ROGER BOILEAU

L'ÉGLISE ET LE SPORT AU QUÉBEC À LA LUMIÈRE DU CONCEPT D'ACCULTURATION

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en sociologie
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)

DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

AVRIL 2007

© Roger Boileau, 2007

Résumé long

La place centrale accordée à l'Église dans la sociologie et l'historiographie du Canada français contraste avec le peu d'attention consacrée à son rôle d'agent de socialisation envers la culture corporelle. Cette étude s'inscrit à la croisée de la sociologie du changement social, de la sociologie religieuse et de la sociologie du sport. Elle s'intéresse plus particulièrement aux rapports de l'Église envers le sport, pratique corporelle d'origine britannique. Elle cherche à démontrer (a) que ces rapports ne se résument pas au refus, comme le prétendent les commentateurs du début de la Révolution tranquille et (b) la pertinence du processus d'acculturation comme grille d'analyse.

L'auteur explore d'abord la variété des liens entre le phénomène religieux et les pratiques corporelles agonistiques. Il s'attarde ensuite à l'utilisation du sport comme jeu, appât puis outil de socialisation par les institutions religieuses d'ici, et ce à partir d'une grille d'analyse des constantes associées au processus d'acculturation défini comme un mode d'interaction particulier qui s'enclenche lorsque deux cultures différentes doivent vivre en contact permanent. L'inévitable échange de traits culturels aboutit habituellement à l'une ou l'autre des trois avenues suivantes : l'assimilation du trait culturel étranger concerné ou le développement d'une culture métissée ou encore la contre-acculturation. La définition du sport de Donald Guay a été retenue afin de distinguer les manifestations de sport des autres pratiques corporelles et éviter une contamination des genres. L'analyse diachronique prend appui sur une vaste documentation couvrant les périodes de la Nouvelle-France à la Révolution tranquille pour établir d'abord le caractère unique et étranger des pratiques sportives britanniques transplantées ici, ce qui permet d'aborder le sujet en termes de processus d'acculturation, analyser ensuite les variantes du discours clérical sur le sport et finalement caractériser les pratiques corporelles dans huit milieux cléricaux de nature éducatif, caritatif ou festif.

Les constantes issues du concept de l'acculturation s'avèrent pertinentes pour expliquer la polyvalence du discours clérical envers le sport. Un premier courant, du contact initial de 1760 jusqu'à 1850, se caractérise par «l'indifférence» de l'Église envers le sport qui se présente essentiellement sous la forme de courses de chevaux, de cricket, de curling et de

jeux athlétiques réunissant des officiers et bourgeois britanniques et écossais. Un second courant, de 1850 jusqu'à la Révolution tranquille, exprime une «opposition» de plus en plus articulée. L'Église critique d'abord certaines conséquences des manifestations sportives puis des éléments fondamentaux du sport lui-même qui heurtent ses valeurs. Les témoignages les plus fréquents de ce courant s'observent entre 1900 et 1950. Un troisième courant, dit de «sélection», présente un discours religieux qui s'approprie le sport à partir des valeurs dominantes du foyer culturel de la société canadienne-française. Il s'étend de 1870 à la Révolution tranquille, chevauchant la période précédente et exprimant l'ambivalence d'une Église qui à la fois critique et sélectionne. Les décennies les plus actives sont celles de 1920 à 1950. Un quatrième courant exprimant «l'acceptation» du sport par l'Église apparaît modestement au début du XX^{e} siècle et s'intensifie jusqu'à la fin de la Révolution tranquille. Il renferme des expressions essentiellement positives envers le sport considéré dorénavant comme un outil pédagogique particulièrement utile à la formation physique et morale des jeunes à l'école et en situation de loisir. Les décennies de 1940 à 1970 en sont les plus actives.

Les rapports de l'Église et du sport ne se présentent pas seulement sous la forme d'un discours mais aussi sous la forme de pratiques corporelles concrètes. La pénétration du sport dans les institutions religieuses profite de deux brèches importantes : d'une part la conception hylémorphique de l'homme incite l'Église à se préoccuper de la santé, d'autre part le sport se confond avec le jeu, l'outil pédagogique privilégié d'occupation du temps libre. Ainsi, sous le couvert du jeu et des préoccupations de santé les sports britanniques pénètrent les œuvres religieuses et imposent progressivement leurs exigences. Ils apparaissent d'abord dans certains collèges classiques et les Jeux athlétiques associés aux fêtes patriotiques, ouvrières et religieuses (1850-1860), ensuite parmi les activités des cercles (1860) et les activités ludiques des étudiants de l'Université Laval (1890), au sein de l'Oeuvre des patronages (1920) et de l'Oeuvre des terrains de jeux (1920-1930) et finalement dans les salles et centres paroissiaux (1930-1940).

Résumé court

L'auteur s'intéresse à la transformation des pratiques corporelles au sein des institutions et des œuvres religieuses du Canada français et plus particulièrement à l'introduction du sport. Il cherche à démontrer, à l'aide d'un grille-synthèse issue du concept de l'acculturation, que le discours clérical sur le sport ne se résume pas au refus ou à la critique, comme le prétendent certains commentateurs laïcs du début de la Révolution tranquille. L'analyse diachronique prend appui sur une vaste documentation couvrant les périodes de la Nouvelle-France à la Révolution tranquille dans huit milieux cléricaux. Elle fait ressortir la polyvalence et la juxtaposition des discours cléricaux sur le sport qui expriment à la fois l'opposition puis la sélection de certains traits à partir des éléments dominants de son foyer culturel et finalement l'acceptation du sport conduisant à une culture métissée. Pour réussir à s'introduire dans les institutions et les oeuvres religieuses le sport britannique profite de deux brèches particulières : (a) la conception hylémorphique de l'homme qui incite l'Église à se préoccuper du corps et (b) le jeu dont le sport se réclame et à partir duquel il transforme les pratiques corporelles retenues.

AVANT-PROPOS

Je tiens à souligner la contribution des personnes qui m'ont grandement supporté au cours de cette longue aventure de recherche.

Je remercie d'abord et chaleureusement Jean-Paul Montminy, mon directeur de recherche, pour avoir cru aux premiers balbutiements du projet et l'avoir supporté de différentes manières tout au long de son lent développement. Merci pour tes conseils judicieux et réalistes, ton encadrement respectueux de mes contraintes et de mes dérapages qui ont probablement sollicité ta réserve de patience. Tu étais toujours disponible et nos rencontres se soldaient constamment par un regain d'énergie et d'enthousiasme envers ce projet qui me fuyait parfois entre les doigts.

Mes remerciements à mon ami Donald Guay pour ces rencontres stimulantes ainsi que ton exemple d'efforts obstinés malgré l'adversité. Tu as bien voulu mettre à ma disposition ta volumineuse documentation et ta grande connaissance de l'histoire du sport au Québec. Tes dons généreux de documents m'auront permis de créer un outil de recherche que j'ai appelé «Laboratoire de recherche sur la culture corporelle des Québécois» afin que ta patiente cueillette personnelle soit protégée et augmentée et qu'elle devienne accessible à toutes les personnes intéressées par cette vaste thématique à laquelle tu as tant contribué.

Je remercie Marc-André Lessard pour la pertinence de ses commentaires et la minutie de ses corrections ainsi que Gaston Marcotte pour m'avoir fait comprendre, il y a longtemps, d'abandonner le concept de l'activité physique pour celui, plus ciblé, du sport.

À Diane, France et Étienne, ma reconnaissance profonde pour avoir supporté mes nombreuses absences physiques et mentales. Sans votre patience et votre support bienveillant je n'aurais pas pu mener ce projet à terme.

Une pensée spéciale à tous mes amis et collègues qui n'ont pas désespéré de pouvoir lire un jour cette page.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS i

TABLE DES MATIÈRES ii

LISTE DES TABLEAUX ix

LISTE DES FIGURES xi

LISTE DES SIGLES. xii

INTRODUCTION xiii

CHAPITRE 1 REVUE DE LA LITTÉRATURE

1. LES DIMENSIONS RELIGIEUSES ASSOCIÉES AUX PRATIQUES CORPORELLES DE TYPE AGONISTIQUE 1

1.1 Les pratiques corporelles de type agonistique comme médiation et symbole du sacré 1
1.2 Des rituels magico-religieux au service du sport 9
1.3 Le sport, équivalent fonctionnel de la religion 14

1.3.1 Le mouvement olympique : de la restauration pédagogique à la «religio athletae» 15
1.3.2 L'analyse sociale du fait religieux 19

1.4 L'éthique religieuse comme variable sociologique explicative de la performance sportive 23
1.5 Le sport, élément de contrôle et de socialisation des institutions religieuses 25

1.5.1 En Angleterre 25
1.5.2 En Amérique 32
1.5.3 En France 34

2. L'ÉGLISE ET LE SPORT AU QUÉBEC À LA LUMIÈRE DU CONCEPT D'ACCULTURATION 37

2.1 L'Église et le sport au Québec 37
2.2 Le sport à la lumière du processus d'acculturation 41

RÉFÉRENCES 44

CHAPITRE 2 LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉTUDE

1. LE CADRE THÉORIQUE 52

1.1 À la recherche d'un cadre théorique 53
1.2 Le concept d'acculturation 58

1.2.1 Définition et distinctions 58
1.2.2 Le développement du concept 60

1.2.2.1 Perspectives anthropologiques 60
1.2.2.2 Perspectives sociologiques 61

1.2.3 Vers une grille d'analyse 63

1.2.3.1 Les antécédents du processus 64
1.2.3.2 Les hypothèses associées aux constantes du processus d'acculturation 65

2. LE CADRE TEMPOREL 72

3. L'OBJET D'ÉTUDE 73

3.1 Définitions complémentaires 74
3.2 Principales sources documentaires 77

RÉFÉRENCES 79

CHAPITRE 3 LE PRÉCONTACT, LE CONTACT INITIAL ET SES SUITES : UNE ÉGLISE LONGTEMPS SILENCIEUSE (1760-1850)

1. L'INFLUENCE FRANÇAISE 84

2. LES PRATIQUES LUDIQUES EN NOUVELLE-FRANCE 86

2.1 L'emprunt aux amérindiens 87
2.2 Les pratiques canadiennes 90

2.2.1 Les divertissements de la noblesse et de la bourgeoisie 90
2.2.2 Les divertissements du peuple 91

3. L'INFLUENCE BRITANNIQUE 95

3.1 Du chevalier au *sportsman* 95

3.1.1 L'exemple royal 96
3.1.2 La transformation de certains jeux de l'aristocratie vers la forme sportive, avant 1760 99

3.2 Du *folks play* au *rural sport* 107
3.3 L'expansion du sport britannique dans la nouvelle colonie 111

4. ANALYSE DE LA PÉRIODE 115

4.1 Les caractéristiques du contact 116
4.2 Une Église dépouillée, débordée et dépendante 120
4.3 Le sport, une pratique culturelle étrangère et intermittente 123

RÉFÉRENCES 130

CHAPITRE 4 PREMIÈRE CONSTANTE : L'OPPOSITION. UNE ÉGLISE CRITIQUE À L'ÉGARD DU SPORT (1850-1950)

1. LES PRATIQUES SPORTIVES AU QUÉBEC DURANT CETTE PÉRIODE 141

2. UNE ÉGLISE CRITIQUE À L'ÉGARD DU SPORT 146

2.1 La méfiance envers les amusements ou les divertissements en général 149
2.2 Le sport, élément nouveau dans une problématique ancienne d'occupation du dimanche et des jours de fête 153

2.2.1 L'application en Nouvelle-France 155
2.2.2 L'application sous la domination anglaise 157

2.3 Le sport, facteur supplémentaire de promiscuité des sexes et menace à la modestie chrétienne 167

2.3.1 Avant 1920 : le cas par cas 167
2.3.2 Après 1920 : une campagne générale et soutenue 170

2.3.2.1 L'image et le rôle de la femme 172
2.3.2.2 Le rapprochement des sexes 173
2.3.2.3 Le sport qui dénude 175

2.4 Le club, un lieu et un temps problématiques 180

2.4.1 Le club et la famille 181

2.4.2 Le club sportif et l'œuvre de jeunesse 183
2.4.3 Le club sportif et les clubs neutres 186

2.5 Le sport, un danger pour la langue et la foi 191
2.6 Le sport, manifestation de «l'esprit du siècle» 199

2.6.1 Le sport détourne 200

2.6.1.1 Le sport détourne des intérêts de la collectivité canadienne-française 201
2.6.1.2 Le sport détourne des responsabilités individuelles 204
2.6.1.3 Le sport détourne de l'Église et des devoirs religieux 207

2.6.2 Le sport inverse la hiérarchie des valeurs 211

CONCLUSION 216

RÉFÉRENCES 219

CHAPITRE 5 SECONDE CONSTANTE : LA SÉLECTION. UNE ÉGLISE QUI OCCULTE ET SÉLECTIONNE CERTAINS ASPECTS DU SPORT (1870-1960)

1. LA NOTION DE BRÈCHE 236

2. LA PRINCIPALE BRÈCHE: LE CONCEPT DU CORPS DANS LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE 237

2.1 Ambivalence dans la tradition chrétienne 238
2.2 Ambivalence issue du courant philosophique 239

3. CONFIGURATION D'UN FOYER CULTUREL CENTRÉ SUR LE SALUT EN L'ABSENCE DU CORPS 245

3.1 De la vocation mystique en Nouvelle-France... 246
3.2 … À la vocation messianique du Canada français : une contre-acculturation 248

3.2.1 Les définisseurs d'un nouveau foyer culturel 248
3.2.2 Vers une société chrétienne en l'absence du corps 252
3.2.3 *Homo novus in Christo*, un humanisme chrétien en absence du corps 259
3.2.4 EX*CELSIOR!* Valeurs dominantes du foyer culturel à travers des biographies édifiantes 263

4. VERS UNE INTÉGRATION PROGRESSIVE DU CORPS ET DU SPORT DANS LE DISCOURS CLÉRICAL 267

4.1 Une phase de sélection de pratiques corporelles sans le sport 268

4.1.1 Une vision essentiellement biologique des exercices corporels 268
4.1.2 Une vision plus multidimensionnelle des exercices corporels 275

4.2 Une phase d'acceptation conditionnelle du sport 284

4.2.1 Oui au sport, s'il évite les excès et encourage la modération 285
4.2.2 Oui au sport, s'il maintient la hiérarchie des valeurs chrétiennes 290
4.2.3 Oui au sport, s'il respecte le dimanche 297
4.2.4 Oui au sport, s'il protège la modestie et le rôle de la femme 298
4.2.5 Oui au sport, s'il sert seulement d'appât 301

CONCLUSION 306

RÉFÉRENCES 308

CHAPITRE 6 TROISIÈME CONSTANTE : LE DÉVELOPPEMENT. UNE ÉGLISE QUI ACCEPTE ET DÉVELOPPE LE SPORT (1908-1970)

1. UN DISCOURS D'ACCEPTATION DU SPORT 320

1.1 Deux précurseurs d'un nouveau discours 320
1.2 L'acceptation du sport dans le contexte de l'enseignement secondaire 323

1.2.1 Le sport, un moyen efficace pour améliorer la santé 323
1.2.2 Le sport, une école de formation multidimensionnelle 324
1.2.3 Le sport, un auxiliaire pour le développement intellectuel 329
1.2.4 Le sport, un instrument de formation morale 330
1.2.5 Le sport, une soupape au service du contrôle de la sexualité 333

1.3 L'acceptation du sport dans le contexte des loisirs d'après-guerre 334

1.3.1 Le sport pour éduquer à la mixité 335
1.3.2 Le sport au service du «nouvel ordre social chrétien» 336
1.3.3 Le sport comme outil de développement multidimensionnel en milieux de loisir 341
1.3.4 Le sport comme élément de prévention de la délinquance 342
1.3.5 Vers de nouvelles formes d'encadrement 343

1.4 Une stratégie éducative du sport..... 346

2. VERS UNE INTÉGRATION PROGRESSIVE DU SPORT DANS LES ŒUVRES CLÉRICALES 349

2.1 La principale brèche, le jeu durant les temps libres 349
2.2 Les collèges classiques et séminaires..... 352

2.2.1 Le sport de la crosse..... 353
2.2.2 Le sport du baseball 354
2.2.3 Le sport du hockey..... 355
2.2.4 Le sport du ballon-panier (basketball) 358
2.2.5 D'autres sports collégiaux..... 359

2.3 Les fêtes populaires, un temps de socialisation à la compétition..... 362

2.3.1 Les fêtes nationales 363
2.3.2 Les fêtes ouvrières 364
2.3.3 D'autres fêtes 366

2.4 L'Université Laval 369

2.4.1 Des initiatives étudiantes… 369
2.4.2 … Au relais de l'association des Anciens..... 371
2.4.3 Vers l'ère contemporaine..... 373

2.5 Les cercles catholiques d'amusement 374

2.5.1 Dans le creuset de l'Église..... 377
2.5.2 Des indicateurs de l'éthique sportive..... 381

2.6 Les loisirs paroissiaux 386

2.6.1 Les salles paroissiales 388
2.6.2 Les centres paroissiaux 398
2.6.3 Les terrains de jeux 411

2.6.3.1 À Québec..... 411
2.6.3.2 À Montréal 421

2.6.4 Le développement des organismes cléricaux de loisir ou le passage du local au provincial 431

2.6.4.1 Vers un premier regroupement provincial 431
2.6.4.2 Vers un second regroupement provincial..... 434

2.7 L'œuvre des patronages 438

2.7.1 Le creuset de la charité 438
2.7.2 De la charité en général au patronage 440
2.7.3 Le jeu comme appât et occupation du temps libre 443
2.7.4 La gymnastique ou le développement rationnel du corps 447
2.7.5 Des jeux aux sports 453

2.7.5.1 Des réactions de contre-acculturation 454
2.7.5.2 Des réactions d'acculturation 456

CONCLUSION 470

RÉFÉRENCES 474

CONCLUSION GÉNÉRALE 497

BIBLIOGRAPHIE

1. Banques informatisées 511
2. Sources documentaires et bibliographies non informatisées 511
3. Fonds d'archives 513
4. Revues dépouillées et périodes couvertes 513
5. Journaux 515
6. Ouvrages de méthodologie ou liés au concept d'acculturation 515
7. Ouvrages portant sur le phénomène religieux en général et l'Église catholique 518
8. Ouvrages portant sur la culture corporelle en général 520
9. Ouvrages portant sur la culture corporelle associée aux phénomènes religieux 522
10. Ouvrages portant sur la société et l'Église québécoise 526
11. Ouvrages portant sur la culture corporelle au Québec 530
12. Ouvrages portant sur la culture corporelle d'ici associée aux œuvres religieuses 537

LISTE DES TABLEAUX

CHAPITRE 1 REVUE DE LA LITTÉRATURE

Tableau 1 : Répartition des jeux selon Roger Caillois 3

CHAPITRE 3 DE LA CHUTE DE LA NOUVELLE-FRANCE À 1850 : UNE ÉGLISE LONGTEMPS SILENCIEUSE

Tableau 2 : Trois repères d'une transformation des pratiques ludiques en pratiques sportives à partir d'activités appréciées de l'aristocratie britannique, avant 1760 100

Tableau 3 : Échantillon de paris associés aux courses de chevaux 102

Tableau 4 : Les clubs sportifs avant 1850 112

Tableau 5 : Les divertissements dans les romans du terroir 126

CHAPITRE 4 PREMIÈRE CONSTANTE : L'OPPOSITION. UNE ÉGLISE CRITIQUE À L'ÉGARD DU SPORT (1850-1950)

Tableau 6 : Répartition par thèmes et dans le temps des expressions critiques de l'Église envers le sport 148

Tableau 7 : Des choix culturels différents 186

Tableau 8 : Tableau des facultés humaines 212

CHAPITRE 5 SECONDE CONSTANTE : LA SÉLECTION. UNE ÉGLISE QUI OCCULTE ET SÉLECTIONNE CERTAINS ASPECTS DU SPORT (1870-1960)

Tableau 9 : Le contenu de l'éducation physique selon Mgr Langevin 270

Tableau 10 : Le contenu de l'éducation physique selon Mgr Ross 278

Tableau 11 : Tableau-synthèse d'une éducation physique en l'absence du sport 281

Tableau 12 : Répartition par thèmes et dans le temps des expressions d'acceptation conditionnelle du sport 305

CHAPITRE 6 TROISIÈME CONSTANTE : LE DÉVELOPPEMENT. UNE ÉGLISE QUI ACCEPTE ET DÉVELOPPE LE SPORT (1910-1968)

Tableau 13 : Répartition par thèmes et dans le temps des expressions de l'acceptation du sport 349

Tableau 14 : Le baseball au Séminaire de Nicolet 355

Tableau 15 : Relevé alphabétique des pique-niques dotés de concours physiques dans la presse de 1858 à 1916 365

Tableau 16 : Inventaire partiel des activités récréatives et sportives des cercles (C) et cercles paroissiaux (CP) : 1869-1950 378

Tableau 17 : Bilan publicisé de l'engagement envers le sport d'élite du centre paroissial de l'Immaculée-Conception durant la décennie 1950 409

Tableau 18 : Données fragmentaires relatives aux manifestations sportives à l'OTJ de Québec : 1941-1964 417

Tableau 19 : Grille horaire du terrain de jeux de la paroisse Immaculée-Conception en 1941 425

Tableau 20 : La diversification du patronage scolaire au début du XX^{e} siècle 441

Tableau 21 : Horaire d'un dimanche au Patro de Québec au début du XX^{e} siècle ... 442

Tableau 22 : Horaire d'un jeudi au Patro de Québec au début du XX^{e} siècle 443

Tableau 23 : Programme hebdomadaire des jeux à l'Union Notre-Dame, en 1924 . 445

Tableau 24 : Programme de la démonstration gymnique de 1910 au Patro Saint-Vincent de Paul 447

Tableau 25 : Recension d'événements annuels et ponctuels entraînant des jeux et démonstrations de gymnastique entre 1896 et 1937 au Patro Saint-Vincent de Paul 450

Tableau 26 : Participation aux Jeux interpatros d'athlétisme 467

Tableau 27 : Bilan des activités sportives des différentes catégories d'âge pour l'année 1968 468

Tableau 28 : Bilan comparatif des participations aux différentes catégories d'activités des Patros, en 1968 469

LISTE DES FIGURES

CHAPITRE 2 LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉTUDE

Figure 1 Grille d'analyse du processus d'acculturation 71

CHAPITRE 4 PREMIÈRE CONSTANTE : L'OPPOSITION. UNE ÉGLISE CRITIQUE À L'ÉGARD DU SPORT (1850-1950)

Figure 2 Perception des rapports entre le sport, la langue et la culture canadienne-française 198

CHAPITRE 6 TROISIÈME CONSTANTE : LE DÉVELOPPEMENT. UNE ÉGLISE QUI ACCEPTE ET DÉVELOPPE LE SPORT (1910-1968)

Figure 3 Le passage de la gestion paroissiale à la gestion provinciale..... 432

CONCLUSION

Figure 4 Répartition chronologique du nombre moyen de témoignages cléricaux sur le sport, selon les constantes du processus d'acculturation et début probable de la pratique sportive dans diverses organisations cléricales 499

LISTE DES SIGLES

AAAN	Association athlétique d'amateurs Le National
AAA of C	*Amateur Athletic Association of Canada*
AAU of C	*Amateur Athletic Union of Canada*
ACJC	Association catholique de la jeunesse canadienne-française
ASIC	Association sportive intercollégiale catholique
ASSS	Association sportive de Saint-Sacrement
C et CP	Cercle et Cercle paroissial
CAAU	*Canadian Amateur Athletic Union*
CAUL	Commission athlétique de l'Université Laval
CIAU	*Canadian Intercollegiate Athletic Union*
CIO	Comité international olympique
CLQ	Confédération des loisirs du Québec (1965-)
COP	Confédération otéjiste provinciale (de 1946 à 1958) et Confédération des Oeuvres de loisirs de la Province de Québec (de 1958 à 1965)
CSQ	Confédération des sports du Québec
FGSPF	Fédération gymnastique et sportive des Patronages de France
HCJLS	Haut-Commissariat à la jeunesse, aux loisirs et aux sports
JÉC	Jeunesse étudiante catholique
OTJ	Œuvre des terrains de jeux
OSPSS	Oeuvre de la salle paroissiale de Saint-Sacrement
MAAA	*Montreal amateur Athletic Association*
MPPA	*Montreal Park and Playground Association*
PEPS	Pavillon de l'éducation physique et des sports (Université Laval)
QPC	*Quebec Playground Commission*
SPFC	Société du Parler Français au Canada
USFSA	Union des sociétés françaises de sports athlétiques
USGF	Union des sociétés de gymnastique de France
YM-YWCA	*Young Men-Women Christian Association*

INTRODUCTION

> «Le métier d'historien ou de sociologue relève [de l'urgence] de comprendre et, si possible, d'expliquer. [...] Il n'exclut pas pour autant la complicité avec les gens d'autrefois, l'effort pour nous approprier quelque chose de ce qu'ils ont senti afin de rendre un peu plus intelligible ce qu'ils ont vécu». (Fernand Dumont)[1]

Bien secrète cette étincelle qui nous conduit à un sujet d'étude plutôt qu'un autre et nous y engouffre des années durant. Il semble bien que la recherche libre demeure un labyrinthe sans fin soumis aux seules limites de nos questionnements, lesquels puisent à la symbiose d'une dynamique sociale qui s'impose à nos esprits et au parcours personnel du chercheur. C'est ainsi que le sujet de la présente recherche s'est présenté à nous, il y a plusieurs années déjà – alors que nous en complétions une autre sur les transformations du sport amateur québécois durant les années 1960 – par une vaste coalition d'acteurs laïcs francophones dont l'action renvoyait dos à dos les protagonistes des deux principales filières antérieures : la filière dominante anglophone et la filière alternative cléricale. Nous faisions alors trois constats relatifs aux écrits de cette nouvelle bourgeoisie francophone envers le sport, développant une dissonance assez profonde pour nous engager à fond dans l'analyse des rapports de l'Église et du sport au Québec.

Il y avait d'abord consensus pour reconnaître le retard des Canadiens français envers la pratique sportive et particulièrement le sport d'élite : «Dans le sport, le Québec est un pays sous-développé» écrivait un journaliste indépendantiste[2] en accord avec ses vis-à-vis du journal La Presse pour qui « [notre organisation] des loisirs et des sports est sous-développée»[3], et la journaliste Renaude Lapointe de faire écho : «Fidèles à notre tradition, nous avons accusé un retard très marqué sur les autres provinces.»[4]

On associait ensuite l'Église à cet état de fait en résumant l'ensemble de ses rapports au sport à partir d'une citation ou deux de clercs, de souvenirs ou d'impressions personnels. Se référant aux premières décennies du XX^{e} siècle, le journaliste du journal Le Devoir,

G. Gosselin écrivait, en 1962, que «l'enfant qui fréquentait [nos grandes maisons] devait imiter ses maîtres qui, pour rien au monde, n'auraient condescendu à se livrer à des jeux sportifs ou à des exercices de gymnastique»[5].

Plusieurs réformistes et chercheurs en éducation physique ou en loisirs s'inscrivaient alors à cette enseigne de la perception négative du rôle du clergé. En 1938, le journaliste et réformiste Jean-Robert Bonnier écrivait dans son rapport : «Dans nos collèges [...] ces inoffensifs jeux d'agrément [ping pong, domino, dames, échecs, pool, billard, etc.] prennent vraiment trop de place alors que les [sports athlétiques – crosse, hockey, lutte, boxe, ski, basketball et autres] sont relégués aux oubliettes.»[6] L'arrivée des premières vagues de diplômés universitaires en éducation physique et en loisirs ayant souvent fréquenté les œuvres cléricales ne changera pas cette ligne de pensée. Fernand Landry et Médérick Montpetit diront, au début des années 1960, à propos de l'éducation physique scolaire (incluant le sport) du Canada français : «Things that had to do with leisure and physical activity of a recreational nature were generally considered a waste of time and effort-sterile amusement, if not downright sinful.»[7] Les analystes de la participation des Canadiens français aux grands Jeux internationaux (Jeux olympiques, Jeux du Commonwealth et Jeux Pan-américains) proposaient aussi cette explication :

> Alors qu'en Angleterre et en France, Arnold et Coubertin préparaient déjà les voies de la réconciliation définitive entre la culture et le sport et jetaient les bases d'une transformation radicale de l'éducation de la jeunesse, on disputait encore au cœur du Canada français, sous l'influence d'un jansénisme vieilli, sur la valeur humanisante du sport et on retardait gravement son implantation sous sa forme moderne et dynamique.[8]

Même type de conclusion envers les rapports de l'Église et du sport de la part des sociologues du loisir dans leurs analyses produites durant les décennies 1970 et 1980 : «Le sport a été vigoureusement dénoncé par le clergé, à cause du triple danger qu'il représentait pour la culture, la langue et la foi puisqu'il s'agissait d'une pratique anglaise et protestante»[9] affirmait Gilles Pronovost. Dans son analyse globale des rapports de l'Église et du loisir avant la Révolution tranquille, Michel Bellefleur avançait que «la popularisation du sport au Québec français s'est butée en fait à deux obstacles étroitement interdépendants : d'une part, un problème de mentalité culturelle, d'autre part, les réticences longuement entretenues à son endroit par le clergé québécois».[10]

Les travaux d'historiens du sport s'attacheront aussi à relever cette même opposition. Une des premières études de Donald Guay portant sur l'intégration du sport dans la société canadienne du XIX[e] siècle affirmait que «les dirigeants de l'Église [...] n'ont que faire du sport qui est considéré par le clergé comme un facteur, avec bien d'autres, d'anglicisation et de protestantisation»[11]. L'étude plus récente de Gilles Janson retenait les notions de déplacement de valeurs et de désordres sociaux pour justifier cette opposition :

> Il y a souvent un aspect ludique, une glorification du corps dans le sport et de nombreux événements sportifs troublent la sainteté du dimanche, favorisent la vente de boissons alcooliques et s'accompagnent, à l'occasion, de désordres et de paris, toutes choses réprouvées par l'Église catholique, l'un des piliers du traditionalisme.[12]

Ces deux premiers constats en introduisaient un troisième que nous résumons par la notion «d'absence» de la part de cette nouvelle bourgeoisie francophone en émergence : absence d'effort pour étayer la démonstration d'une opposition cléricale présentée comme systématique et constante dans le temps ; absence d'effort pour cerner avec plus de précision la présence ou non du sport dans les œuvres religieuse – excepté les deux sections récentes du chapitre de Donald Guay consacrées au sport collégial[13] ; absence d'analyse et de critique envers les faiblesses et les échecs des laïcs francophones durant les cent années précédentes – excepté la recherche récente de Gilles Janson.[14]

Même si elle pouvait être justifiée, la critique de l'Église nous semblait partielle et reposer sur bien peu d'éléments alors que notre propre cheminement sportif dans un collège doté d'une réputation sportive ancienne et reconnue – le collège Saint-Laurent – associé aux témoignages oraux d'éducateurs physiques, de sportifs et d'entraîneurs s'étant développés dans différentes institutions religieuses suscitait en nous une dissonance qui demandait à être résolue. La trame de fond de notre recherche se précisait alors plus clairement : documenter et analyser ce qui nous semblait être les deux pôles opposés de la trajectoire cléricale envers le sport soit la présence simultanée de manifestations de refus et d'acceptation à l'intérieur d'un cadre théorique qui concilie ces positions, et peut être d'autres que la recherche empirique nous indiquerait.

Un tel projet s'inscrit de façon globale dans le créneau de la sociologie du changement social particulièrement dans les contextes où des collectivités différentes doivent

cohabiter. Il s'inscrit aussi dans le courant actuellement en émergence au Québec de la sociologie des religions qui jette un nouveau regard, plus empirique, sur différents aspects du phénomène religieux québécois afin d'en objectiver l'expérience. En effet comment comprendre ce que nous avons été, et ce que nous sommes, sans tenir compte de la culture religieuse qui a modelé nos catégories mentales, notre sensibilité pendant une si longue période. Il s'inscrit aussi dans le champ de recherche de la sociologie du sport qui s'intéresse à toutes les institutions ayant façonné cette pratique corporelle particulière. Or tous les pays occidentaux ont reconnu une certaine influence de leur Église sur le sport. Dans le contexte sociohistorique particulier qui fut le nôtre, nous affirmons que l'Église a joué ici un rôle central en constituant des réseaux alternatifs au système anglophone dominant et sur lesquel les laïcs francophones de la Révolution tranquille prendront appui pour installer tardivement leur propre pouvoir politique et modeler la nouvelle organisation du sport québécois à leur image. Il devenait important de circonscrire cet apport de façon plus objective, car en continuant de l'ignorer ou pire en l'occultant, c'est une partie du patrimoine relatif notre culture corporelle et à l'Église que nous rejetions. Par ce sujet particulier nous pensons répondre aussi au voeu d'un pionnier de la sociologie religieuse, Joachim Wach, qui affirmait : «Le besoin se fait encore aujourd'hui sentir d'un inventaire des manifestations de l'expérience religieuse dans toute leur extension et d'une enquête exhaustive sur la nature, la signification et le rôle de l'expression religieuse dans la société.»[15]

Les paragraphes suivants présentent le cheminement de notre recherche. Nous avons d'abord mis l'emphase sur l'identification d'un cadre théorique qui puisse rendre compte de la coexistence de positions opposées envers un produit culturel exogène au sein d'une organisation, pour développer ensuite une documentation étoffée qui puisse appuyer les conclusions de chaque chapitre.

Le **premier chapitre** élargit d'abord notre sujet en examinant les différents liens que les hommes ont entretenus dans le passé et continuent d'entretenir avec des manifestations corporelles de type agonistique et les phénomènes religieux, pour focaliser ensuite sur le sujet plus spécifique des rapports entre le sport et l'Église québécoise.

Cette revue nous permet de constater que dans un grand nombre de sociétés fort différentes on retrouve des manifestations variées de ces liens. Ainsi, dans plusieurs sociétés anciennes, on constate la présence d'activités physiques à caractère compétitif

qui servent de lien entre le monde profane et le monde du sacré et permettent aux hommes d'intercéder auprès des forces surnaturelles ou de rendre justice. Dans les sociétés occidentales actuelles, plusieurs athlètes et équipes sportives d'élite maintiennent aussi des rituels magico-religieux pour s'induire un quelconque avantage ou conjurer un hasard qui pourrait jouer en leur défaveur. Plus près de nous, au XIX^{e} siècle, le fondateur du nouveau mouvement olympique, Pierre de Coubertin, n'a pas hésité, pour assurer la pérennité de son initiative, de lui insuffler l'aura d'une religion nouvelle, séculière et internationale, basée sur le développement physique et moral par le sport où la recherche de l'excès est associée à la recherche de perfection. Ce rapprochement, acquis par le nouvel olympisme associé aux analyses sociologiques des religions a permis à plusieurs chercheurs contemporains de considérer le sport comme un nouvel «équivalent fonctionnel» des religions. De plus, l'analyse sociale des performances des athlètes de l'élite mondiale a fait ressortir l'importance du facteur religieux, et particulièrement l'appartenance au protestantisme, comme variable explicative du succès sportif. Finalement, nous révisons à grands traits, pour les institutions religieuses de l'Angleterre, des États-Unis et de la France, quelques aspects de leurs rapports particuliers au sport.

La seconde partie du chapitre constate que les études retenant le concept d'acculturation en sport résultent surtout de l'intérêt de chercheurs étatsuniens pour l'intégration sociale de divers groupes ethniques par le sport, alors qu'au Québec, où il n'y a pas d'étude spécifique réunissant ces deux termes, nous relevons des travaux décrivant divers aspects sociohistoriques du sport ou du loisir.

Le **second chapitre** précise l'objet de recherche qui consiste à démontrer que les rapports de l'Église et du sport ne se résument pas à la critique de l'un par l'autre, comme le laissent entendre les commentateurs contemporains, et que l'étude d'un tel sujet gagne à retenir une analyse de type diachronique à partir du concept de l'acculturation. Définie comme un processus social mis en action lorsque deux cultures différentes doivent vivre en contact permanent, agissent et interagissent l'une sur l'autre, l'acculturation se présente d'abord sous deux écoles de pensée : (a) l'américaine, davantage influencée par la tradition anthropologique, insiste davantage sur les mécanismes d'intégration sociale des individus et accorde peu d'importance aux modalités du contact initial, (b) l'européenne, plus sociologique, considère l'acculturation comme une conséquence de facteurs sociaux mis en action par le contact initial auquel on accorde beaucoup d'importance. En conséquence elle met de l'avant le caractère incertain et dynamique du

processus qui force le chercheur à analyser la situation sociale avant le contact, les modalités du contact ainsi que les types de rapports qui s'ensuivent. C'est l'approche que nous avons retenue. La grille qui s'en dégage propose un cheminement en trois étapes : une période «d'opposition» pouvant être suivie d'une période de «sélection» déterminée par les valeurs dominantes du foyer culturel du groupe receveur et sa capacité de réinterprétation, suivie d'une période de «développement» pouvant conduire de façon prédominante à l'une ou l'autre des trois voies suivantes : (a) l'assimilation du ou des traits culturels en cause, (b) une culture métissée ou (c) le refus et le retour aux valeurs et pratiques ayant précédé le contact (la contre-acculturation).

Le **chapitre trois** cherche justement à clarifier la nature des pratiques corporelles de l'un et de l'autre groupe au moment du contact initial. L'acculturation impliquant une nouvelle interaction à partir d'un choc de cultures différentes, il s'avère primordial de démontrer que les deux groupes nouvellement réunis ne partagent pas les mêmes valeurs et ne pratiquent pas les mêmes activités physiques, sinon le choc culturel n'existe pas. Une définition crédible du concept «sport» prend ici tout son sens car si tout sport implique une certaine activité physique, on ne peut inverser l'énoncé et prétendre que toute activité physique se qualifie automatiquement de sportive. La démonstration est d'autant plus importante que certains ont prétendu à l'existence du sport en Nouvelle-France. Le chapitre tente donc d'illustrer les différences entre les pratiques corporelles ludiques en France et en Nouvelle-France avant la Cession pour baliser ensuite la transformation des pratiques ludiques britanniques en un modèle nouveau, original, le modèle sportif, justifiant le recours au concept d'acculturation puisque nous serions alors en présence d'une rencontre de pratiques physiques culturellement différenciées. Finalement nous proposons quelques explications à ce long silence de près de cent ans de l'Église envers les pratiques sportives à partir de sa situation sociopolitique, l'hostilité de la population envers le conquérant, et le caractère épisodique des manifestations sportives elles-mêmes.

En fond de scène du **chapitre quatre** portant sur les critiques de l'Église, il y a les transformations du sport lui-même durant la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Les sports se multiplient et s'organisent sur de nouvelles bases, plus permanentes, grâce à l'implication de la classe moyenne anglo-montréalaise. De loisirs occasionnels de l'élite coloniale ils pénètrent la société par diverses avenues en devenant à la fois un facteur marquant de la nouvelle identité canadienne-anglaise en formation, un commerce lucratif grâce au

développement des sports professionnels et un outil pédagogique nouveau en milieux scolaires anglophones. Pour l'Église le sport apparaît plutôt comme une manifestation de plus du modernisme, et si ses premières critiques se manifestent au milieu de ce XIX^{e} siècle, elles seront plus nombreuses et plus virulentes durant les cinquante premières années du XX^{e} siècle.

Ces critiques s'expriment d'abord envers le respect du caractère religieux du dimanche que le sport menace par sa popularité croissante. Mais il ne représente qu'un élément perturbateur de plus pour cette ancienne problématique qui agite l'Église depuis la Nouvelle-France. Le rapprochement des jeunes filles de la réalité sportive, à titre de spectatrices ou de participantes, constitue une autre menace à plusieurs facettes : pour la conception chrétienne du rôle traditionnel de la femme ; pour la modestie, car le sport dénude ; pour la pudeur, car il crée de multiples occasions où jeunes gens et jeunes filles peuvent se rapprocher en l'absence de surveillance. Le modèle britannique repose sur la formule du club, lieu de rassemblement où s'exercent à la fois une certaine sociabilité et la vie sportive elle-même. Nouveau et attirant, le club exprime une forme de modernisme que l'Église dénonce et combat, car la formule attire les jeunes dans un contexte anglophone et protestant, les éloignant de la vie familiale et de l'influence religieuse. L'Église combat aussi l'anglicisation par le sport car les termes anglais par lesquels il se vit, tant dans ses règles que dans son déroulement technique, n'ont pas d'équivalents français. Le sport devient donc une menace pour la langue, la nationalité et ultimement la foi. Finalement, il est perçu comme un élément contribuant à cet «esprit du siècle» fait d'excès de matérialisme et de sensualisme qui détourne les jeunes et même les adultes de leurs responsabilités individuelles, des intérêts fondamentaux de la collectivité et surtout de la hiérarchie des valeurs de l'Église, par une valorisation excessive du corps.

Le **chapitre cinq** nous permet de pousser la recherche un cran plus loin que certains commentateurs contemporains qui n'ont retenu que des manifestations critiques de l'Église envers le sport. Il fait ressortir d'autres expressions plus nuancées de ce rapport, des expressions d'acceptation conditionnelle du sport. Mais avant d'énumérer ces conditions il faut rappeler l'importance de la notion du «foyer culturel» dans l'étude du processus d'acculturation, car c'est à partir des valeurs centrales à ce foyer que les emprunts extérieurs sont triés. L'histoire et la sociologie nous enseignent que l'Église d'ici a développé des valeurs et des projets répondant à la perception qu'elle se faisait de sa vocation en pays de mission (l'épopée mystique) puis en pays colonisé (la vocation

messianique) par lesquels elle actualise sa trame historique. Mais l'Église s'inscrit aussi dans une tradition philosophique relative à la place du corps dans la vie chrétienne, l'hylémorphisme. Entre un corps à faire taire, sinon mortifier, pour assurer un salut éternel et un corps dont le développement conscient se veut garant du développement de la personne, l'Église sera ambivalente. D'une part elle propose des projets de société chrétienne en l'absence d'implication du corps. D'autre part elle met de l'avant des projets éducatifs dotés d'une certaine formation corporelle mais sans le sport et, finalement, elle exprime une acceptation conditionnelle du sport s'il ne perturbe pas les éléments importants du foyer culturel : la hiérarchie chrétienne des valeurs, le déroulement des offices religieux, le rôle traditionnel de la femme, la priorité spirituelle des œuvres de jeunesse et s'il peut s'exercer avec modération.

