 25,5% des documents étudiés en font mention.

Quant au montant des legs accordés pour les messes dans la région de Montréal, les testaments sont trop silencieux pour que nous puissions tirer des conclusions sérieuses.³⁴ A peine 27 % des testateurs qui formulent des demandes de messes précisent la somme qu'ils accordent à cette forme d'intercession.³⁵ Plusieurs s'attendent à ce que leurs héritiers puissent à même l'héritage pour acquitter les legs et cela peut expliquer en partie le silence des documents à ce sujet. Les quelques chiffres qui ont pu être relevés, indiquent cependant que les legs des "Montréalistes" sont plus ou moins équivalents à ceux de la région de Québec.³⁶

Du moins, rien ne laisse soupçonner que les testateurs de Montréal soient, de façon sensible, moins ou davantage généreux que ceux habitant la région de la capitale.

Les messes, si essentielles pour abrégier la sentence du purgatoire, les testateurs les font célébrer, parfois pour le salut d'autrui, c'est-à-dire pour des parents ou des amis défunts. Ils respectent ainsi l'enseignement épiscopal.³⁷ Nous n'avons pas rencontré cette expression de piété au XVII^e siècle, mais certains testaments rédigés entre 1730 et 1750 manifestent ce désir: 19,3 % des testateurs croient important de faire célébrer ces messes pour les autres par affection ou afin de jouir à leur tour des prières d'autrui une fois arrivés au purgatoire.³⁸

Les messes ne sont pas l'unique moyen par lequel les fidèles peuvent s'assurer une intercession qui, espèrent-ils, viendra abrégier les souffrances et les douleurs que leur réserve le purgatoire. Bon nombre de testaments témoignent du désir de ces testateurs de faire dire des prières en échange de legs.³⁹ Il est à remarquer toutefois que, contrairement à celle des messes qui connaît un accroissement appréciable au XVIII^e siècle la courbe des demandes de prières enregistre un déclin vers la fin du Régime français. (Tableau 3) Il semble donc y avoir une transformation

dans la piété des diocésains qui préfèrent avoir recours de plus en plus à la messe comme mode d'intercession.⁴⁰

Cela s'explique peut-être encore une fois par l'organisation paroissiale du XVIII^e siècle et par la fin de l'établissement des communautés religieuses à qui étaient destinés ces legs au XVII^e siècle.

E) Les bonnes oeuvres: une assurance supplémentaire

Outres les messes et les prières, l'Eglise enseigne à ceux qui peuvent tester, que le salut se gagne également par les bonnes oeuvres. Un certain nombre de fidèles suit cet enseignement: 34% des testateurs font un don aux oeuvres.⁴¹ Ces aumônes varient selon le sexe, le milieu social, et la résidence. (Tableau 4) Si les femmes sont plus nombreuses proportionnellement aux hommes à léguer aux oeuvres, la valeur des legs faits par ces derniers est en revanche plus élevée. On rencontre le même rapport entre les gens du peuple et les notables de même qu'entre les ruraux et les citadins. (Tableaux 4 et 5)

TABLEAU 4

140

LES TESTATEURS DANS LE
GOUVERNEMENT DE MONTREAL (CEUX QUE NOUS AVONS ETUDIES)

A. Groupes socio-professionnels

Notables	Administrateurs	0	
	Fonctionnaires	0	
	Ecclésiastiques	3	
	Officiers militaires	11.	30,6 %
	Seigneurs	2	
	Services (médecins, notaires, etc.)	3	
	Hommes d'affaires	11	
Gens du peuple	Cultivateurs	3	
	Soldats	5	
	Hommes de métier	18	
	"Habitants"	15	69,3 %
	Domestiques	9	
	Métier inconnu	<u>18</u>	
		98	

B. Répartition des testateurs selon le sexe et la résidence (pour l'ensemble de la période)

Total des testateurs	% des ruraux	% de femmes
98	45,9%	27,5%

TABLEAU 5

LEGS A L'ENSEMBLE DES BONNES OEUVRES
SELON LE SEXE, LE MILIEU SOCIAL ET LA RESIDENCE

	Nombre de fidèles qui donnent aux bonnes oeuvres	%	Valeur moyenne des dons
femmes	11	44	78 livres
hommes	25	35.2	415 livres
notables	12	40	644 livres
gens du peuple	14	20	69 livres
citadins	19	34.5	423 livres
ruraux	17	37.7	142 livres

Si nous excluons de nos calculs les legs de "5 sols à la manière accoutumée" la moyenne des dons dans la région de Montréal se situe à 346 livres chacun. Ce montant relativement élevé pourrait laisser croire que le geste est surtout l'affaire des riches. Ce n'est pas le cas. Cette moyenne est plutôt le résultat de quelques legs atteignant ou dépassant le millier de livres. Ainsi, cette générosité au seuil de la mort est de mise, bien qu'à des niveaux différents, dans toutes les couches de la société coloniale.

Il se dessine néanmoins une certaine évolution décroissante: entre 1670 et 1690, les testateurs lèguent en moyenne 360 livres tandis qu'à la fin du Régime français le don moyen est de 315 livres. De plus, le nombre de ceux qui font des legs aux bonnes oeuvres est notablement réduit dans la seconde période de l'échantillon. (Tableau 6) Le mouvement est inversé à celui des demandes de messes.

TABLEAU 6
LEGS CHARITABLES: % DE DONATEURS

	legs à l'ensemble des bonnes oeuvres	legs aux pauvres
1670-1690	50 %	28 %
1730-1750	21 %	19 %
L'ensemble de la période	34 %	25 %

A quoi attribuer le déclin sensible de ces clauses charitables au XVIII^e siècle? Il serait malvenu de tenter de répondre à cette interrogation sans consacrer une étude plus approfondie de ce geste particulier pendant toute la période du Régime français.

Précisons ici que les legs aux bonnes oeuvres ne sont pas toujours donnés en espèces. D'aucuns feront des legs en nature ou en biens: vaches, terres, marchandises diverses, etc. Ainsi Pierre Derivon de Budemont donne deux tableaux aux Sulpiciens afin qu'ils soient placés dans leur chapelle.⁴² Elizabeth Giard, pour sa part, "donne et lègue tout le reste de son bien qui pourra lui revenir de la moitié tant des biens meubles qu'immeubles à la fabrique."⁴³ Nous n'avons pas inclus la valeur de ces dons difficiles à évaluer, dans le calcul de la moyenne des legs.

Qui sont les bénéficiaires de cette générosité manifestée à l'approche de l'hora mortis? A Montréal, ce sont les pauvres, l'Hôtel-Dieu et les fabriques qui jouissent surtout de ces dons. Par exemple, plusieurs testateurs font des legs aux Hospitalières en signe de gratitude pour les soins qu'ils ont reçus à l'hôpital à un moment de leur vie. D'autres laissent encore des sommes pour la réparation ou la construction des lieux de culte. Enfin, quelques legs sont destinés aux autres congrégations de la ville ainsi qu'aux confréries. (Tableau 7).

Ce sont surtout vers les pauvres des paroisses ou ceux de l'Hôtel-Dieu, que les legs se dirigent.⁴⁴ Bien qu'on ne retrouve plus des formules médiévales telles: "que chaque pauvre qui viendra à porte reçoive un denier" ou "que l'on donne à manger et à boire à tous les présents",⁴⁵ les testateurs, fidèles à la pastorale épiscopale, sentent le besoin, une fois rendus au seuil de la mort, de donner aux défavorisés. C'est dans cet esprit que Marie Catherine Delpech laisse 25 livres "au plus pauvre habitant de la paroisse."⁴⁶ En partageant de la sorte, on suit le chemin tracé par l'enseignement de l'Eglise, espérant ainsi abréger la sentence au purgatoire. La plupart de ceux qui testent laissent donc tout au moins cinq sols pour les plus démunis qu'eux. De plus, 35% des testateurs laissent une somme plus élevée, en moyenne 209 livres.⁴⁷ Encore une fois on note une distinction selon le sexe et le milieu social. (Tableau 7) Enfin, tout comme pour l'ensemble des bonnes oeuvres, les testateurs de la fin du Régime français se montrent moins généreux que leurs homologues du XVII^e siècle.⁴⁸ (tableau 7) Ainsi, bien que les legs aux oeuvres persistent, ils sont sensiblement moins répandus à la fin du Régime français.

TABLEAU 7
LEGS AUX PAUVRES SELON LE SEXE,
LE MILIEU SOCIAL ET LA RESIDENCE

	Nombre de fidèles qui donnent aux pauvres	%	Valeur moyenne des dons
Femmes	8	29,6 %	78 livres
Hommes	15	21,1 %	337 livres
Notables	12	40 %	420 livres
Gens du peuple	8	11,7 %	19 livres
Citadins	13	23,6 %	361 livres
Ruraux	10	22,2 %	74 livres

L'étude des clauses testamentaires permet de tirer quelques conclusions sur les attitudes devant la mort en Nouvelle-France. D'abord, les testaments révèlent qu'il n'y a pas dans la colonie française d'Amérique de mouvement sensible de "déchristianisation" ou de laïcisation de la société semblable à celui que connaissent certaines régions de la France au XVIII^e siècle. En effet, dans la colonie laurentienne, la mort revêt un aspect religieux

durant toute la période allant du début de la colonisation à la veille de la Conquête. L'étude des testaments a permis toutefois de constater que la société montréalaise, sans connaître les profondes mutations qui se produisent dans la mère-patrie, n'est pas pour autant immobile: les attitudes exprimées dans les testaments, au XVII^e siècle, ne sont pas tout à fait les mêmes que celles de la fin du Régime français.

Si la plupart des testateurs se conforment aux conditions de salut, on note cependant une évolution dans l'intérêt porté à la sépulture. Comme nous l'avons vu, les fidèles, quoiqu'ils attachent généralement assez peu d'importance au corps, s'intéressent davantage à la sépulture à la fin du Régime français. De la même façon l'église est de plus en plus délaissée au profit du cimetière, comme lieu d'inhumation. De plus, la forme de piété évolue, car les diocésains font plus confiance aux messes qu'aux prières pour le salut de leur âme. Enfin, en ce qui a trait aux legs aux bonnes oeuvres, un certain déclin se dessine au XVIII^e siècle. Ainsi, il serait malvenu, à la lumière de ces données, et de celles que nous rapporte Cliche, pour la région de Québec, de parler d'immobilisme en qualifiant la société coloniale. Sans pour autant connaître les mutations qui se produisent dans la métropole,



les attitudes devant la mort tel qu'elles se manifestent dans les testaments ne sont nullement statiques en Nouvelle-France.

Comment expliquer cette apparente stabilité des attitudes devant la mort? Nous ne pouvons ici qu'esquisser quelques hypothèses. D'une part, la colonie laurentienne, Montréal plus que Québec, de par son éloignement, souffre d'un certain isolement face à la mère-patrie. Sans pour autant habiter un monde clos, les habitants de la Nouvelle-France subissent moins les influences émanant des grands centres français, les idées circulent moins et les mentalités sont par conséquent plus stables. D'autre part, l'Amérique française n'est guère touchée par l'influence des huguenots qui n'envisagent pas les fins dernières de la même façon que les catholiques. La querelle janséniste pour sa part, qui est, selon l'historien Vovelle, un facteur important dans la transformation qui se produit en Provence,⁴⁹ a peu d'influence dans la colonie. Tout comme les huguenots, les jansénistes offrent une vision différente de la mort et de l'au-delà, et une présence appréciable de ces deux groupes aurait pu influencer les fidèles de la Nouvelle-France. Enfin, la relative stabilité que connaît la Nouvelle-France est peut-être le résultat d'une pastorale bien menée par les autorités ecclésiastiques. De fait, l'absence de mutation profonde