Le **chapitre six** témoigne de l'acceptation progressive du sport par l'Église, et ce de deux façons différentes : (a) par l'organisation de manifestations sportives concrètes tantôt au sein de ses œuvres scolaires privées, à partir de la seconde moitié du XIX^{e} siècle, tantôt au sein d'oeuvres caritatives, à partir de la première moitié du XX^{e} siècle, et (b) par des textes exprimant une acceptation complète du sport, au milieu du XX^{e} siècle surtout. L'action aurait donc précédé le discours qui s'avère particulièrement vigoureux après l'intervention de Pie XII en 1945. Les textes des clercs d'ici s'adressent surtout aux jeunes du secondaire et ceux qui fréquentent les milieux de loisir. On reconnaît au sport un apport positif pour leur développement multidimensionnel, pour tempérer leur sexualité naissante, pour faciliter les fréquentations saines entre jeunes gens et jeunes filles et pour contribuer à l'avènement d'un ordre social chrétien nouveau et vigoureux devant la menace du communisme.

La seconde partie du chapitre fait ressortir une seconde brèche importante, le jeu, puisque c'est d'abord sous cette forme que le sport pénètre les huit milieux retenus : les collèges classiques, les fêtes populaires, l'université, les cercles d'amusement, les salles paroissiales, les centres paroissiaux, les terrains de jeux et l'œuvre des patronages. À partir de ce contexte le sport développe ensuite, et ce à des degrés divers, les valeurs associées à son éthique particulière – l'éthique sportive – et à ses modes d'organisation centrés sur la création de catégories d'âge restreintes, l'élargissement du cercle compétitif, la remise de prix symboliques à la suite de performances dont on conserve une trace comme témoignage du progrès recherché.

Ainsi, à partir de cultures corporelles ludiques différentes chez les Canadiens et les Britanniques, lors de leur cohabitation forcée, pourrons-nous observer la juxtaposition de différentes positions de l'Église face à la venue de cette nouveauté culturelle qu'est le sport. À une période d'indifférence succèderont, en se chevauchant dans le temps, des périodes où tour à tour le rejet, la sélection, l'acceptation et l'organisation domineront.

Grâce à une multitude d'anecdotes issues de la documentation cléricale, on peut observer différents aspects de la transformation de certains jeux en sport et constater la pertinence du concept d'acculturation comme outil d'analyse des rapports de l'Église et du sport. Le contexte colonial à partir duquel le sport est apparu au Québec et la place prépondérante prise par l'Église chez les Canadiens français empêche toute vision unitaire du phénomène. Il n'y aurait pas une histoire du sport au Québec mais trois versions qui interagissent et se succèdent dans le temps : une britannique, une cléricale et une laïque. Notre travail se contente de soulever le voile, et ce de façon partielle, sur une seule d'entre elles.

INTRODUCTION

RÉFÉRENCES[a]

1 Fernand Dumont, Genèse de la société québécoise, Montréal, Boréal, 1993, p. 330.

2 J. Dupont, Le Jour, 1966, 4.

3 Jean-Pierre Bonhomme, La Presse, 4 novembre 1967.

4 Renaude Lapointe, La Presse, 19 août, 1968.

5 G. Gosselin, Le Devoir, 13 août 1962, p. 11.

6 Jean-Robert Bonnier, Enquête sur l'éducation physique au Québec, Rapport remis au Secrétaire de la Province, 1938, p. 6.

7 Fernand Landry, Médéric Montpetit, o.m.i., «Physical education in French Canada», M. L. Van Vliet (ed), Physical Education in Canada, Scarborough, Prentice Hall of Canada, 1965, p. 185.

8 Fernand Landry, Claude Turgeon et Claude St-Denis, «Le Canada français et les grands Jeux internationaux», Mouvement, vol. 1, no. 2, mars 1966, p. 116.

9 Gilles Pronovost, «La transformation de la problématique du loisir au Québec : hypothèses d'analyse», Loisir et Société/Society and Leisure, vol. 2, no. 1, avril 1979, p. 39.

10 Michel Bellefleur, L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille, Sillery, PUQ, 1986, p. 33.

11 Donald Guay, Le sport et la société canadienne au XIXè siècle, Québec, Coll. : Temps Libres no. 1, 1977, pp. 78-79.

12 Gilles Janson, Le sport chez les Canadiens français de Montréal au XIXe siècle. Mémoire de maîtrise (Département d'Histoire), Université du Québec à Montréal, 1993, p. 198.

13 Donald Guay, L'histoire du hockey au Québec. Origine et développement d'un phénomène culturel, Chicoutimi, Éditions JCL, 1990, pp. 136-150 ; Donald Guay, La conquête du sport. Le sport et la société québécoise au XIXè siècle, Outremont, Lanctôt Éditeur, 1997, pp. 212-222.

14 Gilles Janson, supra note 12, pp. 27-65.

15 Joachim Wach, Sociologie de la religion, Paris, Payot, 1955, p. 343.

---

[a] Compte tenu du nombre élevé de références nous avons choisi de les placer à la fin de chaque chapitre pour en alléger la consultation. Les notes de bas de page sont indiquées par des lettres et se renouvellent à chaque chapitre.

CHAPITRE 1

REVUE DE LA LITTÉRATURE

> «Au Québec, il est impossible de se donner une vision exacte du sport sans tenir compte de l'influence du clergé et des écoles.» (Allan Metcalfe)

1. LES DIMENSIONS RELIGIEUSES ASSOCIÉES AUX PRATIQUES CORPORELLES DE TYPE AGONISTIQUE

Dans sa facture actuelle, le sport n'apparaît-il pas comme une pratique sécularisée? Pourtant, aujourd'hui encore, comme dans le passé, les rapports entre le sport et les dimensions religieuses sont nombreux et diversifiés. Dans ce chapitre, nous tenterons d'abord de décrire ces rapports dans le cadre des sociétés anciennes, même si cela nous entraîne au-delà de notre sujet immédiat. Dans un second temps, nous nous attarderons aux études plus spécifiques de notre sujet : l'Église d'ici et le sport. Finalement, nous résumerons les études utilisant le concept d'acculturation dans un contexte sportif particulier.

1.1 LES PRATIQUES CORPORELLES DE TYPE AGONISTIQUE COMME MÉDIATION ET SYMBOLE DU SACRÉ

Dans son ouvrage de sociologie religieuse, Wach[1] affirme que les religions primitives et orientales accordent une grande importance «aux institutions mineures de caractère culturel comme les concours et les jeux». Avant lui, Durkheim[2] avait décrit la cérémonie à base de courses et de sauts qui servait, chez les Arunta et les Warramunga, à représenter l'histoire mythique des ancêtres. Ses observations sur ces peuples l'ont amené à conclure que «les jeux et les principales formes de l'art semblent être nés de la religion et qu'ils ont,

pendant longtemps, gardé un caractère religieux»[3]. Selon ces auteurs, arts et jeux constituaient donc des moyens privilégiés que ces sociétés utilisaient pour représenter les appréhensions, pour matérialiser les images dominantes de la société.

Si, pour certains auteurs, les cultes religieux engendrent différentes formes de jeux, d'autres prétendent le contraire. S'appuyant sur les idées de Platon et de Frobenius, l'historien hollandais Huizinga pose l'hypothèse inverse dans son ouvrage classique Homo Ludens. Il réhabilite le jeu comme élément fondamental de la culture, mieux, pour lui, l'action sacrée s'intègre dans la catégorie du jeu. Autrement dit, le jeu serait anthropologiquement antérieur à l'action sacrée.

> La communauté archaïque joue comme jouent l'enfant et l'animal. Cette opération, dès l'origine est riche des éléments propres au jeu : ordre, tension, mouvement, solennité enthousiaste. Dans une phase plus évoluée seulement de la vie sociale s'associe à ce jeu la conception que quelque chose s'y trouve exprimé : une image de la vie [...]. *Dans* la forme et *dans* la fonction du jeu, qualité spécifique, la conscience qu'a l'homme d'être intégré dans le cosmos trouve sa première expression, la plus haute et la plus sainte. *Dans* le jeu pénètre peu à peu la signification d'un drame sacré. Le culte se greffe sur le jeu. Le jeu en soi fut toutefois le fait initial.[4]

Ici, toute modalité d'expression du sacré devient possible dans la mesure où elle «transporte les participants dans un autre univers»[5]. Une telle conception du jeu déborde le sens commun contemporain qui l'associe spontanément à l'enfance, au temps libre ou encore à l'équilibre homéostatique. Huizinga donne du jeu une définition beaucoup plus étendue :

> Une action libre, sentie comme «fictive» et située en dehors de la vie courante, capable néanmoins d'absorber totalement le joueur ; une action dénuée de tout intérêt matériel et de toute utilité ; qui s'accomplit en un temps et dans un espace expressément circonscrit, se déroule avec ordre selon des règles données, et suscite dans la vie des relations de groupes s'entourant volontiers de mystère ou accentuant par le déguisement leur étrangeté vis-à-vis du monde habituel.[6]

Développant cette thématique ouverte par Huizinga du lien particulier entre le jeu et la culture, Caillois crée, en 1967, une typologie encore pertinente qui regroupe l'ensemble des jeux selon quatre traits distinctifs : (a) la compétition, (b) la chance, (c) le simulacre, (d) le vertigo, ou encore une combinaison de ces catégories. Pour rendre compte de la

richesse d'expression du jeu il introduit, au sein de chaque catégorie, un continuum sur lequel chaque jeu peut s'articuler et multiplier les modalités d'expression autour de deux pôles : d'une part, le pôle de la *païdia*, pour témoigner du principe du divertissement, de la turbulence, de la spontanéité permettant l'expression dominante de la fantaisie, d'autre part le pôle du *ludus*, pour exprimer le principe contraire des conventions arbitraires qui contrarient volontairement l'exécution du jeu et accroissent l'effort déployé. En somme, cette typologie témoigne de la pasticité du jeu comme moyen d'expression d'éléments de culture.

Tableau 1

Répartition des jeux selon Roger Caillois[7]

	AGÔN (compétition)	ALEA (chance)	MIMICRY (simulacre)	ILINX (vertigo)
Païdia ↑	Courses, luttes et jeux peu ou pas réglés	Pile ou face, comptines, etc.	Imitations enfantines, jeux d'illusion, etc.	Manèges, balançoires, etc.
↓ **Ludus**	Billard, dames, échecs, compétitions sportives variées	Loteries variées	Théâtre, arts du spectacle ou général	Voltiges, alpinisme, ski extrême, etc.

Dans la foulée du colonialisme européen, nombre de voyageurs, de missionnaires et de spécialistes des sciences humaines ont décrit plusieurs pratiques corporelles de type agonistique associées à divers cultes des sociétés anciennes[a]. Notre sujet ne se retrouve pas directement sous ce thème, mais cette relation très ancienne entre des pratiques compétitives et le monde du sacré est tellement répandue qu'elle s'impose à nous comme le pre-

---

[a] Les auteurs de langue française utilisent l'expression «jeux agonistiques» ou «jeux compétitifs», ceux de langue anglaise, «games» ; en allemand, ce sera «spiel». Nous accordons à ces expressions l'orientation de Huizinga. Pour une description plus élaborée de ces pratiques dans différents contextes, on consultera les ouvrages de :
Uriel Simri, The Religious and Magical Function of Ball Games in Various Cultures, Ed. D. Dissertation, West Virginia University, 1966, 208 p.
S. Culin, Games of the North American Indians, New York, Dovers Publications Inc., 1975, 846 p.
C. Diem, Welt Geschichte des Sports, Band 1, (Auflage 2), Stuttgart, Cotta Verlag, 1967, 576 p.

mier point de contact entre l'agonistique, dont se réclame le sport contemporain, et le sacré. Carl Diem ira jusqu'à écrire : «Alle Leibesübung war ursprünglich kultish[b].»[8]

Selon Vernes[9], ces pratiques des sociétés anciennes se ramènent à deux types fondamentaux : les jeux de course et les jeux de combat[c]. Elles sont parfois associées à des ordalies pour trancher un litige de culpabilité, expier un crime ou apaiser la colère d'un défunt que l'on craint. Dans son ouvrage sur la mentalité primitive, Lévy-Bruhl relate plusieurs de ces épreuves. Ainsi à Bornéo, des paiements de dettes litigieux se soldent par différents concours physiques :

> Les deux parties sont placées dans des stalles à une distance de sept toises l'un en face de l'autre ; ces stalles sont faites de planches et arrivent à la hauteur de la poitrine. Puis on leur donne à chacun un bambou pointu de la longueur d'une lance, qu'ils doivent jeter sur leur adversaire à un signal donné. Celui qui est blessé est considéré comme coupable.
>
> À une distance de deux toises l'un de l'autre, deux chemins parallèles sont tracés, d'une longueur de soixante-dix toises. Au bout de ces chemins, au milieu de l'intervalle qui les sépare, on plante une lance verticalement dans le sol. À un signal donné, les deux parties prennent leur course. Celui qui arrive au but le premier et qui touche à la lance est regardé comme innocent.[10]

Sous-jacent au couple vainqueur-vaincu, il y a celui d'innocent-coupable, et c'est finalement de lui qu'il est question, car la confiance des adversaires à l'égard du caractère mystique de l'épreuve en garantit l'infaillibilité. Dans ce contexte, les qualités physiques de chacun importent peu, puisqu'en définitive ce sont les puissances protectrices de chacun qui s'affrontent à travers eux.

Pour un coupable connu, l'ordalie représente aussi l'occasion d'expier un crime et non d'établir sa culpabilité. En Australie méridionale, dans la tribu des Tatiara, un coupable doit servir de cible à tous ceux qui veulent lui jeter leur lance. S'il leur échappe, son crime est considéré expié. Dans d'autres cas, les épreuves se succèdent jusqu'à ce que du

---

[b] Notre traduction : *À l'origine, tout exercice physique est associé au culte.*

[c] Dans le sens où chaque joueur s'oppose à l'action de l'autre, ce qui inclut, entre autres, des jeux de balle qu'on lance ou qu'on frappe du pied ou encore frappe avec un objet. Nous n'utiliserons évidemment pas le vocable «sport» car, même si plusieurs sports contemporains ont, du point de vue locomoteur, des points de ressemblance avec ces pratiques anciennes, ils en diffèrent grandement quant aux finalités par rapport au sacré, à l'éthique ou au temps.

sang soit versé pour satisfaire la partie lésée. L'intervention des forces invisibles, qui s'appuient sur la conduite antérieure et la puissance des amis du coupable, et non sur ses seules capacités physiques, permet à celui-ci d'échapper à la mort[11].

Le caractère fortement mystique des sociétés anciennes qui s'exprime par des pratiques agonistiques, s'observe aussi dans d'autres contextes et particulièrement dans ceux associés à des cultes spécifiques. Les Berbères du nord de l'Afrique pratiquent avec les tribus voisines deux versions du *kurrah*, l'une qui consiste à frapper, l'autre à botter. L'objectif, variable, vise soit à provoquer la pluie ou, au contraire, à l'arrêter ou encore à chasser le mal en général. La cérémonie se déroule de façon à ce que le but du côté ouest représente toujours la pluie. Les participants qui le défendent gagnent ou perdent selon les besoins climatiques du moment, les équipes s'étant entendues au préalable : «The essential function of a playing at ball as a weather charm is to bring about a change in the weather through the movements and changing fortunes of the game.»[12]

Chez les Kayan de Bornéo, chaque nouveau travail de la rizière débute «par des cérémonies religieuses et culinaires, pendant lesquelles des tabous de quelques nuits et des jeux déterminés [sont] toujours prescrits à la communauté, comme aussi des luttes, des concours de saut en hauteur et en longueur, des courses, etc.»[13].

Giles, cité par Simri[14], rapporte qu'au III^{e} siècle avant Jésus-Christ se pratiquait, en Extrême-Orient, un jeu de ballon au pied, le *tsu-chu*, dans le but d'apaiser le soleil ou de symboliser les principes créateurs de la nature – le Yin et le Yang – auquel une forme de polo aurait succédé au VII^{e} siècle de notre ère.

Chez les Inuit, on utilisait au printemps un jeu de lancers pour encourager le soleil[15].

Au Japon, le *mari-uchi*, sorte de hockey sur gazon, servait à expulser les démons[16].

Les Amérindiens de l'Amérique du Nord utilisaient aussi divers jeux de balle[17] pour intercéder auprès des dieux et assurer soit la fertilité, la pluie, une guérison, la prolongation de la vie, soit expulser les mauvais esprits, soit obtenir la bienveillance des dieux lors de décès. Nous connaissons davantage le *baggataway* à cause de sa transformation en sport de la crosse par les Anglais de Montréal, au milieu du XIX^{e} siècle[18], mais la description de Jean de Brébeuf, reprise par Culin, laisse peu de doute sur sa fonction curative :

> Voilà un pauvre malade qui a le feu dans le corps, et l'âme sur le bout des lèvres, et un misérable sorcier lui ordonnera pour tout remède refrigératif un jeu de crosse ; ou le malade mesme [sic] quelquefois aura songé qu'il faut qu'il meure, ou que tout le pays crosse pour sa santé, et en même temps s'il a tant soit peu de crédit, vous verrez dans un beau champs village contre village, à qui crossera le mieux, et parient l'un contre l'autre ; pour s'animer davantage, les robes de castor et les colliers de porcelaines.[19]

Souvent, les cultes de fertilité sont associés à des pratiques agonistiques. Le *kemari* se pratique à l'aide d'un petit ballon rempli de blé ; on le frappe du pied pour éviter qu'il ne touche le sol avant un temps donné. Introduit au Japon vers le VII^{e} siècle de notre ère, il se pratique dans les temples durant cinq jours déterminés de l'année et implique symboliquement trois saisons : le printemps, l'été et l'automne. Les observateurs ont noté cette pratique dans plusieurs pays d'Extrême-Orient de même que d'autres usages de ballon comme partie intégrante de cérémonies de mariage[20].

Les Incas du nord du Pérou s'adonnaient à un jeu semblable au badminton dans le cadre d'un culte de fertilité[21], alors que les Araucanians du Chili utilisaient plutôt un jeu ressemblant au hockey sur gazon[22].

D'autres usages de balle ou de ballon étaient associés au culte de la mort chez les Muinane du Pérou[23] et chez les Inuit[24]. Mais le culte des morts qui s'est répandu avec le plus d'éclat jusqu'à nous est, sans aucun doute, celui qui imprégnait les pratiques agonistiques des Grecs anciens. Le témoignage le plus fréquemment évoqué pour cette filiation nous ramène inlassablement au récit fondateur d'Homère.

L'Iliade décrit les épreuves funéraires dans lesquelles s'est engagé Achille après la mort de Patrocle : course de chars, pugilat, lutte, course à pied, duel, tir du pigeon à l'arc, lancement du javelot. Il ne s'agit pas d'une nouveauté puisque le récit évoque les souvenirs d'enfance du vieux Nestor envers les jeux funéraires de sa jeunesse :

> Ah! Si j'étais jeune, si ma force était ferme comme quand les Épéens enterrèrent le puissant Amarynkée [...] et que les fils de ce roi proposèrent des prix! [...] Là, aucun homme ne me valut.[25]

Il n'est pas rare que les dieux se manifestent durant ces pratiques agonistiques pour favoriser leur protégé et modifier le cours normal d'une épreuve. Lors de la course de chars

mentionnée ci-haut, Apollon s'irrite contre un concurrent et lui fait perdre son fouet. Mais, voyant la fraude, la déesse Athénè «s'élança vers le pasteur des troupes, lui donna un fouet, mit de l'ardeur en ses chevaux ; puis vers le fils d'Admète, irritée, elle alla [et] brisa le joug de son attelage [...]»[26]. Lors de l'épreuve de la course à pied, Ulysse lui aussi invoque Athénè : «Écoute-moi, déesse, viens au secours de mes pieds! » Compatissante, la déesse fait glisser le concurrent sur une bouse de vache juste avant la ligne d'arrivée, assurant ainsi la victoire à son protégé[27].

Malgré l'affirmation d'auteurs et de journalistes contemporains pour qui les épreuves agonistiques grecques représentent l'origine du sport moderne, nous croyons plutôt qu'il s'agit seulement d'éléments particuliers de cultes funéraires. Cette opinion est fait l'objet d'un consensus croissant ; le philosophe français Jacques Ulmann écrit à ce sujet :

> De tels jeux [...] ne charment pas seulement les heures oisives ; ils accompagnent les cérémonies funéraires [...]. Ils ne présentent plus alors le caractère improvisé d'une distraction : ils s'enchaînent dans un déroulement strictement codifié exprimant sans doute des rites religieux, des pratiques magiques.[28]

En privilégiant la période historique, H. A. Harris, professeur britannique d'humanités classiques, reconnaît que le type de rituel funéraire agonistique décrit par Homère, bien qu'il se poursuive jusqu'au V^{e} siècle av. J.-C., se transforme peu à peu en festival religieux dédié à une déité particulière :

> With their strong anthropomorphic conception of divinity, the Greeks believed that the gods took pleasure in the same things as mortals – music, poetry, drama and dancing – and as they were held to share aesthetic pleasures, so it was believed they were delighted with displays of physical excellence [...].
>
> By the sixth century B.C. four of the many Greek athletic meetings had become preeminent in importance. These were the Olympic games, held in honour of Olympian Zeus, the Phytian, which took place at Delphi at the festival of Apollo, the Isthmian, dedicated to the god Poseidon and also commemorating the hero Archemorus and the Nemean in honour of Zeus.[29]

Même explication chez Julius Jüthner, professeur viennois de philologie classique :

> Die vier Nationalspiele und andere ähnliche Veranstaltungen hatten einen ausgesprochen kultlichen Charakter. Sie standen unter dem Schutz einer Gottheit, deren Dienst und Verehrung die ganze Festordnung gewidmet war. Vor dem Bild dieses Schutz-patrons legten die antretenden Wettkämpfer den Eid auf die Kampfgesetze ab, zu ihm beteten sie um den Sieg.
>
> [...] Im Hinblick auf diese Gegebenheiten lag es nahe, den religiösen Charakter, der in historischer Zeit dem Feste in seiner Gesamtheit zukam, auch den Spielen von allem Anfang an beizumessen und ihren Ursprung auf religiösem Gebiete zu suchen.[d 30]

C'est d'ailleurs au nom d'une meilleure religion que l'empereur chrétien Théodose abolit ces jeux païens, au IV[e] siècle, et dans toutes les sociétés où il prend racine, le christianisme combat de façon constante, par l'exclusion ou la réinterprétation, ces usages religieux du corps. En Amérique du Sud, les Espagnols interdisent les jeux de balle trop associés aux cultes[31]. En Amérique du Nord, seule la transformation du *baggataway* en sport de crosse rendra cette activité acceptable aux Européens. En Europe même, de l'aube du christianisme au Siècle des lumières, bien qu'ils perdent leur signification sacrée, les jeux de balle sont pratiqués dans les églises ou sur leur parvis, lors de cérémonies religieuses des mois de décembre à avril, ou lors des temps forts de la vie comme les mariages ou les récoltes[32]. Ils sont l'expression de réminiscences païennes qui se perpétuent malgré les interdits d'une religion dont les rapports au sacré se vivent autrement.

Comment expliquer cet usage agonistique du corps dans des courses et des jeux de balle? Les réponses à cette question sont moins abondantes et détaillées que les descriptions des jeux eux-mêmes. Celle de Herskovits serait plutôt ontologique : «Il n'est pas d'exemple de société sans une philosophie de la vie, sans notion de l'origine et du fonctionnement de l'univers et sans théorie sur la façon de manipuler le surnaturel pour parvenir à certaines fins.»[33]

---

[d] Notre traduction : *Les quatre Jeux nationaux ainsi que d'autres manifestations similaires avaient un caractère religieux explicite. Ils se tenaient sous la protection d'une divinité, en l'honneur et au service de laquelle était dédié le déroulement complet de la fête. Les athlètes qui entraient, prêtaient serment de respecter les règles devant l'image de ce protecteur qu'ils priaient pour obtenir la victoire.*
Cela dit, on doit chercher l'origine des Jeux dans une dimension religieuse qui animera la fête durant toute la période historique.

Pour Lévy-Bruhl[34], le concept de «mystique» est celui qui décrit le mieux la mentalité primitive. Dans ce contexte où les mondes visible et invisible ne font qu'un, la prépondérance des esprits sur les actions de l'homme s'impose constamment ; des pratiques corporelles agonistiques nombreuses et variées servent alors de lien ou de support à ces deux dimensions de la vie. En somme, le concept de mystique nous renvoie à la quête constante de l'intercession dont parle Herskovits.

Durkheim, quant à lui, insiste davantage sur les difficultés de la représentation religieuse : «Entre la société telle qu'elle est objectivement et les choses sacrées qui la représentent symboliquement, la distance est considérable.»[35] Les courses et les jeux seraient utilisés pour donner une forme intelligible à l'effervescence des fidèles assemblés et pour faciliter la représentation que le rite a pour fonction d'éveiller.

Simri met l'accent sur les tensions suscitées par le passage d'une société primitive à une société agraire comme élément déclencheur d'un besoin puissant de simulation magique (*imitative magic*), pour compenser l'état de dépendance accrue de l'homme envers la matière. Dans ce contexte :

> [...] the flight of the ball was thought of as imitating the sun or the rain clouds, the dash of the bats was thought of as imitating thunder ; the bursting ball was thought of as imitating of the earth before the plant or of the female giving breast ; the effort invested in a game was considered an imitation of the effort of the earth in growing a crop [...].[36]

En résumé, les nombreuses descriptions dont notre revue témoigne de façon bien incomplète de l'abondante diversité, nous laissent penser que l'effort physique déployé dans des contextes agonistiques ritualisés ont accompagné l'aventure humaine depuis fort longtemps. Qu'il s'agisse de se représenter des forces mystiques ou de communiquer avec elles, l'intensité de l'effort et la souffrance qui souvent l'accompagne, étaient perçues comme des gages de sincérité, donc de succès.

1.2 DES RITUELS MAGICO-RELIGIEUX AU SERVICE DU SPORT

On observe dans le sport d'élite contemporain, qu'il soit amateur ou professionnel, un recours fréquent aux pratiques magico-religieuses. N'est-t-il pas étonnant que ces athlètes, issus de sociétés industrielles avancées et d'une tradition sportive nourrie aux sources de

la rationalité à l'égard de tous les aspects de leur entraînement, se tournent ainsi vers des superstitions?

Le Québec catholique des années 1950 accepte que ses hockeyeurs professionnels portent le crucifix, le scapulaire ou se signent sur la glace et reçoivent la bénédiction du cardinal. Ne sont-ils pas issus d'une société qualifiée de *priest ridden society*? Mais qu'un tel comportement se soit généralisé à l'univers des sports appelle une autre explication.

Ancien joueur de baseball, George Gmelch[37] dévoile, en 1971, l'étendue et la variété de ces pratiques qu'il répartit en trois catégories : des rituels, des tabous et des fétiches. Les rituels consistent en un ensemble de pratiques réglées susceptibles d'aider l'athlète à remporter la victoire. Dans le contexte du baseball, elles émanent surtout de séries de matchs victorieux que les joueurs veulent allonger en répétant **le rituel** du match victorieux précédent, qu'il s'agisse de nourriture, de vêtements, d'une gestuelle particulière ou d'une séquence de gestes. Deux témoignages :

> Fred Caviglia, Kansas City minor league pitcher, explained why he eats certain foods before each game : "Everything you do is important to winning. I never forget what I eat the day of a game or what I wear. If I pitch well and win I'll do it all exactly the same the next day I pich. You'd be crazy not to. You just can't ever tell what's going to make the difference between winning and losing".[38]

> In 1954, the New York Giants, during a 16-game winning streak, wore the same clothes in each game and refused to let them be cleaned for fear their good fortune might be washed away with the dirt.[39]

Plus près de nous, le journal Le Soleil de Québec énumère les pratiques superstitieuses des anciens joueurs de hockey des Nordiques de Québec en les justifiant par l'expression suivante : «Question de ne pas faire tourner sa chance»[40]. Les déclarations de quelques joueurs de cette équipe corroborent ces superstitions qui nous rejoignent. Normand Rochefort avoue : «Lorsque vient le temps d'enfiler ma combinaison, qu'elle soit à l'endroit ou à l'envers, je la mets telle qu'elle est»[41]. Michel Goulet : «Avant le début d'un match, je suis toujours un des derniers à toucher au gardien. Ensuite, je frappe ses jambières, le haut du filet, ainsi que le poteau du but avec mon bâton»[42]. Pat Price : «Lorsque l'officiel siffle pour signifier la fin d'une période, je fais le tour du cercle de mise en jeu le plus proche, en tournant par la droite. Avant de sauter sur la glace en début

de match, je frappe la bande à deux reprises avec mon bâton. Dans la chambre des joueurs, s'il y a une table ou quelque chose du genre, je vais en faire le tour avant de quitter la salle»[43]. Se croyant différent de ses camarades, Rick Lapointe déclare : «Je ne crois pas à ce genre de chose. Avant les matchs, je prie».[44]

Superstition et religion se rejoignent ici pour une même fonction. Rick Lapointe n'est pas unique en son genre. Depuis les années 1960, divers regroupements d'athlètes religieux ont été créés en vue de puiser, dans la Bible et dans les rites chrétiens, un certain support à leurs performances ou encore pour recruter, grâce à leur visibilité et leur notoriété d'athlètes, des fidèles pour leur mouvement respectif ou les Églises qui y sont associées. Il importe de reconnaître ici l'exisstence du recours à la prière et à la lecture de la Bible comme des rituels de préparation sportive issus de ces groupes. Après avoir adhéré au groupe américain *The Christian Fellowship of Athletes*, le gardien de but Daniel Bouchard reconnaît que les activités de ce groupe lui permettent « [de] canaliser la pression, [de] la convertir en énergie. C'est en quelque sorte la sagesse de faire tourner les choses à ton avantage [...] »[45]. Willye White, médaillé d'or olympique au saut en longueur en 1984, explique son succès ainsi : «I was nervous, so I read the New Testament. I read the verse about have no fear, and I felt relaxed. Then I jumped farther than I ever jumped before in my life»[46].

Ces initiatives individuelles sont reprises par des entraîneurs croyants ou simplement conscients du pouvoir du rituel religieux pour inciter l'athlète à un effort plus soutenu ou encore pour développer une cohésion plus forte au sein de l'équipe. Coakley rapporte le type de discours motivateur de l'entraîneur croyant de l'équipe de football de l'Université de l'Arkansas : «All our abilities come from God [...]. Never forget that [...]. Be part of God's team. Jesus Christ can make a better player, can make you the best you can become [...]. Plug into him.»[47] Le très respecté entraîneur de football professionnel George Allen croyait en de telles pratiques religieuses pour raffermir la cohésion de son équipe. Il disait : «They foster togetherness and mutual respect like nothing I have found in 21 years of coaching.»[48]

Outre les usages individuels de ce genre pour préparer, motiver ou rapprocher les athlètes, on observe aussi le recours à des pratiques magico-religieuses qui impliquent toute l'équipe. On ne s'étonne guère, dans le Québec catholique des années 1920, qu'une centaine de Trifluviens se rendent au sanctuaire du Cap-de-la-Madeleine pour y faire un

chemin de croix «en guise de remerciement pour les succès remportés par le [club de baseball] de Laviolette. Ils avaient fait une promesse à Notre-Dame-du-Cap et ils jugeaient avoir été exaucés suffisamment pour tenir la promesse»[49]. On s'étonne davantage d'apprendre qu'en 1976 une station de radio de Boston ait engagé une sorcière, Laurie Chabot, de Salem au Massachusetts, pour conjurer le mauvais sort qui semblait s'acharner contre les Red Sox, l'équipe locale de baseball professionnel ayant subi dix défaites consécutives, soit la plus longue série d'insuccès de cette équipe en seize ans : «Assise derrière l'abri des Red Sox, vêtue d'une grande robe noire, la sorcière aurait éliminé le sort qui minait l'équipe depuis des jours»[50], comme en témoignèrent plusieurs coups sûrs «chanceux» qui avaient tant fait défaut. Interrogé quant à cette présence inédite derrière son banc, le gérant des Red Sox «n'a offert aucun commentaire, se bornant plutôt à hocher la tête lorsque son nom fut mentionné»[51].

Lorsqu'une équipe recourt trop fréquemment à de telles pratiques, parfois, l'autre équipe n'hésite pas à faire de même pour neutraliser l'avantage indu que l'adversaire tente de s'octroyer. Lors du Mundial 1982 de football, le match opposant le Cameroun au Pérou suscita un match parallèle entre sorciers africains et péruviens. L'un de ceux-ci expliqua : «Nos travaux et nos cantiques ont fait échec aux maléfices des sorciers camerounais qui plongeaient les photos de nos joueurs dans un bain de sang de poule noire. Nous, nous avons tranché, à l'aide d'une épée en acier brut, le haut du crâne des joueurs camerounais dont nous possédions toutes les photos.»[52]

Si les joueurs considèrent les pratiques superstitieuses comme des actions proactives susceptibles de les aider dans leur quête de performances, ils adoptent aussi plusieurs **tabous** qui consistent à s'abstenir de gestes ou de paroles spécifiques pour éviter de perdre leur chance ou de connaître des contre-performances. Au baseball, plusieurs joueurs évitent systématiquement de déposer deux bâtons croisés au sol, de poser le pied sur les lignes extérieures ou sur les lignes de l'abri des frappeurs ; d'autres évitent de porter la casquette avant le début du match ou ne la portent jamais les jours où ils ne lancent pas ; souvent ils évitent de porter un numéro double comme 22 ou 44 et parfois un joueur qui a connu une mauvaise saison refuse de porter le même numéro la saison suivante[53]. Le joueur de hockey André Doré des Nordiques de Québec évitait de déposer son bâton directement au sol le matin d'un match[54]. Au gré des sports, se retrouvent donc plusieurs de ces pratiques superstitieuses, marquées par l'abstention pour éviter que la chance s'envole si une équipe

remporte une série de victoires ou, au contraire, éviter qu'elle reste dans l'autre camp si l'équipe subit des défaites.

Une troisième forme de médiation consiste à porter des **fétiches** susceptibles de jouer le même rôle que les pratiques superstitieuses dont il vient d'être question. Il s'agit d'objets communs ayant acquis, aux yeux de l'athlète un certain pouvoir grâce à un événement marquant, et probablement fortuit, survenu dans le passé. Ces objets, fort variés, sont touchés avant les matchs ou portés durant l'action : patte de lapin, crucifix, scapulaires, pièce de monnaie, épingle à cheveux, vieux bâton de baseball, etc. La relationniste des Nordiques avouait porter constamment une broche en or à l'insigne du club. Le joueur Clint Malarchuk conservait toujours sur lui un couteau de poche miniature considéré comme son porte-bonheur[55].

N'est-il pas paradoxal qu'en cette fin de XX^{e} siècle persiste toujours le recours systématique aux superstitions? Ni le long combat du christianisme ni la confiance dans les pouvoirs démystificateurs de la science n'ont réussi à éliminer de tels recours chez des athlètes d'élite. Dans une telle atmosphère, baignée de sciences occultes, les propos d'un Charles Thiffault, alors entraîneur adjoint des Nordiques, semblent pour le moins à contre-courant, sinon d'une portée effective douteuse auprès des joueurs : «Je ne crois qu'à tout ce qui est logique et rationnel [...].»[56]

L'explication la plus souvent évoquée pour expliquer cet état de fait s'inspire des travaux de Malinowski et du concept de l'incertitude particulièrement répandu dans le sport d'élite :

> We found magic wherever the elements of chance and accident, and the emotional play between hope and fear have a wide and extensive range. We do not find magic wherever the pursuit is certain, reliable, and well under the control of rational methods and technological processes. Further, we found magic where the element of danger is conspicuous.[57]

Ce passage met en lumière plusieurs éléments de la vie d'athlète : incertitude, accident, danger. Dans le sport professionnel, le joueur demeure la «propriété» du club ; il peut être échangé ou abandonné à n'importe quel moment. Cette mobilité forcée l'empêche de tisser des liens sécurisants dans sa communauté. De plus, la pression imposée par les impératifs de performances répétées se trouve accrue du fait que les adversaires éprouvent

les mêmes ambitions, et ce, dans le cadre d'une carrière plutôt brève et constamment menacée par les blessures. Gmelch a démontré, de façon empirique, cette association entre l'incertitude et le recours aux pratiques magico-religieuses. Il constate que la majorité des joueurs de baseball occupant une fonction aux champs ont un taux élevé de réussite de .975, et recourent très peu à ce type de pratiques. Au contraire, les frappeurs dont le taux n'est que de .245 y recourent fréquemment[58].

L'intérêt du sport d'élite et surtout du sport professionnel repose précisément sur la variable de l'incertitude. C'est elle qui attire les foules, garde le spectateur rivé à son siège et assure la viabilité économique ; lorsqu'elle disparaît, on se désintéresse des matchs. Les propriétaires de ligue se préoccupent donc de recréer une parité de talents entre les clubs pour rétablir l'incertitude. En conséquence, d'un point de vue anthropologique, on peut donc penser que les pratiques magico-religieuses sont là pour rester.

1.3 LE SPORT, ÉQUIVALENT FONCTIONNEL DE LA RELIGION

Nous empruntons ce titre à Briand Milton[59] parce qu'il apparaît plus inclusif et plus nuancé et, par conséquent, plus susceptible de rendre compte d'un nouveau type de rapprochement entre les phénomènes culturels du sport et de la religion. Contrairement aux types de rapports présentés antérieurement, le sport tend à se confondre ici avec la religion, sinon à la remplacer, d'où les expressions fortes de «religion séculière», «religio athletae»[60], «nouvelle religion civile», «quasi-religion»[61], «pratique religieuse substitutive»[62].

Cette tendance ne s'observe qu'au cours du XX^{e} siècle et plus intensément dans les dernières décennies. Elle nous semble associée d'une part aux analyses sociales des religions qui démystifient le phénomène religieux ainsi qu'à la sécularisation croissante des sociétés occidentales et, d'autre part, à une acceptation généralisée du sport qui se manifeste sous des formes nombreuses et variées : curriculum scolaire, activité récréative, spectacle, thérapie, identification personnelle ou nationale, etc.

Outre le contexte sociologique qui permet d'imaginer une association aussi intime du sport à la religion, il y a encore deux sources plus évidentes d'explication de la venue de cette expression : la mondialisation du mouvement olympique et les commentaires des journalistes sportifs occidentaux.

1.3.1 Le mouvement olympique : de la restauration pédagogique à la *Religio athletae*

L'expression étonne. Elle décrit cependant, en raccourci, le cheminement du restaurateur des Jeux olympiques modernes, Pierre de Coubertin, responsable de ce type de rapprochement entre le sport et la religion.

Très jeune, Coubertin est fasciné par la lecture du livre Tom Brown's School Days du Britannique Thomas Hughes. Il y découvre le virage pédagogique original pris par les proviseurs de plusieurs collèges britanniques dans le premier tiers du XIX^{e} siècle, desquels Thomas Arnold, du collège de Rugby, émerge comme le plus influent. Cette originalité tient d'abord à la prépondérance des activités d'éducation sur l'instruction des élèves : on accorde beaucoup d'importance à l'autoformation, à la liberté de pensée et d'expression, à la responsabilité personnelle. Mais cette originalité tient surtout, pour Coubertin, à la grande place accordée aux activités de plein air et aux sports d'équipe faits de coopération, de rivalité, de hiérarchie et qui sont considérés comme autant de leviers d'éducation civique, sociale et politique des jeunes entre eux. Le sport n'apparaît plus comme un simple divertissement, il devient un outil pédagogique[63].

Cette approche étonne et attire Coubertin car, dans la France de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, le sport demeure le privilège des biens nantis, alors que les gymnastiques scolaires forment des citoyens soumis : « [Elles] n'ont pour but que de créer l'armée de la revanche. L'individu est d'abord un citoyen tenu en laisse. On ne lui tolérera aucun excès, aucun écart : pas de jeux, encore moins du sport. Aucun souci de libération individuelle, ou d'hédonisme.»[64] Ce qui manquait alors à la jeunesse française, dira-t-il à la fin de sa vie, c'était «ce jardin pour la culture de la volonté que constitue le sport organisé»[65].

L'écart entre les deux systèmes scolaires crée la mission de Coubertin : rénover l'école française par le sport, à l'image du modèle britannique. Mais il se heurte très tôt aux rivalités des diverses gymnastiques françaises ou des multiples organisations sportives, sinon simplement au rejet d'un modèle étranger :

> Un seul moyen me parut pratique pour y parvenir : créer des concours périodiques auxquels seraient conviés les représentants de tous les pays et de tous les sports et placer ces concours sous le seul patronage qui pût leur

> donner une auréole de grandeur et de gloire, le patronage de l'antiquité classique. Faire cela, c'est rétablir les Jeux Olympiques : le nom s'imposait. Il n'était pas possible même d'en trouver un autre.[66]

En somme, pour implanter le sport britannique dans son propre pays sa stratégie consiste à le draper dans le prestige de l'Antiquité pour désarmer l'opposition des intellectuels et forcer aussi la main des autres pays en les référant à une formule connue : des Jeux olympiques périodique. Formé aux humanités classiques et lui-même historien, Coubertin connaît le lien étroit unissant les pratiques agonistiques grecques et le culte religieux. Il veut recréer ce lien en restaurant le triple caractère des jeux antiques : périodiques, artistiques et religieux[67]. Il procède par étapes : 1894, restauration des jeux et de leur périodicité ; 1906, rétablissement des manifestations artistiques ; 1910, premières articulations de la *religio athletae* qu'il développera jusqu'à la fin de sa vie.