est possiblement une preuve de l'influence considérable de l'Eglise canadienne qui, grâce à un milieu relativement restreint du point de vue démographique, contrôle bien ses ouailles. Michel Vovelle remarque pour sa part un relâchement de la pastorale en Provence au XVIII^e siècle.⁵⁰ Ainsi, la "déchristianisation" qu'il décrit est peut-être en partie le résultat d'un tel relâchement qui ne se produit toutefois pas dans la colonie. Bref, l'isolement relatif de la colonie en ce qui concerne les diverses influences émanant de la mère-patrie et un discours rigoriste bien mené sont, pensons-nous, des facteurs importants qui ont joué pour empêcher en Nouvelle-France une transformation sérieuse des attitudes devant la mort. De plus, cette stabilité dans les clauses religieuses des testaments est une indication du succès du discours du clergé sur la mort et l'au-delà.

Notes et références de la partie II: Chapitre III

- 1- M.A. Cliche, "Les attitudes devant la mort d'après les clauses testamentaires dans le gouvernement de Québec", RHAF, vol. 32, n° 1, juin 1978
- 2- Parce que notre échantillon en est un de vérification et que les cadres de cette étude l'exigeaient, nous nous sommes limité aux documents déjà inventoriés. Nous croyons que ceux-ci forment environ 1/3 de tous les testaments rédigés pour la région de Montréal sous le Régime français.
- 3- Voir l'appendice A. Les testaments forment une fraction très restreinte des documents notariaux. Des 30 greffes inventoriés pour la région de Montréal les testaments ne forment en moyenne que 0.55% d'un greffe. Cela explique donc le petit nombre de testaments que nous avons relevés. Ce phénomène n'est pas propre à la colonie cependant. Voir P. Chaunu, op.cit., p. 227
- 4- L'expression est de J. LeGoff, La civilisation de l'Occident médiéval, Paris, Arthaud, 1965. Elle ne signifie pas ici le baptême.
- 5- Cette pratique est courante depuis le Moyen-Age. Ph. Ariès, L'homme ... op.cit., p. 189
- 6- Ces invocations se rapprochent sensiblement de celles que l'on rencontre dans diverses régions de la France à la fin du XVII^e siècle et au début du siècle suivant. Voir M. Vovelle, Piété baroque..., op.cit., p. 58-59. et P. Chaunu, op.cit., p. 506. Ces formules sont également celles que l'on retrouve dans le gouvernement de Québec. M.-A. Cliche, art.cit.
- 7- Voir les ouvrages de P. Chaunu, op.cit., Fr. Lebrun, op.cit., et M. Vovelle, Piété baroque ..., op.cit.
- 8- Cette pratique est, selon Ph. Ariès, en usage depuis le Moyen-Age mais elle tend à disparaître à l'époque moderne. Ce n'est toutefois pas le cas en Nouvelle-France où elle est presque toujours présente.
- 9- Peu de testaments malheureusement nous offrent des précisions sur ces torts et ces dettes.

- 10- M.-A. Cliche, art.cit.
- 11- Seuls quelques témoignages faisant suite à l'extrême-onction révèlent un certain sentiment de bien-être qui peut être relié à une impression de salut.
- 12- En ce qui a trait à la région de Québec, M.-A. Cliche affirme: "un trait commun aux testateurs du XVII^e et du XVIII^e siècle: un intérêt très mitigé en ce qui concerne l'inhumation et le lieu d'enterrement.", art.cit. Ce phénomène n'est pas propre à la Nouvelle-France et à l'époque étudiée. Marie-Thérèse Lorcin signale que "le testament le plus répandu avant le milieu du XIV^e siècle fait peu de place à la sépulture. Le testateur laisse le soin d'en régler les détails à ses héritiers et exécuteurs, et se contente de leur donner quelques brèves indications." Vivre et mourir en Lyonnais, Paris, CNRS, p. 141
- 13- En Provence, M. Vovelle note le contraire, car "l'indifférence croît durant le siècle vis-à-vis d'un geste naguère considéré comme essentiel." Piété baroque ..., p. 106.
- 14- Nous n'avons pas rencontré, comme l'ont fait les historiens français ainsi que M.-A. Cliche, de testateurs exprimant le désir d'être inhumés au cimetière des pauvres en signe d'humilité. Cela s'explique peut-être par les limites de l'échantillon.
- 15- M. Vovelle et M.-A. Cliche notent essentiellement la même tendance pour la Provence et pour le gouvernement de Québec.
- 16- Ph. Ariès, L'homme devant la mort, p. 331
- 17- MEQ, vol. 1, p. 33
- 18- Rituel, p. 243
- 19- MEQ, vol. 1, p. 33
- 20- M.-A. Cliche a rencontré elle aussi quelques cas semblables.
- 21- Il note toutefois qu'il désire être inhumé dans l'église

paroissiale dans l'éventualité où sa chapelle ne serait pas construite. ANQ-M, greffe d'Adhémar, 1^{er} mars, 1679

- 22- M.-A. Cliche, art.cit.
- 23- Rituel, p. 240
- 24- Pour une analyse des pompes baroques, voir M. Vovelle, Piété baroque ..., op.cit.
- 25- Ph. Ariès, L'homme ..., op.cit., p. 173
- 26- Bien que ce pourcentage soit relativement élevé, il n'atteint pas celui du gouvernement de Québec qui est de 75% selon Cliche et qui se compare à celui de la Provence au début du 18^e siècle.
- 27- Cette augmentation, plus limitée cependant, coïncide avec celle de la région de Québec. Néanmoins, elle est contraire à ce que révèlent les recherches des historiens français qui notent une chute au XVIII^e siècle.
- 28- Il s'agit des Hospitalières de Montréal. Ce même testateur avait demandé à l'église paroissiale 500 messes basses. C'est le seul exemple que nous avons trouvé d'un testateur qui fait dire des messes en deux endroits. (ANQ-M, greffe de Basset, 26 novembre, 1687)
- 29- ANQ-M, greffe de Basset, 26 novembre 1687
- 30- ANQ-M, greffe de Basset, 18 mars 1690
- 31- ANQ-M, greffe de Senet, 28 juin 1731
- 32- En ce qui concerne les quelques ecclésiastiques que nous avons rencontrés, ils ne formulent aucune demande de messes, sans doute parce qu'ils prennent pour acquis qu'on s'en occupera.
- 33- M.-A. Cliche, art.cit.
- 34- Les messes peuvent être payées en espèces mais également en nature. Aussi, le maçon Jean-Baptiste Cousinot indique

dans son testament que les messes demandées doivent être payées avec huit minots de blé (ANQ-M, greffe de Porlier 11 avril 1740). Au XVIII^e siècle nombreux sont ceux qui font payer les messes par les héritiers. C'est-à-dire que ces derniers doivent les payer avec l'héritage reçu. Ainsi, il est difficile de savoir ce que chacun laisse pour payer ces messes.

- 35- Pour la période allant de 1730 à 1750, on n'en compte que 11%.
- 36- M.-A. Cliche semble avoir tiré des chiffres d'environ 70% des documents qu'elle a étudiés. Sa recherche pour la période 1680-1730 indique que la majorité des testateurs donnent environ 130 livres tandis que pour le reste du Régime français, la plupart semblent n'accorder que 100 livres.
- 37- Catéchisme, p. 421
- 38- M.-A. Cliche note 17,5% en ce qui concerne la région de Québec.
- 39- Au XVII^e siècle, il est plus fréquent d'offrir des legs pour des demandes de prières (55.8%) que pour des demandes de messes (45%).
- 40- La situation est analogue à celle du gouvernement de Québec, M.-A. Cliche, art.cit.
- 41- Ce pourcentage ne comprend pas ceux qui ne laissent que 5 sols de la manière accoutumée. Si on ajoute ces derniers nous obtenons un pourcentage de 62%.
- 42- ANQ-M, greffe de Porlier, 28 janvier 1741
- 43- ANQ-M, greffe de Porlier, 29 juin 1934
- 44- Fr. Lebrun note le même phénomène en Anjou à la même époque, op.cit., p. 331
- 45- M.-T. Lorcin, op.cit., p. 134
- 46- ANQ-M, greffe de Sanguinet, 3 octobre 1745
- 47- Cette moyenne apparaît un peu élevée à cause de quelques legs de 1,000 livres et plus.

48- 305 livres pour les années 1670-1690 contre 155 livres pour la période suivante. M.-A. Cliche note un déclin analogue pour le gouvernement de Québec.

49- M. Vovelle, Piété baroque ..., op.cit., p. 312

50- Ibid., p. 309-310

CONCLUSION

Au terme de cette étude qui a tenté de décrire et d'analyser le discours sur la mort et l'au-delà ainsi que certaines attitudes et certains traits de comportement devant la mort en Nouvelle-France, il reste à dégager les aspects essentiels.

Nous nous sommes d'abord interrogé, dans un premier volet, sur le discours de l'époque. Nous avons vu qu'il se répand d'un bout à l'autre de la colonie. Dès les débuts de la colonisation au XVII^e siècle, le clergé nourri d'un enseignement qui découle de la Contre-réforme, instruit les fidèles en Nouvelle-France. A l'arrivée de Mgr de Laval la population est mieux encadrée grâce aux lettres et aux mandements. De plus, le Séminaire de Québec, fondé en 1664, porte ses fruits, car grâce aux prêtres qui en sont issus, l'organisation paroissiale, qui s'accélère au XVIII^e siècle, assure une meilleure diffusion du discours religieux. Enfin, Saint-Vallier dote la colonie d'un catéchisme et d'un rituel qui uniformisent davantage le discours sur la mort.

Nous avons voulu observer le discours en nous demandant particulièrement de quelle manière les autorités religieuses représentaient la mort. Notre chapitre sur la vision de l'au-

delà permet de répondre à cette interrogation. On a pu constater que l'enseignement sur la mort, dans la colonie, laisse une large place à la peur et à l'intimidation, l'enfer et tous les tourments qu'il comporte, s'y situant au premier plan. L'abîme infernale n'est-il pas l'image privilégiée de l'iconographie? Nous l'avons démontré, pour l'Eglise qui entend contrôler de près ses ouailles, en Nouvelle-France, l'approche terrifiante peut être très efficace.

Si l'on privilégie l'image de l'enfer qui risque d'évoquer l'angoisse et la terreur, l'image du paradis, suivant une formule sans doute pessimiste, reçoit moins d'attention. Les descriptions épouvantables du gouffre infernal foisonnent tandis que les délices du paradis sont plus rarement représentés. Certes, l'enseignement ne peut ignorer tout à fait le paradis, car sans lui la doctrine catholique n'aurait aucun sens. Mais puisqu'il n'intimide pas il ne convertit pas. Or, ce n'est pas en évoquant surtout des images paradisiaques que les autorités religieuses espèrent convertir et contrôler leurs ouailles. Le paradis, auquel très peu de fidèles accèdent directement d'ailleurs, selon le catéchisme, est donc relégué à l'arrière plan.

Pour l'Eglise, l'au-delà est fort complexe et elle ne se satisfait pas de ce couple enfer-paradis. Dans la vision de l'au-delà qu'imposent les autorités ecclésiastiques

à leurs fidèles, c'est d'un système ternaire dont il s'agit. En effet, le purgatoire, ce lieu de transit quasi obligatoire, s'ajoute à l'enfer pour rendre l'au-delà toujours plus terrifiant. Nous l'avons vu, c'est un lieu de tourments presque aussi horrible que l'enfer lui-même. En réalité, seul l'espoir d'accéder un jour au paradis distingue le purgatoire de l'Empire de Satan. Bref, dans le discours sur la mort, la peur tient une place fondamentale.