La consécration de la séparation de l'Église et de l'État dans la France postrévolutionnaire interdit à Coubertin tout rapprochement avec le christianisme ou autre religion traditionnelle. Il se tourne plutôt vers les valeurs montantes et laïques pouvant résonner au cœur de ses concitoyens en ce début de XX^{e} siècle : «En ce siècle laïcisé, une religion était à notre disposition ; le drapeau national, symbole du moderne patriotisme montant au mât de la victoire pour récompenser l'athlète vainqueur, voilà ce qui continuerait le culte près du foyer rallumé.»[68] S'adressant, en 1910, aux participants du concours international d'architecture, il rappelle la nature du lien qu'il désire créer entre l'ancienne et la nouvelle Olympie :

> L'antique Olympie fut une cité d'athlétisme, d'art et de prière [...]. Il en sera de même de l'Olympie moderne. Sa raison d'être sera la célébration des Jeux [...]. Mais l'art y séjournera de façon continue et aussi la religion. [...] La cité puisait sa sainteté dans le sentiment de piété patriotique qui planait sur elle, dont était imprégnée son atmosphère et dont se revêtaient ses monuments. Toute Olympie digne de ce nom et de son but devra donner la même impression [...]. Elle attire les visiteurs comme une sorte de pèlerinage et leur inspire le respect des lieux consacrés à de nobles souvenirs ou à de puissants espoirs.[69]

En 1927, à la jeunesse sportive de toutes les nations, il réitère la filiation de l'antique et du moderne en y ajoutant la filiation psychosomatique du corps et de la morale par le sport. Il demande à la jeunesse d'adhérer à une foi pratique :

> Nous avons voulu, rénovant une institution vingt-cinq fois séculaire, que vous puissiez redevenir des adeptes de la religion du sport telle que les grands ancêtres l'avaient conçue. Dans le monde moderne, plein de possibilités puissantes et que menacent en même temps de périlleuses déchéances, l'Olympisme peut constituer une école de noblesse et de pureté morales autant que d'endurance et d'énergie physique, mais ce sera à la condition que vous éleviez sans cesse votre conception de l'honneur et du désintéressement sportifs à la hauteur de votre élan musculaire.[70]

En 1929, il pousse davantage ses explications alors qu'il cherche, au cours d'un séjour en Grèce, à cerner l'émergence de ce qu'il appelle «une religion de l'athlétisme». Pour lui, comme il le soutient alors dans son ouvrage sur l'histoire universelle, l'idéal de sa vie consiste dans la recherche inlassable de l'équilibre dans la vie terrestre :

> L'hellénisme est avant tout, le *culte de l'humanité* dans sa vie présente et son état d'équilibre. Et qu'on ne s'y trompe point, voilà une grande nouveauté dans la mentalité de tous les peuples et de tous les temps. Partout ailleurs les cultes sont basés sur l'aspiration à une vie meilleure, sur l'idée de la récompense et du bonheur outre-tombe [...]. Mais ici, c'est l'existence présente qui est le bonheur. Outre-tombe, il n'y a que le regret d'en être privé [...]. Voyez les dieux grecs : des hommes magnifiques, mais des hommes – donc, imparfaits ; pour la plupart, des sages ; des gens de raison, d'activité aussi.[71]

Progressivement le modèle contemporain de Coubertin prend forme : un nouveau paganisme basé sur l'eurythmie et assez puissant selon lui pour générer, à sa façon, une nouvelle spiritualité. Il dira :

> Mais il existe un paganisme – le vrai – dont l'humanité ne se débarrassera jamais : [...] celui-là c'est le culte de l'être humain, du corps humain, esprit et chair, sensibilité et volonté, instinct et conscience. Tantôt l'emporte la chair, la sensibilité et l'instinct, tantôt l'esprit, la volonté et la conscience car ce sont là les deux despotes qui se disputent en nous la primauté [...]. Il faut arriver à l'équilibre. On y parvient mais on ne s'y tient pas [...]. De même, l'humanité – individu ou société – ne parviennent pas à se tenir longtemps à mi-course dans sa course d'un excès à l'autre. Et quand on tend à restaurer l'équilibre [...] bien souvent il n'y a pas d'autre façon d'y procéder que de viser l'excès contraire.[72]

La définition du sport qu'il propose épouse les contours de son projet humaniste : «Le sport est le culte volontaire et habituel de l'exercice musculaire intensif appuyé sur le désir du progrès et pouvant aller jusqu'au risque.»[73]

Les dangers de l'excès ne le perturbent guère ; la recherche de l'équilibre passe par là. Le sport n'apparaît donc pas à ses yeux comme une pratique hygiénique du «juste milieu», mais une religion qui fait progresser l'homme par la recherche délibérée des excès :

> Une religion peut-elle vivre sans que, parmi ses adeptes, il n'y ait des excessifs et des passionnés pour entraîner par l'exemple et dominer la foule? [...] De même que l'athlétisme antique, l'athlétisme moderne est une religion, un culte, un essor passionnel susceptible d'aller du «jeu à l'héroïsme».[74]

Vers la fin de sa vie, en 1935, les Jeux olympiques étant bien inscrits dans les mœurs occidentales, Coubertin en réitère le caractère religieux :

> La première caractéristique essentielle de l'olympisme ancien aussi bien que de l'olympisme moderne [...] c'est d'être une religion. En ciselant son corps par l'exercice comme le fait un sculpteur d'une statue, l'athlète antique honorait les Dieux. En faisant de même, l'athlète moderne exalte sa patrie, sa race, son drapeau. J'estime donc avoir eu raison de restaurer dès le principe, autour de l'olympisme rénové, un sentiment religieux transformé et agrandi par l'Internationalisme et la Démocratie [...][75].

Dans le monde entier ses successeurs et l'entourage du mouvement olympique puisent dans sa philosophie la caution de la viabilité de l'œuvre et une puissante motivation à leur prosélytisme. Ils propagent la revendication religieuse du fondateur dans la seconde moitié du siècle avec les nuances qu'impose la conjoncture mondiale. Ainsi, en 1964, en pleine guerre froide, le président américain du Comité international olympique, Avery Brundage, ajoute la contribution du sport olympique à la paix mondiale :

> The Olympic movement is a twentieth century religion, a religion with universal appeal which incorporates all the basic values of other religions, a modern exciting, virile, dynamic religion, attractive to the youth, and we of the International Olympic Committee are its disciples. Here is no injustice of caste, of race, of family, of wealth ; on the sports field, everyone stands or falls on his own merit [...]. The code of sportsmanship is that of the Golden Rule. Friendly association on the fields of sport leads

> to mutual understanding and peace. Search all of history and you will find no system of principles that has spread so widely or so rapidly as the brilliant philosophy of Coubertin. He has kindled a touch that will enlighten the world.[76]

Au discours olympique largement ponctué d'analogies religieuses s'ajoute un cérémonial olympique grandement marqué de symboles et de rites auxquels on voudrait voir une connotation religieuse : de somptueuses cérémonies d'ouverture et de clôture, un hymne olympique, un serment, une torche allumée dans l'Altis d'Olympie en Grèce, la consécration publique des vainqueurs, les hymnes et les drapeaux nationaux, une couronne d'olivier, etc.

1.3.2 L'analyse sociale du fait religieux

L'analyse historique et critique des religions entreprise par Marx a suscité, au début du XX^{e} siècle, l'émergence d'une nouvelle approche mettant en relief les aspects fonctionnels du fait religieux, fournissant un second souffle au discours isolé et plutôt ésotérique de Coubertin. Par sa réflexion sur les valeurs du calvinisme et du capitalisme, Weber[77] démontre, en 1905, l'interaction du système de valeurs du social et du religieux. Les idées qu'il développe constituent le point de départ d'une certaine explication du succès sportif des athlètes protestants, sur laquelle nous reviendrons dans la prochaine section. C'est toutefois la conception durkheimienne, élaborée en 1912, du phénomène religieux vu comme projection du social, qui permet aux analystes contemporains du sport de considérer celui-ci comme un «équivalent fonctionnel de la religion», dans la mesure où il remplit, à leurs yeux, plusieurs fonctions sociales propres aux organisations religieuses. Durkheim dit, en effet :

> Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein de groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes.[78]

D'autres chercheurs alimentent cette vision qui fait transparaître le religieux, à la faveur d'un regard neuf sur le profane, l'expérience sociale et le sens de la vie pouvant exclure l'interprétation surnaturelle. Il s'agit donc d'une base nouvelle, plus phénoménologique, à partir de laquelle le sacré émerge non plus d'une quelconque révélation, à l'image de ce qui se passe dans les religions traditionnelles, mais d'une valorisation particulièrement

forte et partagée de certaines valeurs, de certaines pratiques, qui permettent de donner un sens à la vie individuelle et à l'intégration sociale. Wach ajoute : «Toutes les fonctions sociales servant d'une manière ou d'une autre à intégrer le groupe peuvent être regardées comme des expressions de loyalisme à l'égard des valeurs supérieures et prennent en conséquence une signification semi-religieuse.»[79] Aux États-Unis, Greeley reconnaît aussi cette tendance à sacraliser les valeurs et les croyances qui fournissent un sens à la vie individuelle ou collective :

> Man has a tendency to sacralize his ultimate systems of value. Even if one excludes the possibility of a transcendent or a supernatural, one nevertheless is very likely to treat one's system of ultimate explanation with a great deal of jealous reverence and respect and to be highly incensed when someone else calls the system of explanation to question or behaves contrary to it. It is precisely this tendency to sacralize one's ultimate concern that might well explain the many quasi-religious phenomena to be observed in organisations which officially proclaim their non-or even anti-religiousness.[80]

L'interprétation que fait Durkheim de la fête offre une autre possibilité de rapprocher la manifestation sportive d'une vision plus anthropologique du religieux. Le rassemblement répété de sportifs et de spectateurs partageant des valeurs sociales et éthiques constitue, à ses yeux, plus qu'un divertissement anodin des uns ou l'exhibition musculaire des autres, comme le laissent entendre les opposants contemporains. Il y a intégration sociale et partage de valeurs reconnues dans un contexte agonistique particulier qui tient aussi de la fête, cette fête dont Durkheim dit :

> [...] L'idée même d'une cérémonie religieuse de quelque importance éveille naturellement l'idée de fête. Inversement, toute fête, alors même qu'elle est purement laïque par ses origines, a certaines caractéristiques de la cérémonie religieuse, car dans tous les cas elle a pour effet de rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un mouvement d'effervescence, parfois même de délire, qui n'est pas sans parenté avec l'état religieux. L'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations ordinaires. Aussi observe-t-on de part et d'autre les mêmes manifestations : cris, chants, musique, mouvements violents, danses, recherche d'excitants qui remontent le niveau vital.[81]

Ce regard nouveau des sociologues sur le phénomène religieux permet donc aux observateurs et propagandistes du sport contemporain de le considérer différemment ; petit à

petit, il apparaît à certains comme un «équivalent fonctionnel» des religions traditionnelles. Ce rapprochement se construit en trois temps.

Les premiers sociologues du sport, qui émergent durant les années 1960, décrivent d'abord l'étendue de la pratique sportive dans plusieurs pays industrialisés à partir des variables de contrôle connues (âge, sexe, religion, statut socio-économique, ethnicité, éducation, etc.) ; ils montrent ainsi l'ampleur de son acceptation sociale. Ils établissent, ensuite, une analogie entre les valeurs des sports et les valeurs occidentales dominantes : en Allemagne, c'est Rigauer[82]; en France, Brohm[83]; aux États-Unis, Edwards[84] et bien d'autres à leur suite. Les nomenclatures variées se recoupent : y apparaissent des valeurs spécifiques comme l'effort continu, le progrès linéaire, la performance visant le record, le nationalisme, le développement physique et d'attitudes mentales désirables (compétitivité, discipline), etc., valeurs qui rejoignent des masses de la population. Finalement, les sociologues dressent la nomenclature des convergences entre les attributs religieux traditionnels et ceux du sport. Cet exercice leur permet de faire ressortir des rapprochements entre religion et sport et cautionne la prétention de ce dernier au titre de «quasi-religion» ou de «religion civile» au sein des sociétés occidentales où les religions traditionnelles régressent. Ex-athlète et sociologue du sport, Harry Edwards dresse un premier parallèle dès 1973 :

> Sport has a body of formally stated beliefs, accepted on faith by great masses of people [...], sport also has its "saints" – those deported souls who on their lifes exemplified and made manifest the prescriptions of the dogma of sport [...]. Sport also has its ruling patriarchs, a prestigious group of coaches, managers, and sportmen who exercise controlling influence over national sport organizations [...]. Sport has its "gods" – star and superstar athletes who [...] wield great influence and charisma over the masses of fans [...]. Sport has its shrines – the national halls of fame and thousands of trophy rooms and cases [...]. Sport also has its "houses of worship" spread across the land where millions congregate to bear witness to the manifestations of their faith.[85]

Dans un autre registre, mais tout à fait compatible avec la nomenclature qui précède, Catherine Albanese, spécialiste des études religieuses ajoute :

> Both mark out a separate area for their activities – a "playground" or sacred space. Both also divide the time of their performance from the ordinary passage of minutes and hours. Furthermore, both are examples of dramatic

> actions in which people take on assigned roles, often wearing special symbolic clothing to distinguish them from nonparticipant. Sport and deliberate religious rituals, through their performances, create an "other" world of meaning, complete with its own rules, boundaries, dangers and success. Finally, in sports and deliberate religious rituals, the goal of the activity is the activity [...]. Play or ritual is satisfying for its own sake.[86]

Proposée par Coubertin comme un «œcuménisme séculier» à l'aube du XX^{e} siècle, l'idée d'associer le phénomène sportif au phénomène religieux a donc pris une importance insoupçonnée. Le sport s'inscrit dorénavant comme un processus anthropologique nouveau du développement illimité de l'homme et il illustre ce processus. En effet, il rassemble, il crée un Nous collectif ; il est fête, il rejoint partout les personnes de cultures diverses par différentes voies : participants d'élite ou dilettantes, téléspectateurs, gestionnaires, etc.

Le débat est bien lancé et différentes tendances continuent de s'exprimer sur ce sujet. Edwards reconnaît le sport comme « [a] quasi-religious institution [that] does not constitute an alternative to or substitute for formal sacred religious involvement»[87]. Albanese préfère le concept de «cultural religion [that] offers symbolic vehicles which provide windows into a transcendent world and gives people a means by which to order their lives and search for meaning in the everyday world»[88].

Plutôt hésitant, Kortzfleish considère que le rapprochement du sport et de la religion, à partir du mouvement olympique, a simplement contribué à faciliter sa diffusion mondiale et non à corroborer ses prétentions religieuses :

> The Olympic movement may thus be described as a religious secular syncretism, which offers a foothold to religion as well as to secularism. That this secularist super-religion questions religion as well as secularism, is not too obvious. Therefore every Christian and every atheist can participate in it happily. [...]. Thus it has been able to spread throughout the world. [...]. Yet it does have a kind of doctrine, not, of course theologically oriented but anthropologically oriented.[89]

Finalement, Coakley exprime une tendance contraire et moins fréquente dans les études contemporaines sur ce thème en recusant ce rapprochement : «Sport focuses on the secular, material and profane world while religion deals with the sacred and supernatural.»[90]

Les positions divergentes semblent donc liées au cadre de référence de chacun envers le phénomène religieux et plus particulièrement à ce qui fonde le sacré et la place du surnaturel. Le débat reste ouvert en ce début de XXI[e] siècle.

1.4 L'ÉTHIQUE RELIGIEUSE COMME VARIABLE SOCIOLOGIQUE EXPLICATIVE DE LA PERFORMANCE SPORTIVE

La première étude comparative visant à cerner les différences de performances des athlètes d'élite fut entreprise en 1952, à l'occasion des Jeux olympiques d'Helsinki. Ces Jeux marquent une certaine étape pour le mouvement olympique avec la participation de 69 pays (4 925 athlètes), la venue de l'URSS qui relançait sur la scène sportive le débat de la suprématie des deux grands systèmes idéologiques et le retour des pays de l'Axe. Dans ce contexte, l'équipe de chercheurs de Jokl[91] retint 19 variables d'ordre géographique, sociologique (sans l'appartenance religieuse), économique et médical, et instaura une tradition de recherche sociographique qui s'est raffinée grâce à l'opérationalisation des concepts et au traitement statistique.

Aiguillonné par la thèse wébérienne sur l'analogie de valeurs entre le protestantisme et le capitalisme, l'Allemand Lüschen[92] vérifia l'hypothèse «productiviste» dans la sphère sportive, à partir de l'appartenance religieuse de tous les médaillés olympiques jusqu'en 1960. Il constate que 50 pour cent d'entre eux sont d'allégeance protestante, alors qu'ils constituent seulement 8 pour cent de la population mondiale. Moins spécifique, l'analyse de Ball[93] portant sur les athlètes des jeux de 1964 confirme une corrélation positive entre la tradition chrétienne (toutes dénominations confondues) et le niveau de performance de ces délégations. Ces premières pistes assez générales deviennent plus précises avec la seconde étude de Lüschen[94] consacrée aux sportifs de la République fédérale allemande, dont la population est relativement bien partagée entre catholiques et protestants. Alors que 52 pour cent de la population se déclare d'allégeance protestante, les protestants comptent pour 60 pour cent des membres des clubs sportifs du pays, 67 pour cent des membres des sports individuels (athlétisme, natation) et 73 pour cent des athlètes d'élite de ces deux sports. Au Canada, Gruneau[95] observe aussi une sur-représentation des protestants parmi les participants aux Jeux d'hiver du Canada en 1971.

Seppänen[96] approfondit ce type d'analyse en construisant un cœfficient du succès sportif de chaque pays ayant participé aux Jeux olympiques de 1896 à 1968 ; il compare le ren-

dement de chacun à partir de la typologie de Weber, pour qui la prégnance de l'éthique religieuse pénètre les mentalités de différentes façons, la plus importante étant «l'attitude dominante envers le monde» qu'il divise en deux grandes catégories d'attitudes :

- l'orientation relative à l'ordre social qui s'exerce soit «dans ce monde» (*innerweltliche*) ou «hors de ce monde» ;

- la stratégie en vue du salut recherché par les voies privilégiées du mysticisme ou de l'ascétisme[97].

La juxtaposition des cœfficients de succès sportif à cette grille fait d'abord ressortir la suprématie des pays caractérisés par une perspective d'action dite «dans ce monde» à l'égard de l'ordre social (islamisme, confucianisme, judaïsme, christianisme). Les pays où prédomine l'hindouisme ou le bouddhisme, conceptions de l'existence qui accordent une plus grande attention à la vie «hors de ce monde», connaissent moins de succès olympiques.

Concentrant son analyse sur les religions des sociétés dites «dans ce monde», selon les deux stratégies wébériennes d'obtention du salut, Seppänen constate un cœfficient de succès sportif beaucoup plus élevé chez les athlètes issus des religions aux valeurs d'ascétisme (judaïsme, christianisme, orthodoxe, protestantisme, islamisme) que chez ceux issus des religions plus mystiques comme le confucianisme.

Seppänen pousse son analyse plus loin avec les seuls pays à majorité chrétienne. Il observe alors, comme ses prédécesseurs, un succès sportif beaucoup plus affirmé dans les pays de religion protestante que dans les pays à dominance catholique ou orthodoxe.

Le nationalisme étant considéré comme un puissant levier du succès sportif international, Seppänen examine aussi les performances des pays ayant obtenu leur indépendance politique entre 1920 et 1936. Là encore, les pays protestants (Estonie, Finlande, Lettonie) se détachent nettement des pays catholiques (Lituanie, Pologne) ou des pays de religions mixtes (Yougoslavie) ou autres.

L'ensemble des pays socialistes devenant plus performants que les pays protestants à partir de 1960, l'auteur fait une autre analyse et constate que les résultats convergent avec ceux des analyses antérieures. Dans l'ordre, les pays les plus performants dans le bloc

socialiste sont les pays de tradition protestante avant leurs bouleversements politiques (République démocratique allemande), puis les pays de tradition mixte – catholique et protestante – (Tchécoslovaquie, Hongrie), finalement, les pays de tradition catholique seulement (Cuba, Pologne) ; ces succès sportifs étant supérieurs à ceux des pays socialistes qui étaient antérieurement de tradition orthodoxe (Bulgarie, Roumanie, URSS) ou musulmane.

Ces constats corroborent les observations de Weber sur la suprématie des protestants dans les écoles secondaires, dans les postes supérieurs et parmi les détenteurs de capitaux en Allemagne, à la fin du XIX^{e} siècle[98]. Seule, l'allégeance religieuse n'explique pas la performance sportive nationale. Dans les pays occidentaux plus documentés, on observe son étroite association avec plusieurs autres variables (produit national brut, éducation, etc.) qui forment un faisceau de convergences (multicolinéarité). Les études empiriques révèlent toutefois l'importance du facteur religieux pour la mise en relief de valeurs particulières qui, coïncidant ou non avec les exigences d'une pratique culturelle comme le sport, en influence la viabilité sociale. Ainsi, la valorisation de la performance individuelle qui doit constamment s'améliorer, la persistance de l'effort, l'autodiscipline, la conduite rationnelle, l'aspect de sacrifice, la récompense différée représentent des valeurs ascétiques qui ont façonné progressivement les pratiques sportives. Elles auraient été davantage acceptées dans les Églises protestantes que dans les autres religions ; le taux élevé de succès sportifs de leurs adeptes en témoignent éloquemment. L'explication de Weber repose sur le fait que le sport, résultante socioculturelle du processus de rationalisation appliqué à la sphère du jeu, aurait trouvé un accueil favorable beaucoup plus tôt chez les protestants qui cherchaient des moyens pour discipliner davantage les organisations sociales et les rapports sociaux, car selon lui : «The clear and uniform goal of this ascetism was the disciplining and methodical organization of the whole pattern of life. Its typical representative was the "man of a vocation", and its unique result was the rational organization and institutionalization of social relationship.»[99]

1.5 LE SPORT, ÉLÉMENT DE CONTRÔLE ET DE SOCIALISATION DES INSTITUTIONS RELIGIEUSES

Les thèmes de contrôle et de socialisation sont fréquents dans l'historiographie du sport occidental et de ses rapports avec les institutions religieuses. En Angleterre, ces rapports apparaissent particulièrement complexes pour plusieurs raisons. C'est d'abord dans ce

pays que les pratiques sportives deviennent une réalité culturelle originale au sein de la noblesse puis, par divers processus de diffusion et de transformation, des pratiques populaires parmi les autres classes sociales. Les Églises traditionnelles et les nombreuses sectes protestantes, toutes soucieuses de la juste interprétation morale, en font l'objet d'enjeux sociaux variés que l'avènement précoce de l'industrialisation bouleversera. L'Angleterre s'impose donc comme premier sujet de cette brève analyse que nous ferons en tentant de cerner les rapports des institutions religieuse et du sport dans les contextes sociaux et scolaires. Nous considérerons ensuite ces rapports aux États-Unis et en France.

1.5.1 Selon Elias[100], les jeux populaires observés en **Angleterre** au Moyen Âge ressemblent à ceux pratiqués en Europe. Les jeux physiques sont plutôt violents et régis par des conventions locales non écrites permettant la perpétuation, sous forme ludique, des animosités entre localités, des différences et parfois des tensions entre les catégories sociales comme les plus jeunes contre les plus âgés, les gens mariés contre les célibataires, etc. Ces manifestations populaires semblent tolérées par les Églises locales et l'aristocratie qui souvent les patronnent. Le XVI[e] siècle constitue le creuset d'où émaneront les rapports ultérieurs des institutions religieuses envers le sport. Dans les paragraphes qui suivent, nous nous pencherons sur ces rapports pour tenter d'en saisir la portée.

À la fin du Moyen Âge, les techniques guerrières nouvelles réduisent l'importance des chevaliers. La guerre de Cent ans, puis, la véritable guerre civile dite des Deux-Roses achèvent de décimer la haute noblesse anglaise au profit du pouvoir royal d'Henri VII et d'un nouvel allié, la bourgeoisie, instaurant sous son règne (1485-1505), la dynastie des Tudor associée à l'Angleterre moderne. Jouant un rôle secondaire dans la marche du royaume et possédant terres et temps libre, cette noblesse s'adonne dorénavant en dilettante aux activités de son patrimoine social (équitation, chasse, escrime, etc.).

Grand amateur de courses de chevaux, son successeur Henri VIII (1509-1547) promulgue plusieurs édits visant à améliorer l'élevage de chevaux rapides ; il institue des épreuves importantes et accorde des prix. Ses successeurs continuent sur sa lancée et parfois s'engagent eux-mêmes dans ces courses nouvelles «contre le temps», courses qui sont habituellement associées à des paris et sont autant d'occasions privilégiées de mesurer[e] les

---

[e] En inventant le balancier-spirale, Huygen ouvrit au XVII[e] siècle, l'ère de la chronométrie.

limites et les progrès de l'animal et de l'être humain[101]. La volonté de comparer les performances impose alors l'établissement de règles pour mieux contrôler le déroulement des épreuves. Ces règles sont fixées dans un esprit chevaleresque à l'image du style de vie et des valeurs des promoteurs. Au début du XVII^{e}, ce type de courses dites «sportives» est institutionnalisé, ce qui amorce, par un phénomène d'imitation, le cycle de la transformation progressive de plusieurs autres activités ludiques. Ces modifications coïncident avec l'émergence d'une nouvelle façon de penser : la mentalité «quantitative».

Un troisième élément s'impose pour la compréhension des rapports entre les institutions religieuses et le sport anglais ; la venue des sectes protestantes. Le schisme provoqué par Henri VIII en 1534 avait déjà morcelé les catholiques entre papistes et anglicans. La venue des diverses sectes protestantes au XVI^{e} siècle (presbytériens, congrégationalistes), au XVII^{e} (baptistes, quakers), et au XVIII^{e} (méthodistes)[102] ajoute à la complexité d'une situation socio-politico-religieuse déjà tendue. L'élément marquant pour notre sujet réside dans leur recherche d'une discipline morale rigoureuse que le calvinisme, dans sa forme puritaine, introduit en Angleterre. Non seulement on ne tolère plus les jeux populaires et les divertissements, mais on introduit une exigence nouvelle : le respect rigoureux du dimanche. À la fin du règne d'Elizabeth (1603), « [t]he English Sunday was already at war with the idea of Merry England»[103]. On ne rejette pas encore le sport en soi, mais l'occasion d'amusements gratuits, sans finalité, qu'il représente. On le reconnaît et on l'utilise dans la mesure où il sert de préparation à une oeuvre d'utilité reconnue «such as many inure and harden our bodies by martial exercises to all warlike skill and performance»[104].

Catholiques et nobles qui pratiquent et patronnent les sports et autres amusements depuis longtemps résistent. La situation s'aggrave au point que Jacques Ier (1603-1625), puis Charles Ier (1625-1648) doivent publier, l'un en 1618, l'autre en 1633, une Déclaration royale, *The King's Book of Sports*, pour protéger les sujets qui s'adonnent aux activités autorisées par la loi après les offices religieux et pour déterminer les activités prohibées comme les combats de taureaux, d'ours, le bowling[105], ce qui s'avère inacceptable pour les puritains. À l'aube d'une première révolution politique (1642), l'action conjuguée d'un parlement consolidé et des pressions des puritains rend illégale la Déclaration royale que l'on brûle publiquement et renforce l'interdit des activités de ce genre le dimanche. L'action des protestants aura réussi à faire des sports et des amusements un enjeu politico-religieux. Il y a plus : les élites locales se désengagent progressivement du patronage

populaire, imitées par les Églises anglicanes souvent dirigées par les plus jeunes fils de la noblesse locale. Le respect du dimanche devient donc plus intégral et les activités autorisées se déplacent les jours de semaine[106].

Malgré cette victoire, les Églises non conformistes n'acceptent pas que la vie séculière puisse s'organiser en dehors du cadre religieux et qu'il faille recourir à des divertissements extérieurs. Ainsi, à la fin du XVIII[e] siècle, les méthodistes essaient de convaincre leurs membres que « [t]he strictly religious life of the church, with its music, song and the sense of community it generated should satisfy any craving for entertainment»[107]. Une liste des péchés inclut même les jeux de cartes, les courses, le boulingrin, le cricket, etc. Pour Weber, cet acharnement des groupes puritains contre les sports et autres divertissements tient au fait qu'ils contredisent le principe de vie basé sur l'ascétisme rationnel. Toute activité, du sport aristocratique à la danse populaire ou au théâtre, devient ainsi suspecte dans la mesure où elle laisse libre cours aux impulsions ; elle est rapidement condamnée si elle devient un moyen de se divertir ou d'éveiller l'agressivité, l'orgueil, le plaisir irrationnel du pari, car elle éloigne le croyant de l'activité professionnelle et de la piété[108].

Un tel enfermement du monde profane ne peut durer. Progressivement, les Églises non conformistes offrent ou proposent des activités à caractère plus séculier comme des excursions permettant la récitation de prières. Mais le monde change rapidement. Au milieu du XIX[e] siècle, l'Angleterre entre dans la seconde phase de sa révolution industrielle basée sur la sidérurgie. Elle vit, avant les autres sociétés, la croissance de la classe ouvrière, la densité urbaine, la désaffection des églises entraînant une certaine panique chez les élites civiles et religieuses. Dans ce contexte, les excursions pieuses ne suffisent plus et les Églises tolèrent, pour les jeunes, ce qu'elles avaient condamné auparavant, à savoir les jeux sportifs variés et même les danses, car, « [i]f the Church will not provide it, the Devil will»[109].

L'action combinée des réformateurs sociaux, entre 1850 et 1870, en faveur de la libération du samedi après-midi est probablement la mesure la plus importante en faveur du sport. Le maintien du respect du dimanche concentre alors sur cette demi-journée toutes les aspirations de la classe ouvrière et les angoisses des Églises : «Fear of urban radicalism, above all, was what galvanized the rich into thinking about the poor and gave weigh to the wider programme of moral and education that was proposed [...][110]. Dans ce

contexte, tant les autorités municipales et les entrepreneurs que les Églises multiplient les initiatives d'occupation du temps libéré, de formation morale et civique de cette masse ouvrière dont une possible révolte menace toute la société. De façon isolée, les différentes Églises font leur part[111] :

- on incite les ministres à développer leurs habiletés sportives pour rejoindre les jeunes ouvriers ;

- on met les églises et les terrains adjacents à la disposition des clubs sportifs pour servir de vestiaires et de terrains de jeux ;

- on propose de bons athlètes comme modèles religieux dans l'espoir de faire des conversions.

Sans être exclusive, l'action des Églises leur permet de renouer au grand jour avec différents sports. À Bolton, en 1867, un tiers des clubs de cricket sont affiliés à une Église alors qu'à Birmingham, un quart des clubs de football le sont[112], ce qui fera dire à Bailey : «By the end of the third quarter of the century, the churches were accomodating to society, rather than changing it, and this meant that they had to come to accept secular leisure as a good.»[113] On peut donc dire que les Églises britanniques se réconcilient avec le sport au cours de la seconde moitié du XIX^{e} siècle.

La création de la *Young Men Christian Association (YMCA)*, à Londres en 1844, représente une autre tentative pour christianiser la vie des masses urbaines. Entreprise conjointe d'Églises et d'élites locales, l'œuvre veut d'abord meubler les heures libres de la petite bourgeoisie urbaine et des cols blancs (commis, etc.), par des activités culturelles, intellectuelles et bien sûr, religieuses pour élever le niveau de culture et de foi de ses membres : étude de la Bible, histoire, langues étrangères, mathématiques, évolution des sciences, musique, conférences thématiques, etc. En somme, un *Liberal Arts College* populaire. On souhaite que les membres s'engagent ensuite à propager ces connaissances auprès de la classe ouvrière. Mais l'œuvre stagne et le nombre de membres décroît après quelques années sans que la masse ouvrière ne soit vraiment atteinte[114].

En 1879, on décide d'ajouter la pratique sportive. Aux yeux du public bourgeois et aristocratique la réforme des sports au sein des collèges anglais avait déjà doté ces

activités de plusieurs qualités physiques et surtout morales inconnues au début du siècle. Dans la perspective de l'œuvre du *YMCA*, on reconnaît alors que[115] :

- le sport procure un exercice physique salutaire aux personnes qui, ayant grandi dans l'environnement «artificiel» des villes, étaient destinées à vivre une existence sédentaire ;

- le sentiment de bien-être et un corps sain associés à la pratique sportive représentent des objectifs acceptables pour un chrétien ;

- le sport constitue un exutoire efficace à l'oisiveté ;

- le sport d'équipe et la compétition sont considérés comme des outils efficaces d'apprentissage de valeurs et de normes sociales désirables pour un chrétien.

L'initiative porte fruit. La décision du *YMCA* de Bristol de construire un gymnase, en 1879, fait grimper le nombre de membres à 385, dont 286 avouent adhérer à l'organisme pour le privilège d'utiliser le gymnase. En 1883, la présence de 1 083 membres permet d'ouvrir six succursales dans les banlieues voisines, chaque succursale gérant ses propres clubs de football, de hockey, de cross-country, de cyclisme, d'aviron, etc.[116]. L'œuvre vient d'acquérir un profil original qui se répandra rapidement dans le monde. La déclaration faite à l'occasion du congrès conjoint des *YMCA* de l'Ontario et du Québec[f], en 1886, en trace le profil[117] : «The aim of our Association work is to develop the highest type of Christian manhood. Its work, therefore, is manysided, as it has to deal with man's physical, mental, social and spiritual welfare.» [118]

L'intégration du sport s'effectue dans d'autres types d'institutions, entre autres dans les collèges privés appelés *Public Schools* où la réforme pédagogique initiée par des clercs audacieux deviendra, en Angleterre comme dans les colonies, une marque distinctive de l'éducation aristocratique et bourgeoise anglaise.

À cet égard l'historiographie du sport britannique reconnaît l'apport original du D[r] Thomas Arnold (1795-1842). Pasteur anglican et proviseur au collège de Rugby de 1828

---

[f] C'est à Montréal, le 25 novembre 1851, que le premier *YMCA* nord-américain fut créé. En 1856, il y en avait déjà six autres au Canada, dont celui de Québec, et 33 en 1873.

à 1841, Arnold se sert du sport pour transformer profondément le climat du collège et les rapports des étudiants entre eux[119]. À son arrivée à Rugby, les fils de la noblesse viennent de quitter leurs précepteurs pour recevoir une forme d'éducation publique dans quelques collèges. Ils y poursuivent la pratique de leurs passe-temps favoris : la chasse, le tir, l'élevage de meutes et exercent une forte ascendance sur les fils de la bourgeoisie encore minoritaires. Selon Arnold, le collège se trouve alors dans un état de désagrégation morale avancé. Les plus forts et les plus riches y font régner leur loi : indiscipline, extorsions, violence, etc., appellent la visite fréquente des forces de l'ordre[120]. Les sports d'équipe, plus populaires auprès des jeunes de la classe moyenne, sont pratiquement absents des collèges. On se rappellera que le premier match de cricket entre Cambridge et Oxford a lieu en 1827 seulement, la première course de canots, en 1829[121].

Plutôt que de renforcer la discipline, Arnold entreprend une réforme pédagogique qui va marquer profondément le sport et le système éducatif anglais de l'époque victorienne. Il renvoie les élèves les plus intransigeants et interdit certaines activités aristocratiques comme la chasse, ouvrant la voie aux sports d'équipe des jeunes de la classe moyenne. Il bouleverse ensuite l'orientation générale du collège alors centrée sur une éducation dite classique en y établissant une autre hiérarchie de valeurs : «First religious and moral principles ; secondly, gentlemantly conduct ; thirdly, intellectual ability.»[122] Finalement, il remet en grande partie la responsabilité de l'application de la discipline scolaire et de la réalisation de son orientation générale aux élèves eux-mêmes. Pour ce faire, il applique la méthode du *self government*, qu'il fait reposer sur la confiance accordée à quelques leaders étudiants appelés *Praepostors,* ceux-ci étant surveillés par un maître vigilant qui doit limiter le plus possible ses interventions. Les sports et les jeux relevant déjà en partie de la responsabilité des collégiens, leur mode de gestion sert alors de modèle et de levier pour l'instauration et l'exercice du *self government* dans l'ensemble du collège[123].

Mais il y a plus, l'innovation d'Arnold à l'égard des jeux et des sports consiste à les mettre au service de ses deux premiers objectifs scolaires : la formation morale et la gentilhommerie (*gentlemanty*). Au-delà du développement physique inhérent à l'exercice, il attend du sport un perfectionnement moral par l'acceptation des règles et par la dynamique inhérente à un contexte compétitif où le jeune doit lutter avec d'autres pour faire triompher sa cause, vaincre ses craintes de blessure ou de certains adversaires, ce faisant, il se grandit. Arnold innove encore en établissant un rapport étroit entre le dé-

veloppement physique et le développement moral. Pour lui, le corps n'est vraiment formé que dans les contextes où il est au service d'un idéal moral et, inversement, un idéal moral n'est servi que par des hommes forts et courageux. La vertu ne s'exerce donc pas dans la passivité et la mièvrerie[124]. C'est la formule chevaleresque au service du développement personnel, de la morale chrétienne et des causes justes. Il dira :

> Jeunes gens, craignez Dieu et faites des marches forcées. Évitez le combat le plus possible, mais n'allez pas refuser par crainte d'être rossé en disant que c'est la crainte de Dieu qui vous inspire, car cela ne serait ni chrétien, ni honnête. Et si vous engagez le combat, poussez-le jusqu'au bout et ne le lâchez pas tant qu'il vous restera la force de tenir debout.[125]

Le sport n'est plus un simple divertissement réglé, il est devenu un outil d'éducation au service d'une «moralité militante que chacun a la charge de faire triompher en soi et dans le monde»[126].

La réforme arnoldienne séduit; elle s'appuie sur un socle de valeurs et de pratiques qui ont des racines profondes dans la culture britannique. Elle est donc diffusée rapidement par les anciens de Rugby engagés dans d'autres collèges et par l'adoption qu'en font les nombreux nouveaux collèges créés pour accueillir les fils de la classe moyenne montante de l'ère victorienne. À titre d'exemple, la vente du roman de Thomas Hughes *Tom Brown's Schooldays*, publié en avril 1857, a écoulé 11 000 exemplaires en huit mois! [127]. En 1864, une commission d'enquête scrute le fonctionnement des collèges et confirme la réforme d'Arnold. Elle recommande «that much time should be given to these important activities [sports] for not only did they aid health and provide exercise, but they also formed "some of the most valuable school qualities and manly virtues"»[128].

C'est ce statut et cette mission du sport que Coubertin découvre en 1883. Le modèle s'est déjà répandu aux États-Unis et dans les colonies britanniques et l'olympisme naissant (1896) l'internationalise au cours du XX^{e} siècle.

1.5.2 Durant la période coloniale américaine, l'élite britannique reproduit en **Amérique** ses pratiques culturelles : les courses de chevaux, la chasse, les combats d'animaux, les régates, etc. De leur côté, les Églises protestantes perpétuent leur méfiance envers les amusements en général et, conséquemment, presque toutes les colonies se dotent d'une législation pour préserver l'observance stricte du dimanche.

Entre la guerre d'Indépendance (1775-1781) et la guerre de Sécession (1861-1865), le pays se développe rapidement ; la population rurale quadruple, la population citadine se multiplie vingt-quatre fois et, tout comme en Angleterre, les masses urbaines ne disposent d'aucune organisation publique dédiée aux loisirs[129]. Dans ce contexte, des factions de l'élite laïque et religieuse réclament, à partir de 1830, des réformes sociales nombreuses et variées dont celles relatives à l'esclavage, aux conditions ouvrières, à la condition des femmes, aux conditions hygiéniques et de développement physique de la population et en particulier des jeunes. Chaque partie y trouve son compte : les industriels pensent augmenter leur productivité, les Églises veulent rejoindre davantage la population masculine difficile d'approche : «There is many a one who comes to play and remains to pray.»[130] D'autre part, plusieurs clercs notent que les jeux et les sports animent d'une façon particulière les activités religieuses de leur Église. Expliquant le succès de ses sessions d'étude qui rejoignent près de 500 hommes, un ministre presbytérien de Rochester retient entre autres «[t]he interest that is taken in athletic entreprises and events»[131]. Tout comme en Angleterre, les Églises commencent donc à patronner des ligues scolaires, des concours saisonniers. Plus tard, certains congrès religieux intègrent même des activités récréatives de type sportif dans leurs programmes[g 132].

Nous pouvons dire qu'au milieu du XIX[e] siècle, les Églises américaines sont réconciliées avec le sport, au moment où, dans la foulée de l'école arnoldienne, un discours nouveau faisant consensus chez les leaders influents de la médecine et de l'éducation, lui reconnaît une influence positive sur la santé physique, morale et mentale. Les initiatives britanniques sont imitées : on ouvre, en 1851, à Boston, un premier *YMCA* qui sera doté d'un gymnase en 1869 ; des terrains de jeux apparaissent sur les terrains de certaines églises, avant de devenir des entreprises conjointes avec les municipalités, à partir de 1885, et certaines activités récréatives ont lieu dans les sous-sols d'églises. Des collèges, comme le *Young Men's Christian College* de Springfield retiennent, dès 1851, les exercices physiques et le sport comme pierre angulaire de l'éducation chrétienne et du style de vie de futurs citoyens américains modèles. Il deviendra d'ailleurs un des berceaux de la formation universitaire américaine en éducation physique et sportive.

C'est donc sans trop de controverse qu'un séminariste invente un sport (James Naismith et le basketball en 1891) et que des clercs font partie de l'élite sportive nationale et parfois

---

[g] Le programme du «Friends, General Conference» inclut un tournoi de golf, un gymkhana de plage, des courses à pied, des matchs de baseball, un tournoi de tennis durant son congrès de 6 jours en 1916.

deviennent champions olympiques (Bob Richards, au saut à la perche). Très rapidement, à partir de la seconde moitié du XIX[e] siècle, les Églises américaines s'associent au sport, ce qui fit dire à Sage : «The church's prejudice against pleasure through play had broken down almost completely by the beginning of the twentieth century.»[133]

1.5.3 En **France**, les rapports entre l'Église et le sport se présentent d'une façon très différente de celle ayant prévalue dans les pays anglo-saxons. Les protestants, tour à tour persécutés et tolérés entre les XVI[e] et XVIII[e] siècles, ne jouent pas de rôle catalyseur. L'industrialisation plus tardive (Second Empire) ne pose pas les mêmes exigences morales dans ce pays largement rural et encore dans une situation postrévolutionnaire. Les institutions scolaires ne connaissent pas, pour la même période, de réformateur semblable à Arnold en faveur du sport. C'est plutôt la gymnastique nationale qui gagne progressivement le système scolaire à partir de 1854 pour devenir obligatoire dans toutes les écoles de garçons, en 1880, bloquant la voie aux sports, pratique ludique étrangère dont on se méfie et qui trouvera refuge en dehors de l'école[134].

Le *Havre Athletic Club* est le premier club sportif en France. Créé en 1872, il regroupe des Anglais qui pratiquent et diffusent d'abord le rugby, pour accueillir ensuite des joueurs de football-association (soccer). En 1899, une soixantaine de clubs adhèrent à l'Union des Sociétés Françaises de Sports Athlétiques (USFSA). L'athlétisme voit le jour avec la création du *Racing Club de France*, en 1882, et du Stade Français, l'année suivante. Cinq ans plus tard, les deux clubs créent l'Union des Sociétés Françaises de course à pied. La bicyclette et d'autres activités s'organisent sous la forme sportive entre 1880 et 1890. L'influence britannique demeure omniprésente puisque les noyaux initiaux correspondent à des enclaves anglaises : les ports de la Manche et de la Mer du Nord, les zones de concentration des industries textiles, l'estuaire de la Seine et Paris où vit une importante colonie britannique. À cette étape de la diffusion culturelle du sport, les nouveaux clubs demeurent l'apanage des bien nantis, des étudiants ayant séjourné dans les collèges d'outre-mer et des Anglais résidents ou de passage. Les ouvriers, pour leur part, travaillent encore dix heures par jour[h], les intellectuels, la classe politique et les militaires rêvent d'une revanche militaire pour laquelle la gymnastique représente l'outil privilégié susceptible de donner la vigueur physique, morale et patriotique aux jeunes générations[135]. À la veille de la Première Guerre mondiale, le sport français est tout de

[h] La journée hebdomadaire de repos ne sera acquise qu'en 1906.

même devenu une réalité quotidienne et connaît une relative démocratisation grâce à l'existence de 1 575 sociétés sportives de divers ordres. Il faut, cependant, attendre l'après-guerre pour qu'il se généralise vraiment[136].

Au moment où l'Église se penche sur le sort de la jeunesse urbaine, au milieu du XIX^{e} siècle, par l'intermédiaire de l'Oeuvre des patronages libres, le sport n'existe pas encore en France. L'œuvre est le fruit de l'action combinée de laïcs et de congrégations religieuses dans le but «d'apporter un peu de réconfort aux jeunes ouvriers et de les préserver des dangers que représentaient, pour ces chrétiens, la propagande socialiste, les revendications sociales, le vice et l'impiété»[137]. Ses moyens sont traditionnels : prières, instruction religieuse, initiation professionnelle. Plutôt indifférent au sort des jeunes ouvriers, le clergé séculier le demeure envers l'œuvre jusqu'à l'arrivée au pouvoir des Républicains (1877, 1879) et la laïcisation accélérée de la société. Évincé des écoles, le clergé séculier décide d'en créer d'autres, et surtout, lance de nouvelles initiatives pour attirer la jeunesse dont les patronages paroissiaux, berceau d'une future fédération sportive catholique[138]. Contrairement aux patronages libres centrés sur la préservation de l'héritage catholique, les nouveaux patronages paroissiaux veulent être une arme de combat à la fois religieux, social et politique, dirigée contre le zèle laïque et républicain. L'orientation nouvelle fournie par le D^{r} Michaux en 1897 repose sur l'idée d'une éducation physique complète que l'ouvrier ne peut recevoir à l'école ou à l'usine. Cette éducation physique complète inclut premièrement des jeux d'extérieur qui fortifient l'organisme, deuxièmement la gymnastique qui, considérée comme une école de discipline et d'obéissance ainsi qu'une source de grands rassemblements populaires est susceptible de projeter une image forte et positive de l'œuvre auprès des jeunes et de la population[139]. Ici, comme en Angleterre ou aux États-Unis, il s'agit pour les clercs d'attirer les jeunes car « [l]'ennemi est là, tout prêt à recueillir l'enfant qui vous a été confié et à l'enrôler dans ces sociétés de gymnastique, de tir, d'exercices physiques où il sait admirablement bien dissimuler, sous le couvert de divertissements variés, la destruction de toute idée religieuse»[140].

La première manifestation publique régionale de Paris, en 1898, consacre la naissance du sport catholique avec la rencontre de 25 patronages ; ils seront 90 patronages en 1901. Ces premiers succès incitent les dirigeants à ajouter de nouvelles activités comme le football, la natation, le tir, le cross-country et l'athlétisme, ce qui confirme l'attrait des sports auprès des jeunes ouvriers. La croissance de l'œuvre justifie la création, en 1903,

d'un organisme central, la Fédération Gymnastique et Sportive des Patronages de France (FGSPF). En 1913, on dénombre 1 505 œuvres[141].

Cette progression ne se fait pas sans réticences internes. Le virage sportif représente un changement important et plusieurs prêtres n'apprécient pas que le centre de gravité de l'œuvre se déplace de l'église au stade : «Les bêtes de sang qui s'appellent la gymnastique et les sports ne sont pas faites pour être attelées au patronage.»[142] Leur critique s'articule autour de trois pôles :

- l'importance excessive accordée au corps, au détriment de la culture de l'esprit et de l'âme ;

- les dangers moraux provoqués par les tenues jugées indécentes, les sorties et la vanité suscitée par le succès sportif ;

- l'inutilité des exercices et des sports pour maintenir la jeunesse dans la voie de la moralité, principale préoccupation de l'œuvre[143].

Dans une société aussi polarisée que la France d'alors, il demeure inévitable qu'un réseau catholique en croissance, attirant la sympathie des notables traditionnellement attachés à l'Église (aristocrates, propriétaires terriens) et des officiers nourrissant des sentiments antirépublicains, se heurte soit aux représentants de l'USGF, reconnue pour rassembler des laïcs républicains conservateurs, soit aux représentants de l'USFSA (l'Union des sociétés françaises de sports athlétiques), plutôt bourgeoise, soit encore à ceux de la Fédération sportive socialiste. En fait, il s'agit, pour chacune de ces organisations, de mobiliser le plus grand nombre de jeunes pour en faire des citoyens conformes sur les plans politique, idéologique, patriotique et religieux, à l'image idéale que chacun se fait de la France actuelle et future.

L'affirmation de Michel Foucault voulant qu'au XIX^{e} siècle les élites sociales aient été obsédées par «la discipline et la surveillance» trouve ici un certain écho. Selon les pays, l'action des institutions religieuses se sera exercée dans des contextes sociaux différents. Le cas de l'Angleterre relève davantage d'un processus d'enculturation par lequel les générations successives intègrent une pratique culturelle autochtone. La France témoigne plutôt du processus de diffusion culturelle d'une réalité étrangère (britannique), considérée

particulièrement désirable par des personnes influentes du pays hôte (par exemple, le Dr Michaux dans le cas des patronages, le Père Didon et de Coubertin pour le sport associatif). Dans le cas du Québec, nous faisons l'hypothèse que le processus d'acculturation explique davantage les rapports de l'Église et du sport puisqu'il concerne particulièrement les mécanismes d'échange entre sociétés de culture différente forcées de cohabiter.

2. L'ÉGLISE ET LE SPORT AU QUÉBEC À LA LUMIÈRE DU CONCEPT D'ACCULTURATION

Nous aurions pu développer ce sujet dans la section précédente, puisqu'en réalité les quelques études disponibles nous ramènent précisément aux notions de contrôle et de socialisation. Mais la réalité sociohistorique du Québec place ces rapports de l'Église et du sport dans une dynamique sociale différente de celle de l'Angleterre ou des autres pays occidentaux, comme nous l'avons dit plus haut. La conquête militaire plaçait la population canadienne-française et l'Église dans une situation de dépendance, imprimant une distance et un climat de méfiance particulier à l'égard de l'envahisseur et des pratiques culturelles qui le distingue, justifiant le recours que nous faisons au concept d'acculturation.

La revue des écrits spécifiques à notre sujet présente les caractéristiques suivantes : il n'existe pas d'étude spécifique sur les rapports de l'Église et le sport à la lumière du concept d'acculturation, bien que ce concept soit parfois évoqué. Alors qu'un seul document porte spécifiquement sur l'Église et le sport au Québec, il en traite à partir d'une perspective plus globale, celle du loisir et les travaux de nature sociohistorique sur divers aspects du sport québécois présentent souvent l'Église comme une institution marginale sinon rétrograde. Finalement, les études associant le concept d'acculturation au sport résultent essentiellement de l'intérêt de chercheurs étasuniens pour l'intégration sociale de divers groupes ethniques à l'aide du sport.

2.1 L'ÉGLISE ET LE SPORT AU QUÉBEC

Publié en 1988, le chapitre de Jean Harvey intitulé «Le clergé québécois et le sport, 1930-1960»[144] est le seul texte consacré exclusivement à ce thème. L'action de l'Église envers le sport apparaît essentiellement comme une manœuvre de résistance à cette pratique culturelle nouvelle et étrangère, perçue comme un élément d'assimilation de la société

canadienne-française devenue plus vulnérable au cours du XIX[e] siècle. Considérant les changements importants d'ordres démographique (immigration anglophone), politique (perte des droits linguistiques) et économique (industrialisation), l'auteur constate, comme la majorité des observateurs, que l'Église s'oppose au sport avant de proposer un projet de société alternatif reposant sur trois valeurs fondamentales : foi, langue et ruralité. Il décrit brièvement l'émergence et le déclin de l'appareil de loisir clérical entre 1910 et 1950 en insistant, à propos du sport, sur les différences entre le clergé séculier et les ordres plus engagés dans l'action sociale d'une part et la hiérarchie religieuse d'autre part. Il considère qu'étant plus engagés dans l'action sociale les premiers étaient plus sensibles aux qualités formatrices du sport et à la nécessité d'en concevoir une conception catholique, alors que les seconds dénonçaient surtout les dangers qu'il représentait pour la morale et la contamination culturelle[145].

Dans sa revue des organisations cléricales de loisir, Harvey s'attarde ensuite à l'examen de deux œuvres : les patronages (Patros) et les terrains de jeux (OTJ). Dans le premier cas, il évoque les parades des gymnastes et leurs démonstrations, à partir de 1924. Tel que présenté par l'auteur, il s'agirait davantage d'une gymnastique, c'est-à-dire un agencement rationnel de mouvements, qu'un sport[i]. Quant à l'Oeuvre des terrains de jeux, l'auteur affirme qu'on y pratique l'athlétisme et que chaque terrain de jeux possède des ligues de baseball masculines et féminines, mais ne fournit aucune source empirique. Il mentionne finalement que la Confédération otéjiste provinciale, créée en 1946, pour coordonner les activités à l'échelle provinciale aurait accordé une attention particulière au hockey, à la natation et au baseball. Sur ce, Harvey conclut en disant que les terrains de jeux «sont les organismes qui ont eu la plus grande influence sur la formation de l'institution sportive québécoise, si l'on exclut les fédérations sportives»[146].

Bien que les données empiriques à l'égard du sport soient peu détaillées, l'étude situe bien la problématique nouvelle du sport pour une Église qui doit prendre position dans un contexte socio-économique peu favorable à la société canadienne-française. En ne se contentant pas d'énumérer les réprobations de l'Église au sujet du sport et en tenant compte de la dynamique particulière qu'imposent la présence et l'action de la société an-

---

[i] Il faut noter que la gymnastique devient un sport lorsque pratiquée de façon réglée et compétitive ; autrement, elle constitue un exercice ou un système d'exercices individuels ou de groupe à partir duquel on fait des démonstrations.

glophone, Harvey suggère, nous semble-t-il, l'étude des rapports de l'Église et du sport sous l'angle du processus d'acculturation.

Depuis la décennie 1980, plusieurs travaux ont porté sur le loisir québécois et le rôle important de l'Église dans la définition et l'organisation de celui-ci, tout en privilégiant l'analyse de l'idéologie cléricale durant la période de 1930 à 1960. Le sport n'est pas étudié spécifiquement, mais il représente pour ces chercheurs, une manifestation parmi d'autres du phénomène «loisir», c'est-à-dire une occupation du temps libre qu'on ne définit pas toujours. Parfois, comme l'a fait Harvey, on relève certaines anecdotes témoignant de la présence du sport dans une œuvre particulière, mais sans plus.

C'est ce que font Jean-Paul Massicotte et Claude Lessard lorsqu'ils tentent de cerner le rôle de l'Église dans les diverses œuvres de loisir[147]. Pour eux, les collèges classiques se sont contentés de tolérer les sports vers la fin du XIX^{e} siècle, pour articuler un discours plus positif, centré sur ses avantages comme exutoire et outil de formation du caractère vers 1930 seulement. Ils reconnaissent aussi la présence du sport, mais sans le définir, dans la programmation des OTJ, des Patros et des centres de loisirs, comme outil de formation morale et religieuse, sans préciser davantage sous quelles formes il était exercé.

Dans son étude du loisir dans la culture québécoise, Roger Levasseur regroupe le discours clérical autour des trois thèmes majeurs suivants : la communauté nationale, la domination externe et la modernisation[148]. Pour l'auteur, les actions de l'Église se comprennent à partir de cette grille qui repose essentiellement sur une dynamique de réaction négative et d'appropriation sélective d'activités de loisir venues d'ailleurs, dont le sport. Il note ainsi que les OTJ n'hésitent pas à s'écarter de l'éthique sportive anglo-saxonne qui privilégie la performance, en décernant des trophées aux équipes ayant démontré le «meilleur esprit» plutôt qu'à celles ayant obtenu les meilleurs résultats, témoignant, à son avis, de leur quête d'un modèle alternatif[149].

Michel Bellefleur retient aussi que le clergé du XIX^{e} siècle est demeuré «longtemps réticent, sinon opposé, au développement du sport au Québec pour des motifs tant culturels que moraux»[150], dont l'usage généralisé de la langue anglaise, les risques de contamination culturelle par le rassemblement de franco-catholiques avec des anglo-protestants et les risques de fléchissement moral. Dans une seconde étude portant sur l'Église et le loisir au Québec, il réitère les causes culturelles et morales de cette opposition tout en

reconnaissant que le sport «se sera implanté lentement au Québec à partir du rapport conflictuel entre le dynamisme anglo-saxon et la résistance des élites canadiennes-françaises»[151].

Les travaux sociohistoriques sur le loisir ont fourni de riches analyses de l'idéologie et des stratégies d'action de l'Église, tout en demeurant relativement avares de descriptions empiriques à l'égard d'une modalité particulière de loisir, le sport.

Les travaux historiques représentent une autre source d'information sur les rapports de l'Église et du sport au Québec. Conformément à la tradition historique, on s'attarde moins au cadre théorique et davantage aux données empiriques. Le livre de Donald Guay publié en 1977 et portant sur l'intégration du sport dans la société canadienne au XIX^{e} siècle, constitue probablement le premier ouvrage sur le sujet. Après avoir défini le sport avec précision, l'auteur précise les problèmes qu'il représente pour l'élite canadienne, donc l'Église, par rapport à l'ordre public, la moralité et la survie nationale. En rapprochant la population de la culture anglo-protestante, dit-il, le sport risque d'accentuer l'anglicisation des Canadiens français en les entraînant vers une sociabilité basée sur le club et non sur le cercle familial habituel. De plus, les valeurs qu'il sous-tend procèdent d'un «esprit mondain» opposé à la compréhension que l'on se fait alors de «l'esprit chrétien»[152].

Quinze ans plus tard, lorsque Allan Metcalfe étudie l'émergence, au XIX^{e} siècle, du sport organisé chez les Canadiens français de Montréal, il reconnaît lui aussi les difficultés que posent le rapprochement de francophones et d'anglophones dans le sport et l'importance de l'Église comme médiatrice : «Au Québec, il est impossible de se donner une vision exacte du sport sans tenir compte de l'influence du clergé et des écoles.»[153]

Que l'on parcoure les ouvrages sur l'histoire du loisir ou du sport, certaines grandes lignes semblent converger : le sport est étranger, il dérange ; après l'avoir repoussé, l'Église se l'approprie tardivement en utilisant ses collèges puis ses œuvres sociales de jeunesse. Une autre convergence ressort de ces ouvrages : le sport implique deux sociétés différentes en situation de cohabitation permanente appelant, pour ainsi dire, le concept d'acculturation comme grille d'analyse. À notre avis, Guay l'a pressenti en 1977 en écrivant :

> Ces situations [de conflit], qui s'inscrivent d'ailleurs dans le contexte plus général des problèmes d'acculturation causés par la rencontre des cultures, troublent grandement les dirigeants de la société canadienne-française.[154]

Bellefleur l'appelle, en 1986 :

> Il y aurait en effet toute une étude particulière à mener pour montrer que l'introduction de la pratique sportive s'est faite au Québec à travers et malgré un choc de mentalités reposant sur des assises culturelles fort différentes.[155]

2.2 LE SPORT À LA LUMIÈRE DU PROCESSUS D'ACCULTURATION

Au Québec, le concept d'acculturation n'a pas été utilisé de façon directe pour analyser les rapports des anglophones et des francophones dans le domaine du loisir ou du sport, on l'a seulement évoqué. Aux États-Unis, quelques études l'ont retenu pour vérifier l'efficacité du sport comme mécanisme d'acculturation de divers groupes ethniques d'origine européenne vivant en milieu urbain ou auprès de groupes amérindiens. Les résultats sont ambivalents.

Caine[156] a examiné le rôle du sport dans une petite ville du New Jersey où la communauté italienne s'était dotée, au début des années 1920, d'une association sportive (basketball, football, baseball) dans le but de réduire la délinquance et d'accélérer l'intégration des jeunes italophones à la culture américaine. En conclusion, l'auteur indique que non seulement il ne peut démontrer l'apport du sport organisé comme facteur accélérateur de leur assimilation, mais il croit, au contraire, que ces équipes les ont rapprochés les uns des autres, et ont renforcé leur identité ethnique grâce à leurs succès sportifs et à leur visibilité accrue dans la communauté.

Parce qu'il est étroitement lié à la culture et à l'identité basque, le *jai alai* (la pelote basque) a aussi encouragé le maintien de l'ethnicité des Basques vivant aux États-Unis. Selon l'étude de Baksh[157], il représente un moyen unique de maintenir certains aspects de leurs traditions et de leurs valeurs comme la langue, le catholicisme, l'attachement au patrimoine, etc. Pratiquer le *jai alai* ou assister à des matchs de ce sport représente donc pour l'Américain d'origine basque une occasion d'un ressourcement culturel qui freine son assimilation.

Pooley[158] a analysé la nature des contacts que les membres de plusieurs clubs de soccer ethniques (italiens, allemands, serbes, polonais, hongrois et serbes) de la ville de Milwaukee entretenaient au sein de leurs clubs et entre les clubs. Il en conclut lui aussi que, malgré certaines divergences dans leurs traditions et leur gestion, ces clubs ne sont pas une incitation supplémentaire à l'assimilation ; au contraire, ils représentent souvent un îlot privilégié de partage des aspects particuliers d'une culture ethnique menacée.

Day[159] a repris l'étude de Pooley en utilisant des clubs de soccer ethniques de la ville de London (Ontario), mais ses conclusions ne corroborent pas celles de Pooley. Ici, les clubs ethniques représentent vraiment un lieu d'assimilation. L'explication réside dans le pourcentage élevé de joueurs anglo-saxons au sein de chaque club. Pas assez nombreux, les groupes ethniques de London ne peuvent entretenir des clubs ethniques homogènes et performants devant les partisans de leur communauté. Plus intéressés aux performances individuelles et au classement de l'équipe qu'à la convivialité ethnique, ces clubs ont accueilli un nombre croissant de joueurs anglo-saxons et sont devenus, avec le temps, des foyers d'assimilation des joueurs ethniques à la culture anglo-saxonne dominante.

Comme pour les populations euro-américaines, les Amérindiens ont développé des attitudes surprenantes envers les pratiques sportives. La crosse offre l'exemple d'une déculturation : d'abord pratique culturelle amérindienne, le contact anglo-saxon l'a dépouillée de toutes ses significations originales pour la modeler à l'image des sports d'équipe britanniques ; des règles nouvelles ont été introduites éliminant toute symbolique religieuse et d'ancienne pratique rituelle, la crosse est devenu un amusement[160].

Blanchard[161] et Heider[162] signalent deux cas différents où un sport que l'on veut introduire chez des peuples amérindiens pour leur inculquer des valeurs occidentales contemporaines, se voit détourné au profit de la culture native. Dans le premier cas, des Mormons ont utilisé le basketball pour faciliter l'apprentissage de la «discipline» et du «leadership» chez les Navajos du Nouveau-Mexique. Plutôt que de se conformer à ces attentes, ces derniers ont plutôt façonné le basketball d'après leurs propres valeurs : au jeu, ils privilégient une attitude récréative plutôt que compétitive et ils conservent, dans le déroulement de l'action, un sens aigu des liens de sang (on passe plutôt à un frère même mal démarqué qu'à un cousin bien placé) au lieu de s'en tenir aux exigences de la performance. De façon similaire, les Dani indonésiens ont adapté aux impératifs de leur culture le modèle imposé par un pouvoir politique pro-occidental, renforçant, par ces

nouveautés, certains aspects de leur tradition, et refusant par le fait même, d'adopter les nouvelles valeurs souhaitées.

Tout en cherchant à faire le point sur les études portant sur notre sujet, nous avons voulu, dans ce premier chapitre, élargir notre questionnement aux autres aspects de la relation entre le champ de l'homme en situation agonistique et l'univers religieux. À première vue, le sport contemporain apparaît éloigné de ce genre de questionnement ; ses origines séculières, son approche rationnelle du corps dans un contexte souvent commercialisé, le place à l'opposé de ce que l'on associe spontanément à l'univers religieux. Les pages précédentes témoignent toutefois de la variété des points de contact entre eux : qu'il s'agisse d'offrandes aux divinités ou d'un moyen de communication, comme dans les sociétés anciennes, ou de réduire l'anxiété des joueurs d'élite contemporains par des pratiques superstitieuses, qu'il s'agisse d'expliquer sociologiquement l'engouement ou le succès sportif de certains pays ou sous-groupes nationaux ou encore de valoriser un nouvel humanisme plus anthropomorphique, le rapprochement du religieux et de l'agonistique semble se perpétuer selon des modalités continuellement renouvelées.

CHAPITRE 1

RÉFÉRENCES

1 Joachim Wach, Sociologie de la religion, Paris, Payot, 1955, p. 43.

2 Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris, PUF, 4e édition, 1960, p. 532.

3 Ibid, p. 544.

4 Johan Huizinga, Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu, Paris, Gallimard, 2e édition, 1951, pp. 41-42.

5 Ibid, p. 43.

6 Ibid, p. 35.

7 Roger Caillois, «Jeux des adultes. Caractères distinctifs du jeu», in R. Caillois (sous la direction de), Jeux et sports, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, pp. 150-178.

8 Carl Diem, Welt Geschichte Des Sports, Band 1 (Auflage 2), Stuttgart, Cotta Verlag, 1967, p. 3.

9 Jean-René Vernes, «Jeux de compétition», in R. Caillois (dir.), Jeux et sports, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, p. 384.

10 Lucien Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, Paris, PUF, 15e édition, p. 358.

11 Ibid, pp. 283-288.

12 Uriel Simri, The religious and magical functions of ball games in various cultures, Proceedings of the First International Seminar on the history of physical education and sport, Israël, 9-11 april 1968, pp. 2-3.

13 Lucien Lévy-Bruhl, supra note 10, p. 358.

14 Uriel Simri, supra note 12, pp. 2-4.

[15] Ibid, pp. 2-8.

[16] Ibid, pp. 2-4.

[17] Stewart Culin, Games of the North American Indians, New York, Dovers Publications Inc., 1975, pp. 561-714, (édition originale en 1907).

[18] Donald Guay, Introduction à l'histoire des sports au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1987, pp. 81-90.

[19] Jean De Brébeuf, «Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons en l'année 1636», Relations des Jésuites, Tome 1 : 1611-1636, Montréal, Éditions du Jour, 1972, p. 113.

[20] Uriel Simri, supra note 12, pp. 2-4.

[21] Ibid, pp. 2-5.

[22] Ibid.

[23] Ibid, pp. 2-6.

[24] Ibid, pp. 2-8.

[25] Eugène Laserre, Homère. L'Iliade, Paris, GF Flammarion, 1965, p. 391.

[26] Ibid, p. 386.

[27] Ibid, p. 395.

[28] Jacques Ulmann, De la gymnastique aux sports modernes. Histoire des doctrines de l'éducation physique, Paris, VRIN, 2e édition, 1971, p. 9.

[29] H.-A. Harris, Greek Athletes and Athletics, Indiana & London, Indiana University Press, 1967, pp. 35-36.

[30] Julius Jüthner, Die Athletischen Leibesübungen der Griechen, Teil 1 : Geschichte der Leibesübungen , Wien, Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1965, pp. 74-75.

[31] Uriel Simri, supra note 12, pp. 2-6 à 2-7.

[32] Ibid, pp. 2-8 à 2-9.

[33] M.J. Herskovits, Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1952, p. 7.

[34] Lucien Lévy-Bruhl, supra note 10, pp. 503-516.

[35] Emile Durkheim, supra note 2, pp. 544-545.

[36] Uriel Simri, supra note 12, pp. 2-11.

[37] George Gmelch, «Baseball magic», in S.D. Eitzen (ed.), Sport in Contemporaray Society : An Anthology, New York, St-Mastin's Press, 1975, pp. 347-355.

[38] Ibid, p. 348.

[39] Ibid, p. 350.

[40] Yves Poulin, «Nordiques : à chacun sa superstition», Le Soleil, 22 mars 1994, Cahier C-2.

41 Ibid.

42 Ibid.

43 Ibid.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Jay J. Coakley, Sport in Society. Issues and Controversies, St-Louis, Times Mirror/Mosby College Publishing, 4th edition, 1990, p. 361.

47 Ibid, p. 353.

48 Ibid, p. 364.

49 Jean-Marc Paradis, 100 ans de baseball à Trois-Rivières, 1989, p. 53.

50 Le Devoir, 14 mai 1976, p. 17.

51 Ibid.

52 Le Figaro, 16 février 1982, cité dans Jean-Marie Brohm, «La religion sportive. Éléments d'analyse des faits religieux dans la pratique sportive», in Actions et recherches sociales, vol. 12, no. 3, novembre 1983, p. 111.

53 George Gmelch, supra note 37, pp. 251-252.

54 Yves Poulin, supra note 40, p. C-2.

55 Ibid.

56 Ibid.

57 Bronislav Malinowski, Magic, Science and Religion and other Essays, Boston, Beacon Press, 1948, p. 116.

58 George Gmelch, supra note 37, p. 348.

59 Briand Milton, Sport as a functional Equivalent of Religion, Master Thesis, University of Wisconsin, 1972, 140 p.

60 Carl-Diem-Institut, Pierre-de-Coubertin, l'idée olympique. Discours et essais, Lausanne et Stuttgart, Éditions Internationales Olympia et Olympischer Sport-Verlag, 1966.

61 Harry Edwards, Sociology of Sport, Homewood, Ill., The Dorsey Press, 1973.

62 Jean-Marie Brohm, «La religion sportive», in Actions et recherches sociales, vol. 12, no. 3, nov. 1983, pp. 101-117.

63 Pierre-Yves Boulongne, La vie et l'oeuvre pédagogique de Pierre de Coubertin 1863-1937, Montréal, Leméac, 1975, pp. 108-124.

64 Ibid, p. 129.

65 Carl-Diem-Institut, supra note 60, p. 112.

[66] Ibid, p. 11.

[67] Ibid, pp. 13-14.

[68] Ibid, p. 114.

[69] Ibid, p. 21.

[70] Ibid, p. 98.

[71] Ibid, p. 107.

[72] Ibid, p. 108.

[73] Ibid, p. 106.

[74] Ibid, p. 116.

[75] Ibid, p. 129.

[76] Bulletin du Comité International Olympique, nov. 1964, no. 88, p. 31.

[77] Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1985, 286 p.

[78] Emile Durkheim, supra note 2, p. 13.

[79] Joachim Wach, supra note 1, p. 97.

[80] Andrew Greeley, The Denominational Society, New York, Scott, Foresman and Co., 1972, p. 9.

[81] Emile Durkheim, supra note 2, p. 547.

[82] Bero Rigauer, Sport und Arbeit, Frankfurt, Suhrkamp, Verlag, 1969 ; H. Böhme et al., Sport im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main, 1971.

[83] Jean-Marie Brohm, Sociologie politique du sport, Paris, Jean-Pierre Delarge éditeur, coll. Corps et culture, 1976, 357 p.

[84] Harry Edwards, supra note 61, pp. 317-366.

[85] Ibid, pp. 261-262.

[86] Catherine Albanese, America, Religious and Religion, C.A., Wadsworth, 1981, pp. 321-322.

[87] Harry Edwards, supra note 61, p. 90.

[88] Catherine Albanese, supra note 86, p. 312.

[89] Siegfried von Kortzfleish, «Religious Olympism», in Social Research, vol. 37, no. 2, 1970, p. 235.

[90] J.J. Coakley, Sport and Society : Issues and Controversies, St-Louis, Times Mirror/Mosby, 3rd edition, 1986.

[91] Ernst Jokl, Medical Sociology and Cultural Anthropology of Sport and Physical Education, Springfield, Ill., Charles Thomas Publisher, 1964, pp. 39-149.

92 Gunther Lüschen, «Der Leistungssport in seiner Abhängigkeit vom Sozio-Kulturellen System», in Zentralblatt für Arbeitswissenschaft, vol. 16, 1962, pp. 186-190.

93 Donald W. Ball, «Olympic Games competition : Structural correlates of national success», in International Journal of Comparative Sociology, vol. 13, no. 3-4, sept-dec 1972, pp. 186-200.

94 Gunther Lüschen, «The interdependence of sport and culture», in G. Lüschen (ed.), The Cross - Cultural Analysis of Sport and Games, Champaign, Ill., Stipes Publishing Co., 1970, pp. 85-99.

95 Richard S. Gruneau, «Class or mass : Notes on the Democratization of Canadian Amateurs Sport», in R.S. Gruneau and J.G. Albinson (eds.), Canadian Sport. Sociological Perspectives, Don Mills, Addison-Wesley, 1976, pp. 108-141.

96 Paavo Seppänen, «Olympic success : A cross-national perspective», in G. Lüschen and G.H. Sage (eds.), Handbook of Social Science of Sport, Champaign, Ill., Stipes Publishing Co., 1981, pp. 93-116.

97 Max Weber, The Sociology of Religion, Beacon Press, 1968, pp. 166-183.

98 Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1967, pp. 31-37.

99 Max Weber, supra note 77, p. 183.

100 Norbert, Elias, La civilisation des moeurs, Paris, Calman-Lévy, 1973, p. 17.

101 Donald Guay, Histoire des courses de chevaux au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1985, pp. 14 -15.

102 Gérard Hébert, s.j., «Les sectes évangélistes et pentecôtistes», Relations, no. 239, nov. 1960, p. 283.

103 Peter C. McIntosh, Sport in society, London, Watt, 1963, p. 42.

104 Ibid, p. 43.

105 R.W. Henderson, «The King's Book of Sport in England and America», Bulletin of the New York Public Library, vol. 52, no. 11, nov. 1948, pp. 539-553.

106 Richard Holt, Sport and the British. A Modern History, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 45-47.

107 Hugh Cunningham, Leisure in the Industrial Revolution. 1780-1880, London, Croom Helm, 1980, p. 179.

108 Max Weber, supra note 77, p. 179.

109 Hugh Cunningham, supra note 107, p. 181.

110 Richard Holt, supra note 106, p. 137.

111 Peter Bailey, Leisure and Class in Victorian England, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 136-138.

112 Ibid, p. 137.

113 Hugh Cunningham, supra note 107, p. 181.

114 H.E. Meller, Leisure and the Changing City. 1870-1914, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 179.

115 Ibid, p. 146.

116 Ibid.

117 G. Redmond, «The Gospel in the colony : "muscular christianity", in nineteenth-century Canada», Sport and Religion, Proceedings of the IX International HISPA Congress, Lisbonne, 1981, p. 270.

118 Ibid.

119 «D[r]. Thomas Arnold», The Schoolmaster, vol. 9, 1863, pp. 53-55.

120 Jacques Ulmann, supra note 28, p.192.

121 Peter C. McIntosh, «Games and gymnastics for two nations in one», in P.C. McIntosh et al., Landmarks in the History of Physical Education, London, Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 191.

122 Ibid, p. 192.

123 Ibid, p. 193.

124 Jacques Ulman, supra note 28, pp. 327-328.

125 Henri de Gents, Histoire de l'éducation physique, Tome 2, Bruxelles, A. de Bœck éditeur, 1949, p. 341.

126 Jacques Ulman, supra note 28, p. 328.

127 Peter C. McIntosh, supra note 121, pp. 193-194.

128 Malcolm Tozer, «From "Muscular christianity" to "Esprit de corps". Games in the victorian public schools of England», Stadion, VII, 1, 1981, p. 119.

129 John A. Lucas and Ronald A. Smith, Saga of American Sport, Philadelphia, Lea & Fobiger, 1978, pp. 27-37, 118.

130 Richard A. Swanson, «The acceptance and influence of play in American protestantism», Quest, vol. 11, dec. 1968, p. 62.

131 Ibid, p. 63.

132 Ibid, pp. 63-64.

133 George A. Sage, «Religion, sport and society», in D.S. Eitzen and G.H. Sage (ed), Sociology of North American Sport, 3rd edition, Dubuke, Iowa, Wm.C. Brown, 1986, p. 142.

134 J.-P. Callede, L'esprit sportif. Essai sur le développement associatif de la culture sportive, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1987, p. 71.

135 Pierre-Yves Boulongne, supra note 63, pp. 126-136.

136 J.-P. Callebe, supra note 134, pp. 56-65.

137 Bernard Dubreuil, «La naissance du sport catholique», Recherches, no. 43, avril 1980, p. 222.

138 Ibid, p. 223.

139 Ibid, p. 227.

140 Ibid.

141 J.-P. Callede, supra note 134, p. 74.

142 Bernard Dubreuil, supra note 137, p. 232.

143 Ibid, pp. 234-235.

144 Jean Harvey, «Le clergé québécois et le sport, 1930-1960», in Jean Harvey et Hart Cantelon (sous la direction de), Sport et pouvoir, les enjeux sociaux au Canada, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, pp. 69-92.

145 Ibid, pp. 72-78.

146 Ibid, p. 82.

147 J.-P. Massicotte et C. Lessard, «L'Église et le loisir au XX^{e} siècle», Canadian Journal of History of Sport, vol. 13, no. 2, déc. 1982, pp. 45-55.

148 Roger Levasseur, Le loisir et la culture au Québec, Les Éditions du Boréal Express, 1982, p. 58.

149 Ibid, p. 60.

150 Michel Bellefleur, «Les origines socio-historiques du professionnalisme en loisir au Québec», Loisir et société/Society and leisure, vol. 5, no. 1, printemps 1982, p. 17.

151 Michel Bellefleur, L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1986, p. 34.

152 Donald Guay, Le sport et la société canadienne au XIX^{e} siècle, Québec, Collection Temps libres, no. 1, 1977, pp. 57-79.

153 Alan Metcalfe, «Le sport au Canada français au 19^{e} siècle : le cas de Montréal, (1800-1914)», Loisir et société/Society and leisure, vol. 6, no. 1, printemps 1983, p. 107.

154 Donald Guay, supra note 152, p. 63.

155 Michel Bellefleur, note supra note 151, p. 34.

156 Norman Caine, The role of Italian Sport Societies in Trenton, New Jersey, Third American Society for Sport History, Annual Convention, Boston, april 16th-19th, 1975.

157 Teresa Baksh, Jai Alai of the Basques, in Sport and Religion : The History of Sport and the Physical Education in the Iberian Cultures, Proceedings of the International HISPA Congress, Lisbon, Instituto Nacional Dos Desportos, april 4-10 1981, pp. 27-34.

158 John C. Pooley, «Ethnic Soccer Clubs in Milwaukee : A Study of Assimilation», in M. Hart and S. Birrel (eds.), Sport in the Sociocultural Process, 3rd edition, Dubuque, WM. C. Brown, 1981, pp. 430-447.

159 Robert D. Day, «Ethnic Soccer Clubs in London, Canada. A Study in Assimililation», International Review Of Sport Sociology, vol. 16, no. 1, pp. 37-52.

160 Michael A. Salter, «The Effect of Acculturation on the Game of Lacrosse and on its Role as an Agent of Indian Survival», Canadian Journal of History of Sport and Physical Education, vol. 3, no. 2, may 1992, pp. 28-43.

161 Kendall Blanchard, «Basket-ball and the Culture-Change Process : The Rimrock Navajo Case», in J.C. Harris and R.J. Park, Play, games and Sports in Cultural Context, Champaign, Human Kinetics, 1983, pp. 473-483.

162 Karl G. Heider, «From Javanese to Dani : The Translation of a Game», in J.C. Harris and R.J. Park (eds), Play, Games and Sports in Cultural Context, Champaign, Human Kinetics, 1983, pp. 491-501.

CHAPITRE 2

LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉTUDE

«L'état de la science n'est pas de tout connaître [...] mais de comprendre l'ensemble»
(Raymond Aron)[1]

1. LE CADRE THÉORIQUE

Jusqu'à présent, commentateurs et chercheurs se sont attachés à souligner les réticences de l'Église du Québec envers le sport. Certains, peu nombreux, reconnaissent qu'elle a toléré, parfois encouragé, cette pratique corporelle entre 1930 et 1960, mais cet aspect de son action n'a pas été étudié. Nous nous proposons d'expliquer, à partir des sources disponibles, les modalités du contact de l'Église avec le sport afin de comprendre sa position apparemment contradictoire, faite à la fois d'indifférence, de critique et d'engagement. Pour ce faire, nous présentons dans ce chapitre notre démarche autour de trois types de préoccupations méthodologiques : un cadre théorique, un cadre temporel et l'objet d'étude lui-même.

1.1 À LA RECHERCHE D'UN CADRE THÉORIQUE

Nous avons longtemps cherché un cadre théorique ou un concept pouvant guider notre démarche. En **sociologie et en histoire du sport**, les travaux les plus rapprochés de notre sujet s'intéressent soit à décrire une tranche de notre réalité sportive sans cadre théorique explicite, soit à comparer et à qualifier les rapports entre francophones et anglophones. Deux types d'explication socioculturelle émergent toutefois de ces travaux. La première met l'accent sur le caractère nouveau et perturbateur du modèle sportif britannique et décrit sa lente appropriation par les francophones au cours du XIX[e] siècle[2] et du XX[e] siècle[3]. La seconde explication concerne les obstacles à la progression des francophones dans le sport et se divise en plusieurs tendances. La première tendance s'inscrit, dans la foulée des travaux de Porter[4] qui explique l'infériorité économique des Canadiens français par leur manque de «compétitivité» causée par l'absence d'éthique protestante dans leur culture. De là on conclut, par inférence, au faible intérêt des francophones pour le sport et aux modestes performances de ceux qui s'y adonnent[5]. En contrepartie, les travaux associés à la deuxième tendance expliquent le sous-développement sportif des francophones par les obstacles d'ordre structurel et symbolique liés au contexte fédéral où une majorité anglophone gère et oriente le développement du sport en fonction de sa perception des besoins nationaux, freinant l'engagement de la minorité francophone dans ce domaine[6]. Une dernière tendance tente de mettre à jour des taux de discrimination pouvant expliquer la faible présence francophone dans le sport contemporain, qu'il soit amateur ou professionnel[7].

Dans ces travaux, lorsqu'il est abordé, le rôle de l'Église semble faire consensus : il s'avère essentiellement négatif. On la représente comme un frein à la participation francophone par ses interdits, par la formulation de valeurs alternatives centrées sur la famille et la moralité et par la création d'organismes parallèles à l'encadrement sportif mis de l'avant par la communauté anglophone. Cette voie de recherche ne nous offre donc pas de cadre théorique pertinent pouvant expliquer le rôle apparemment contradictoire d'une Église qui rejette les structures existantes et organise le sport à sa façon. On reconnaît sans plus que l'appropriation du sport par les francophones pourrait relever du processus d'acculturation.

En **sociologie du loisir** les travaux se sont multipliés depuis la fin des années 1970 sans qu'un cadre théorique particulier n'émerge. Notre lecture de ces recherches nous permet plutôt de déceler certaines convergences autour de trois approches particulières.

La première consiste à dresser une liste de thématiques centrales à toutes les modalités de loisirs, qu'ils soient socioculturels, sportifs ou autres. La typologie établie par Gilles Pronovost, en 1979, met en évidence les thèmes suivants : le refus, la religion, la sécularisation, la société libérale et des rapports interculturels. Cinq ans plus tard, les cinq thèmes initiaux ont fait place à un nouvel arrangement[8] :

- les temps sociaux au XIX^{e} siècle ;
- le processus de formation d'une culture urbaine au XIX^{e} siècle ;
- l'ambivalence du clergé (refus et organisation) ;
- l'essor des industries culturelles dans leurs rapports à la culture de masse ;
- les processus d'institutionnalisation et de professionnalisation suscités par la société libérale de consommation.

Ces thèmes représentent autant de balises pour le nouveau champ d'études des sciences du loisir. Il s'agit d'une perspective nouvelle à l'égard du loisir considéré dorénavant comme un phénomène culturel digne d'analyse plutôt qu'un problème social ou moral, comme auparavant. La reconnaissance de ces divers thèmes fournit autant de pistes plausibles et intéressantes pour d'éventuelles recherches, mais l'absence de liens explicites entre elles empêche la constitution d'un cadre théorique cohérent.

La seconde approche privilégie des analyses sociohistoriques de type descriptif du discours clérical ou de la constitution et du développement de certains organismes cléricaux de loisir[9].

La troisième fait reposer l'évolution du loisir québécois sur la dynamique particulière que suscite l'état de dépendance politique, économique et culturelle de cette société ; cet état de dépendance expliquerait les trois caractéristiques du loisir québécois pré-Révolution tranquille : (a) un loisir de type imitateur plutôt qu'innovateur, (b) un loisir qui laisse une pleine liberté d'action aux groupes privés pouvant l'assumer (bourgeoisie marchande et

Église) et (c) un loisir qui sert d'outil de lutte pour la reconnaissance de la spécificité canadienne-française[10]. Aussi intéressant qu'il soit, le concept de dépendance n'explique pas à lui seul le comportement sélectif des Canadiens français en matière de sport. En effet, ceux-ci adoptent les courses de chevaux «à l'anglaise»[11] au point de contrôler majoritairement ce type de courses en 1870 ; ils manifestent un engouement certain pour le baseball américain mais ils rejettent le cricket britannique et, dès 1868, on en voit pratiquer le nouveau sport de la crosse[12]. Il y a donc des écarts dans la pratique des sports, selon les périodes historiques, les groupes sociaux concernés et les modalités d'action. De plus, comment concilier la notion de dépendance avec la prise de contrôle de l'ensemble du sport associatif québécois par les francophones, à la fin des années 1960?

L'Église elle-même n'échappe pas à ces variations (indifférence, opposition, organisation) que nous traiterons respectivement dans les chapitres ultérieurs. Comment fonder, ici aussi, une explication sur le concept de dépendance, alors que cette Église contrôle tous les aspects de la vie au sein des collèges et des séminaires dans lesquels le sport pénètre dès le milieu du XIX^{e} siècle?

S'il existe une constante, nous la retrouvons dans le décalage entre le moment où les anglophones introduisent un sport et celui où les francophones l'adoptent. Mais, devons-nous être surpris? Cette forme particulière, dite «sportive», dont les anglophones imprègnent leurs jeux, s'intègre à leurs activités sociales et s'exprime à l'intérieur de clubs à la fois sportifs et sociaux. Elle fait partie du patrimoine culturel britannique et peut être observée partout où mène l'aventure coloniale. Ce décalage apparaît aussi dans les sociétés souveraines, comme la France, où l'introduction du sport et de son éthique, à la fin du XIX^{e} siècle, s'est faite dans la controverse et, malgré de virulentes oppositions, sans qu'on sente le besoin d'évoquer la notion de dépendance.