Dans un tel contexte idéologique, il allait de soi que nous nous intéressions à un autre aspect important du discours, celui de la préparation à la bonne mort. La peur évoquée par l'au-delà doit inciter les fidèles à se préparer convenablement à mourir. C'est, en effet, dans une crainte constante d'être surpris par Dieu, que doit vivre le fidèle. Mourir sans une préparation adéquate signifie presque inévitablement la damnation. Aussi, les autorités religieuses rappellent-elles sans relâche les mérites d'une préparation assidue dès l'entrée dans la famille de Dieu. Le baptême, la réflexion quotidienne, l'intercession, la maladie, le testament, les derniers sacrements, voilà autant d'assurances supplémentaires devant un au-delà menaçant.

En résumé, deux aspects du discours sur la mort sont ici à souligner. D'une part, le discours sur les fins dernières

est omniprésent: les autorités religieuses de la colonie tentent, à tout moment, de le placer au cœur du quotidien des fidèles. D'autre part, ce discours omniprésent fait, de la peur, un thème fondamental. En fait, foi, la place privilégiée réservée à l'enfer et au purgatoire.

Il reste que s'il y a bel et bien un enseignement uniforme sur la mort, en Nouvelle-France, qu'en est-il de la réalité vécue? Correspond-elle au discours véhiculé par l'Eglise canadienne? C'est une question à laquelle nous aurions aimé répondre mais nos recherches au niveau de la maîtrise ne nous fournissent que des indices. Néanmoins, selon ces indices il nous semble bien que les habitants de la colonie n'épousent pas tous la même attitude face à la mort. Pour l'ensemble du clergé de la Nouvelle-France, nous pouvons parler d'une mort apprivoisée; c'est-à-dire que l'au-delà ne fait point peur. Si l'au-delà ne sème pas la crainte au sein de ce groupe, c'est que ses membres, agents actifs du renouveau catholique découlant de la Contre-Réforme, préparent assidûment leur trépas tout au long d'une vie d'obéissance et de soumission. En d'autres termes, la mort représente pour eux un idéal de vie. Idéal qui ne peut être atteint que par une espérance et une foi en un bonheur éternel.

En ce qui concerne l'attitude des fidèles face à l'au-delà,

nos documents ne nous permettent pas de tirer des conclusions sûres. Ainsi, nous ne pouvons pas affirmer que la peur de l'au-delà habite l'ensemble des habitants à tout moment de leur vie, toutefois nous croyons que la menace de l'enfer pèse lourd à certains moments dans l'existence de ces individus. Connaissant le discours de l'Eglise, comment le moribond, par exemple, pourrait-il ignorer les tourments que pourrait lui réserver l'enfer? De plus, la terreur risque de s'accroître par l'existence du purgatoire que l'on considère presque aussi terrible que l'enfer et qui, de plus, est quasi inévitable. Si message d'espérance il y a dans l'instruction religieuse - car on parle aussi des délices du paradis - il se trouve camouflé derrière un discours terrorisant.

Si nous ne pouvons nous prononcer avec certitude sur la peur de l'au-delà nous pouvons en revanche nous prononcer sur les attitudes et les comportements face à la mort strictement physique. Autrement dit, si l'au-delà risque d'évoquer la peur chez les fidèles, la mort physique, elle, n'effraie guère. Attitude qui s'explique par la participation des fidèles au phénomène de l'agonie et à tous les rites qui entourent la mort. Nul effort pour dissimuler la mort. Que ce soit par la mort publique - car on ne meurt pas seul en Nouvelle-France - ou par la proximité des sépultures, les

cadavres sont partout présents. Par ailleurs, cette familiarité avec la mort s'accroît par les rites funéraires en usage dans la colonie. De la veillée funèbre et la levée du corps jusqu'à l'inhumation, le cérémonial est une ostensible mise en scène à laquelle chacun participe. Bref, pour l'habitant de la Nouvelle-France, la vue du cadavre ne saurait faire peur: elle fait partie de son environnement. Dans l'ensemble, si l'au-delà risque d'évoquer la peur à certains moments, la crainte de la mort comme phénomène physique, elle, n'existe pas.

Dans un dernier chapitre qui visait une meilleure compréhension des attitudes et des comportements des laïcs face à la mort et à l'au-delà, nous avons interrogé les testaments de la région de Montréal. Dans l'ensemble, les résultats de notre recherche coïncident avec ceux de Marie-Aimée Cliche. Comme elle, nous avons observé une attitude plutôt constante devant la mort, sans pour autant conclure à l'immobilisme complet dans les formes de piété et de charité car il reste qu'elles se transforment un peu au cours des XVII^e et XVIII^e siècles. Parlons donc d'une stabilité relative. En Nouvelle-France, point de mouvement de laïcisation des clauses testamentaires comme cela s'est produit dans la France du XVII^e siècle. La stabilité des attitudes devant la mort, dans la

colonie, s'explique par la présence d'un discours rigoriste bien mené et par l'absence de diverses influences philosophiques et religieuses émanant de la métropole. Qui plus est, les testaments à caractère religieux nous indiquent que la peur, même si elle ne hante pas forcément les fidèles, les habite bel et bien à certains moments de leur existence.

De notre étude, il se dégage donc un fait principal : l'omniprésence de la mort. Tant par un discours qui privilégie la mort et l'au-delà que par la proximité des agonisants et des cadavres, la mort est partout présente. De ce thème central, il ressort d'abord l'idée que la peur est fondamentale dans le discours sur la mort ; cette peur doit inciter les fidèles à se préparer convenablement à mourir tout au long de leur vie. L'insistance sur l'enfer et le purgatoire est là pour attester le fait. Toutefois, si grande soit-elle, cette menace n'empêche pas la familiarité avec la mort en tant que phénomène physique. Nous avons, en effet, parlé d'un véritable rapprochement des vivants et des trépassés. Bref, si l'au-delà risque de faire peur, la mort physique, elle, est avant tout familière.