Au-delà de ces références théoriques variées, nous pouvons retracer certains points communs à ces études émanant de la sociologie du loisir. Dans l'ensemble, elles abordent le loisir d'une façon unitaire, sans distinction entre le sport, le cinéma ou le tourisme, etc. ; elles préconisent un rapport dialectique étroit entre le loisir et la société, ce qui amène les auteurs à favoriser l'approche sociohistorique, avec une préférence marquée pour la période plus documentée de 1930 à 1960.

De ces travaux nous retiendrons l'importance accordée à l'approche sociohistorique qui privilégie le long terme pour mieux cerner les modalités du passage du refus du sport à son organisation et pour mieux cerner l'attention accordée autant au discours qu'aux actions du clergé.

Nous avons finalement examiné des travaux issus de la **sociologie religieuse**, dans l'espoir d'y trouver des pistes d'ordre théorique sur l'implication de l'Église dans le domaine général du loisir ou plus particulièrement du sport. De la Nomenclature des faits sociaux de Tourville, qui devait servir de plan d'enquête pour un très grand nombre de monographies, aux recensions plus contemporaines des chercheurs reconnus en France[13], dans les pays anglo-saxons[14] et au Québec[15], nous n'avons pas trouvé de cadre théorique ni de concept clef, ni même de fil conducteur approprié à notre sujet. Pourtant, il y avait des pistes. Dans son manuel d'initiation à la sociologie religieuse, Laloux[16] consacre un chapitre au concept d'acculturation, mais l'approche tient davantage de l'action sociale que de la méthodologie. Le concept d'acculturation y est retenu en tant que support à l'action pastorale de l'Église, pour lui éviter tout décalage structurel ou tout déphasage culturel dans sa mission d'évangélisation de sociétés, de groupes déchristianisés ou a-christianisés.

Berger, pour sa part, ouvre une piste intéressante avec la notion de «structures de crédibilité ou de plausibilité», qui pousse le chercheur à trouver les préalables socioculturels de la réalité observée. Il dira :

> Les mondes sont construits et maintenus grâce à la société, à l'intérieur de la société. La performance de leur réalité à la fois objective [...] et subjective [...], dépend de processus sociaux *spécifiques*, ceux-là justement qui sans cesse reconstruisent et maintiennent les mondes particuliers en question.[17]

En réalité il nous renvoie à une analyse fonctionnelle particulière qui entraîne le chercheur vers une certaine conception implicite des exigences fonctionnelles du système ou de l'organisation observée. Ainsi, lorsque Paul-André Turcotte[18] étudie l'itinéraire des Clercs de Saint-Viateur du Québec, il cherche, dans la dialectique «communauté – société» les facteurs permettant d'expliquer la transformation de l'ordre viatorien de «force sociale déterminante» en une «force sociale dépendante» au tournant de la Révolution

tranquille. Il trouve son explication dans l'érosion progressive du support sociétal requis pour maintenir l'œuvre religieuse, et cette érosion prend sa source dans la mise en place d'un projet alternatif issu du processus d'industrialisation qui entraîne l'urbanisation et la sécularisation. Autrement dit, cette érosion serait due à la perte de la structure de crédibilité qui soutenait le projet viatorien.

Nous n'avons pas retenu cette approche théorique. Bien qu'elle permette des monographies éclairantes, elle tend trop, selon Robert K. Merton «à se limiter aux conditions de survie d'un système donné [... plutôt que] d'établir des types universels et non plus exclusivement spécifiques d'exigences fonctionnelles et des procédés pour vérifier l'hypothèse de ces exigences»[19]. De plus, notre sujet ne se développe pas qu'au sein de la société canadienne-française, il implique une double polarité : celle des rapports ethniques entre franco-catholiques et anglo-protestants et celle des rapports ambigus d'une Église qui refuse puis accepte la pratique culturelle étrangère du sport.

Ce n'est donc pas au sein de ces sous-disciplines que nous allions trouver un cadre théorique approprié ou une piste prometteuse, mais ailleurs, dans la littérature qui s'interroge sur les causes de l'infériorité économique des Canadiens français. Dans sa revue de ce thème, Pierre Harvey[20] rejette les explications économiques et historiques et privilégie une recherche à caractère psychologique et anthropologique. Il s'inspire des travaux de l'économiste Hagen selon qui, tout groupe soumis au traumatisme d'une conquête réagit spontanément contre le conquérant pour sauver son identité vis-à-vis de l'autre. Cette réaction lui fait rejeter le système de valeur de l'autre tout en tendant à surévaluer ses propres valeurs. L'insécurité provoquée par sa position l'enferme alors dans une vision autoritaire du monde, susceptible d'entraîner un mouvement de repli sur lui-même et d'inhiber sa créativité collective. Il va sans dire, toutes ces propositions ne s'appliquent pas intégralement à la société québécoise, chaque cas devant être analysé dans son historicité, mais il nous ouvrait une piste prometteuse. Bien que nous n'ayons pas retenu ce modèle d'inspiration économiste, il nous révèle toutefois l'existence de processus généraux pouvant expliquer des comportements collectifs, lorsque des sociétés de statut différent sont forcées de cohabiter. Le filon de cette démarche allait nous conduire à l'anthropologie et au concept d'acculturation, dont l'utilisation fréquente, en rapport avec les sociétés conquises, allait permettre l'émergence d'un cadre d'analyse nous apparaissant crédible.

1.2 LE CONCEPT D'ACCULTURATION

Les lectures, réflexions et travaux antérieurs nous ont permis de constater que la pratique sportive représente, au Québec, un cas d'emprunt culturel qui fait suite à une conquête militaire et à la venue d'un nombre croissant d'immigrants de culture anglo-saxonne sur le territoire. Cette constatation faite, le concept d'acculturation s'est donc imposé comme concept clef de notre projet. À défaut d'un tel concept, nous risquions de coller trop littéralement aux descriptions historiques et de mal comprendre les différentes phases du contact culturel des deux groupes en présence et le rôle particulier de l'Église.

Nous traiterons ce concept en trois parties : la première concerne le concept même d'acculturation dont nous examinerons les principales définitions et les distinctions élaborées à partir de concepts connexes. Nous tenterons ensuite de suivre certains jalons de l'évolution de ce concept depuis la perspective culturaliste originelle jusqu'aux synthèses sociologiques plus récentes. Finalement, nous chercherons à constituer une grille d'analyse à partir de quelques facteurs itératifs issus d'études empiriques.

1.2.1 Définition et distinctions

Il se dégage de la littérature consultée un consensus pour reconnaître à l'anthropologie une préoccupation plus insistante pour le concept fondamental de culture et, subséquemment, pour celui du changement culturel dont l'acculturation n'est qu'un volet. La définition marquante de ce concept remonte aux travaux des anthropologues américains Redfield, Linton et Herskovits, regroupés autour du *Social Science Research Council*. En 1936, ils définissent l'acculturation comme «l'ensemble des phénomènes qui résultent du contact direct et continu des groupes d'individus de culture différente, avec des changements subséquents dans les types culturels originaux de l'un ou des deux groupes»[21].

Retenant cette notion centrale de contact direct et continu entre groupes d'individus de culture différente, nous relevons l'idée de Roger Bastide qui met l'accent davantage sur l'étude du processus lui-même que sur le produit final du contact des cultures en présence[22].

L'usage ultérieur du concept pour des études centrées tantôt sur des groupes, tantôt sur des individus en situation d'ajustement culturel, accentuera soit l'aspect collectif soit l'aspect individuel de la définition. Nous pensons que les éléments-clefs de ce concept permet d'étudier d'un point de vue différent les rapports de l'Église au sport. Il se présente comme un processus constitué de phases différentes au cours desquelles interviennent des individus, des groupes ou des collectivités en situation d'adaptation à propos d'un ou de plusieurs aspects d'une culture en contact direct et soutenu avec une culture différente. Il devient ainsi possible de considérer une pratique culturelle spécifique comme le sport, dans un contexte d'acculturation à partir d'une institution, l'Église, et de suivre dans le temps, l'évolution de ses rapports au-delà de sa réaction initiale de refus.

Chez les auteurs préoccupés par ce concept apparaît souvent le besoin d'assortir l'acculturation de concepts connexes. Nous avons donc retenu la distinction qu'ils établissent avec les concepts de «diffusion culturelle» et «d'enculturation» afin d'éviter les malentendus.

La diffusion, comme l'acculturation, concerne le changement culturel mais, selon Herskovits[23] et Bastide[24], elle s'en distingue par l'absence de contact direct et durable entre les groupes culturels. Elle porte essentiellement sur la constatation d'un transfert achevé alors que l'acculturation porte sur un changement en train de se faire. Cette distinction nous permet de saisir la différence entre l'adoption de la pratique sportive dans les colonies britanniques – phénomène d'acculturation à cause du contact permanent – et son adoption dans d'autres pays non colonisés qui ont progressivement et librement fait une place à la méthode anglaise parmi les gymnastiques nationales en vigueur – phénomène de diffusion culturelle. D'ailleurs, la lecture d'ouvrages historiques sur le sport dans différents pays occidentaux permet de reconnaître les trois phases du processus de diffusion culturelle déterminées par Hodgen et reprises par Bastide[25] : (a) l'exposition à une nouvelle pratique, (b) l'établissement local de celle-ci, et (c) sa dissémination. Cette diffusion s'opère dans un contexte relativement harmonieux où, progressivement, l'emprunt culturel se taille une place à la mesure du besoin qu'il comble dans son nouveau milieu et, finalement, lui et les autres pratiques culturelles locales plus anciennes cohabitent.

Les cas d'acculturation seraient plus complexes parce qu'ils engagent deux collectivités différentes en contact direct et constant, dans un contexte particulier – souvent de type

colonial et plus conflictuel – où s'affrontent quotidiennement des valeurs de résistance, d'imitation et d'émancipation.

L'enculturation consiste en la transmission de la culture des adultes à la génération suivante. Elle se distingue donc de l'acculturation qui concerne des adultes déjà enculturés et c'est précisément parce qu'ils sont déjà formés que leur contact direct et permanent avec une autre culture – nouvelle, étrangère et jugée souvent supérieure – crée des conflits et aboutit rarement à une véritable assimilation[26]. L'intégration de la pratique sportive dans les activités ludiques de la jeunesse canadienne-française au XIX^{e} siècle dépendait, en grande partie, de son acceptation par des adultes laïcs et clercs en position de contrôle de cet aspect de la culture étrangère. Jusqu'au XX^{e} siècle, l'école publique préférera des formes alternatives comme les jardins scolaires, le cadettisme, l'hygiénisme ou les gymnastiques européennes. Ces pratiques apparaissent alors aux adultes comme plus adéquates que le sport et surtout plus conformes aux valeurs dominantes de la collectivité canadienne-française[27]. Pour leur part, les collèges classiques destinés à l'élite seront plus perméables aux pratiques sportives anglo-saxonnes elles-mêmes issues et destinées à l'élite sociale.

1.2.2 Le développement du concept

1.2.2.1 Perpectives anthropologiques

Le concept d'acculturation s'est développé dans deux disciplines des sciences sociales, l'anthropologie et la sociologie. Intéressée au changement social causé par le contact des sociétés occidentales et industrialisées avec d'autres ne partageant pas ces caractéristiques, l'anthropologie a développé, depuis la fin du XIX^{e} siècle, une approche qualifiée d'abord «d'ethnocentrique» par Gluckman[28] et qui atteint son apogée avec les travaux de Malinowski. Elle consiste à décrire séparément les trois aires de la culture autochtone, de la culture occidentale et de la culture qui naît du contact, comme si l'auteur était en présence de trois déterminismes différents. On dit de cette approche qu'elle esquive les liaisons et interactions permanentes entre les parties et réduit le rôle des rapports conflictuels. Elle se présente comme statique, du fait qu'elle surévalue la culture occidentale considérée subtilement comme le pôle de référence vers lequel devrait converger les au-

tres cultures. De là l'appellation d'approche dite «ethno-centrique» du concept d'acculturation.

Le raffinement des méthodes de recherche utilisées par l'analyse de documents historiques de même que la méthode comparative puis la méthode quantitative ont permis un développement plus «culturaliste» du concept. Cette tendance met en évidence le fait que la sélection des traits de la culture donneuse par la culture preneuse est surtout déterminée par ce que Bastide appelle «la pente» que fixe la culture preneuse elle-même[29]. Une telle perspective, plus soucieuse de la dynamique de chaque groupe, et surtout, des conséquences du contact des cultures a donné un second souffle à la recherche sur l'acculturation, en faisant apparaître de nouveaux termes et surtout en admettant différentes étapes dans la réalisation du processus, ce qui permet un suivi plus détaillé.

Ne pouvant toutefois expliquer les phénomènes observés (la sélection, l'acceptation ou le refus, la réinterprétation), le culturalisme chercha des réponses du côté de la microsociologie, en se concentrant sur les relations interpersonnelles dans un contexte de changement social. Selon Bastide[30], ce virage psychologique a permis de connaître certaines facettes du comportement de «l'homme marginal» et de mettre en lumière l'importance de la personnalité de base qui, selon lui, ne se modifie guère avant trois générations.

1.2.2.2 Perspectives sociologiques

La société européenne s'est intéressée plus tardivement au concept d'acculturation en effectuant une révision du système théorique de l'anthropologie culturelle élaboré antérieurement par des chercheurs nord-américains. Les changements introduits nous semblent porter sur trois points de divergence que nous présentons brièvement[31].

La sociologie européenne perçoit d'abord chez les auteurs américains une certaine scission entre le social et le culturel. Ces derniers se seraient intéressés principalement aux interactions entre les différents groupes ethniques, car leur adaptation à la culture occidentale devait conduire à leur assimilation. Ces préoccupations majeures des Américains les auraient amenés, selon les auteurs européens contemporains, à négliger l'apport plus déterminant des cadres sociaux dans lesquels se produit précisément le processus d'acculturation. L'approche des chercheurs américains, jugée «culturaliste», privilégie une

notion de la culture qui est vue comme extérieure et supérieure aux individus, une culture qui agirait en quelque sorte selon ses propres lois. Or cette façon de concevoir réduit l'importance des facteurs sociaux qui interagissent durant la période de changement, c'est-à-dire durant le processus d'acculturation, pour favoriser le résultat des échanges.

Cette perspective particulière des premières vagues d'anthropologues américains s'explique en partie par la coïncidence de leurs activités avec la période d'expansion de la civilisation occidentale à travers le monde et la montée des écoles de pensée basées sur la race, l'hérédité ou la sélection, qui tentaient d'expliquer ou de justifier l'histoire et la supériorité blanche par les modulations génétiques. C'est l'époque des philosophes comme Gobineau (1816-1882), H.S. Chamberlain (1855-1926) et des tenants de l'anthropologie physique et sociale comme Lapouge, Ammon, etc. Ces premiers chercheurs constatent l'étendue des variations culturelles et perçoivent l'importance de leur intégration à la culture dominante pour assurer le succès du processus de colonisation enclenché. De plus, comme ces chercheurs reconnaissent peu de valeur aux différentes cultures autochtones, leur effort descriptif tend vers une acculturation planifiée, contrôlée et sensible aux moyens susceptibles d'accélérer l'intégration. La connaissance anthropologique apparaît, *a posteriori*, comme un outil de plus au service du colonisateur.

Les auteurs européens tels Gluckman, Balandier, Radcliffe-Brown, Gurvitch et Bastide attribuent, dans la dialectique du culturel et du social, une plus grande importance aux facteurs sociaux comme déclencheurs du changement. Ils demandent donc d'analyser l'acculturation dans un contexte plus global, qui tienne compte de la politique, de l'économie, des rapports de classes ou de sectes et de l'écologie, dans la détermination du processus d'acculturation. Plus tardifs que les Américains et plus sensibles aux mouvements de décolonisation, ils sont plus soucieux de connaître les effets souvent destructeurs de la culture occidentale sur des cultures autochtones considérées dès lors dignes d'intérêt parce qu'elles reflètent les multiples façons de vivre en société.

Le deuxième point de divergence entre chercheurs européens et américains réside dans l'importance accordée par les premiers à la variable du contact entre les collectivités. Pour les culturalistes, le contact ne représente qu'une variable parmi d'autres alors que les sociologues européens en font le ressort de l'explication. Pour ces derniers, les contacts

entre civilisations et leurs effets ne peuvent se comprendre qu'à la condition d'être replacés dans des ensembles explicatifs plus vastes, c'est-à-dire dans des totalités sociales qui les encadrent, les orientent et les unifient. Autrement dit, ces contacts se présentent comme des «phénomènes sociaux globaux». Au-delà des individus porteurs de cultures différentes et de leurs interrelations au sein de réseaux complexes, le sociologue se penche ou étudie les institutions d'appartenance et le poids de leurs normes et de leurs valeurs respectives. La sociologie européenne place donc son analyse au niveau macrosociologique. Elle reconnaît que les phénomènes acculturatifs impliquent des sociétés complexes, pluriethniques, comportant diverses formes de sociabilité considérées conflictuelles.

Le troisième point de divergence porte sur le choix des concepts. Les sociologues européens élaborent des concepts parallèles à ceux des anthropologues : aux notions de conflit, de résistance ou de contre-acculturation, ils substituent celle de «compétition». Le synchrétisme des culturalistes est remplacé par «l'accommodation», définie comme le processus par lequel les individus ou les groupes s'ajustent à une situation de conflit. L'assimilation culturelle fait place à «l'intégration», vue comme une miscégénation entre les races ou ethnies en présence dans laquelle chaque groupe ressort différent de ce qu'il était avant le contact.

Bien qu'elle reconnaisse la dialectique des facteurs sociaux et culturels dans le processus d'acculturation, la sociologie européenne privilégie le social comme facteur à l'origine des changements, des conflits et de l'intégration. Elle appelle ainsi une approche diachronique et relationnelle des cas étudiés.

1.2.3 Vers une grille d'analyse

Après avoir examiné de nombreuses descriptions de contacts culturels, nous nous sommes intéressé à certaines typologies et aux étapes du processus d'acculturation. Ne pouvant disposer d'une théorie nous avons assemblé une grille d'analyse permettant de mieux baliser le comportement de l'Église vis-à-vis du sport considéré comme une pratique culturelle étrangère dans un contexte d'acculturation. Cette grille constitue donc une

certaine organisation plausible des multiples possibilités d'action lorsque deux collectivités différentes sont en contact forcé.

Les écrits consultés ne nous ayant pas révélé l'existence d'une théorie d'acculturation dans le sens entendu par la sociologie contemporaine, nous avons rassemblé une série d'énoncés, souvent répétés d'un auteur à l'autre, et que Bastide a systématisés plus que les autres en les qualifiant lui-même de «régularités» et non de «lois»[32]. En effet, les attentes méthodologiques associées habituellement à la notion de théorie en sociologie sont plus exigeantes : pour Blalock, « [t]heories do not consist entirely of conceptual schemes or typologies but must contain lawlike propositions that interrelate the concepts or variables two or more at a time»[33] ; pour Reynolds, «theory will refer to abstract statements that are considered part of a scientific knowledge in either the set-of-laws, the axiomatic, or the causal process forms»[34].

La théorie comporte donc des exigences particulières : une construction méthodique de l'objet, une liaison des différents énoncés ou hypothèses entre eux ou elles, un recours systématique de la communauté des chercheurs à cette construction hypothético-déductive pour analyser une réalité ou tester la vigueur de la théorie. Ne disposant pas d'un tel outil méthodologique, nous constatons que les chercheurs retenant le concept d'acculturation privilégient les variables de la langue, de l'éducation et de la religion. À d'autres occasions ils évoquent ce concept pour expliquer l'évolution générale d'une société donnée.

L'ensemble conceptuel auquel nous nous référons se présente donc à nous, non sous la forme d'une théorie d'acculturation, mais sous la forme de généralisations empiriques que nous avons schématisées en une grille d'analyse (figure 1), à partir des efforts de synthèse de Herskovits[35], Bastide[36] et Abou[37]. Elle ne permet pas de prédire les comportements mais de les baliser et de nommer les choix les plus plausibles en contexte d'acculturation.

1.2.3.1 Les antécédents du processus

Pour les auteurs consultés[38], l'étude d'un changement social à l'aide du concept d'acculturation doit considérer d'abord les rapports que chaque groupe concerné entre-

tient avec l'autre avant le contact. Il faut aussi pouvoir traiter des conditions sociologiques associées à la prise de contact elle-même (de type marchande ou militaire, de courte ou de longue durée, avec ou sans occupation, etc.) et le type de rapports qui s'ensuivent (amicaux ou hostiles, globaux ou sectoriels, coopératifs ou dominateurs, etc.), pour jauger le degré d'intégration culturelle des groupes maintenant en contact, identifier le milieu dans lequel s'effectue la transmission ou l'appropriation culturelle identifiée et considérer les groupes en présence. Ceci étant fait on peut se pencher sur les groupes sociaux plus directement concernés par la pratique culturelle à l'étude.

Ces caractéristiques n'expliquent rien en elles-mêmes, elles permettent seulement de qualifier le type de contact entre deux groupes et, peut-être, de mieux comprendre certaines observations ultérieures. Aucun des auteurs consultés ne s'engage plus loin dans la détermination du sens que pourraient prendre ces caractéristiques.

1.2.3.2 Les hypothèses associées aux constantes du processus d'acculturation

Nous retenons la synthèse de Bastide[39] qui, par delà la nécessité des antécédents du processus, dégage trois constantes associées à son actualisation. Rappelons que le type de contact entre les groupes n'affecterait pas cette séquence, mais influerait plutôt sur les modalités de réalisation pour chacune des constantes. En somme, cette grille d'analyse générale anticipe des scénarios assez standards, sans présumer de l'évolution de chaque cas étudié.

a) Première constante, **l'opposition** (figure 1). Le plus souvent, le contact de cultures différentes issu d'entreprises coloniales donne lieu à une période d'opposition aux valeurs et aux pratiques du conquérant. Par rapport à la société québécoise, cette étape est abondamment décrite dans les ouvrages d'histoire et plus particulièrement chez des historiens comme Groulx et Brunet. Dans le domaine plus particulier des rapports entre l'Église et le sport, nous savons que c'est l'aspect le plus retenu, souvent le seul, par les commentateurs contemporains.

b) Deuxième constante, **la sélection** (figure 1). Malgré l'opposition initiale, et si le contact se prolonge, la culture native peut effectuer une sélection de certains traits ou comportements de la culture conquérante ; certains sont acceptés de façon partielle ou

intégrale, d'autres refusés. Dans le contexte de notre étude, nous remarquons en effet que les admonestations de la presse et de l'Église qui jalonnent le XIX^{e} siècle et une partie du XX^{e} n'ont pas empêché la pratique sportive de se répandre dans la société canadienne-française, en particulier dans les collèges classiques. C'est principalement dans ce contexte bien contrôlé que certains sports se sont développés : la crosse, le hockey, le baseball et bien d'autres. De nombreux témoignages, que nous présenterons de façon plus détaillée dans les prochains chapitres, illustrent l'acceptation progressive de certaines modalités (le sport détente, le sport éducatif) et le refus initial de certains autres (le sport féminin, le sport très compétitif, le sport commercial le dimanche).

Cette «sélectivité» représente pour Herskovits[40] un aspect important du processus d'acculturation. Elle permet de comprendre pourquoi des innovations venant de l'intérieur même d'une société deviennent une partie de sa culture ou sont éliminées, ou encore, pourquoi des éléments d'une autre culture sont acceptés ou refusés, donnant parfois naissance à des mouvements de contre-acculturation. Ces mouvements seraient le résultat de circonstances historiques devant être analysées qui influencent les motifs psychologiques déterminants de la sélectivité. C'est donc dans le creuset historique qu'il faut chercher l'explication, car «ce qui est accepté [...] et ce qui est rejeté est déterminé par la culture préexistante et les circonstances du contact»[41].

Quant au mécanisme de réalisation du changement, Herskovits suggère de le chercher dans l'enculturation de l'âge adulte. En effet, c'est l'adulte qui décide d'accepter ou non une innovation ou, si elle lui est imposée, c'est lui qui doit composer avec l'ancienne et la nouvelle façon de faire et continuer à trouver un sens à ce qu'il a appris antérieurement. Bien comprendre la sélection implique donc un effort particulier pour saisir les tendances qui ont poussé les adultes concernés à s'ajuster aux apports étrangers.

Herskovits[42] suggère aussi d'utiliser le concept de «foyer culturel» pour comprendre le mécanisme de la sélection. Le foyer culturel se résume dans le fait que les intérêts d'un peuple tendent à se concentrer sur un nombre restreint d'aspects déterminés de la culture que tentent de contrôler certains agents. L'importance que ces derniers accordent aux sanctions, aux valeurs et aux buts inscrits dans ces tendances déterminantes d'une culture donne un sens à ce qu'ils font et permettent de comprendre, *a posteriori*, les changements dans les techniques, les institutions et les croyances propres à une culture d'une certaine

époque, surtout si elle s'avère menacée. Nous ne pouvons nous empêcher de penser ici à l'importance de la foi, de la langue, de l'éducation, de la famille et de la paroisse pour les institutions religieuses canadiennes-françaises des XIX^{e} et XX^{e} siècles. Les réactions des clercs envers les pratiques sportives doivent donc être examinées, si nous conservons le raisonnement de Herskovits, à partir de la perception qu'ils avaient de la contribution de ces activités nouvelles à la préservation ou au rayonnement des éléments du foyer culturel d'alors. Autrement dit, le sport aurait été acceptable aux yeux des clercs dans la mesure où il pouvait contribuer à leur projet de société ou d'éducation. Comme nous le verrons dans les prochains chapitres, les collèges classiques voués à l'éducation de l'élite canadienne-française y trouvèrent assez rapidement certains avantages ; ce sera plus lent pour les œuvres caritatives urbaines préoccupées par le salut des jeunes désœuvrés.

Un dernier moyen pour cerner un processus de sélection en cours réside dans la «réinterprétation»[43]. Il s'agit d'un processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux de la culture ou, au contraire, de nouvelles valeurs ou façons de faire changent la signification culturelle de formes anciennes. La réinterprétation représente un développement interne d'une culture à partir de modifications parfois modestes d'éléments déjà existants. Elle reflète en somme des changements en cours d'action qui sont à la source d'hypothèses fertiles parce qu'elles reposent justement sur l'observation directe de changements internes ou provoqués par le contact avec l'autre groupe. Ainsi, l'adoption rapide des courses de chevaux «à l'anglaise» représente, pour la culture québécoise du XIX^{e} siècle, la réinterprétation d'une activité ancienne déjà très prisée par les Canadiens français de l'époque, les défis attelés. Les sports d'équipe mettront un peu plus de temps à s'imposer alors que d'autres, comme le cricket, pourtant populaires auprès des anglophones, ne seront, à quelques exceptions, jamais adoptés.

c) Troisième constante, **le développement** (figure 1). Cette étape du processus d'acculturation peut conduire à des phénomènes très différents. On dit qu'il y a assimilation lorsqu'une culture accepte intégralement les valeurs ou les pratiques de l'autre et s'y intègre. On parle, au contraire, de contre-acculturation lorsqu'une culture menacée tente de restaurer des modes de vie antérieurs au contact comme protection contre l'autre. Plus fréquemment, le processus de changement conduit à une culture de transition ou métisse, ce qui, à notre avis, se produisit dans les rapports de l'Église envers la pratique sportive,

malgré les commentaires systématiques des contemporains faisant de l'Église une force essentiellement de contre-acculturation.

Les auteurs[44] s'entendent pour reconnaître au développement de type métisse les trois modes suivants : forcé ou libre ou planifié. Nous avançons que l'appropriation du sport britannique par les institutions religieuses relève d'un mode de développement «libre». En effet il nous apparaît évident qu'aux XIX[e] et XX[e] siècles, les pratiques sportives britanniques ne comportent pas, pour les Canadiens français en général et plus particulièrement l'Église, de contrainte d'adhésion. Elles constituent, pour les Britanniques nouvellement arrivés, un signe distinctif de leur culture et il ne semble pas qu'ils aient utilisé, ici ou ailleurs dans l'Empire, ces pratiques comme outil d'assimilation des groupes conquis. Il y a toutefois quelques cas d'exception plus documentés. Le premier remonte à 1808, lorsque le gouverneur Craig accorde une bourse de 15 guinées pour encourager les cultivateurs canadiens à instaurer une course de chevaux de type sportif afin d'améliorer la race des chevaux canadiens. Une deuxième exception a lieu en 1836, lorsque le roi Guillaume IV accorde une bourse royale de 50 guinées pour des raisons similaires[45]. Hormis ces deux cas explicites d'encouragement à adopter un comportement «sportif», le sport agit ici plutôt comme élément de distinction ethnique et de classe comme dans les autres colonies britanniques plutôt qu'un outil d'assimilation des sociétés nouvellement conquises[46].

Les régularités issues des contacts «libres» portent, selon Herskovitz, Bastide et Abou surtout sur des traits culturels isolés, ce qui correspond bien à l'orientation de notre recherche qui se concentre sur une modalité particulière des pratiques corporelles, le sport. Elles s'articulent autour des trois types de considérations suivantes :

a) Des régularités associées à la **progressivité du contact**. Certaines parties des deux cultures en contact peuvent ne pas être du tout en contact. Cela s'explique, selon Bastide, par le fait que, dans la réalité, ce ne sont pas les cultures qui sont en contact, mais des individus «donneurs» ; ces derniers ne représentent jamais la totalité de leur culture, mais seulement une part (dite «statutaire» par Linton), c'est-à-dire celle qui touche à leurs statuts et à leurs rôles respectifs dans la société globale. Il y a donc des éléments entiers de la culture native qui demeurent intouchés. Avec le temps, lorsque le nombre des indivi-

dus «en contact» augmente et que ces contacts se font plus continus, la culture receveuse peut être atteinte dans son entier, justifiant la notion de progressivité.

Le même raisonnement vaut pour la culture receveuse ; elle se présente aussi par l'intermédiaire d'individus qui ont des statuts et des rôles différents, donc des comportements et des intérêts particuliers relativement au trait culturel emprunté. Le même trait étranger peut susciter l'acceptation enthousiaste par une catégorie sociale, alors que pour des personnes d'une autre catégorie, il sera considéré comme un grave danger pour leur autorité ou leur prestige ou la morale. À titre d'exemple, signalons que les promoteurs canadiens-français encourageaient les combats de boxe à l'anglaise parce que nouveaux, spectaculaires et rentables pour eux alors que l'Église y voyait une atteinte à la morale chrétienne et les combattait.

Ce qui conduit à devoir considérer l'importance du réseau en cause car, au-delà des individus qui dans chaque culture ont des positions différentes sur un trait culturel quelconque, Bastide rappelle que c'est surtout le rôle que ces individus jouent dans la structure sociale qui importe. Pour lui, les réseaux sociologiques auxquels appartiennent les individus sont plus importants que les éléments proprement psychologiques tels le prestige ou le charisme individuel. Ces réseaux sociologiques expliqueraient que certains traits ne dépassent pas un secteur de la culture receveuse et y restent enkystés (par exemple, le sport canadien-français demeure longtemps une pratique essentiellement masculine, bourgeoise et urbaine), tandis que d'autres peuvent rayonner davantage. Ainsi dans cette étude nous nous concentrons sur un réseau particulier, soit les rapports de l'Église et du sport. Nul doute qu'une étude semblable effectuée auprès de laïcs canadiens-français conduirait à un parcours différent.

b) Des régularités associées aux **traits culturels isolés**. Lorsque les auteurs retenus considèrent un ensemble de traits culturels analysés de façon isolée en contexte d'acculturation, ils dégagent les régularités suivantes[47] :

- Les éléments non symboliques, c'est-à-dire techniques et matériels, seraient plus aisément transférables que les éléments symboliques. Appliquée à notre étude, cette régularité signifie que les techniques sportives auraient été intégrées avant la mentalité ou l'esprit sportif.

- La simplicité d'un trait culturel faciliterait son transfert alors que sa complexité le retarderait.

c) Des régularités associées à la **forme,** à la **fonction** et à la **signification.** Les auteurs retenus[48] proposent d'autres régularités associées à l'étude d'un trait isolé dans un contexte d'acculturation, régularités qu'ils regroupent sous le triptyque de la «forme» du trait (son expression manifeste), de sa «fonction» dans la culture receveuse (les besoins satisfaits) et de la «signification» acquise (les associations mentales d'images ou d'idées). Ainsi :

- Plus la forme d'un trait culturel de la culture donneuse apparaît étrange ou éloignée des formes et traits culturels de la culture receveuse, plus son acceptation serait difficile car sa réinterprétation pose davantage de problèmes. Un tel trait peut quand même être accepté, mais par imitation ou par addition plutôt que par substitution. Autrement dit, il reste périphérique et flottant par rapport à la culture receveuse plutôt que de devenir une valeur dynamique de transformation profonde des mentalités et des sensibilités.

- Les formes seraient plus transférables que les fonctions, signifiant qu'il est plus difficile pour un colonisateur d'imposer des institutions nouvelles tant qu'elles ne sont pas aptes, en dépit de leurs avantages formels, à remplir les mêmes fonctions que les institutions anciennes de la société receveuse qu'elles sont chargées remplacer. En fait, selon Barnett, cité par Bastide[49], les équivalents fonctionnels introduits dans une culture remplacent rarement les anciennes institutions. Leur incorporation dans la culture receveuse fait plutôt naître des «modes alternatifs» de satisfaction des mêmes besoins, sans faire disparaître l'ancienne institution qui résiste par inertie à côté de la nouvelle.

- Quelles que soient sa forme et sa fonction, un trait culturel extérieur serait d'autant mieux reçu et intégré qu'il peut prendre une valeur sémantique en harmonie avec le «champ des significations» de la culture receveuse. Pour qu'il soit accepté par les natifs et devienne efficient, ce trait doit être réinterprété facilement par eux, afin qu'ils retrouvent certains aspects de leur culture dans ce nouveau système.

Figure 1

GRILLE D'ANALYSE DU PROCESSUS D'ACCULTURATION

Précontact	Contact initial	Hypothèses associées aux constantes du processus d'acculturation				
		1er CONSTANTE L'opposition	**2e CONSTANTE La sélection (facteurs présidant à…)**	**3e CONSTANTE Le développement (conduit soit à …)**		
Préciser les caractéristiques des deux sociétés avant leur contact définitif : - antécédents - rapprochements - distinctions - intérêts - etc.	Préciser les caractéristiques du contact et les incidences sur l'ensemble de la société et des groupes-cibles : classes sociales, religion, commerce, finance, etc. Préciser les caractéristiques de l'élément culturel nouveau faisant l'objet de l'étude	Souvent, le début du contact conduit à une forme de résistance à cause de l'enculturation adulte : - l'autre est vu comme une menace - on évite les rapprochements	1. Creuset historique 2. Enculturation adulte 3. Foyer culturel : - Valeurs privilégiées défendues par certains agents de la culture receveuse 4. Réinterprétation : - Pouvoir assigner d'anciennes significations à des nouveautés culturelles ou - Pouvoir assigner de nouvelles valeurs et significations à des formes anciennes	Assimilation ? / Culture de transition ou métisse ? / Contre-acculturation ? Forcée ? / Libre ? / Planifiée ?		
				1. Progressivité du contact : - Importance des individus et de leurs réseaux tant dans la culture receveuse que donneuse	2. Régularités associées à des traits culturels isolés : - Les techniques seraient plus facilement transférables que les symboles - La simplicité du trait facilite son adoption	3.Régularités associées à certaines distinctions d'un trait culturel : - *La forme* : plus elle est étrangère à une culture receveuse, moins elle risque d'être acceptée (reste en périphérie) - *La fonction* : toute institution de la culture donneuse se superpose à l'ancienne sans la remplacer - *La signification* : plus le trait nouveau est près du champ sémantique de la culture receveuse, plus il a de chance d'être adopté et réinterprété

2. LE CADRE TEMPOREL

L'étude diachronique s'impose pour saisir les mécanismes d'acculturation. En effet, le temps demeure un facteur incontournable de l'appropriation d'une pratique culturelle étrangère par les différentes catégories sociales et les différentes catégories de pratiquants. Le temps demeure important pour saisir le changement au sein d'une institution centrale comme l'Église dont le statut demeure longtemps dépendant de l'autorité étrangère elle-même.

Le rapprochement de l'histoire et de la sociologie dans des études diachroniques semble recueillir un fort consensus. Dans sa recension des méthodes en sciences sociales, Grawitz retient la citation de Bastide : «Nous avons beau chercher à remplacer une causalité par d'autres notions, nous nous heurtons toujours au même problème, celui du temps social, révélateur de changements, de métamorphoses [...] qui résiste à tout autre type d'explication, en dehors de l'explication causale.»[50] Ce qui suscite le recours à l'explication diachronique dans laquelle la sociologie fournit le cadre conceptuel, ici le processus d'acculturation, et l'histoire les matériaux concrets indispensables à l'étalement de la démonstration recherchée. Goldmann développe aussi de forts arguments en faveur de l'analyse diachronique :

> Tout fait social est historique et inversement. Il s'ensuit que l'histoire et la sociologie étudient les mêmes phénomènes et que, si chacune d'entre elles en saisit un aspect réel, l'image qu'elle en donne ne saurait être que partielle et abstraite, tant qu'elle n'est pas complétée par les apports de l'autre [...]. Il ne s'agit donc pas de réunir les résultats de la sociologie et de l'histoire, mais d'abandonner toute sociologie et toute histoire abstraite pour arriver à une science concrète des faits humains, qui ne peuvent être qu'une sociologie historique ou une histoire sociologique [...].[51]

> Aucune enquête, aucune monographie [...] ne pourra, tant qu'elle ne sera pas encadrée dans une analyse d'ensemble et qu'elle n'embrasse pas une longue période historique, mettre en évidence les facteurs de transformation et de renouvellement d'une société [...].[52]

Le recours au concept d'acculturation implique un examen des pratiques corporelles de chaque groupe avant leur contact permanent afin d'établir si nous sommes en présence ou

non, pour les Canadiens français, d'un emprunt culturel, ce que nous ferons en examinant le type de pratiques dominant en France, en Angleterre et les pratiques corporelles amérindiennes, puisque certains les ont déjà qualifiées de «sportives». Nous suivrons par la suite l'évolution des pratiques sportives dans la société canadienne-française, des années suivant la Cession de la Nouvelle-France jusqu'aux années de la Révolution tranquille en nous attachant aux réactions de l'Église.

Proposé par la revue des écrits, notre point de départ repose sur deux positions apparemment contradictoires : d'une part de nombreux témoignages contemporains qui considèrent l'Église comme un frein systématique à l'avancement du sport dans la société canadienne-française, d'autre part un auteur, Jean Harvey, lui reconnaissant un apport positif entre les années 1930 et 1960. Faisant l'hypothèse qu'il est possible d'étudier ces rapports apparemment contradictoires à partir du concept d'acculturation, nous abordons notre sujet en suivant les constantes du processus d'acculturation que nous avons élaborées précédemment et qui se trouvent résumées à la figure 1.

3. L'OBJET D'ÉTUDE

Le point de départ de notre projet réside dans cette insistance des observateurs et commentateurs contemporains à dépeindre l'attitude de l'Église envers le sport, dans des termes essentiellement critiques et de refus du phénomène. Nous nous sommes intéressés, dans le présent travail, non pas à expliquer l'origine ou la genèse de ce point de vue ni à le nier, mais à faire la lumière, d'une façon plus exhaustive et en tenant compte de la longue durée du phénomène, sur les rapports de l'Église envers le sport, en essayant d'expliquer les variations anticipées à l'aide du concept d'acculturation. Notre hypothèse générale consiste donc à démontrer que les rapports de l'Église au sport s'inscrivent dans des constantes, non pas inévitables mais plausibles. Celles-ci nous sont suggérées par les hypothèses des sociologues et des anthropologues qui se sont penchés sur la dynamique des rapports de groupes ethniques différents forcés de cohabiter sur un même territoire.

Nous voulons démontrer d'abord que les pratiques corporelles ludiques des Français canadiens différaient des pratiques sportives des Britanniques et des autres groupes anglophones qui s'installeront progressivement dans la vallée du Saint-Laurent, à la suite de la

Cession de la Nouvelle-France. Nous voulons également démontrer que le concept d'acculturation peut nous permettre de comprendre le comportement contradictoire de l'Église qui, réduit à sa plus simple expression, alterne entre la critique du sport, position fortement suggérée par nos contemporains, et l'organisation plutôt occultée de sa pratique. Tel est notre fil conducteur.

3.1 DÉFINITIONS COMPLÉMENTAIRES

En début de chapitre, nous avons défini le terme acculturation. Nous définissons maintenant les deux autres termes clefs de notre sujet : Église et sport.

Le terme **Église** peut être défini de plusieurs façons selon l'approche retenue : étymologique, théologique, juridique ou plutôt sociologique ; c'est cette dernière que nous retenons. Dans le cadre de ce travail il désigne d'abord l'institution religieuse qui rassembla successivement les chrétiens d'origine française, canadienne, canadienne-française puis franco-québécoise dans les limites territoriales du Québec contemporain. Il s'agit donc de cette portion de l'Église catholique romaine francophone, dite «canadienne», qui englobe la hiérarchie, le clergé (régulier et séculier) et le laïcat particulièrement engagé dans les œuvres de l'Église[53]. Le clergé désigne l'ensemble des ecclésiastiques d'une Église, d'une ville ou d'un pays que le vocabulaire courant appelle aussi «haut clergé» pour les chefs de diocèses et leurs collaborateurs (évêques, grands vicaires) et «bas clergé» pour les chefs de paroisses et leurs aides (curés, vicaires)[54]. Cette définition de l'Église nous permet aussi de considérer les témoignages de laïcs crédibles et particulièrement engagés dans les œuvres religieuses.

Le terme **sport** doit être précisé car il entretient certaines ambiguïtés. D'une part, la société canadienne-française des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles ainsi que l'Église mettent un certain temps à le distinguer de d'autres pratiques corporelles et l'associent longtemps à des termes plus généraux comme «amusement» et «jeux». D'autre part, les auteurs contemporains se sont longtemps contentés de généralisations et de simplifications, sinon de refus de le définir, à cause d'un profil jugé trop hétérogène[55]. Nous retenons dans ce travail la définition récente de Donald Guay dont l'ouvrage, La culture sportive, vise justement à construire le concept «sport» de façon à ce que le phénomène puisse être circonscrit

comme objet d'observation distinct des autres manifestations corporelles[56]. Cette définition a été élaborée à partir d'une étude empirique des énoncés qui le nomment, au XIX^{e} et au XX^{e} siècles, sur les scènes sportives nord-américaines, européennes ou internationales.