Sujet vaste, la mort sous le Régime français permettait une diversité d'approches. Mais comme les historiens se sont, jusqu'ici, très peu intéressés à ce phénomène, nous avons choisi de dégager une perspective d'ensemble plutôt



que de nous arrêter à étudier un aspect particulier. Notre étude a ainsi le mérite d'ouvrir des avenues de recherche. Il serait intéressant, par exemple, de mener une étude plus détaillée de l'iconographie en Nouvelle-France pour chercher à mieux connaître la signification et le rôle de l'image de la mort au sein de la population blanche. Les rites funéraires, dont nous avons brossé un tableau général, mériteraient aussi qu'on s'y arrête. Il faudrait encore pousser l'étude des confréries comme celle de la hiérarchie sociale observée au cours du convoi funèbre. Quant à la pratique testamentaire, elle appelle, à son tour, une étude plus minutieuse. Nous pensons surtout aux formes de piété et de charité qui subissent quelques transformations au long de la période étudiée. Par exemple, comment expliquer qu'à la veille de la Conquête, les «Montréalistes» fassent plus confiance aux messes qu'aux prières pour le salut de leur âme? ou pourquoi y a-t-il un déclin des dons aux bonnes oeuvres, au XVIII^e siècle? Il faudrait également poursuivre l'étude des testaments au-delà du Régime français et suivre les grandes transformations d'attitudes devant la mort pour en déterminer les causes. Enfin, il serait fort intéressant de faire une étude comparative avec la Nouvelle-Angleterre. Les colons anglais de la même époque envisageaient-ils la mort et l'autre monde de la même manière que leurs voisins

du nord? Autant d'interrogations qui devraient inciter à la recherche. Bref, la mort en Nouvelle-France demeure un sujet très neuf qui mérite l'attention des historiens.

APPENDICE A: GREFFES INVENTORIES (REGIME FRANCAIS)

<u>Greffes</u>	<u>Nombre de testaments</u>	<u>% de testaments dans le greffe</u>
Adhémar (1687-1714)	116	1.1
Barette (1709-1744)	10	0.6
Basset (1657-1699)	24	0.9
Bourdon (1677-1720)	0	0.0
Bourgine (1685-1690)	3	1.2
Bouron (1750-1760)	3	1.5
Cabazie (1673-1693)	0	0.0
Chorel de St-Romain (1731-1732)	0	0.0
Closse (1651-1656)	0	0.0
Comparet (1736-1755)	9	0.6
David (1719-1726)	6	0.3
Fleuricourt (1676-1702)	0	0.0
Frérot (1669-1678)	1	0.5
Gatineau (1652-1653)	0	0.0
Gaudron de Chèvremont (1732-1739)	3	0.9
Guillet de Chaumont (1727-1752)	3	0.06
Janvrin Dufresne (1733-1750)	1	0.1
Lepailleur (1733-1739)	15	0.9
Maugue (1674-1696)	8	0.4
Moreau (1681-1698)	6	2.0
Monchy (1664-1667)	0	0.0
Porlier (1733-1745)	8	0.5
Pottier (1686-1711)	1	0.3
Rimbault (1727-1737)	4	0.3
Saint-Père (1648-1657)	0	0.0
Sanguinet (1734-1747)	7	0.7
Senet (1704-1731)	26	1.2
Souste (1704-1731)	0	0.0
Tailhandier (1688-1730)	10	0.7
Této (1712-1728)	2	1.8
Total	284	Moyenne 0.55

BIBLIOGRAPHIE

I- SOURCES MANUSCRITES

A) Actes notariés

Les notaires suivants ont fourni les testaments pour notre étude. Ils ont été consultés aux Archives Nationales du Québec à Montréal.

Adhémar, Antoine (1687-1714)

Barette, Guillaume (1709-1744)

Basset, Bénigne (1657-1699)

Bourgine, Hilaire (1685-1690)

Comparet, François (1736-1755)

David, Jacques (1719-1726)

Frérot, Thomas (1669-1678)

Gaudron de Chèvremont, Charles-René (1732-1739)

Guillet de Chaumont, Nicholas-Augustin (1727-1752)

Maugue, Claude (1674-1696)

Moreau, Michel (1681-1698)

Porlier, Claude (1733-1745)

Pottier, Jean-Baptiste (1686-1711)

Raimbault, Joseph-Charles (1727-1737)

Sanguinet, Simon (père) (1734-1747)

Senet, Nicolas (1704-1731)

Tailhandier, Marien (1688-1730)

Tétro, Jean-Baptiste (1712-1728)

II- SOURCES IMPRIMEES

A) Sources françaises

Ferrière, Claude de, Nouveau commentaire sur la coutume de la prévoté et vicomté de Paris, Paris, 1728, 2 tomes

Pineau, Mémoire sur le danger des inhumations précitées, et sur la nécessité d'un règlement, pour mettre les citoyens à l'abri du malheur d'être enterrés vivants, Niort, Pierre Eliès, 1776.

B) Sources canadiennes

Boucher, P., Histoire véritable et naturelle, (1664)
Boucherville, Société historique de Boucherville, 1964

Correspondance de Charles Garnier à son frère, le Père Henri de Saint-Joseph, RAPQ, 1929-1930:1-44

Correspondance de Madame Bégon, RAPQ, 1934-1935:5-187

Edits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du Conseil d'Etat du roi concernant le Canada, Québec, E.R. Fréchette, 1854-1856, 3 vol.