Guay définit le sport à partir des critères suivants : «Une activité physique, compétitive et amusante, pratiquée en vue d'un enjeu selon des règles écrites et un esprit particulier, l'esprit sportif, fait d'équité, de désir de vaincre et de loyauté.»[57] La présence simultanée de ces six dimensions fait ressortir à la fois l'unité et l'originalité du phénomène sportif. Ainsi défini, le sport apparaît comme un système et une manifestation culturelle unique et peut être distingué d'autres pratiques corporelles de nature essentiellement ludique, fonctionnelle ou religieuse.

Reprenons brièvement ces caractéristiques. «L'activité physique» de type sportif n'est pas aléatoire, il s'agit d'un geste construit, normalisé et exercé «en fonction d'un but précis à atteindre»[58]. Elle est «compétitive» car elle vise à faire émerger un vainqueur dont le mérite sera d'autant plus grand que l'opposition aura été acharnée. La compétition est donc recherchée systématiquement et fait apparaître la logique élitique du sport : «participation, compétition, sélection, élimination, champion [...] »[59].

Cette activité physique compétitive où l'on s'oppose avec acharnement n'en est pas moins perçue comme un «amusement» par les protagonistes puisque « [la] confrontation n'a pas pour objet de détruire l'adversaire, mais de prendre sa mesure»[60]. L'amusement se manifeste dans et par l'action, qu'elle soit kinesthésique ou issue du contexte enlevé résultant de l'incertitude compétitive, et elle apparaît dans toutes les catégories de compétitions, du débutant au professionnel.

«L'enjeu» est le catalyseur des prétentions rivales. Il les attise de rencontre en rencontre car « [la] suprématie sportive n'est pas déterminée une fois pour toutes. Chaque compétition remet en cause le mérite, le prestige acquis»[61]. L'enjeu et la compétition sont des facteurs de dynamisation qui agissent réciproquement. Plus l'enjeu est grand, plus les avantages matériels ou symboliques du vainqueur ainsi que l'intensité de la compétition sont importants. Mais cet engagement doit se faire dans le respect des règles.

«Les règles» précisent les modalités et les limites d'utilisation du temps, de l'espace, du matériel, des techniques, ainsi que les rapports des adversaires entre eux. Les règles servent à limiter les agressions, à prévenir la tricherie et à assurer un niveau acceptable de sécurité :

> La règle, c'est la rationalité ; c'est le cadre qui prévoit les conduites rationnelles concrètes. Les effets et les significations des actes des joueurs n'ont de sens que dans ce contexte. L'objectivité des règles écrites permet de considérer les mêmes activités physiques à partir des mêmes variables, rendant possible la comparaison et partant l'universalisation du sport.[62]

Les règles constituent aussi le régulateur culturel du sport ; par leur modulation, un sport se rapproche tantôt du pôle du spectacle, tantôt de celui du loisir ou de l'éducation ou de toute autre forme : «C'est dans les règles que réside l'esprit, que s'exprime formellement l'éthique de chaque sport.»[63]

Le sport se pratique donc selon un esprit particulier, un «esprit sportif», qui rassemble trois valeurs dominantes relatives aux attitudes et aux comportements des sportifs :

a) La «recherche de l'équité» balise l'effort des concurrents pour écarter les facteurs susceptibles de produire une victoire qui ne repose pas essentiellement sur l'effort et le talent. L'équité est à la source de la multiplication des catégories de concurrents – que l'on s'efforce de répartir selon l'âge, le poids, le handicap, etc. – et des contrôles serrés s'appliquant à l'utilisation des équipements, du temps et de l'espace. Cette normalisation permet de répéter voire d'améliorer une performance ; les conditions de sa réalisation étant connues, elles peuvent être reproduites et permettre à d'autres prétendants de dépasser la performance antérieure[64].

b) Le «désir de vaincre» apparaît comme une constante dans le discours sportif, car la victoire est l'objectif de tous les concurrents. Cette recherche de la victoire donne un sens à la compétition ; elle amène les concurrents à toujours faire mieux pour repousser les limites antérieures exprimées par le record que l'on se dispute comme l'ultime quête. Ainsi, l'égalité des chances associée au désir de vaincre entraîne le sportif dans le processus constant de l'excellence où la combativité et l'agressivité représentent les deux pôles entre lesquels évolue l'action des protagonistes[65].

c) L'ardeur au jeu commande une troisième caractéristique, la «loyauté» envers les règles et l'esprit sportif que les concurrents se doivent de connaître. Quel que soit l'enjeu, il n'est pas permis au sportif de vaincre de n'importe quelle façon[66].

Ainsi, l'esprit sportif apparaît plus clairement comme «cette volonté de vaincre, mais de vaincre légalement un adversaire de même calibre»[67].

3.2 PRINCIPALES SOURCES DOCUMENTAIRES

L'objectif de la recherche étant d'étudier les rapports entre l'Église et le sport à l'aide du concept d'acculturation, nous avons accordé une attention particulière aux prises de position de l'Église au cours du XIX^{e} siècle, puisque le sport représente alors une pratique étrangère peu répandue et que l'Église commence à peine à l'apprivoiser dans quelques collèges classiques à partir du milieu du siècle. Au XX^{e} siècle, les expressions de l'Église sont plus nombreuses car la présence du sport est plus répandue dans la société et dans les nombreuses œuvres cléricales, qu'elles soient scolaires (collèges plus nombreux et apport des universités) ou de loisir (les Patronages, les OTJ, les cercles, les salles et les centres paroissiaux), constituant autant de lieux stratégiques par lesquels l'Église peut apprivoiser le sport et lui communiquer ses valeurs.

Contrairement à la danse et au théâtre, déjà intégrés à la culture locale malgré les critiques et la prudence répétées de l'Église, le sport lui est inconnu au point de départ et, qui plus est, il représente une pratique hautement valorisée par l'élite militaire, politique et marchande anglo-protestante dont l'Église dépend grandement jusqu'à l'avènement de la constitution de 1867. Ce profil particulier explique sans doute sa discrétion et le soin qu'elle applique pendant longtemps à ne pas critiquer directement le sport mais seulement certains agissements de ses fidèles Canadiens français. Il justifie notre choix d'une documentation de longue durée pour nous assurer une masse critique de témoignages qui permettent de qualifier chaque phase présumée du processus d'acculturation. Il justifie aussi la nécessité de retenir une définition opératoire du concept «sport», afin de le distinguer des autres pratiques corporelles alors en vigueur.

Nous avons fait un effort particulièrement long pour repérer le plus de documents possibles dans ce qui semble être une quête ardue et sans fin. À partir des descripteurs appropriés, nous avons d'abord interrogé les banques documentaires informatisées en sciences sociales et en sociologie du sport, les bibliographies imprimées plus spécifiques en sociologie religieuse et en sociologie du sport. Nous avons consulté plusieurs fonds d'archives privés et publics de collèges et d'œuvres de jeunesse et de loisirs, les publications officielles de l'Église sous la forme de disciplinaires, de mandements, de lettres circulaires et pastorales, d'une vingtaine de revues religieuses québécoises et des trois principales revues d'enseignement. Nous avons aussi profité du dépouillement systématique de journaux du XIX^{e} siècle qui apparaît dans certains fonds d'archives.

Le tout constitue une somme imposante de témoignages disparates que nous voulons traiter de façon à comprendre le processus d'appropriation du sport par l'Église, sans en retracer l'histoire de façon exhaustive. Le nombre de références est certes élevé car il nous semblait nécessaire de faire une démonstration assez détaillée de nos avancés et contrer les généralisations abusives que nous dénonçons en introduction. Néanmoins, un lecteur informé pourrait trouver des omissions jugées importantes et nous serions reconnaissant qu'elles nous soient signalées.

On retrouve à la fin de la thèse une bibliographie répartissant en 12 rubriques thématiques la liste des sources documentaires répertoriées et, marqués d'un astérisque (*), les ouvrages cité dans la thèse.

CHAPITRE 2

RÉFÉRENCES

1 Raymond Aron, Dimensions de la conscience historique, Paris, Plon, 1961, p. 76.

2 Donald Guay, Le sport et la société canadienne au XIXe siècle, Québec, Collection Temps libres, no. 1, 1977 ; Donald Guay, Introduction à l'histoire des sports au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1987 ; Gilles Janson, Emparons-nous du sport. Les Canadiens français et le sport au XIXe siècle, Montréal, Guérin, 1995.

3 Fernand Landry, C. Saint-Denis et C. Turgeon, «Le Canada français et les grands Jeux internationaux», Mouvement, vol 1, no. 1, juin 1966, pp. 115-129 ; Roger Boileau, Fernand Landry, Yves Trempe, «Les Canadiens français et les grands Jeux internationaux 1908-1974» in R.S. Gruneau and J.G. Albinson (eds), Canadian Sport. Sociological Perspectives, Don Mills, Addison-Wesley, 1976, pp. 141-169 ; Roger Boileau, Social Change, Ethnicity and Amateur Sport Involvement in Quebec : 1963-1973, Master Thesis, Department of Kinesiology, University of Waterloo, Waterloo, Ontario, 1977, 285 p.

4 John Porter, The Vertical Mosaïc, Toronto, University of Toronto Press, 1965, 626 p.

5 Barry McPherson, «The sport role socialization process for Anglophones and Francophones adults in Canada : accounting for present patterns of involvement», in F. Landry et W.A.R. Orban (sous la direction de), Sociologie du sport/Sociology of Sport, vol. 3, Actes du Congrès international des sciences de l'activité physique, Québec, Miami, Éditeur officiel du Québec et Symposia Specialists Inc., 1978, pp. 41-52 ; Philip G. White and James A. Curtis, «English/French differences in types of sport Participation : Testing the school socialization explanation», Sociology of Sport Journal, vol. 17, 1990, pp. 347-368 ; Philip G. White and James A. Curtis, «Participation in competitive sport among Anglophones and Francophones in Canada : Testing competing hypotheses», International Review for the Sociology of Sport, 1990, vol. 25, no 2, pp. 1−25-141 ; James E. Curtis and Philip G. White, «Toward better understanding of the sport practices of Francophones and Anglophones Canadians», Sociology of Sport Journal, 1992, vol. 9, pp. 403-420.

6 J. Meisel et V. Lemieux, Ethnic Relations in Canadian Voluntary Organizations, doc. no. 13 of the Royal Commission on Bilinguism and Biculturalism, Ottawa, Information Canada, 1972 ; Claude Bouchard, Québec 1976. Aux Jeux olympiques, serons-nous dans les estrades... ou sur le stade ?, Rapport remis au Haut-Commisariat à la jeunesse, aux loisirs et aux sports, 1972 ; Jacques Samson, La fédération de demain..., Rapport du Comité d'étude sur les dimensions d'une fédération sportive, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1976 ; Suzanne Laberge, «Questioning the Inference of Ethnic Differences in Achiement Values from types of Sport Participation : A Commentary on White and Curtis», Socio-

logy of Sport Journal, vol. 9, 1992, pp. 295-306 ; Christopher McAll, «English/French Canadian differences in sport participation : Comment on White and Curtis», Sociology of Sport Journal, vol. 9, 1992, pp. 307-310.

7 Gilles Roy, The Relationship between Centrality and Mobility : The Case of the National Hockey League, Master Thesis, University of Waterloo, Waterloo, Ontario, 1974 ; David Marple, «Analyse de la discrimination que subissent les Canadiens-français au hockey professionnel», Mouvement, vol. 10, mars 1975, pp. 7-13 ; François Huot, «La grande tricherie», Actualité, mai 1978, pp. 41-45; Erik K. Kjeldsen, «Integration of minorities into olympic sport in Canada and the USA», Journal of Sport and Social Issues, vol. 8, no. 2, 1984, Summer-fall, pp. 30-44 ; Roger Boileau, «Les Canadiens français et le hockey professionnel», in M. Amyot (sous la direction de), Les activités socio-économiques et le français au Québec, Tome 1, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1984, pp. 198-206.

8 Gilles Pronovost, «Les transformations de la problématique du loisir au Québec : hypothèse d'analyse», Loisir et Société, vol. 2, no. 1, avril 1979, pp. 35-68 ; Gilles Pronovost, Temps, culture et société, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1983, pp. 168-217.

9 Roger Levasseur, Le loisir et la culture au Québec, Les Éditions du Boréal Express, 1982, pp. 57-69; Michel Bellefleur, «Les origines socio-historiques du professionnalisme en loisir au Québec», Loisir et société/Society and leisure, vol. 5, no. 1, printemps 1982, pp. 13-60 ; Michel Bellefleur, «Loisir et pouvoir clérical au Québec», Loisir et société/Society and leisure, vol. 6, no. 1, printemps 1983, pp. 141-165.

10 Michel Bellefleur, L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1986, pp. 15-25.

11 Donald Guay, Histoire des courses de chevaux au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1985, p. 57.

12 Donald Guay, Introduction à l'histoire des sports au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1985, p. 92.

13 Gabriel Le Bras, Études de sociologie religieuse, Paris, PUF, 1955 ; Gabriel Le Bras, Sociologie et religion, Paris, Fayard, 1958 ; Hervé Carrier et Émile Pin, Essais de sociologie religieuse, Paris, SPES, 1967 ; Henri Desroches, Sociologies religieuses, Paris, PUF, 1968.

14 Joachim Bach, Sociologie de la religion, Paris, Payot, 1955 ; G. Lenski, «The sociology of religion in the United States : A review of theoretical oriented research», Social Compass, vol. 9, no. 4, pp. 307-337 ; Roland Robertson, Sociology of Religion, Harmondswood, Penguin Books, 1969 ; Michael Hill, A sociology of Religion, London, Heineman Educational, 1973.

15 Jean-Charles Falardeau, «Les recherches religieuses au Canada français», Recherche sociographique, vol. III, no. 1-2, janvier 1962, pp. 209-228.

16 Joseph Laloux, Manuel d'initiation à la sociologie religieuse, Paris, Éditions Universitaires, 1967, pp. 175-185.

17 Peter Berger, La religion dans la conscience moderne, Éditions du Centurion, coll. : Religion et sciences de l'homme, 1971, p. 85.

18 Paul-Henri Turcotte, L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille, Montréal, Bellarmin, 1981.

19 Robert K. Merton, Éléments de théorie et de méthode sociologique, Paris, Plon, 1954, p. 103.

[20] Pierre Harvey, «Pourquoi le Québec et les Canadiens français occupent-ils une place inférieure sur le plan économique ?», in R. Durocher et P.-A. Linteau (sous la direction de), Le retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français, Trois-Rivières, Boréal Express, 1971, pp. 113-127.

[21] Traduction de Roger Bastide, «Acculturation», Encyclopaedia Universalis, vol. 1, 1968, p. 103.

[22] Ibid.

[23] M.J. Herskovits, Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1952, pp. 227-228.

[24] Roger Bastide, Anthropologie appliquée, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1971, p. 45.

[25] Ibid, p. 228.

[26] Ibid, p. 45.

[27] Donald Guay, L'histoire de l'éducation physique au Québec. Conceptions et événements, Chicoutimi, Gaétan Morin Éditeur, 1980.

[28] M. Gluckman, «Functional Analysis of Social Change», Africa, 27, 2, april 1947.

[29] Roger Bastide, «Problème de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres», in Georges Gurvitch (sous la direction de), Traité de sociologie, Paris, PUF, 1968, p. 316.

[30] Ibid, pp. 318-319.

[31] Ibid, pp. 315-330 et aussi Roger Bastide, supra note 24, pp. 104-105.

[32] Roger Bastide, supra note 24.

[33] H.M. Blalock, Theory Construction. From Verbal to Mathematical Formulations, Englewood Cliffs, Prentice-Hall Inc., 1969, p. 2.

[34] Paul D. Reynolds, A Primer in Theory Construction, Indianapolis and New York, The Bobbs-Merril Co. Inc., 1971, p. 11.

[35] M.J. Herskovits, supra note 23.

[36] Roger Bastide, supra notes 21 et 24.

[37] Sélim Abou, «Relations interethniques et problèmes d'acculturation», Centre international de recherche sur le bilinguisme, 1976, pp. 1-21, publication B-56.

[38] Roger Bastide, supra note 24 ; A. Dorsinfang-Smets, Contacts de culture, 2e licence de Sciences sociales B, 1976-77, pp. 28-32 ; M.S. Herskovits, supra note 23 ; G. Wagner, «The study of culture contacts in its practical applications. Methods of Study of Culture in Africa», Memorandum XV, London, Oxford University Press, 1965, pp. 92-95.

[39] Roger Bastide, supra note 21, p. 103.

[40] M.J. Herskovits, supra note 23, pp. 240-243.

[41] Ibid, p. 243.

[42] Ibid, pp. 246-249.

[43] Ibid, pp. 263-266.

[44] Sélim Abou, supra note 37 ; Roger Bastide, supra note 24, pp. 49-113.

[45] Donald Guay, supra note 11, p. 152, p. 161.

[46] J.-A. Mangan, The Games Ethics and Imperialism. Aspects of the Division of an Ideal, New York, Viking, 1986.

[47] Ibid, supra note 44.

[48] Ibid.

[49] Roger Bastide, supra note 24, p. 52.

[50] Madeleine Grawitz, Méthodes des sciences sociales, Paris, Dalloz, 1974, p. 422.

[51] Lucien Goldmann, Sciences humaines et philosophie, Paris, Éditions Gonthier, 1966, p. 19.

[52] Ibid, p. 47.

[53] Xavier Renard, Les mots de la religion chrétienne, Paris, Belin, 1993, p. 182 ; Paul Foulquié, Vocabulaire des sciences sociales, Paris, PUF, 1978, p. 121.

[54] G. Jacquemet (sous la direction de), «Catholicisme hier, aujourd'hui, demain», Encyclopédie en sept volumes, Tome II, Paris, Letouzey et Ané, 1949, p. 1222.

[55] Donald Guay, La culture sportive, Paris, PUF, 1993, pp. 13-27.

[56] Ibid, p. 10.

[57] Ibid, p. 101.

[58] Ibid, p. 33.

[59] Ibid, p. 44.

[60] Ibid, p. 46.

[61] Ibid, p. 55.

[62] Ibid, pp. 57-58.

[63] Ibid, p. 58.

[64] Ibid, pp. 64-74.

[65] Ibid, pp. 75-92.

[66] Ibid, pp. 92-98.

[67] Ibid, p. 98.

CHAPITRE 3

LE PRÉCONTACT, LE CONTACT INITIAL ET SES SUITES : UNE ÉGLISE LONGTEMPS SILENCIEUSE (1760-1850)

> «Il n'existe en fait aucun sport de provenance canadienne-française ni par ses règles, ni par sa composition et son organisation.»
> (Michel Bellefleur)[1]

Ce chapitre aborde la première phase du processus d'acculturation, celle qui s'amorce à partir du contact permanent de groupes ethno-culturels différents. Le cadre théorique nous rappelle l'importance de ce temps fort. Il indique aussi qu'un tel événement engage potentiellement toutes les institutions et tous les groupes sociaux constitués. Dans le cas de la Nouvelle-France, on peut penser qu'une conquête militaire suivie d'une occupation militaire de 111 ans, support d'un nouveau pouvoir politique et garant d'une immigration importante de gens de culture différente par la langue, la religion, la mentalité, etc., a marqué profondément les rapports sociaux, qu'ils soient entre les individus, d'individus à institutions et entre les institutions. Tous les réseaux antérieurs de la société canadienne ont été progressivement affectés.

Le sous-titre du chapitre, «Une Église longtemps silencieuse», témoigne de ce qui nous apparaît comme le premier type de comportement de l'Église à l'égard des pratiques spor-

tives britanniques. On ne rencontre pas, durant cette période, des lendemains de la conquête à 1850, de témoignage approbateur ou réprobateur. Selon notre recherche, la première manifestation écrite explicite d'un clerc contre une pratique sportive date de 1850. Jusqu'à ce qu'on ait trouvé de nouvelles évidences on peut dire l'Église est restée muette sur le sujet au cours des quatre-vingt-dix années premières années de contact.

La trame du chapitre s'articule donc autour de l'impact de cette conquête et l'explicitation de cette première réaction. Le concept d'acculturation impliquant l'existence de pratiques culturelles différentes soudainement en contact, nous tenterons d'abord de démontrer ces différences en décrivant les pratiques corporelles ayant pu influencer les Canadiens avant la conquête, en considérant les pratiques documentées de la France et celles des Amérindiens. Nous développerons ensuite ce qui nous apparaît être des jalons importants de la transformation des pratiques ludiques britanniques vers un modèle original, le modèle sportif, également avant la conquête, pour mieux repérer l'implantation progressive de ce modèle unique ici, entre 1760 et 1850. Ayant constaté le long silence de l'Église d'ici envers ces nouvelles pratiques britanniques, nous avancerons finalement quelques explications à partir de la situation socio-politique de l'Église et du degré de développement de ces nouvelles pratiques corporelles chez les Canadiens.

1. L'INFLUENCE FRANÇAISE

Les jeunes Français des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles connaissent plusieurs pratiques ludiques propres à leur classe sociale : jeux de poursuite, de barres, de billes, de cerceau, de toupie, de boules, de jet de pierre, de palet, de quilles, etc. L'adulte pratique de nombreux jeux de société (dés, cartes, échecs, loto), d'habileté (palet, quilles, billes) ou de hasard, de danse (farandoles, rondes, imitations des contredanses de la noblesse ou imitations dansées des activités de la vie des métiers et des champs). La lutte, comme les grands jeux de paume et de la soule, était prisée par toutes les classes[2]. Jusqu'à la mort de Louis XIV, le profil ludique de la noblesse et de son entourage ressemble, en plus doux, au modèle médiéval dont il s'inspire et les dérivés du combat demeurent prédominants : les arts équestres et de l'escrime, la lutte, les combats à la barrière, les joutes sur l'eau, les jeux de paume, de pale-mail, de ballon, et la chasse, pour nommer les plus récurrents, se déroulent dans le décorum d'une classe sociale empreinte du rude esprit chevaleresque et des règles d'un décorum de cour rigide, fixé par la longue carrière du roi[3].

Sa mort, en 1715, allait libérer une vague de changements de mœurs sans précédent, caractérisée par l'abandon des règles et des exercices de la chevalerie au profit d'une valorisation du milieu culturel et d'un raffinement accru de l'habitation, de la décoration, tout comme des règles de courtoisie. Les anciens exercices de la chevalerie française disparaissent au XVIII[e] siècle, après avoir survécu, méconnaissables, sous les rubans et les plumes des carrousels, dernier maillon des anciens tournois et joutes : l'usage plus confortable de la voiture supplante la monte du cheval ; la chasse jugée trop féroce devient suspecte au même titre que l'escrime et surtout le duel jugé insensé et barbare[4]. Les exercices déjà moins violents s'adoucissent davantage : le jeu de mail perd la faveur de la bonne société et doit pouvoir se jouer dorénavant «en gardant une tenue presque aussi correcte que dans un salon»[5]. À l'ancien jeu de paume, on préfère celui du volant, plus accessible aux dames, et le billard.

En contrepartie, d'autres activités plus intérieures, plus délicates et plus nouvelles trouvent preneur durant cette période où, selon le mot de Marie-Antoinette, on craint surtout de s'ennuyer. On s'occupe davantage de bals, de danses et du développement des bonnes manières qui s'associent aux nombreux jeux de société pratiqués dans des habitations plus attrayantes et plus confortables et le billard connaît une popularité croissante. Et si l'on sort, c'est pour contempler la nature et herboriser[6]. Comparant la fin du XVIII[e] siècle à la période antérieure, le chevalier de Jaucourt dira :

> Alors qu'au moyen âge l'art de développer les muscles primait tout dans une éducation aristocratique, [...] dans nos siècles modernes, un homme qui s'appliquerait trop aux exercices nous paraîtrait méprisable, parce que nous n'avons plus d'autres objets de recherches que ce que nous nommons *les agréements*.[7]

L'anglomanie qui gagne la France au cours du XVIII[e] siècle aura peu d'impact à l'égard du sport, à l'exception des courses de chevaux «à l'anglaise» dont un journal déclare, le 1[er] juillet 1700 : «Il ne s'en fait guère de pareil en France et elles sont assez ordinaires en Angleterre.»[8] Elles se développent dans le cercle restreint de la cour jusqu'à ce que le roi les supprime quelque temps avant la Révolution à cause des désordres qu'elles suscitent. En fait, il y a déjà des courses de chevaux montés ou attelés en France, mais elles diffèrent grandement des courses anglaises puisqu'il s'agit plutôt de défis occasionnels avec

paris sur de longues distances variables (Paris-Versailles, Montpellier-Paris, etc.), au cours desquels les propriétaires montent leurs propres chevaux[9].

Pendant ce temps, d'autres sports britanniques issus souvent de jeux populaires que l'on dote de règles nouvelles, sportives, trouvent un écho favorable au sein des classes supérieures de l'Angleterre. Bien qu'on les connaisse en France, on ne les adopte pas[10]. Est-ce dû au trop grand rapprochement des classes sociales qu'ils sous-tendent ou simplement au moindre intérêt de la noblesse française de l'époque envers les exercices physiques? Il faut attendre la fin du XIX^{e} siècle pour que la France jette un regard nouveau sur ces pratiques et les adopte progressivement, non sans difficulté à cause des résistances des divers systèmes gymniques solidement implantés et dont on n'attend rien de moins que le salut national. Pour notre sujet, il apparaît peu probable que les habitants de la Nouvelle-France aient connu les pratiques sportives par l'intermédiaire de la mère patrie.

2. LES PRATIQUES LUDIQUES EN NOUVELLE-FRANCE

Les pratiques ludiques des Canadiens sont influencées par deux grandes sources : les divertissements propres à la condition sociale et à la région d'origine des immigrants français et les objets matériels des Amérindiens.

Nous avons peu de données sur les modalités de ces pratiques, et en particulier celles des Amérindiens. Les études sont rares. Elles reposent sur une collection plus ou moins disparate de témoignages de voyageurs et de missionnaires dont les descriptions, reprises par des contemporains, souvent peu informés des contextes culturels, supportent des anachronismes déroutants. Ainsi, certains auteurs considèrent la chasse des Amérindiens comme un «sport» sous prétexte qu'elle requiert de l'agilité et qu'elle est pratiquée par des groupes pouvant subsister de la culture de la terre[11]. Dans le même ordre d'idée, ils reconnaissent la pêche des Amérindiens comme une activité de subsistance tout en la considérant comme un sport puisqu'elle «implique un départ à l'aventure où le retour est aussi difficile que l'aller [...]. Ce sport [sic] de pleine nature implique un risque auquel n'échappent que les bons pêcheurs. La pêche se compare ainsi fort bien aux autres sports [sic] de pleine nature»[12]. Or, nous savons que ces activités physiques s'inscrivent dans le contexte économique des Amérindiens et non dans un contexte de loisir.

Les mêmes auteurs avancent qu'en Nouvelle-France « [sport et danse] ne faisaient qu'un pour ainsi dire puisqu'on ne faisait alors pas de distinction entre jeux, sport et danse»[13]. On voit jusqu'où la confusion des genres peut conduire; à défaut d'une grille d'analyse, on projette des concepts contemporains sur une réalité inexistante. Au contraire, nous avançons qu'aucune source fiable du Régime français ne permet d'affirmer que les Amérindiens, les Français ou les Canadiens connaissent le sport tel qu'introduit par le conquérant britannique dont l'observation a conduit à la définition retenue.

2.1 L'EMPRUNT AUX AMÉRINDIENS

Les descriptions des pratiques corporelles des Amérindiens révèlent que ces pratiques sont nombreuses, variées et profondément intégrées à différents aspects de la culture amérindienne. À défaut d'une expression plus appropriée, les auteurs contemporains utilisent le mot «jeux» pour désigner des pratiques qui relèvent plutôt du culte, de l'échange économique ou de la survie. On note ainsi des «jeux» de hasard («jeux» de paille), des «jeux» de balle nombreux (pour jeunes filles, femmes, hommes) où la symbolique de la vie et de l'au-delà sont évoqués. Les «jeux» relevant surtout de l'adresse («jeu» du bâton, des anneaux, du tir à l'arc, lutte) ou des capacités organiques (courses à pied ou en canot et le *baggataway*[a]) demeurent étroitement associés aux rites de guérison et aux rites funéraires[14].

Les danses amérindiennes, très nombreuses et associées à pratiquement tous les aspects de la vie collective, représentent un obstacle au projet de christianisation. Ainsi, Charlevoix veut «abolir les danses superstitieuses et indécentes» et le père Garnier refuse le baptême à ceux qui «ne [veulent] pas renoncer à quelques danses et autres cérémonies superstitieuses, qu'ils emploient comme remèdes dans leurs maladies».[15]

Salter attire notre attention sur l'intégration de la notion de hasard aux autres «jeux» et à l'importance des paris. En fait, les paris associés à ces «jeux» servent de moyen de distribution des biens au sein de la communauté et de communication avec les forces surnaturelles :

---

[a] Activité rituelle reprise et transformée en sport de la crosse par les anglo-montréalais au milieu du XIX[e] siècle.

> Il y avait une affinité entre l'être supranaturel qui surveillait la cérémonie et le jeu rituel qui se déroulait. Comme on croyait que le jeu était favorisé par cette entité, il servait de stratagème supplicatoire. Le meilleur moyen pour recourir à l'assistance d'un esprit était de jouer son jeu de façon aussi intensive qu'il le désirait. C'est ici que le gambling [sic] joue un rôle majeur, car il servait à élever le niveau de compétition et donc assumer que le surnaturel souriait favorablement, à ce rite et qu'il accorderait les demandes de ceux qui le pratiquaient [...]. On pensait que la lutte pour la victoire au jeu pouvait engendrer un combat semblable face à l'objectif central du rite (malade à guérir, récoltes à sauver, guerre à gagner, etc.).[16]

Il faut donc comprendre les pratiques des Amérindiens à la lumière de leurs systèmes économiques et symboliques et non comme de simples amusements ou de vagues imitations d'une pratique sportive considérée universelle par des contemporains.

L'influence amérindienne sur les habitants de la Nouvelle-France se fait surtout sentir à l'égard de la culture matérielle, leur permettant une meilleure adaptation à l'écosystème. Au début du XVII[e] siècle, ils sont contraints d'utiliser des raquettes s'ils veulent se déplacer en hiver[17]. L'apprentissage de la marche en raquette ne se réalise pas sans difficulté. Le père Paul Le Jeune nous a laissé les impressions de sa première expérience :

> Le 3 Decembre nous commençafmes à changer de chauffure, & nous feruir de raquettes : quand ie vins à mettre ces grands patins tout plats à mes pieds, ie m'imaginois qu'à tous coups ie donnerais du nez dans la neige [...][18]. Tous ceux et celles qui vivent dans la colonie durant l'hiver doivent «monter à cheval sur des raquettes».[19]

À la fin du XVII[e] siècle, Lahontan donne plus de précision sur l'utilité de la raquette : «Elles font fi néceffaires, qu'il feroit impoffible, non feulement de chaffer & d'aller dans les bois, mais même d'aller aux Eglifes, pour peu qu'elles foient éloignées des habitations [...].»[20] Jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, les Canadiens ne chaussent les raquettes que pour des fins utilitaires. Si, d'aventure, on les retrouve dans des courses contre les Amérindiens, comme celles décrites au Détroit, on constate que ces défis relèvent davantage du commerce (des fourrures contre des marchandises de France) que du sport, et laissent peu de traces. Contrairement à la logique sportive, on en interdit l'accès aux coureurs canadiens qui, comme le dénommé Campo, gagnent trop souvent[21].

Ce sont des Britanniques (Anglais et Écossais) qui commencent, dans les années 1840, à pratiquer la raquette à des fins récréatives et sportives. Les premières promenades et les premières courses ont lieu en 1843[22]. La même année, des anglophones fondent le *Montreal Snow Shoe Club*[23]. Si quelques Canadiens français prennent part aux compétitions dès le début[24], ils ne formeront leurs premiers clubs que dans les années 1870[25].

L'utilisation du canot suit la même logique pour l'exploration de l'hinterland et la traite des fourrures où elle prend rapidement une ampleur considérable. Au cours des XVII[e] et XVIII[e] siècles, «environ quatorze mille hommes se sont engagés à Montréal pour aller dans le nord, l'ouest ou le sud du continent»[26]. Dans la région de Trois-Rivières, «la moitié de la population [...] a fait au moins un voyage au pays des Indiens»[27]. On peut penser ainsi pour l'usage très répandu de la traîne. Quant aux «jeux» et aux danses, trop intimement intégrés aux pratiques religieuses animistes, ils sont systématiquement écartés, car ils représentent un frein au projet de christianisation des Amérindiens. Une seule exception : le *baggataway* que les Anglais et les Écossais de Montréal transforment en sport par la création d'un premier club en 1856 (*The Lacrosse Club of Montreal*). Les Canadiens français les imitent onze ans plus tard avec le Club de crosse Champlain[28], premier club sportif francophone. Par cette transformation d'une pratique cultuelle en sport, les Anglais dépouillent cette activité de tout attribut et de tout symbole religieux. En y participant dans sa forme sportive, les Amérindiens fournissent un exemple de déculturation.

On peut conclure cette partie en reconnaissant la pertinence du concept d'acculturation pour décrire, dès cette période, les rapports entre Amérindiens et Français. De part et d'autre, on observe des emprunts dans le cadre d'une certaine cohabitation[29]. La documentation disponible ne nous permet pas de les décrire en détail, mais on en reconnaît toutefois l'existence. Avant la conquête britannique, une importante proportion des hommes canadiens entrent en contact prolongé avec les Amérindiens pour des activités économiques liées à la traite des fourrures. S'ils empruntent plusieurs objets et façons de faire liés à la survie et à l'exploitation du territoire, il ne nous est pas permis de penser qu'ils aient été admis à participer aux autres «jeux» plus étroitement associés aux cultes ou encore que l'on puisse associer ces pratiques amérindiennes à des sports.

2.2 LES PRATIQUES CANADIENNES

Les pratiques ludiques des colons français sont largement tributaires des caractéristiques des mouvements de colonisation auxquels ils participèrent et qui furent particulièrement difficiles, si on en juge par les sept premières tentatives avortées de 1541 à 1600[30]. Les périodes suivantes, qu'il s'agisse des comptoirs de traite (1604-1627), de la seigneurie des Cent-Associés (1627-1663) ou de la phase subséquente d'expansion continentale, reposent sur les impératifs de survie associés à une sédentarisation lente et incertaine, aux guerres amérindiennes et coloniales ainsi qu'au développement de la ressource pelletière[31].

Dans la conjoncture, et comparativement aux autres colonies atlantiques, le peuplement de la Nouvelle-France représente une difficulté constante : 60 personnes seulement, en 1632, puis 2 993 en 1663 et environ 85 000 à la conquête (contre un million et demi au sud)[32], que Trudel répartit en 3 pour cent de nobles, 8,3 pour cent de bourgeois et 88,7 pour cent de «petites gens». L'immigration amène majoritairement des hommes jeunes (entre 15 et 29 ans), catholiques, dont le métier (colonisation oblige) les lie à la terre, à la construction ou à la guerre et dont une forte proportion, oscillant entre 33 et 50 pour cent, selon la période, retourne en France[33].

Dans son ouvrage consacré aux divertissements en Nouvelle-France, Séguin regroupe ces activités selon qu'elles s'adressent «aux personnes de qualité» ou au «peuple»[34].

2.2.1 Les divertissements de la noblesse et de la bourgeoisie

Nobles et grands bourgeois adaptent au contexte colonial des activités de cour, comme l'Ordre du Bon-Temps où les réunions gastronomiques visent à rompre la monotonie du long hiver et à se procurer une alimentation plus saine comprenant de la viande fraîche. Les réunions mondaines sont nombreuses et tout prétexte semble bon pour en tenir : mariage, nomination, dîner officiel des gouverneurs, etc. À ces occasions, les danses, comme les discussions de notables sont inévitables mais plus que toute autre activité, elles semblent intéresser la «bonne société». Nous avons été frappés de la récurrence de cette activité dans la correspondance de Madame Bégon du 12 novembre 1748 au 14 juin 1749. Durant ces sept mois, elle écrit 200 lettres dans lesquelles le sujet de la danse, ou

du bal au cours duquel l'on dansait, revient à 29 reprises[35]. Aucune autre activité ludique n'est évoquée avec une telle régularité et ne suscite autant d'enthousiasme ou la réprobation du clergé. Parlant du bal de l'Intendant du 18 février 1749, elle écrit le lendemain : «Que de gens démontés, cher fils, ce matin! [...]. La vérité qu'ils ont poussé les plaisirs tant qu'ils ont pu, puisqu'à sept heures et demie on dansait encore.»[36] Elle ne peut s'empêcher d'évoquer la réaction véhémente du curé qui affirme que «toutes les assemblées, bals et parties de campagne [sont] toutes infâmes, que les mères qui y [conduisent] leurs filles [sont] des adultères [...] et qu'il leur [refusera] l'absolution»[37], et les tensions entre les parties en cause : «M. l'intendant saura que c'est pour ses bals ; il se fâchera et nous aurons des excommunications.»[38]

L'élite de la Nouvelle-France participe très tôt à d'autres divertissements comme le théâtre, la musique (le violon apparaissant vers 1645), la lecture et des jeux de société (les cartes, les dames, les échecs, le trictrac)[39].

2.2.2 Les divertissements du peuple

Chez les gens «du peuple» du XVII[e] siècle, les impératifs de la survie et l'attrait de la traite des fourrures éloignent les hommes durant de longues périodes, disloquent les familles et freinent l'établissement d'une sociabilité originale, qu'elle soit familiale ou autre. Le cabaret apparaît alors comme le lieu stratégique du divertissement avec des jeux de hasard, de cartes, de billard[40]. Il faut attendre le siècle suivant, après la vague des grands défrichements et la baisse du marché de la fourrure, pour que le Canadien se sédentarise davantage et développe une sociabilité qui repose dorénavant sur la famille et le voisinage, que l'on fréquente en particulier de Noël au carême ou lors de noces. Ces rencontres joyeuses permettent l'expression d'une convivialité qui s'exprime surtout par des activités intérieures : manger, boire, raconter (histoires, courtes légendes, dictons, présages, etc.), jouer de la musique, chanter, danser, pratiquer de nombreux jeux de société, parmi lesquels les cartes sont les plus populaires[41]. On retrouve encore ces activités dans les chantiers de bûcherons du XIX[e] siècle où, selon Massicotte[42], on occupe son samedi soir, comme à la maison, à chanter, à raconter et même à danser lorsqu'un instrument s'avère disponible, sinon à danser quand même «sur la gueule». Dans un tel milieu, où l'on valorise la vigueur physique, on ne s'étonne pas qu'ils pratiquent aussi des jeux ou tours de force comme le «tir au bâton», le «tir au poignet», le «tir au crochet».

D'autres occasions de rencontres seront associées aux activités agricoles comme le temps des «sucres» au printemps, la fête de la «grosse gerbe» à la fin des moissons et l'«épluchette» de blé d'Inde[43].

E.-Z Massicotte[44] note l'existence de deux jeux publics supplémentaires, les quilles et les boules, sans en préciser les modalités, sinon qu'à Québec ils étaient pratiqués surtout les jours de fêtes et les dimanches par des hommes et des femmes «du peuple» sur les terrasses de l'évêché, ce qui dérangeait fort l'évêque.

Dès le début du XVIII[e] siècle, les habitants peuvent se déplacer sur de courtes distances grâce à la disponibilité de chevaux et à l'existence d'un réseau routier dans chaque paroisse. Les promenades d'été, en calèche, et d'hiver, en carriole, représentent alors une activité pratiquée par toutes les couches de la société canadienne, nous dit l'historien Séguin, en évoquant les observations de Franquet sur les habitants de Montréal :

> En été [...] ils ont des calèches, et en hiver des traîneaux, ils ont généralement tous des chevaux. Il est tout commun comme on l'a dit dans une maison d'y en avoir autant comme il y a de garçons ; ceux-ci ne s'en servent que pour finioler et faire la cour à leur maîtresse.[45]

Selon un autre observateur, les habitants de Québec agissaient de même : «Les amusements de l'été sont les promenades en calèche et le jeu. Ceux d'hiver sont les courses en carrioles ou en traîneaux et en patins sur la glace ; le soir, le jeu et le bal.»[46] Compte tenu de l'importance des courses de chevaux dans l'avènement du phénomène sportif après la conquête, il nous semble opportun de bien décrire ces courses en carrioles ou en traîneaux des Canadiens, pour éviter toute confusion avec les courses ultérieures dites «sportives» des Britanniques.

Revenons d'abord sur cette disponibilité des chevaux. Nous constatons que les cinq expéditions de chevaux effectuées entre 1665 et 1671 laissent 81 bêtes en Nouvelle-France, constituant le noyau de la race originale du cheval canadien dont le cheptel atteint 1 872 bêtes au début du XVIII[e] siècle et 30 146 en 1784[47]. Contrairement à ce qui se passe en France, où le cheval demeure une prérogative de nobles et de bourgeois, l'habitant d'ici en fait très tôt un grand usage. Quant aux «courses» si populaires dans toutes les couches de la population, plusieurs facteurs peuvent les expliquer. Une première incitation provient

de l'étroitesse des chemins d'hiver d'une seule voie de largeur. Cette étroitesse incitait les propriétaires de bons chevaux à s'y engager les premiers, dès la fin de la messe ou de tout autre rassemblement, pour ne pas subir la lenteur des autres et aussi démontrer à tous les gens rassemblés la valeur de leur cheval. En réaction à ces «courses», les autorités défendront le trot et le galop à moins de dix arpents des églises. Une autre coutume veut qu'en toute saison, pour dépasser un autre cheval, il faille en demander la permission pour ne pas insulter le propriétaire et éviter une course, car la mentalité égalitariste ne souffre pas que l'on se fasse dépasser sans consentement. Finalement, il y a toujours le désir de comparer sa bête à une autre pour l'orgueil ou pour en démontrer la valeur[48]. De Gaspé nous a laissé un témoignage qui illustre bien le second contexte :

> Je retournais de la cour de circuit de Kamouraska, en l'année 1812, accompagné de mon ami M. Plamondon, avocat, auquel j'avais donné une place dans mon cabriolet. Au susdit cabriolet était attelé un cheval très violent et d'une vitesse extrême, dont mon beau-père, le capitaine Allison, m'avait fait cadeau. Je connaissais trop les usages de la campagne pour ne pas demander de me livrer le chemin à ceux des habitants qui suivaient la même route que moi, malgré les incitations de mon espiègle et spirituel ami à ce contraire. Il savait que rien ne choque plus un habitant que de passer sa voiture sans lui en demander l'agrément et qu'après une telle insulte, il s'ensuivrait une course à mon avantage pendant laquelle il décrocherait au vaincu quelques-uns des quolibets en usage en pareilles circonstances de la part du vainqueur; ce qui manque rarement d'exciter l'ire des campagnards, très chatouilleux à l'endroit de leurs chevaux et de les mettre en fureur :
>
> «Holà! l'ami, l'essieu de votre cabriolet est-il cassé, et en faites-vous un autre que vous n'avancez pas? »
>
> [...] Arrivés, néanmoins, à l'anse de Berthier, et voyant un habitant conduisant au pas son cheval une voiture chargée de cinq poches de farine, je crus devoir passer près de lui sans lui en demander la permission: ce qui était toujours l'usage en pareille circonstance. Mais Jean-Baptiste tenait trop à l'honneur de son magnifique cheval rouge pour souffrir qu'on lui fit un tel affront, et il le lança à toute vitesse pour me disputer le chemin.[49]

Pour qualifier ces «courses», Guay dira : « [Elles sont] spontanées, elles n'exigent pas que les participants soient d'égales forces ni de même catégorie. Il n'y a pas de règle écrite

qui [en] prescrivent la conduite.»[50] L'expression de «course» relève donc davantage du défi que du sport tel que défini au chapitre précédent, c'est pourquoi elles sont dites «traditionnelles» par rapport aux courses «sportives» des Britanniques.