Eloges de quelques personnes mortes en odeur de Sainteté à Montréal, RAPQ, 1929-1930:144-175

Journal des Jésuites, 1645-1663, Montréal, J.M. Valois 1892(1871), publié par les abbés Laverdière et Casgrain

Juchereau de Saint-Ignace et Duplessis de Sainte-Hélène, Mères, Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716, éditées dans le texte original par Dom Albert Jamet, Montréal, Presses de Garden City, 1939

Kalm, Pehr, Travels in North America, 2 vol., New York, éd. Dover, 1966

Lejeune, P., Relation de 1634, édition critique par Guy Laflèche, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1973

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, publiés par Mgr H. Têtu et l'abbé C.O. Gagnon, Québec, A. Côté et Cie, 1887-1888

Marie de l'Incarnation, Ecrits spirituels et historiques publiés par Dom Claude Martin, réédités par Dom Albert Jamet, Québec, l'Action Sociale, 1929-1939, 4 vol.

Morin, M., Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal, 1659-1725, édition critique par Ghislaine Legendre, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1979

Premier registre de l'Eglise Notre-Dame de Montréal, (1642-1681) Montréal, Société des Dix, 1961

Relations des Jésuites, (1611-1672), Montréal, éd. du Jour, 1972 6 vol.

Saint-Vallier, Mgr Jean-de-la-Croix de., Catéchisme du diocèse de Québec, (1702), Montréal, éd. du Jour, 1972, 1958

Id., Etat Présent de l'Eglise de la Colonie Française dans la Nouvelle-France, (1688), S.l., S.R. Publishers, 1965

Id., Rituel du diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur de Saint-Vallier évêque de Québec, Paris, Simon Langlois, 1703

III- INVENTAIRES ET DICTIONNAIRES

Dictionnaire biographique du Canada, Vol. I et II, Québec, Les Presses de l'université Laval

Inventaire des greffes des notaires du Régime français, édition commune de P.G. Roy et l'Antoine Roy à partir de 1942, et d'Antoine Roy depuis 1943, Québec

Inventaire des jugements et délibérations du Conseil Supérieur de la Nouvelle-France de 1717-1760, édité par P.G. Roy, Beauceville, 1919, 3 vol.

Inventaire des testaments, donations et inventaires du Régime français, conservés aux Archives judiciaires de Québec, édité par P.G. Roy, 1941, 3 vol.

Jetté, R., Dictionnaire généalogique des familles du Québec: des origines à 1730, Montréal, Presses de l'université de Montréal, (PRDH), 1983

Tanguay, C., Dictionnaire généalogique des familles canadiennes depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours, Montréal, Émile Sénécal, 1871-1890, 7 vol.

A. Vacant et al., Dictionnaire de théologie catholique, Paris, Letouzéy, 30 vol.

IV ETUDES

A) Études spéciales:

1) études françaises

Ariès, Ph., Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Age à nos jours, Paris, Seuil, 1975

Id., L'homme devant la mort, Paris, Seuil, 1977

Id., Les images de l'homme devant la mort, Paris, Seuil, 1983

Chastel, A., «L'art et le sentiment de la mort au XVII^e siècle», XVII^e siècle, juillet-octobre, 1957, #3:287-293

Chaunu, P., La mort à Paris: XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, Paris, Fayard, 1978

Lebrun, F., Les hommes et la mort en Anjou au XVII^e et XVIII^e siècles, Paris, Flammarion, 1975

Le Roy Ladurie, E., «Chaunu; Lebrun, Vovelle: la nouvelle histoire de la mort» dans Le territoire de l'historien, Paris, Gallimard, 1973

Lorcin, M.-T., Vivré et mourir en Lyonnais, Paris, CNRS, 1981

Morin, E., L'Homme et la mort devant l'histoire, Paris, Corrêa, 1970 (1951)

Sutto, C. et al., Le sentiment de la mort au Moyen Age, Montréal, L'Aurore, 1978

Tenenti, A., La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle, Paris, Armand Colin, 1952

Vovelle, M., La mort et l'Occident, de 1300 à nos jours, Paris, Gallimard, 1983

Id., Mourir autrefois, Paris, Gallimard/Julliard, 1974

Id., Piété baroque et déchristianisation, Paris, Seuil, 1978

Id., Vision de la mort et de l'au-delà en Provence, Paris, Armand Colin, 1970

2) études canadiennes

Cliche, M.-A., "Les attitudes devant la mort d'après les clauses testamentaires dans le gouvernement de Québec", RHAF, vol. 32, #1, juin 1978:57-95

Doyon, M., "Rites de la mort dans la Beauce", Journal of American Folklore, 67, 264, avril-juin 1954:137-146

La Perrière, G., "Les attitudes devant la mort: sur deux ouvrages récents", RHAF, 32, #2, septembre 1978: 251-255

Mailhot, J., "La mort et le salut des défunts à Tête-à-la-baleine", RS, 11, 1-2, 1970:151-166

Massicotte, E.Z., "Les cérémonies de la mort au temps passé", BRH, 30,5, mai 1924:153-155

B) Divers

Adair, E.R., "France and the Beginnings of New-France", CHP, vol. XXV, #3, septembre 1944:246-278

Allard, M., La Nouvelle-France, 1713-1760, Montréal, Guérin, 1976

Armogathe, J.R., "Les catéchismes et l'enseignement populaire en France au XVIII^e siècle", dans Images du peuple au dix-huitième siècle, (Colloque d'Aix-en-Provence, 1969), Paris, Armand Colin, 1973:103-122

Bonnault, Claude de, "La vie religieuse dans les paroisses rurales canadiennes au XVIII^e siècle", BRH, XL, 1934:645-675

Bremond, H., Histoire littéraire du sentiment religieux en France, volume V, Paris, Armand, Colin, 1967

Calvet, J., La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon, Paris, del Duca, 1956

Campeau, L., "Le jansénisme en Nouvelle-France", Lettres du Bas-Canada, 8, 1954:5-11