L'état actuel des connaissances historiques sur les pratiques ludiques en Nouvelle-France et l'application d'une définition rigoureuse du sport nous permettent d'avancer que celui-ci n'existe pas. Les Canadiens s'amusent parfois à des jeux à dominante physique, comme ces jeux de quilles ou de boules qui leur viennent de France, dans un contexte que l'on qualifierait aujourd'hui de «récréatif». Ils empruntent surtout des objets utilitaires aux Amérindiens (raquettes, canot) avec lesquels ils peuvent se mesurer, à l'occasion. Ils inventent ou perpétuent des jeux de force et d'habileté, ils se défient avec leurs chevaux, mais ni la structuration ni l'esprit du sport ne s'y retrouvent.

Leur originalité réside ailleurs. Durant le Régime français et jusqu'à la domestication de la vapeur, l'activité physique rigoureuse du Canadien est moins associée à l'occupation du temps libre qu'à des activités domestiques de défrichement et de culture de la terre, à des activités commerciales liées à la fourrure et au bois ou, encore, aux opérations militaires. Son originalité tient à sa polyvalence. Il n'est pas que soldat ou colon ou voyageur, mais, dans une large mesure, il exerce toutes ces fonctions. La description des *voyageurs* par J.-C. Taché dépeint cet archétype de l'homme canadien dont la survie exige qu'il s'adapte. Les témoignages de visiteurs français ou britanniques semblent corroborer cette observation. Nous en reproduisons quatre, écrits à différentes époques du Régime français. En 1685, M. de Denonville note que «les Canadiens sont tous grands, bien forts, robustes et vigoureux, et accoutumés à vivre de peu»[51]. Trente ans plus tard, Ruette d'Auteuil observe aussi que :

> [...] les Français qui habitent le Canada sont de corps bien faits, agiles, vigoureux, jouissant d'une parfaite santé, capables de soutenir toutes sortes de fatigues et belliqueux, ce qui fait que les armateurs français ont toujours donné pendant cette dernière guerre le quart de plus de paye aux Français-Canadiens qu'aux Français d'Europe.[52]

À la fin du Régime français, en 1756, un autre visiteur, l'enseigne de vaisseau du Plessis, note dans son Journal de campagne au Canada que «les Canadiens sont robustes et habitués dès leur bas âge à courir les bois, et à supporter les fatigues de la chasse»[53]. Finale-

ment, en 1806, un visiteur anglais fait le même constat : «Their constitution at an early period of life, is healthy and robust ; and they can with patience and resolution encounter great fatigues, when necessity, calls for execution [...] .»[54]

3. L'INFLUENCE BRITANNIQUE

Les pages précédentes permettent de constater jusqu'à quel point l'activité physique intense vécue sous le Régime français ne correspond pas à la définition antérieure du sport. Nous voulons maintenant établir l'autre partie de l'équation, à savoir qu'au moment de la conquête le sport représente déjà une pratique culturelle constituée en Angleterre, nous permettant de recourir au concept d'acculturation. Nous tenterons ensuite de cerner les activités sportives pratiquées ici par les nouveaux venus durant la période où l'Église demeure silencieuse, soit de 1760 à 1850.

Nous avons déjà abordé brièvement le sport britannique (chapitre 1, point 1.5.1) à partir surtout de la transformation des courses de chevaux et en relevant, au passage, le rôle des paris et des valeurs puritaines. Il s'agissait d'une esquisse du phénomène sportif puisque notre intérêt portait sur une période plus tardive. Nous voulions, en effet, démontrer le rôle des Églises anglaises comme agents de socialisation du sport. Or cette action socialisante s'exerçait surtout dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle, à une période où le sport britannique s'avère bien constitué. Cette fois, nous voulons remonter plus loin dans le temps, avant 1760, pour démontrer l'existence du sport comme pratique culturelle déjà intégrée dans les mœurs britanniques. À défaut d'une genèse du sport au cours des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles – l'historiographie britannique du sport s'étant davantage intéressée au XIX^{e} siècle – nous avons essayé d'en suivre l'évolution à partir de trois sources d'influence qui cœxistent mais que nous traiterons successivement : (a) les pratiques d'une noblesse qui puise dans son passé chevaleresque et dans la tradition de la Renaissance, (b) les jeux du peuple à l'occasion des fêtes religieuses et (c) la tradition critique des puritains.

3.1 DU CHEVALIER AU *SPORTSMAN*

Nous l'avons dit antérieurement, les transformations de la société britannique et l'évolution de l'art de la guerre vont se conjuguer pour y supprimer, plus tôt qu'ailleurs, la cheva-

lerie. La pratique des armes ne représente plus alors qu'une distraction sans danger. Elle ne constitue plus la préparation à un devoir d'état. Vue de loin, la noblesse semble se confiner à parcourir ses terres à cheval, à chasser, à s'escrimer pour le plaisir, à occuper ses temps libres avec raffinement et à défendre ses intérêts.

3.1.1 L'exemple royal

Jacques Ier (1603-1625), qui fut d'abord roi d'Écosse sous le nom de Jacques VI (1567-1625) avant de régner sur les deux royaumes, joue un rôle important et représente, à notre avis, un bon point de départ. Évidemment, la cour d'Angleterre n'a pas attendu cette époque pour s'adonner à des jeux physiques. On sait qu'elle connaît et pratique le jeu de paume et les défis équestres depuis le XIVe siècle, le golf (en Écosse) depuis le XVe siècle et le jeu de *bowl* (bowling) depuis le XVIe siècle. Mais Jacques Ier contribue à la popularité des jeux physiques de différentes façons. D'abord, par la pratique de plusieurs d'entre eux comme la paume, la chasse à courre, le golf et par l'incitation qu'il procure à son entourage en dirigeant certains des jeux[55]. Il écrit ensuite, en 1599, pour son fils Henri, le *Basilicon Doron*, véritable *vade-mecum* de l'éducation physique du prince dans lequel les exercices et les jeux sont justifiés pour des raisons morales et de santé[b] :

> Deare son, Amongst all vnneceffarie thinges that are lawfull and expident, I thinke exercifes of the bodie mofte commendable to be vfed by a young prince, in fuche honeft games or paftimes, as may further ability and maintaine health, for albeit I graunt it to be the moft requifite for a King to exercife engine whiche furelie with idleneffe will roufte and become blant, yet certainly bodily exercifes and games are verie commendable, as well for bannifhing of idleneffe (the mother of all vice), as for making his bodie able and durable for travell, whiche is very neceffarie for a King.[56]

---

b Notre traduction : Cher fils, De toutes les activités non indispensables mais légitimes et convenables pour un jeune prince, je pense que les exercices du corps qui se déroulent lors des jeux honnêtes ou passe-temps sont très appropriés, car ils développent des habiletés et maintiennent la santé. Je concède qu'il est très important pour un roi de s'exercer sinon il sombre nécessairement dans l'oisiveté, il perd son agilité et pâlit. Certes, les exercices du corps et les jeux sont très louables tant pour éliminer l'oisiveté (la mère de tous les vices), que pour rendre le corps habile et endurant aux voyages, ce qui est nécessaire pour un roi.

Il identifie les activités interdites au prince : tous les exercices violents, dont le football jugé trop vulgaire et les activités associées aux saltimbanques[c] :

> But from this count, I debarre all rough and violent exercifes, as the foot-ball; meeter for laming than making able the vfers thereof; as likewife fuch tumbling trickes, as onely ferue for comedians and balladines, to win their breade with.[57]

Il précise les activités recommandées : la course, le saut, la lutte, l'escrime, la danse, divers jeux comme le *catch*, ou tennis, le *bowl*, le tir à l'arc, le *pall-mall*, l'équitation et les jeux équestres variés, la chasse à courre, tout en insistant sur deux modalités de leur pratique : l'intensité de l'effort, l'aspect quantitatif, la nature de l'implication du prince et l'aspect qualitatif. La première, l'insistance sur la modération, souligne le caractère utilitaire de ces exercices et de ces jeux pour un futur roi et témoigne déjà de leur intégration à la culture aristocratique[d] :

> But in vfing either of thefe games, obferue that moderation, that ye flip not therewith the houres appointed for your affaires, whiche yu oughte euer praecifelie to keepe, remembering that thefe games are but ordayned for you, in enabling you for your office for the whiche ye are ordained.[58]

La seconde modalité précise la nature des comportements attendus et fait ressortir, dès la fin du XVI[e] siècle, un aspect important de l'éthique sportive contemporaine, le fair-play[e] :

> [...] alwaies to faire play precifely, that ye come not in vfe of tricking and lying in jeft; otherwife, if ye keep not thefe rules, my counfell is, that ye ut-

---

c Notre traduction : De cette liste j'exclue tous les exercices violents comme le football, plus apte à générer des blessures que des habiletés ; de même j'exclue ces tours d'acrobaties qui servent de gagne-pain aux comédiens et aux troubadours.

d Notre traduction : Dans l'exercice de ces jeux, observe la modération afin de ne pas te dérober aux charges auxquelles tu dois précisément consacrer ton temps, en te rappelant que ces jeux te sont ordonnés afin de te permettre d'accomplir tes fonctions.

e Notre traduction : Sois toujours fair-play et n'ais jamais recours à la tricherie et au mensonge en plaisantant ; si tu ne suis pas ces règles, je te conseille de t'abstenir de ces jeux, car on ne peut appeler un jeu ce qui conduit à l'arrogance ou au mensonge.

> terly abftain from thefe plays; for neither a made paffion, for loffe, nor falf-hood vfed for defire of gaine, can be called a play.[59]

Troisièmement, il décide, en 1605, de faire de Newmarket, demeuré jusque-là un petit village discret, le centre des courses de chevaux et de l'élevage du royaume en le dotant de tous les éléments du prestige royal : palais, pavillons, hippodrome, écuries luxueuses, jardins, chenils, tennis, etc. La nouvelle piste permet des innovations comme le départ simultané de plusieurs chevaux, ce qui rend ces courses plus attrayantes que la forme antérieure des défis improvisés à deux chevaux. En se répandant, cette nouvelle formule s'intègre à certains événements annuels qui la rendent plus permanente. Son achat du premier cheval arabe (reconnu pour sa rapidité), associé à l'utilisation de l'hippodrome, déplace la valeur recherchée par ces courses ; dorénavant ce n'est plus tellement l'endurance du cheval et de son propriétaire mesurée par un défi sur une longue distance qui est recherchée, mais la rapidité de chevaux montés par des jockeys sur de courtes distances dans l'espace clos de l'hippodrome[60]. L'importance de ce précédent apparaît plus évidente si l'on considère qu'il servit de modèle à la transformation ultérieure de plusieurs autres activités comme la course à pied, l'aviron, la natation, activités dans lesquelles les défis individuels deviennent dorénavant des compétitions réglées dans un espace délimité.

Finalement, on peut dire que cet engagement non équivoque du roi incite la noblesse de cour puis la *gentry* à l'imiter ; ce qu'elles firent non seulement en s'organisant entre elles mais surtout en s'impliquant localement dans les fêtes populaires avec les gens d'autres classes sociales, à l'étonnement des noblesses étrangères qui ne se mêlaient pas des jeux du peuple. Une telle implication devait laisser des traces, tant à l'égard des jeux pratiqués que des valeurs privilégiées[61]. Nous verrons ces transformations un peu plus loin, en développant l'exemple des jeux de Cotswold.

Nous nous sommes attardés d'abord sur l'apport de Jacques I^er^ car son intervention nous semble précoce, polyvalente et probablement marquante pour la transformation progressive des jeux britanniques vers la forme actuelle originale du sport, avant 1760. Mais une pratique culturelle nouvelle ne peut s'imposer seulement à partir d'une volonté individuelle, fut-elle royale, elle doit trouver un écho favorable et suffisant dans d'autres strates sociales pour que le modèle se développe et se répande. C'est ce que nous tenterons de démontrer dans les prochaines pages.

3.1.2 La transformation de certains jeux de l'aristocratie vers la forme sportive, avant 1760.

Rappelons ici les dimensions constitutives du sport présentées antérieurement : une activité physique compétitive et amusante, pratiquée en vue d'un enjeu et ce, selon des règles écrites et un esprit particulier, l'esprit sportif, mettant en valeur l'équité, le désir de vaincre et la loyauté. Il ne suffit donc pas de simplement pratiquer un exercice (la course, le saut, etc.) ou un jeu quelconque, même sous la forme d'une compétition ludique, pour «faire du sport». Le sport exige davantage : de l'ordre, une structuration stable et des valeurs spécifiques que l'on consigne dans des règles en vue de remporter un enjeu.

La documentation consultée nous a permis d'identifier huit jeux pratiqués par l'aristocratie britannique et dont la transformation progressive vers la forme sportive a pu être attestée avant 1760. Les indices suivants témoignent de cette transformation : (a) la première consignation d'une course ou d'un match, (b) la création du premier club, (c) la première version de règles écrites. Plusieurs jeux ont été écartés soit parce que ces transformations n'y ont pas été enclenchées (par exemple, le *stoolball*)[f], soit parce qu'elles ont été trop tardives (par exemple, le *football*). Nous résumons le tout au tableau 2.

Le **jeu de paume** semble davantage connu à la cour de France et dans les monastères auxquels il est associé dès le XII[e] siècle. On le pratique en Angleterre seulement vers la fin du XIV[e] siècle. Henri VII (1485-1509) y joue, de même que son fils Henri VIII (1509-1547) qui se fit construire trois courts. L'invention de la raquette cordée, vers l'an 1500, transforme le jeu en tennis royal (*real tennis*, plus tard *lawn tennis*). Le premier traité est publié en Italie en 1555 ; on y spécifie les façons de marquer des points, les dimensions du jeu, la façon de noter les résultats (15, 30, 45), la façon de régler un match nul par la «*vantaggio*» ou la règle de l'avantage de deux points, encore en vigueur[62]. À la même époque, les deux universités, Oxford et Cambridge, disposent de leurs courts et fournissent des joueurs.

---

[f] *Stoolball* : jeu populaire britannique très ancien de balle-bâton pratiqué surtout dans la région du Sussex, à l'origine par les femmes laitières et les enfants, et que certains considèrent comme l'ancêtre de jeux transformés ultérieurement en sports comme le cricket et le baseball auxquels il ressemble. (Sources : Wikipa, l'encyclopédie libre ; http://www.mastergames.com)

Au XVII[e] siècle, les rois (Jacques I[er], Charles I[er], Charles II) et leur cour s'y adonnent. On note que la ville de Londres dispose de 14 courts bien équipés en 1620. Une première rencontre, qualifiée d'«internationale», réunit en France, entre 1740 et 1750, des joueurs de différents royaumes[63].

Tableau 2

Trois repères d'une transformation des pratiques ludiques en pratiques sportives à partir d'activités appréciées de l'aristocratie britannique, avant 1760*

Activité	Première partie ou course enregistrée	Premier club	Premières règles écrites
Tennis (paume, *real tennis*)	XVI[e] siècle (Henri VII)	—	1555 (Italie)
Courses de chevaux	Chester, 1540 Newmarket, 1634	*Jockey Club*, 1750	c. 1603-1625
Bowling (*bowl*)	—	—	1670
Aviron	*Doggett's Coat and Badge Race*, 1715	3 clubs, fin XVIII[e] siècle, *Eton College*, 1793	—
Yachting	1661, 1663	*Cork Yacht Club*, 1720	C.Y.C., 1720
Cricket	Coxheat (Kent), 1646	Club de nobles, 1666	1727
Boxe	1681	c. 1720-30	1743
Golf	Début XVII[e] siècle avec la venue de Jacques I[er]	1766	1754

* John Arlott (Ed.), The Oxford Companion to Sports and Games, Alresford Hauts, Paladin, 1977, 1 010 p.
J.A. Cudden (Ed.), The International Dictionary of Sports and Games, New York, Schocken Books, 1980, 870 p.
Joseph Strutt, The Sports and Pastimes of the People of England, Detroit, Singing Press Book Tower, 1968, 321 p. (Première édition en 1801, réédité en 1810, 1830, 1837, 1841, 1875 et 1903).

Les courses de chevaux

En Angleterre, comme dans d'autres pays européens, on décèle, dès le XIV[e] siècle, des témoignages de défis équestres entre deux propriétaires. Chevauchant eux-mêmes leur monture, ils règlent leur prétention en se lançant un défi sur de longs trajets qu'ils décident entre eux. Différents facteurs comme le patronage royal, l'habitude du pari et l'intérêt pour une forme nouvelle de course dite «contre le temps» transforment les défis antérieurs en des courses d'un genre nouveau. Reprenons-les brièvement.

Dans ce pays, royauté et chevaux témoignent d'une longue association. Henri VIII (1509-1547) décrète plusieurs édits pour améliorer l'élevage. Plusieurs défis importants se déroulent en présence du roi, de princes et de la cour et, parfois, le roi lui-même chevauche. Nous avons évoqué précédemment le rôle important de Jacques Ier (1603-1625) à l'égard de ces courses par la création de l'hippodrome de Newmarket et amélioration des pratiques d'élevage. Après l'éclipse du *Commonwealth*, Charles II (1660-1685) renoue avec l'engagement royal en participant à plusieurs courses – il remporte même la coupe très convoitée de Newmarket –, il arbitre les différents et rehausse le prestige de l'hippodrome en y investissant massivement[64].

L'habitude du pari semble très ancienne chez plusieurs groupes ethniques européens. Chez les Anglais, il s'est rapidement associé aux défis équestres les plus variés. La rubrique «*Extraordinary Sporting Performance*» de la revue londonienne *The Sporting Magazine* regorge de tels témoignages. Nous en avons extrait quelques-uns (tableau 3) pour illustrer la grande variété des enjeux et des épreuves qui s'appliquent autant aux défis inspirés du passé qu'aux formes nouvelles dites «sportives» comme le *King's Plate*.

En créant l'hippodrome de Newmarket, Jacques Ier créait aussi un nouveau type de courses «ouvertes au public», par opposition aux défis «privés» des *gentlemen*. C'est également à cette époque que les cloches, alors distribuées en prix, seront remplacées par des coupes, bols ou plaques, d'une valeur d'environ 100 guinées et sur lesquels on ajoute le nom, l'exploit et le pedigree des chevaux vainqueurs, ce qui fait dire aux observateurs français de l'époque que les Anglais « [courent] pour de l'argenterie»[g]. [65] Cette nouvelle façon de faire courir les chevaux se répand rapidement au point où, dès 1726, environ 117 courses sont couronnées par ce genre de trophée[66].

La transformation des courses de type «défi» en courses dites «sportives» se fit par une succession de changements. Ainsi, la première course ayant un caractère permanent est créée à Chester en 1540. Nous avons déjà évoqué la création de l'hippodrome en 1605 et

---

[g] Notre traduction de l'expression anglaise «*run for a plate*». Cette tradition a été adoptée au Canada avec le *King's Plate* (courses de chevaux) en 1836, la coupe de Lord Stanley (hockey) en 1892, la coupe de Lord Grey (football) en 1909, la coupe de Lord Minto (curling) et elle se poursuit encore.

Tableau 3

Échantillon de paris associés aux courses de chevaux

Année	Montant	Épreuve	Source : *The Sporting Magazine*
1688	2000 guinées	Pari du roi Guillaume d'Orange sur son cheval	—
1714	100 guinées	*Majesty's Gold Cup*	Dec. 1796, p. 134
1719	100 guinées	*King's Plate* (juments de 5 ans)	Jan. 1794, p. 163
1731*	500 livres	De *Hyde Park* au chalet de la forêt de Windsor, en 1 heure et 5 minutes	Aug. 1801, p. 245
1750**	1000 guinées	Voiture et 4 chevaux; 19 milles en 1 heure	Nov. 1793, p. 97
1751	*Considerable Wager*	1000 milles en 1000 heures successives avec le même cheval	Aug. 1801, p. 245
1761	200 guinées	100 milles en 13 heures	Nov. 1793, p. 98

À titre d'exemples, nous reproduisons l'annonce de deux de ces paris.

* February 7, 1731 - To determine a wager of five hundred pounds, between Lord Cavendish, and Sir Robert Fagg, that the former did not ride a hunter from Hyde Park corner, to the Lodge in Windsor Forest, in an hour and five minutes. His Lordship performed it in an hour and six minutes ; and, consequently, lost. Upwards of five thousand pounds were betted.

** A MATCH was made between the Earls of March and Englingtown, with Theobald Taaffe and Andrew Sprowle, Efqrs. for one thoufand guineas. The conditions of the articles were, to get a carriage with four running wheels, and a perfon in or upon it, drawn by four horfes, nineteen miles in one hour ; their lordsfhips were to give two months notice what week it fhould be done in, and had the liberty of chufing any one day in that week ; which was performed on Newmarket Heath, on the 29th of Auguft, in fifty-three minutes and twenty-feven feconds.
The horfes were all bred and trained for running ; the two leaders, including riders, faddles, and harnefs, carried about eight ftone each ; the wheel-horfes about feven ftone each ; the carriage with a boy on it weighed about twenty-four ftone.

l'ouverture de ces courses au public ; à cela il faut ajouter la rédaction des premières règles écrites sous le règne de Jacques Ier, l'enregistrement de la première course dotée d'une coupe à Newmarket, en 1634, et la mise sur pied du premier *Jockey Club* en 1750 (tableau 1). Ces innovations aboutissent à un modèle anglais, unique, qui se distingue grandement des défis par les points suivants : l'établissement d'épreuves éliminatoires suivies par une course finale entre les vainqueurs des épreuves antérieures ; la venue du jockey vêtu de couleurs distinctes qui remplace le gentlemen-propriétaire ; la venue d'entraîneurs professionnels ; la création d'un réseau d'officiels pour gérer les courses (un juge, un starter, un officiel de la balance et d'autres officiels désignés par le *Jockey Club*), ce qui fera dire à Strutt, en 1801, que «the discipline and modes of preparing the horses upon such occasion, were much the same [au XVIIe siècle][h] as are practiced in the present day»[67].

Les pays européens adopteront progressivement ce modèle par la création de sociétés spécialisées : la France, en 1833, avec la Société d'encouragement pour l'amélioration des races de chevaux ; l'Allemagne, en 1867, avec la création du *Union Club* ; l'Italie, en 1881, avec la fondation du *Italian Jockey Club*[68].

Le *bowl* (bowling)

Nous savons peu de chose sur ce jeu au sein de l'aristocratie britannique. Vers 1530, Henri VIII aurait fait construire des allées à Whitehall pour ses sujets et, très tôt, les paris apparaissent nombreux. Il faut attendre 1670, et la contribution de Charles II, pour que les premières règles soient publiées[69].

L'aviron

Avant d'être un sport, l'aviron représente d'abord une activité utilitaire pour les marins et les bateliers. La première course enregistrée, la *Coat and Badge Race*, fut instituée le 1er août 1715 en l'honneur de l'accession de la lignée des Hanovriens au trône d'Angleterre. Il s'agit d'une course de cinq milles dont l'enjeu est un trophée et, témoignage éloquent de la persistance des traditions britanniques, elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours comme

---

h NDLR

plusieurs courses instituées au cours du XVIII[e] siècle[70]. À la fin de ce siècle, on dénote l'existence de trois clubs «amateurs» (les marins et les bateliers étant considérés comme des «professionnels»), et le *Eton College* se dote d'un club d'aviron dès 1793[71]. Nous n'avons pas pu identifier le moment de la rédaction des premières règles écrites.

Le *Yacht racing*

Durant son exil dans les Pays-Bas, le roi Charles II (1660-1685) découvre le yacht néerlandais, petit bateau de guerre léger et très manœuvrable destiné, à l'origine, à la poursuite ou à la chasse et qui était déjà devenu une embarcation soit de commerce ou de plaisance. La fin de l'interrègne ramenant Charles II sur le trône d'Angleterre en 1660, celui-ci suscite immédiatement la construction de ce type de bateau au point de pouvoir lancer un défi de 100 livres à son frère, dès 1661, sur le trajet allant de Greenwich à Gravesend. Deux ans plus tard a lieu la première course «ouverte» et enregistrée sous les auspices de la *Royal Society*.

L'engouement est certain et le roi se fait construire 14 yachts variant de 31 à 65 pieds, entre 1665 et 1675, ce qui fera dire à Cudden : «This royal patronage of a new sport caused such enthousiasm that trade was brisk of the slipway[i].»[72] Le premier *Yacht club* est fondé dans une Irlande déjà colonisée en 1720 : le *Cork Water Club* sert à la fois de garde-côtes, et de club social à ses 25 membres fondateurs pour lesquels il organise aussi des croisières. Plus important encore, il se donne des règles écrites. Il faut attendre 1775 pour qu'un premier *yacht club* soit créé en Angleterre. La même année, le duc de Cumberland amorce la tradition des coupes prestigieuses pour les courses de yachts de une à cinq tonnes, tradition qu'il développe avec d'autres catégories de bateau jusqu'à sa mort (1782). Entre-temps, la pratique de ce sport s'est développée parmi les autres couches sociales, car la première course connue à laquelle participent des gens «n'appartenant pas à la noblesse», et dont l'enjeu est une coupe d'argent – selon la tradition des courses de chevaux – a lieu sur la Tamise en 1749[73].

Le cricket

L'intérêt de la noblesse pour ce jeu de paysans et de bergers remonte à la période du *Commonwealth* (milieu du XVII[e] siècle). Résistant à l'idée de l'exil, plusieurs aristocra-

---

[i] Notre traduction : Le patronage royal de ce nouveau sport anima grandement les chantiers de construction.

tes s'isolent sur leurs terres et découvrent ce jeu populaire chez les gens du peuple dont plusieurs manifestations sont déjà notées dans les régions de Kent, en 1610, et de Sussex, en 1622 et 1636. D'ailleurs, le premier match de cricket enregistré date de 1646 et se serait déroulé dans le Kent. Il faut toutefois attendre 1666 pour que des joueurs d'origine aristocratique forment leur premier club[74].

Comme pour les autres jeux, les paris ajoutent à l'enjeu au point où, en 1710, «the county [of Kent] challenged the whole England, considerable sums of money being staked on the result, the non-payment of which ended in a lawsuit»[75]. Cette pression des paris conduit à une première codification écrite des règles qui est consignée en 1727 dans le document intitulé *Articles of Agreement*, règles que l'on révise en 1744, 1771, 1774 et 1788, et à la venue d'arbitres[76]. En 1751, certains matchs disputés au *Artillery Ground Finsberg* de Londres[j] attirent environ 10 000 spectateurs, soit un cinquième de la population. Comme pour les jockeys aux courses de chevaux, on voit apparaître les premiers embryons de professionnalisme, dès le début du XVIII[e] siècle, avec l'engagement d'employés du domaine seigneurial particulièrement habiles pour remplacer sur le terrain les nobles propriétaires[77]. Les *Public Schools* fréquentées par les jeunes nobles jouent un grand rôle dans l'évolution de ce jeu puisque, déjà au XVIII[e] siècle, les collèges de Eton, Winchester, Westminster et Harrow jouent au cricket[78].

La boxe

Avant l'avènement de la boxe, le seul moyen de régler une affaire d'honneur réside dans le duel à l'épée ou au pistolet. Comme il n'y a pas de règles avant 1743, les combats à mains nues apparaissent particulièrement violents, ils tiennent de la bataille de rue où tous les coups sont permis et de la lutte. La victoire dépend alors davantage de la capacité de supporter un effort prolongé et surtout de résister aux coups, que des habiletés techniques. Le premier témoignage de ce genre de combat date de 1681 alors que le journal londonien *Protestant Mercury* fait état d'un combat à poings nus à New Hall (Essex), sur les terres du duc d'Alberlame, entre le laquais de ce dernier et un boucher[79].

Deux personnages auront une influence déterminante avant 1760 sur la transformation de ces combats, disons-le cruels, en sport de la boxe. James Figg, particulièrement habile

---

j Aujourd'hui encore, on utilise ce terrain pour le cricket.

dans différentes méthodes d'autodéfense, ne perd aucun de ses 271 combats, entre 1719 et 1730. Il utilise sa grande renommée pour ouvrir une salle d'entraînement fréquentée très tôt par les membres des classes dominantes, donnant ainsi à la boxe naissante l'auréole de respectabilité qui, jusque-là, lui faisait défaut.

John Broughton profite de ce patronage et raffine la boxe par trois innovations : il dégage d'abord sa technique des autres formes d'autodéfense, si bien qu'un boxeur peut dorénavant se concentrer exclusivement sur son art grâce aux raffinements qu'il apporte aux parades et attaques plus variées et plus efficaces. Il invente ensuite un premier gant permettant de pousser l'entraînement un peu plus loin en réduisant les risques de blessures. Finalement, sa plus grande contribution réside dans la rédaction des premières règles écrites, en 1743. Cette première version demeure en vigueur jusqu'en 1838, assurant une réputation plus «humaine» à la boxe[80] et le patronage des classes dominantes, gage d'une reconnaissance sociale et sportive.

Le golf

Dès 1457, le roi d'Écosse interdit le jeu du golf, comme le football trente-trois ans auparavant, parce que la population concernée le préfère à l'exercice militaire, surtout au tir à l'arc. Libéré de cette contrainte en 1502, le golf retrouve rapidement la ferveur populaire. Son introduction en Angleterre nous ramène de nouveau à l'itinéraire particulier de Jacques Ier sous le règne duquel il se pratique sur les terres libres adjacentes à la mer. C'est l'Écosse qui développe le jeu, en délimitant d'abord un parcours spécifique dont l'enjeu se résume à un trophée que se disputent les golfeurs d'Edimbourg, de Leith et de St-Andrews et pour lequel on établit les premières règles écrites, en 1754. Le premier club anglais ne sera créé qu'en 1766, à Londres[81].

En résumé, nous avons voulu faire ressortir, dans cette brève rétrospective de huit activités ludiques pratiquées par l'aristocratie avant 1760, une certaine convergence vers un nouveau modèle, le modèle sportif. L'apport de la noblesse, des courtisans puis de la bourgeoisie réside d'abord dans la valorisation d'un certain «sens du style» dans l'exercice des jeux. On valorise le beau geste, on préfère certes la victoire, mais mieux vaut une défaite honorable qu'un triomphe «sans manière».

L'établissement de règles écrites apparaît comme une autre constante. Grâce à elles, le «beau style» peut s'exercer, et la régularité des rencontres qu'elles permettent favorise le développement des activités et les comparaisons d'une rencontre à l'autre et de saison en saison. Elles créent le rôle d'arbitre dont la décision finale permet au jeu de se dérouler dans le style et le décorum désirés tout en réduisant la contestation possible associée aux paris.

Les clubs sportifs que la noblesse et la bourgeoisie créés en dehors de la propriété privée permettent dorénavant l'expression d'une nouvelle forme de sociabilité. En rétrospective, on constate que cette classe «oisive» présente des caractéristiques particulières : elle dispose de temps libre pour s'exercer et exceller dans les jeux de son choix ; elle dispose de la richesse nécessaire pour acquérir des biens (yacht, chevaux, terres, clubs, etc.) et des domestiques qu'elle utilise dans ses divertissements ; elle dispose de la motivation et de l'énergie pour se faire valoir, affirmer sa supériorité ; elle connaît le décorum et l'applique à ces formes ludiques pour qu'elles lui ressemblent[82].

3.2 DU *FOLKS PLAY* AU *RURAL SPORT*

Le folklore constitue la seconde voie par laquelle la rationalisation sportive pourra s'exprimer après qu'aristocrates et bourgeoisie aient transformé certaines pratiques populaires. Pour les gens du peuple, le dimanche et les jours de fête religieuse représentent les seuls temps libres leur permettant de s'adonner aux amusements populaires, dont plusieurs jeux physiques relativement simples et nettement différents de ceux pratiqués par les aristocrates. Ces jeux simples et peu fréquents ne requièrent pas d'équipement coûteux ou d'espaces réservés à cette fin. Les habiletés requises ne demandent pas un long apprentissage et doivent s'accommoder des capacités physiques du moment des pratiquants. Quant à la violence décrite par plusieurs observateurs, il semble que le caractère traditionnel des rencontres et le fait qu'elles soient peu nombreuses la rendait tolérable[83].

À différentes fêtes correspondent différents jeux. À la fête du **Mardi-Gras**, il y a des combats d'animaux, du «*cock-throwing*», du «*dog-tossing*», mais c'est surtout le football qui domine les passions ; on le pratique de différentes façons, selon les régions, mais toujours avec rudesse :

> Heads and legs were broken and deaths were not unusual as the sides pushed, hacked and kicked their way through streets of shuttered shops, through streams and mud, waste land and fallow.[...] .
>
> They were an even that marked the passing year ; an exhilarating physical exertion ; a demonstration of strength, assuring the participants and possibly impressing their women ; a satisfying contest which demonstrated their roles in the local social pattern ; and, often the vestigal observance of supernatural rites.[84]

Les règles du football ne s'écriront qu'au milieu du XVIII[e] siècle. Au **festival de mai**, on s'adonne surtout aux danses et à la lutte. À la **fête de Pâques**, même s'il y a parfois du football, il ne règne pas comme à la fête du Mardi-Gras. On y pratique surtout des épreuves de courses à pied, de lancers et de sauts, et la lutte. La fête du **jour de l'Ascension** se concentre sur les courses à pied[85].

L'effet combiné des tensions politiques et religieuses entraîne des conséquences importantes pour les jeux populaires. D'une part la montée du puritanisme, entre 1550 et 1600, son insistance pour un respect scrupuleux du dimanche et des fêtes religieuses et son opposition à ces manifestations folkloriques jugées païennes, réussit à les freiner sinon à les abolir à plusieurs endroits ; le lien entre le jeu et le religieux se défait. D'autre part, la réaction de la noblesse et de la *gentry* locale se veut une réplique à cette montée du puritanisme. À plusieurs endroits, ces élites patronnent les fêtes locales devenues moribondes. Le cas le plus célèbre est sans doute celui du capitaine Robert Dover. À partir de 1604, et ce pendant 40 ans, il ravive et anime les *Coldwold Games* alors tombés en désuétude comme bien d'autres événements du même genre. Il conçoit ces nouveaux jeux comme un grand festival régional, puis national et annuel, auquel assistent et participent des membres de toutes les classes sociales. Il donne de l'expansion au programme en intégrant les épreuves autrefois pratiquées dans plusieurs fêtes religieuses tout en ajoutant quelques éléments de tradition militaire ou aristocratique. Les prix sont nombreux et les jeux fréquentés par des milliers de personnes[86]. Les jeux de Coldwold deviennent les plus importants du pays avec des épreuves comme :

- les lancers de pieux et de troncs d'arbre ;
- la lutte ;
- les courses à pied pour femmes, pour hommes ;

- le tir à l'arc ;
- la manipulation de la pique ;
- l'escrime au bâton ;
- les courses de chevaux ;
- les joutes et la quintaine.

Au cours de l'intermède de l'interrègne dominé par les puritains, des contraintes s'exercèrent sur tous les jeux et manifestations populaires. En forçant l'épuration des mœurs, les puritains tentent d'éliminer la cruauté envers les animaux, de réduire la violence dans les grands jeux comme le football et d'interdire le duel. Ils critiquent la boxe tout en articulant un premier discours interrogateur sur les finalités des sports existants[87].

La restauration de la monarchie, à partir de 1660, représente un retour des manifestations festives épurées par les décisions de la période précédente. Inspirés de l'exemple des *Coldwold Games* plusieurs autres jeux locaux ou régionaux sont créés à leur image. Le patronage maintenant plus ouvert de l'aristocratie en assure la mobilité et le prestige : les prix deviennent plus alléchants pour les participants, les paris plus nombreux pour les spectateurs et la tendance à la rationalisation s'accentue car l'aristocratie applique à ces manifestations populaires, qu'elle gère, les mêmes valeurs qu'elle préconise dans ses propres sports. On parlera dorénavant de *rural sports*[88].

Cette tendance à la rationalisation se trouve particulièrement bien illustrée par la publication, en 1811, dans la revue The Sporting Magazine[89], d'un projet de réglementation pouvant s'appliquer à tous les *rural sports*. Nous en relevons les principaux passages :

- L'objectif du projet s'avère utilitaire : «To encourage a habit of active exercise, and a consequent capacity for the severer exertions of rural industry.»

- La date suggérée écarte dorénavant toute préoccupation religieuse car il s'agit simplement de trouver un moment creux dans le calendrier agricole : «The sport should therefore be held at a season, which, it is conceived, would occasion the least interference with the pursuit of agriculture.» On retient donc la première semaine de juin «as the interval between the completion of the operations for the Lent corn and the beginning of the hay harvest». Aucune mention de fête religieuse.

- On limite à douze le nombre de participants par épreuve, en exigeant au préalable des attestations relatives à leur appartenance à la paroisse, à leur âge (entre 14 et 19 ans) et à leur bonne conduite.

- Le programme se déroule en deux jours et commence à 17 h. Au premier jour, les épreuves de la course à pied débutent avec les candidats de moins de 16 ans (les «Juniors»), qui doivent courir un demi-mille autour d'une piste. S'ils exécutent l'épreuve en 2 1/2 minutes ou moins, ils reçoivent 1 guinée ; en moins de 2 minutes, 2 guinées et leurs parents 1 guinée. Les candidats de 16 ans et plus (les «Seniors») courent 1 mille pour 2 guinées s'ils le font en moins de 5 1/2 minutes. Les plus rapides (5 minutes et moins) reçoivent 3 guinées et leurs parents 30 shillings.

- Le second jour est consacré aux épreuves de 200 mètres, dites de vitesse. Les douze concurrents courent la distance à trois occasions et en même temps. Les vainqueurs sont ceux qui se classent le plus souvent aux 1er et 2e rangs ; leur prix consiste en un veston, un gilet et un pantalon. L'épreuve des sauts en hauteur est récompensée par d'autres vêtements ou des articles agricoles.

- On suggère de conserver les noms de tous les compétiteurs et d'accorder à chacun un présent de moindre valeur pour l'effort déployé à cette occasion, ce qui témoigne de l'importance que l'on veut accorder à ces épreuves.

- Pour favoriser l'entraînement des jeunes, on propose de réserver un terrain accessible durant les mois d'avril et de mai pour permettre aux éventuels compétiteurs de s'exercer et particulièrement dans la dernière quinzaine où il leur sera permis de le faire trois fois par semaine pendant deux heures consécutives. À cette occasion, on leur fournit des pantalons et des souliers légers, à la condition qu'ils s'inscrivent tôt.

Nous avons présenté ce projet plus longuement parce qu'il constitue un témoignage rare, précoce et surtout détaillé de l'effet de la rationalisation par les élites de ce qui était auparavant des activités ludiques spontanées, associées à des fêtes religieuses et agraires. De nouvelles valeurs sont dorénavant associées à ces activités populaires et festives : la recherche de la performance, la mesure (temps et distance), la compétition, l'organisation, la réglementation, le spectacle de masse et même le motif socialement acceptable de

créer, par ces jeux athlétiques destinés aux jeunes ruraux, l'habitude de l'exercice physique pour qu'ils atteignent une plus grande efficacité dans leur travail.

Rappelons, en conclusion, l'objectif recherché par cette longue incursion dans les pratiques physiques des Britanniques. Nous voulions démontrer la transformation des pratiques ludiques médiévales en une forme nouvelle et originale, celle du sport, et ce, avant la conquête de la Nouvelle-France, ce qui nous permet de recourir au concept d'acculturation pour analyser les réactions de l'Église envers cette pratique inconnue et étrangère. Nous avons d'abord suivi la transformation des jeux au sein de l'aristocratie elle-même en privilégiant les trois variables du tableau 2 en fonction de huit jeux transformés en sport : le premier compte rendu d'un match ou d'une course organisée, le premier club et les premières règles écrites. Nous avons ensuite constaté le patronage aristocratique des pratiques folkloriques rurales qui se manifeste par une rationalisation de la gestion et des pratiques elles-mêmes et la valorisation de la performance. L'implication de la bourgeoisie est plus tardive (milieu du XIX^{e} siècle) et se réalise surtout dans le contexte de la transformation des *Public Schools* que nous avons esquissée au chapitre 1 (point 1.5.1).

3.3 L'EXPANSION DU SPORT BRITANNIQUE DANS LA NOUVELLE COLONIE

Le concept d'acculturation implique le contact permanent de deux groupes culturels différents sur un même territoire. Nous avons essayé, dans les pages précédentes, de démontrer les différences entre les pratiques corporelles des deux groupes qui entrent en contact en 1760 et en particulier, de faire ressortir l'unicité de l'évolution des pratiques ludiques britanniques vers le modèle sportif. Il s'agit maintenant de cerner la transposition de ces pratiques sportives dans la nouvelle colonie britannique d'Amérique durant cette première étape caractérisée par le silence de l'Église, soit la période qui va de la conquête jusqu'en 1850, l'année de la première critique, formulée par un clerc à l'égard d'un sport, que nous ayons trouvée. Pour cette période, il semble y avoir consensus chez les chercheurs pour reconnaître l'importance des militaires résidant dans les garnisons comme agents de développement du modèle sportif. De 1760 à 1871, ils sont à l'origine de plusieurs manifestations sportives, créent ou adhèrent aux nouveaux clubs. Dans une large mesure on peut dire que leur disponibilité conditionne l'évolution des sports dans la nouvelle colonie. Peter Lindsay, un historien du sport canadien avance :

> [...] there can be no doubting that the sporting example set by the British army garrisons gave impetus to that development [...]. Not only did they provide funds for trophies and awards in many different sports, but they also provided the necessary organization and leadership.[90]

Entre 1789 et 1842 Donald Guay[91] identifie la création de 13 clubs localisés à Québec et à Montréal (tableau 4). Les informations disponibles sur les modalités de pratique de ces premiers clubs permettent de reconnaître plusieurs analogies avec le modèle déjà établi en Angleterre. Les pages qui suivent font ressortir l'existence de certaines dimensions indispensables au modèle sportif : activité physique, règles, enjeu, catégories de participants, patronage de l'élite sociale.