Id., "Le rôle de l'Eglise et sa ligne de conduite dans la formation de la Nouvelle-France", Asticou, #16, 1976:53-59

Carrouges, M. et al., L'Enfer, Paris, éd. la Revue des Jeunes, 1950

Charbonneau, H., Vie et mort de nos ancêtres, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1975

Charland, V., "Notre-Dame de Québec: le nécrologue de la crypte", BRH, vol. XVIII, #6, juin 1914:169-181

Chaunu, P., La civilisation de l'Europe classique, Paris, Arthaud, 1966

Cliche, M.-A., "La confrérie de la Sainte-Famille à Québec, 1663-1763", Thèse de M.A., Université Laval 1976

D'Allaire, M., Montée et déclin d'une famille noble: les Ruette d'Auteuil, 1617-1737, Montréal, Hurtubise, 1980

Delumeau, J., Le péché et la peur en Occident, Paris, Fayard, 1983

Id., La peur en Occident, Paris, Fayard, 1978

Dickinson, J., "La guerre iroquoise et la mortalité en Nouvelle-France, 1608-1666", RHAF, Vol. 36, #1, juin 1982:31-54

Drolet, A., Les bibliothèques canadiennes, Ottawa, Le Cercle du livre de France, 1965

Id., "La bibliothèque du Collège des Jésuites", RHAF, 14, #4, mars 1961:487-544

Duby, G. et R. Mandrou, Histoire de la civilisation française, vol. 2, Paris, Armand Colin, 1969

Frégault, G., Le XVIII^e siècle canadien, Montréal, HMH, 1968

Gagnon, F.-M., La conversion par l'image, Montréal, Bellarmin, 1975

Gosselin, A., L'Eglise du Canada depuis Mgr de Laval jusqu'à la Conquête, Québec, Laflamme et Proulx, 1911, 3 vol, Proulx, 1911

Goubert, P., L'Ancien régime, vol. 1, Paris, Armand Colin, 1969

Huizinga, J., Le déclin du Moyen Age, Paris, Payot, 1967

Hurtubise, P., "Ni janséniste, ni gallican, ni ultramontain: François de Laval", RHAF, vol. 28, #1, juin 1974:3-26

Id., "La religiosité populaire en Nouvelle-France", dans B. Lacroix et J. Simard, Religion populaire-religion de clercs?, Montréal, IQRC, 1984, p. 53-64

Jaenen, C.J., Friend and Foe, Toronto, McClelland and Stewart, 1976

Id., The Role of The Church in New France, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1976

Lacelle, C., "Mgr Henri-Marie Dubreuil de Pontbriand: ses mandements et circulaires", thèse de M.A., Université d'Ottawa, 1971

Lachance, A., Le Bourreau au Canada sous le Régime français, Québec, La société historique de Québec, 1966

Id., "Le Bureau des Pauvres de Montréal, 1698-1699", Histoire sociale, #4, novembre 1969

Lacroix, B. et J. Simard, Religion populaire-religion de clercs?, Montréal, IQRC, 1984

Lanctôt, G., Montréal sous Maisonneuve, 1642-1665, Montréal, Beauchemin, 1966

Le Goff, J., La civilisation de l'Occident médiéval, Paris, Arthaud, 1965

Id., La naissance du purgatoire, Paris, Gallimard, 1981

Leproux, M., Du berceau à la tombe, Paris, Presses universitaires de France, 1959

Levack, D., La confrérie de Sainte-Anne à Québec, Sainte-Anne de Beaupré, 1956

Mandrou, R., La France aux XVII^e et XVIII^e siècles, Paris, Presses universitaires de France, 1970

Id., Introduction à la France moderne, Paris, Albin Michel, 1961

Massicotte, E.Z., "Les coroners du XVII^e et du XVIII^e siècles", BRH, #4, 1934:617-619

Id., "A propos d'inhumations", BRH, vol. 40, 1934: 292-294

Ménard, M., Une histoire des mentalités religieuses aux XVII^e et XVIII^e siècles, Paris, Beauchesne, 1980

Morisset, G., "Les missions et la peinture", Revue de l'université d'Ottawa, mars 1934:313-323

Id., Peintres et tableaux, Québec, éd. du Chevalet, 1936

Id., La peinture traditionnelle au Canada français, Ottawa, Cercle du Livre de France, 1960

Id., La vie et l'oeuvre du frère Luc, Québec, Médium, 1944

Muchembeld, R., Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, Paris, Flammarion, 1978

Plante, G., Le rigorisme au XVII^e siècle, Mgr de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence. Gembloux, Duculot, 1971

Porter, F., L'institution catéchistique du Canada. Deux siècles de formation religieuse: 1633-1833. Montréal, éd. Franciscaines, 1949

Provost, H., "Un testament olographe de Mgr de Saint-Vallier", BRH, vol. 61, 1955:173-176

Quinsonas, Comte de, Monseigneur de Lauberivière, Paris, C.P. Maisonneuve, 1936

Roy, P.G., "La paroisse et l'habitant canadien sous le Régime français", Catholic Historical Review, vol. XIII, janvier 1933:472-291

Id., Les petites choses de notre histoire, Québec, éd. Garneau, 1944

Roy, V., "La confession sous le Régime français", RHAF, vol. XVI, 1962-1963:225-240, 409-428, 567-581

Séguin, R.L., "Le comportement de certains habitants de Lachine aux environs de 1689", BRH, vol. 60, 1954: 187-193

Id., La sorcellerie au Québec, du XVII^e au XIX^e siècles, Ottawa, Léméac, 1971

Trudel, M., Histoire de la Nouvelle-France III: la seigneurie des Cent-Associés II: la société, Montréal, Fides, 1983

Id., L'influence de Voltaire au Canada, 2 tomes, Montréal, Fides, 1945

Id., Montréal, la formation d'une société, 1642-1663, Montréal, Fides, 1976

Id., La population du Canada en 1663, Montréal, Fides, 1973