Tableau 4

Les clubs sportifs avant 1850

1789	*Quebec Turf Club*
1807	*Montreal Curling Club*
1817	*Quebec Garrison Club*
1821	*Quebec Curling Club*
1826	*Montreal Hunt Club*
1829	*Montreal Cricket Club*
1837	*Quebec Rowing Club*
1838	*Quebec Tandem Club*
183?	*Quebec Turf Club*
183?	*Montreal Garrison Club*
1840	*Montreal Snow Shoe Club*
1840	*Montreal Racket Club*
1842	*Montreal Olympic Club*

Les courses de chevaux

Compte tenu de l'importance des militaires britanniques dans les premières décennies de la colonie et de leur intérêt envers les chevaux, on ne s'étonne pas que le premier club

sportif de la colonie soit équestre. La première course dite «sportive» de chevaux qui ait été rapportée au Canada a lieu à Québec le 25 juin 1767 sur les plaines d'Abraham. Elle est organisée par les militaires qui exigent un prix d'entrée pour défrayer l'enjeu de la course qui est de 40 piastres. Une autre étape importante réside dans la création du *Quebec Turf Club* en 1789 qui réunit les amateurs de course dans le but de les promouvoir et de les réglementer tout en améliorant les chevaux de race. Le patronage du gouverneur Craig et de sa suite, de 1808 à 1830, ajoute au décorum et à l'enjeu puisqu'il accorde une bourse de 15 guinées pour encourager les Canadiens à améliorer leurs chevaux. Le journal La Gazette de Québec explique la présence de trois à quatre mille personnes de Québec à ces courses par leur caractère novateur : les courses montées, réglées, patronnées et dotées de bourses n'étaient pas connues auparavant puisque les chevaux canadiens servaient essentiellement aux travaux de la ferme et au transport des voitures. Le modèle se répand assez rapidement puisque l'on dénombre déjà une vingtaine de villes, villages et paroisses qui tiennent ce type de course «à l'anglaise», en 1850, sous la gouverne d'organisateurs majoritairement anglophones[92].

Le curling

Au Québec comme en Angleterre, le curling demeure l'apanage des Écossais. Ce sont des marchands et militaires écossais qui fondent le *Montreal Curling Club* en 1807 et le *Quebec Curling Club* en 1821. En 1838, on construit, à Montréal, le premier curling intérieur[93].

Le cricket

Si déjà, en 1810, des soldats de la garnison de Québec jouent au cricket sur les plaines d'Abraham, il faut attendre 1820 pour que se crée un premier club, à Montréal, composé de membres de la grande bourgeoisie anglaise et de militaires[94].

La boxe

Elle apparaît au Québec au début des années 1820. Ne trouvant pas de trace de l'application des règles britanniques de Broughton, on peut supposer qu'elle ait été particulièrement violente et sanguinaire. D'ailleurs les journaux critiquent, dès les années 1830, ce qui ressemble davantage à du *prize fight*, c'est-à-dire des combats pour de l'argent rassemblant des gens peu recommandables (repris de justice, malfaiteurs, bagarreurs de rue, etc.), qu'à de la boxe. La ville de Montréal interdit ce type de combat sur son territoire en

1889, ce qui n'empêche pas les promoteurs de les organiser ailleurs, dans les petites municipalités périphériques. Cette activité tarde donc à se structurer comme les autres en raison du manque de reconnaissance ; entre-temps, elle survit sous la forme de défis lancés par les boxeurs eux-mêmes et grâce à l'action de promoteurs américains qui retiennent la ville de Montréal dans leur circuit[95].

Les régates

Durant la même décennie où apparaissent des manifestations de cricket et de boxe, vers 1820, on constate l'existence de régates sur le fleuve Saint-Laurent, en face de Québec. Comme pour les courses de chevaux, il y a plusieurs catégories : bateaux à voiles, bateaux à rames, canot des Amérindiens et les participants eux-mêmes seront regroupés par catégories (garçons, jeunes gens, hommes, jeunes filles, dames) pour qu'il y ait plus d'équité dans les épreuves. Les vainqueurs reçoivent une médaille s'ils sont *genleman* ou une somme d'argent pour les autres. L'activité est populaire et attire beaucoup de spectateurs, ce qui stimule les paris. Rapidement, les adeptes anglophones se regroupent dans un premier club, le *Quebec Rowing Club*, fondé en 1837, dans lequel les militaires de la garnison de Québec demeurent très actifs. Ce club rassemble surtout des amateurs de course de chaloupes alors que les amateurs de voiliers se réunissent plus tard au sein du *Quebec Yacht Club*, fondé en 1862[96].

Les jeux athlétiques

Ils ressemblent aux jeux populaires britanniques pour lesquels nous avons décrit l'exemple des *Coldwold Games* à la section précédente (point 3.2). Les anglophones des îles britanniques qui immigrent plus massivement au Bas-Canada à partir de 1815 connaissent probablement cette formule, car les membres du *Montreal Olympic Club* organisent, en 1843, les premiers «jeux athlétiques» sur un terrain réservé habituellement aux courses de chevaux. Ces jeux durent deux jours et regroupent 19 épreuves : deux de tir à la carabine, cinq de sauts, trois de course, quatre de lancers, deux d'escalade, un jeu de palet (disque), une épreuve de lutte et, pour terminer sur une note d'exotisme local, une partie de crosse. L'année suivante, sur le modèle des «jeux athlétiques», les premiers «Jeux olympiques» de Montréal sont organisés sous le patronage du gouverneur général, sir Charles Metcalfe. Les francophones s'inspireront en partie de ces jeux lorsqu'ils organisent, vingt ans plus tard, les pique-niques annuels de différents métiers[97].

La raquette

La raquette représente un objet utilitaire pour les Amérindiens comme pour les Canadiens. Les Britanniques transforment cette activité en sport en mettant l'accent, dès le début des années 1840, sur des courses à raquettes qui auront lieu sur un emplacement de courses de chevaux, à Rivière Saint-Pierre. Quelques années plus tard, en 1843, ils fondent un premier club de raquette, le *Montreal Snow Shoe Club* qui servira de modèle aux autres clubs créés à Montréal, à Québec et à Trois-Rivières dans les années subséquentes, c'est-à-dire qu'ils seront centrés sur l'organisation de courses[98].

En bref, parmi les activités qui s'organisent ici entre la conquête et 1850, six ont déjà subi auparavant, en Angleterre, la transformation de jeu en sport : courses de chevaux, curling, cricket, boxe, régates et jeux athlétiques. Le modèle sportif a aussi transformé certaines activités autochtones comme la raquette et le canot et un peu plus tard ce sera la crosse (1856). On ne peut passer sous silence l'importance des courses de chevaux qui servent, ici comme en Angleterre, de modèle initial d'organisation et de transformation de pratiques ludiques ou utilitaires en sport sous la gouverne de clubs qui établissent des règles, créent et gèrent des compétitions selon une certaine éthique. L'emplacement des courses de chevaux sert aussi de terrain pour les nouvelles activités comme le cricket, les jeux athlétiques, la raquette. Les militaires britanniques que l'on rencontre à tous les postes et dans tous les sports de l'époque, à l'exception de la boxe, jouent également un rôle important. Finalement, il faut noter la présence marginale des Canadiens dans ces nouveaux clubs britanniques et l'absence de club équivalent chez eux , ce qui renforce l'hypothèse du sport considéré comme une «formule» étrangère aux gens d'ici.

4. ANALYSE DE LA PÉRIODE

Le silence de l'Église durant toute cette période commande la recherche de pistes explicatives. Il nous semble approprié de les articuler autour de trois pôles : d'abord, en partant des caractéristiques du contact des deux sociétés et des conséquences pour la société canadienne prise globalement, ensuite, en examinant la situation particulière de l'Église après la conquête et, finalement, en considérant la réponse des Canadiens eux-mêmes à ces nouvelles pratiques corporelles.

4.1 LES CARACTÉRISTIQUES DU CONTACT

La Conquête transpose sur le terrain du social les luttes antérieures que miliciens canadiens et armées britanniques se livraient depuis longtemps pour le contrôle de l'Amérique du Nord. L'opposition aura d'abord marqué les contacts entre ces deux groupes et la conquête définitive imposera l'autorité militaire et civile britannique dans des conditions particulières qui obligent à des concessions inévitables. Nous sommes en présence d'un groupe dominant, des points de vue militaire, politique et bientôt économique, cohabitant avec un autre qui, bien que dominé dans son ensemble, impose en partie la loi de son nombre. Le début de ce régime voit les premières concessions mutuelles sur lesquelles s'établit une certaine cœxistence des deux groupes dans des rapports marqués tout de même du signe de l'autorité du conquérant.

Très tôt, Brunet[99] décèle chez les élites de la société canadienne des réactions de coopération qui témoignent de sa désagrégation alors que le peuple réagit par la résistance passive : on tolère et parfois on encourage les mariages mixtes alors que L'Église et les seigneurs se soumettent et collaborent avec la nouvelle autorité ; le départ des principaux administrateurs, officiers et corps d'armée français ainsi que des principaux entrepreneurs capitalistes ne laissent sur place qu'une société canadienne décapitée et livrée à l'autorité de la couronne étrangère. Toutefois l'acceptation de la présence britannique ne provoque pas, chez les Canadiens, l'abandon de leur existence comme société distincte. Ils constituent encore, et de loin, la majorité de la population et croient au caractère éphémère de cette occupation. D'ailleurs, plusieurs signes en témoignent[100] :

- la Proclamation royale n'est que partiellement appliquée ;

- la nomination rapide de Mgr Briand et, six ans après, celle de son coadjuteur assurent la continuité de l'Église ;

- le régime seigneurial est rétabli ;

- l'appui de la France aux colonies américaines fait espérer une reprise de la colonisation française ;

- l'Acte de Québec amende le statut de la colonie.

Si les dirigeants de la société canadienne se sont engagés dans un processus d'accommodation, le peuple s'est plutôt cantonné dans un état de résistance passive. Ses dirigeants habituels ne sont plus que des intermédiaires sans pouvoir réel dont il apprend à se méfier. Brunet fournit d'autres témoignages[101] :

- on refuse, ou néglige de payer la rente du seigneur ;

- les capitaines de milice ne se présentent pas aux réunions convoquées par le pouvoir britannique ;

- malgré les ordonnances, des familles cachent des prisonniers et conservent plus de fusils que permis ;

- on refuse de combattre les Indiens dans les rangs de l'armée britannique ;

- on fait une propagande anti-anglaise auprès des Indiens.

Ce faisant, dira Brunet, « [Ils] réagissaient comme réagissent tous les peuples vaincus, conquis ou occupés. Ils détestaient les vainqueurs qu'ils continuaient à considérer comme leurs ennemis et méprisaient leurs concitoyens qui avaient dû se mettre à leur service.»[102]

Bien que conciliant à certains égards, le conquérant n'en est pas moins décidé à fonder sur les ruines de la Nouvelle-France une véritable colonie britannique qu'il nomme *Province of Quebec* et pour laquelle on dresse un véritable plan d'assimilation. Brunet rapporte en détail cette mission de Murray qui consiste, dès 1763, «à faire de cette province une véritable colonie anglaise par son gouvernement, ses institutions, ses lois, sa religion et sa population»[103]. Les mesures adoptées écartent tout catholique des postes administratifs et militaires, encouragent l'immigration britannique qui demeure toutefois marginale jusqu'en 1815 et elles visent à accaparer les richesses de la vallée du Saint-Laurent (droits de pêche, commerce des fourrures, ressources forestières). En quelques décennies, la petite colonie des commerçants anglophones réussit à prendre véritablement le contrôle de l'économie de la *Province of Quebec* grâce aux nombreux privilèges concédés, tandis que les commerçants canadiens sont acculés à l'asservissement. Lorsque les Canadiens veulent utiliser leur poids démographique dans un parlementarisme de type britannique, les marchands britanniques, minoritaires, refusent d'être gouvernés par des catholiques fran-

çais conquis. Dès les premières années les problèmes de cœxistence apparaissent insolubles et ils le demeurent jusqu'à l'arrivée massive d'immigrants anglophones d'Europe et des États-Unis. Entre-temps, l'Acte de Québec de 1774 aura permis d'attendre et de gérer les conflits sous une gouverne despotique.

Quinze ans auront donc suffi pour évincer les Canadiens des postes de contrôle de la vie politique et économique. Seul l'ordre ecclésiastique y échappe. Ne pouvant s'emparer des cadres cléricaux, les conquérants les ont toutefois mis en tutelle[104].

Coopération forcée, résistance passive et volonté d'assimilation : nous sommes en présence de deux identités culturelles particulières qui, utilisant au mieux les avantages dont elles disposent, tentent de se protéger de l'autre, ou de l'intégrer.

Instaurant les institutions représentatives tant souhaitées par les Canadiens, la Constitution de 1791 leur permet de se doter de nouveaux porte-parole plus revendicateurs et d'affirmer plus clairement l'existence d'un peuple distinct dans la colonie britannique. Brunet fournit plusieurs témoignages de cet élan[105] :

- le premier président de la Chambre est de nationalité canadienne ;
- la langue française obtient un statut quasi officiel ;
- on forme un parti populaire distant des anciennes classes dirigeantes canadiennes, du gouvernement et de la minorité anglaise ;
- le journal Le Canadien est fondé en 1806.

L'opposition britannique ne tarde pas à se manifester. Non seulement refuse-t-elle l'autorité nouvelle et très partielle des conquis, mais elle revendique l'abolition de cette constitution et l'union des deux colonies afin de réduire, à la faveur des migrations anglophones récentes (1815-1838), le poids démographique des Canadiens.

L'échec de la Rébellion de 1837-38 et l'Acte d'Union de 1840 réduisent pour la première fois les Canadiens à l'état de minorité et complètent, selon Brunet[106], la conquête de 1760. Dorénavant il devient possible de les assimiler. Durham le recommande pour leur

éviter un «sort déshonorant» et atténuer les bouleversements internes du pays. Le discours de Lafontaine (1840) consacre le constat d'un Canada qui n'est plus la patrie exclusive des Canadiens et, conséquemment, qu'ils doivent renoncer à y fonder une nation indépendante. La dynamique entre les deux peuples se modifie profondément. D'une part le conquérant réussit, après soixante-dix ans d'impasse sociopolitique, à imposer sa volonté, d'autre part les Canadiens devant partager leur identité deviennent des Canadiens français et s'installent dans l'ère de la survivance. La bourgeoisie capitaliste anglo-canadienne triomphe.

Si l'on transpose cette brève description dans le cadre théorique du processus d'acculturation, nous disons de cette première phase, celle du contact :

- qu'elle affecte rapidement **toute la société** et non pas exclusivement certains groupes ;

- que ces contacts engagent des populations nettement **inégales** : une majorité franco-catholique dépouillée de ses élites et de ses moyens, en relation obligée avec une minorité anglo-protestante conquérante qui se donne les moyens de son développement ;

- que cette nouvelle relation ne s'établit pas par choix dans une dynamique basée sur le commerce ou quelque autre activité, mais plutôt sur la **contrainte et l'hostilité** inhérentes à une conquête militaire de type colonial ;

- que le rapprochement des deux sociétés met en évidence **leur éloignement** par la langue, la religion, les institutions politiques et les mœurs, dont les pratiques ludiques ;

- que leur contact se vit surtout dans les **milieux urbains** du groupe colonisé et non dans la métropole du colonisateur.

4.2 UNE ÉGLISE DÉPOUILLÉE, DÉBORDÉE ET DÉPENDANTE

Depuis l'avènement du protestantisme en Europe, l'Église catholique a développé un lourd contentieux avec ces «dissidents» et c'est en des termes hostiles que les évêques les décrivent avant la conquête. Avant l'arrivée de Phips devant la ville, en 1690, l'évêque de Québec parle de «l'étrange calamité dont nous sommes tous menacés par l'approche des Anglais, ennemis non seulement de nous Français, mais de notre foi et de notre sainte religion»[107]. En 1694, il rappelle cet événement en disant qu'une «armée d'hérétiques Anglais» avait alors assiégé Québec[108]. À la veille de la chute de la ville, en juin 1759, l'évêque J.O. Briand s'adresse «à messieurs les curés qui seront dans les quartiers où il est à craindre que l'ennemi ne pénètre» et leur enjoint de ne pas assister à d'éventuels mariages mixtes et si l'un d'entre eux y «était comme forcé, il n'y assistera que comme témoin, et ne prononcera aucune des paroles dont se sert l'Église. Il doit refuser l'absolution à la catholique»[109]. Un mois plus tard, il implore Dieu de «nous délivrer d'un voisinage aussi incommode»[110].

Après la conquête, le langage des évêques est plus nuancé. Si d'une part on veut se réconcilier le nouveau pouvoir politique, on maintient d'autre part une vigilance constante contre tout projet commun susceptible de rapprocher les franco-catholiques des anglo-protestants. En 1790 l'évêque de Québec, J.-F. Hubert, s'oppose à l'idée de recevoir des prêtres catholiques anglophones car «la différence de langage ajoutée à celle des mœurs, des coutumes, des usages, [les rendrait] peu propres à la desserte des paroisses canadiennes»[111].

Dans son rapport au Saint-Siège, en 1794, l'évêque de Québec, J.O. Plessis, constate avec plaisir qu'il «y a peu de ministres protestants au Canada, et [qu'] en général, ils n'y sont pas fort goûtés»[112], que «les catholiques ont leurs cimetières distingués de ceux des protestants»[113] et il ajoute que bien qu'il faille, de temps en temps, accorder aux protestants la permission de visiter les communautés religieuses catholiques, «elle se donne le plus rarement possible»[114]. Plus loin, il se félicite qu'il «n'y [ait] pas *cinq* catholiques qui soient devenus protestants depuis la conquête [... alors que] 2 ou 3 000 protestants ont abjuré leurs erreurs et sont entrés dans le sein de l'Église»[115].

En 1843, l'archevêque de Québec, J.E. Signay, maintient l'opposition aux mariages mixtes dans le diocèse[116] et l'évêque de Montréal, Ignace Bourget, veut «interdire, avec prudence néanmoins [...] » la fréquentation des écoles protestantes[117], ce qu'il réitère en 1845[118]. Neuf ans plus tard, c'est une lettre des Pères du second Concile provincial de Québec, soit six évêques et un archevêque, qui renforce la nécessité pour les parents de «craindre les écoles protestantes, où l'on met entre les mains des enfants, des falsifications de la parole de Dieu»[119]. Même si la valeur académique de certaines de ces écoles s'avérait supérieure, «aucune raison ne [pourrait les] excuser [...] car la foi est un bien qui doit être plus estimé que tous les avantages temporels»[120].

Cette attitude de l'Église fera dire à Nive Voisine qu'«un mur étanche s'élève ainsi graduellement entre les catholiques canadiens et les autres groupes religieux»[121].

La conquête affaiblit considérablement l'institution religieuse de la capitale. Du point de vue matériel, un très grand nombre de bâtiments religieux (églises, presbytères, écoles, hôpitaux et autres biens) ont été détruits et elle doit s'endetter pour les reconstruire.

Dans sa gestion interne, l'Église régresse ; non seulement s'endette-t-elle mais elle perd des effectifs en commençant par son chef, Mgr Pontbriand, décédé en 1760 et remplacé officiellement six ans plus tard. Le bas clergé régresse à cause des retours en France et des décès, alors qu'il n'y a pas d'ordination[122]. Les 196 prêtres de 1759 ne sont plus que 146 en 1790. Même si les effectifs remontent à 323 en 1837, ils ne comblent pas les besoins de l'Église puisque la population croît beaucoup plus rapidement, passant d'environ 60 000 habitants lors de la conquête à 500 000 en 1827, dans un diocèse considéré comme le plus étendu du monde (3 millions de milles carrés)[123]. Ainsi, les prêtres sont proportionnellement beaucoup moins nombreux en 1830, 1 pour 800 fidèles, qu'ils ne l'étaient en 1759, 1 pour 350 fidèles[124].

Ces facteurs contribuent à la baisse des pratiques religieuses et de l'influence des clercs car les paroisses lointaines doivent être abandonnées, d'autres, plus rapprochées, ne disposent que d'un prêtre itinérant. Les paroisses rapprochées ayant un prêtre résidant sont beaucoup trop étendues et elles épuisent leurs ressources. Dans ce contexte d'appauvrissement des effectifs, les témoignages de tiédeur sinon d'indifférence religieuse abondent. L'indice du nombre croissant de non respect des devoirs pascals accrédite cette tendance

perceptible à Québec (avant 1820), puis à Montréal (avant 1840)[125]. Dans les paroisses éloignées desservies par un missionnaire itinérant, certains évêques se sentent obligés de dénoncer l'état des mœurs par une lettre pastorale et de brandir la menace d'excommunication envers ceux qui persévèrent. Un exemple :

> Tous les vices règnent dans Rimouski. On a plus honte du crime, on s'en glorifie, on ne rougit même pas de ceux qui sont les plus honteux. L'ivrognerie, l'inceste et généralement tous ces péchés qu'on n'ose pas nommer, sont communs et connus. Les filles ne cachent pas leur prostitution. Les fêtes et les dimanches ne sont point distingués des autres jours.[126]

Cette ville ne fait pas exception, d'autres missionnaires corroborent ces vues à propos des paroissiens de Trois-Pistoles, La Malbaie et Kamouraska[127].

Dans les villes, les problèmes sociaux se font pressants. Analysant en détails l'engagement du curé de la paroisse Notre-Dame de Québec pour les années 1840-1860, Hardy en décrit l'ampleur. Ainsi, pour l'assistance sociale, le curé joue un rôle envers toutes les catégories de démunis : infirmes, vieillards, filles-mères, orphelins plus nombreux que jamais après les sept épidémies de typhus et de choléra qui ont frappé la ville entre 1830 et 1860 et les deux incendies de 1845 qui ont ravagé les deux tiers de la ville[128]. Le secours aux paroissiens dépend également du curé. Dans cette seule paroisse, Hardy dénombre 800 personnes qui, chaque hiver, reçoivent de façon variable son assistance immédiate sous la forme de nourriture, de bois, de vêtements. Lorsque le cycle de la misère s'accentue, à peu près aux trois ans, plus de 1 000 personnes reçoivent l'aide de la paroisse[129].

Dans le domaine de l'éducation primaire, l'Église voit d'un mauvais œil les initiatives de l'État et des laïcs. Elle entreprend une vaste offensive pour contrôler ce secteur d'activité à partir de la paroisse. À nouveau, le curé est mis à contribution pour assurer l'enseignement du catéchisme et des connaissances générales[130]. Son action s'étend aussi à la surveillance des mœurs et des divertissements (littérature, spectacles, théâtre, etc.) ainsi qu'aux campagnes d'assainissement des mœurs et particulièrement à celles de la tempérance qui prend de l'ampleur vers la fin de cette période[131].

Pour terminer, nous devons mentionner la dynamique du haut clergé. La conquête et la mort de l'évêque posent avec acuité la problématique du pouvoir religieux dans la nouvelle colonie britannique et la nomination de Jean-Olivier Briand par le gouverneur Murray, au détriment du choix du Chapitre de Québec, reflète bien la nouvelle réalité d'une Église soumise. Sa marge de liberté est mince et toujours conditionnelle[132]. Ses gains hautement disputés sont constamment dénoncés par les opposants au développement du «papisme» dans une colonie britannique. Ayant fait le choix de la collaboration, le haut clergé louvoie donc, durant cette période, entre le refus des rapprochements franco-catholiques et anglo-protestants sur le terrain de l'action sociale et l'appui au pouvoir colonial contre les nombreuses tentatives d'émancipation nationales (1775, 1793, 1810, 1812 et 1837-38). Si cette stratégie permet de sauver l'Église et de la hisser au sommet de la société canadienne, elle n'en demeure pas moins, à l'image du peuple, une institution dépendante[133].

Ces caractéristiques du haut et du bas clergé canadien expliquent en partie leur silence à l'égard des sports britanniques durant cette période. Comment l'évêque peut-il heurter le gouverneur et sa cour, les officiers militaires et la bourgeoisie anglaise qui s'adonnent à ces activités? D'autre part, incapable de suffire à la tâche, débordé par la démographie et l'ampleur des urgences, le bas clergé ne porte aucune attention au phénomène sportif qui s'avère marginal parmi les Canadiens.

4.3 LE SPORT, UNE PRATIQUE CULTURELLE ÉTRANGÈRE ET INTERMITTENTE

Les pages précédentes de ce chapitre ont démontré le caractère nouveau des pratiques sportives britanniques faites de normes écrites, d'une certaine éthique et de l'apparition du club, instrument d'une sociabilité nouvelle. Nous avons aussi fait ressortir l'apport des garnisons militaires et de la bourgeoisie anglophone après les vagues migratoires plus massives débutant en 1815. Deux autres facteurs contribuent, à notre avis, à l'explication du silence de l'Église à leur égard : le caractère intermittent de ces pratiques étrangères et la faible participation des Canadiens.

Les données empiriques sont peu nombreuses mais suffisantes pour nous permettre d'avancer cette hypothèse. Ainsi, à propos des **courses de chevaux** sportives, on recon-

naît qu'elles attirent beaucoup de spectateurs à cause de leur caractère novateur mais la première course, disputée en 1767, ne connaîtra pas de suites immédiates parce que les Britanniques ne sont pas assez nombreux pour assurer une certaine régularité, les bons cavaliers étant dispersés dans les différentes garnisons[134]. Nous ignorons la fréquence de ce type de course entre 1767 et 1808, ce qui ne témoigne pas d'une grande activité. Elles deviennent un peu plus fréquentes après cette date et se multiplient après 1830. Guay[135] retrace dix-huit villes, villages et paroisses où ce type de course sportive est organisé en 1850.

La participation des Canadiens nous apparaît tardive et différée. Leurs chevaux étant destinés au travail des champs et au transport, ils se sentent peu concernés par ces courses de vitesse réglées et montées. Il faudra leur créer des courses exclusives «pour chevaux du pays» sous le patronage du gouverneur Craig en 1808, pour les y intéresser. De telles courses auront lieu à Montréal en 1828, à Québec en 1829 (la coupe Jean-Baptiste). En 1836, elles seront patronnées par le roi Guillaume III et dotées d'une bourse de 50 guinées[136]. En 1840, le journal *La Minerve* suggère à son tour d'organiser des courses de chevaux canadiens sur le modèle des courses anglaises, mais les Canadiens hésitent encore, préférant les longues distances aux courses de vitesse du modèle britannique, les trotteurs aux galopeurs. Cette hésitation apparaît dans les statistiques sur les propriétaires de bons chevaux de course (ceux qui se classent parmi les trois premiers) : entre 1800 et 1810, seulement 12 % de ces chevaux sont la propriété de Canadiens, 16 % entre 1831 et 1840 et 41 % entre 1841 et 1850[137].

Au **cricket**, les historiens Howell et Howell[138] indiquent que les premiers matchs occasionnels se tenaient sur le terrain actuel du Parlement durant les décennies de 1760 et de 1770. Les matchs sont restés épisodiques à cause des déplacements des militaires entre les garnisons canadiennes et des aléas des engagements militaires de l'Angleterre (guerre de l'Indépendance américaine, 1775-1782, guerres napoléoniennes, 1803-1815, guerre de Crimée, 1854-1855, etc.). À notre connaissance, les Canadiens ne participent pas à ce sport.

Comme les courses de chevaux, les **régates** attirent beaucoup de spectateurs par leur côté novateur et spectaculaire tout en demeurant épisodiques. Elles débutent sur le fleuve durant la décennie de 1820 à Québec et de 1830 à Montréal. Vers 1850, elles sont or-

ganisées en face d'une dizaine de villes et villages[139] et se déroulent le samedi pour permettre aux participants anglo-protestants de respecter intégralement le dimanche,[139] ce qui ne favorise pas la participation des Canadiens. Le seul témoignage de participation canadienne avant 1850 relate un défi à la voile entre le lieutenant Delatour et monsieur Cinq-Mars pour un pari de £ 1 000[140].

Entre 1843, année de leur création, et 1880, les **jeux athlétiques** n'ont lieu qu'une seule fois par année. Des Canadiens y participent puisqu'on nous raconte les victoires de J.E. Lamontagne, mais nous ignorons l'étendue de cette participation[141].

C'est aussi en 1843 que débutent, à Montréal, les premières **courses de raquettes** que l'on observe plus tard à Québec (1854). La presse francophone relate 36 courses organisées par des clubs entre 1845 et 1871, soit une moyenne d'un peu plus d'une course par année. Si deux Canadiens sortent gagnants de certaines épreuves de la première course de 1843, leur présence, selon Guay[142], ne dépasse pas 20 p. 100 dans les clubs et dans les courses qui s'échelonnent de 1845 à 1879.

Devant le peu d'évidences historiques de la participation canadienne, nous avons examiné la littérature dans l'espoir d'y trouver des traces de l'activité sportive des personnages. La littérature ne représente-t-elle pas le reflet des préoccupations d'une époque? Le tableau 5 relève les mentions relatives aux divertissements des personnages de neuf romans canadiens dont la première édition se situe entre 1846 et 1938. La période historique couverte par chaque roman (indiquée dans chaque colonne sous le nom de l'auteur) a été déterminée à partir du Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec de Maurice Lemire[143]. Elle nous permet de répartir les romans selon qu'ils s'adressent à la période du présent chapitre ou qu'ils lui sont postérieurs.

Vingt-sept activités ludiques différentes y sont mentionnées. Les plus fréquentes, la danse (23 p. 100) et les jeux de société (22 p. 100), reflètent ce que nous avons déjà indiqué dans ce chapitre : la prépondérance des activités familiales intérieures dans la sociabilité traditionnelle canadienne. Les quatre premiers romans, dont l'action demeure plus rapprochée de notre périodisation (1760-1850), n'abordent pas la thématique sportive. Le roman de Lacombe, La terre paternelle, utilise les termes de «course» et de «canot». Vérification faite, les «courses aventureuses» et les «combats d'hommes» évoqués par l'auteur

Tableau 5
Les divertissements dans les romans du terroir

Période couverte / Activités	De Gaspé[1] ~1800-50	Lacombe[2] 1830	G-Lajoie[3] ~1830-60	Hémon[4] fin 19e	Choquette[5] 1880-1910	Potvin[6] 1880-1920	Ringuet[7] 1886-1930	Grignon[8] 1889-1930	Charbonneau[9] 1930	To-tal
Danser	1		6			7		6	1	21
Chanter	2		1	1		1				5
Manger	2									2
Feu de joie	2									2
Faire un coup de fusil	1									1
Combat d'homme		1						1		2
Marche longue		1								1
Course		1						1		2
Canot		2								2
Visiter			1							1
Pêche			1					1		2
Chasse			1	1				3		5
Épluchette			1							1
Jeux de société (cartes, dames)				4		3	9	3	1	20
Fumer et/ou causer				3						3
Défi à la faux					1	1				2
Jeux divers (cache-cache, saute-mouton)						2		1	1	4
Haltères						1				1
Ramer						1				1
Glisser						1				1
Nager (fleuve), se baigner						1	1			2
Hockey - football					1					1
Course en auto					1					1
Baseball							1			1
Sports								1		1
Tennis									3	3
Ski									1	1
TOTAL										89

1. Philippe Aubert de Gaspé, Les anciens Canadiens, Montréal, Beauchemin, 1925, (1ère éd. en 1863).
2. Patrice Lacombe, La terre paternelle, Montréal, Éd. Hurtubise HMH, coll. «Cahiers du Québec» no. 4, 1972, (1ère éd. : 1846).
3. Antoine-Gérin-Lajoie, Jean Rivard, Montréal, Beauchemin, 10e éd., 1958, (1ère éd. en 1862).
4. Louis Hémond, Maria Chapdeleine, Paris, Nelson, 1940, (1ère éd. en 1921).
5. Ernest Choquette, La terre, Montréal, Ed. Beauchemin, 1916, (1ère éd.).
6. Damase Potvin, Le Français, roman paysan du «pays de Québec», Montréal, Ed. Edouard Garant, 1925, (1ère éd.).
7. Ringuet, Trente arpents, Montréal, Fides, Collection du Nénuphar, 1938, (1ère éd.).
8. Claude-Henri Grignon, Le déserteur et autres récits de la terre, Montréal, Ed. Du Vieux Chêne, 1940, (1ère éd. : 1934).
9. Robert Charbonneau, Ils posséderont la terre, Montréal, Ed. de L'aube, 1941 (paru dans La Relève en 1938).

teur se réfèrent à des événements épisodiques de la vie des voyageurs et non à une pratique sportive institutionnalisée[144]. Quant aux «canots qui fendaient l'eau avec rapidité, s'efforçant de se dépasser de vitesse», il s'agit du départ d'une expédition de Lachine et non d'une course[145].

Les allusions aux sports sont plus tardives. Elles débutent, dans notre série de lectures, par le roman d'Ernest Choquette, La terre, publié en 1916, dans lequel l'auteur s'interroge sur les valeurs éducatives du football et du hockey pratiqués par les étudiants de McGill. D'autres références, toujours peu abondantes, mais témoignant de l'existence de la réalité sportive dans l'imaginaire romanesque, se retrouvent aussi dans les romans de Ringuet (le baseball), de Grignon (le tennis) et de Charbonneau (le ski), mais elles sont beaucoup trop tardives. Elles témoignent cependant d'une certaine pénétration des pratiques sportives à la fin du XIX^{e} siècle.

Il n'est pas à propos d'exploiter davantage ce filon de littérature dans le cadre du présent chapitre, l'apparition tardive des pratiques sportives dans le roman canadien renforce toutefois notre conclusion antérieure : de la conquête au milieu du XIX^{e} siècle, les Canadiens participent très peu aux sports britanniques alors en vigueur. Leur sociabilité s'exerce ailleurs et autrement : la famille, les amis et les voisins en sont les piliers. Ils entrent en relation pour échanger, s'entraider et s'amuser dans le contexte d'une sociabilité intérieure, ce qui est à l'opposé des compétitions réglées des Britanniques qui s'exercent à l'extérieur et à partir d'un club.

Dans la première édition de son Manuel des parents chrétiens, paru en 1851, l'abbé Mailloux décrit les activités qu'il recommande aux parents et dont on observe les traces dans les premières œuvres de la littérature :

> Faites-leur employer les longues soirées d'hiver à quelque chose d'attachant, comme la lecture de livres instructifs et amusants [...]. Le chant des cantiques peut amuser et édifier en même temps [...]. Une partie des veillées peut encore être employée à des jeux amusants et sans aucun danger pour les mœurs, comme ceux de cartes, de dames et autres.[146]

La deuxième édition[147], en 1909, y ajoute seulement le chant, renforçant l'image d'une valorisation des activités ludiques intérieures et sociales plutôt qu'extérieures et physiques chez les Canadiens français[k].

Le Nouveau traité des devoirs du chrétien envers Dieu, ouvrage inspiré par le bienheureux Jean-Baptiste De La Salle, réédité plusieurs fois[l] à Québec et à Montréal par un Frère des Écoles chrétiennes et approuvé par les archevêques, les évêques du Québec ainsi que par le Conseil de l'instruction publique, renforce cette tendance en préconisant des divertissements axés sur la conversation, la promenade, le chant et le jeu[148]. Si, dans cette édition, les «jeux d'exercices»[m] sont acceptés, non les jeux de hasard, ils sont néanmoins soumis à certaines prescriptions : il faut y être «modéré et ne pas s'y échauffer outre mesure»[149], on doit éviter «les emportements et les vivacités [car] rien n'est plus incivil et plus bas que de témoigner de la sensibilité quand on perd ou une joie excessive quand on gagne»[150], et il faut jouer «selon les règles du jeu et pour se procurer de l'amusement»[151]. Finalement, la règle générale observée pour les divertissements chrétiens repose sur «la balance de la modération et de la nécessité»[152], deux qualités incompatibles avec les sports qui glorifient l'excès.

Guillaume Levesque, témoin privilégié de cette époque, nous a laissé un autre témoignage peu descriptif mais éloquent en regard de l'importance accordée au voisinage et aux relations interpersonnelles pour la sociabilité des Canadiens :

> Il n'est guères de pays où l'esprit de sociabilité se soit plus développé qu'en Canada, et il n'en existe certainement aucun où les relations de connaissances et de société s'étendent à de si grandes distances. Outre que notre nature française nous y portait instinctivement, la distribution des établissements et les loisirs de l'hiver ne pouvaient manquer d'augmenter ce penchant de sociabilité qui se serait peut-être éteint dans d'autres circonstances. Tous les Canadiens sont voisins les uns des autres et c'est le voisinage

---

k L'ouvrage jouira d'une telle popularité que, plus de cent ans après sa première édition, on dit qu'il est «supérieur aux ouvrages français du même genre» et «qu'aucun n'est mieux adapté à nos idées et à nos mœurs» (B.H.R., Vol. 51, no. 6, Juin 1945).

l L'ouvrage en sera à sa 26e édition en 1875.

m L'édition de 1875 ne retient plus les jeux. Les jeux d'exercices recensés ici consistent en jeux à courir, à sauter, de force et en jeux alternatifs, selon le Dr G. Laun, Recueil de jeux et d'exercices pour le développement des aptitudes physiques de la jeunesse, Paris, H. Delarue et Cie., Libraires-Éditeurs, n.d.

> qui fait naître et conserve l'intimité qui existe entre eux ; elle se forme dans ces rencontres de chaque instant, [ces] visites journalières [...].[153]

En résumé, pour la période qui nous intéresse dans ce chapitre, soit de la conquête à 1850, nous croyons avoir mis en lumière la pertinence du concept d'acculturation pour étudier les rapports de l'Église et du sport, puisque, à l'examen, les pratiques corporelles ludiques des Canadiens s'avèrent différentes des pratiques britanniques. Si l'Église demeure silencieuse à l'égard du sport, les explications se trouvent, à notre avis, dans l'hostilité de la population envers le conquérant et le caractère épisodique des manifestations sportives elles-mêmes. Bien qu'elles piquent la curiosité des spectateurs canadiens, elles les engagent très peu dans cette pratique puisqu'il ne semble pas exister de club sportif canadien avant 1850. La sociabilité canadienne s'exerce autrement, c'est-à-dire en famille, dans des activités peu axées sur la dépense physique. Quant à l'Église, elle s'inscrit dans deux dynamiques, selon qu'il s'agit du haut ou du bas clergé, et dans les deux cas rien ne l'incite encore à s'intéresser à un phénomène étranger et marginal, pratiqué par si peu de ses fidèles.

CHAPITRE 3

RÉFÉRENCES

1 Michel Bellefleur, L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1986, p. 33.

2 Henri de Genst, Histoire de l'éducation physique, Tome 1, Bruxelles, Édition A. de Boeck, 1947, pp. 222-225.

3 Jean-Jules Jusserand, Les sports et jeux d'exercice dans L'Ancienne France, Genève-Paris, Slatkine Reprints, 1986, p. 409 (première édition en 1901).

4 Ibid, pp. 410-416.

5 Ibid, p. 416.

6 Ibid, pp. 412-417.

7 Ibid, p. 418.

8 Ibid, pp. 407-408, 418-426.

9 Ibid, pp. 404-407.

10 Ibid, p. 418.

11 Jean-Paul Massicotte et Claude Lessard, «La chasse en Nouvelle-France au XVII^{e} siècle» in Jean-Paul Massicotte et Claude Lessard (sous la direction de), Histoire du sport de l'Antiquité au XIX^{e} siècle, Sillery, Les Presses de l'Université du Québec, 1984, p. 204.

12 Jean-Paul Massicotte et Claude Lessard, «La pêche en Nouvelle-France aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles» in op. cit., pp. 214-215.

[13] Jean-Paul Massicotte et Claude Lessard, «L'activité physique et le loisir en Nouvelle-France : la danse aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles» in op. cit., p. 255.

[14] Ibid, pp. 186-192.

[15] Ibid, p. 258.

[16] Michael Salter, «Les jeux, les biens et les dieux : une analyse du jeu chez les Iroquois et les Hurons», in Jean-Paul Massicotte et Claude Lessard, op. cit., p. 266.

[17] P. Sagard (père), Le grand voyage au pays des Hurons, Montréal, Les amis de l'histoire, 1969, p. 66.

[18] P. Le Jeune, «Relation de ce qui s'est passé en la Novelle France en l'année 1633», Relations des Jésuites, Montréal, éditions du Jour, 1872, vol. V : 1632-1633, p. 126.

[19] Ibid, vol. I : 1611-1636, p. 67.

[20] L.-A. Lahontan, Nouveaux voyages de Mr. le Baron de Lahontan dans l'Amérique Septentrionale, tome 1, La Haye, Chez les Frères l'Honoré, 1703, p. 73.

[21] M. de Bougainville, «Le Mémoire sur l'état de la Nouvelle-France (1757)», in Pierre-Georges Roy, Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1923-1924, Québec, Ls-A. Proulx, Imprimeur de Sa Majesté Le Roi, 1924, p. 66.

[22] «Courses à la raquette», Le Canadien, 7 février 1845.

[23] «The Montreal Snow Shoe Club (Tuque Bleue) concert», Canadian Illustrated News, February 28, 1874, p. 132.

[24] A. Metcalfe, Canada learns to play, Toronto, McClelland and Stewart, 1987, p. 23.

[25] «Courses à la raquette», Le Canadien, 16 février 1872, p. 2. «Le Club de Raquettes», Le Journal des Trois-Rivières, 16 janvier 1873.

[26] Jeanne Pomerleau, Les coureurs des bois. La traite des fourrures avec les Amérindiens, Sainte-Foy, Éditions Dupont, 1994, p. 17.

[27] Ibid, p. 41.

[28] Donald Guay, Introduction à l'histoire des sports au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1987, pp. 81-85.

[29] Marcel Trudel, Initiation à la Nouvelle-France, Montréal, Les Éditions HRW, 1971, pp. 33-37.

[30] Ibid, pp. 18-24.

[31] Ibid, pp. 39-93.

[32] Ibid, p. 142.

[33] Marcel Trudel, Histoire de la Nouvelle-France. Tome III. La Seigneurie des Cent-Associés. II - La société, Montréal, Fides, 1983, pp. 605-607.

[34] Robert-Lionel Séguin, Les divertissements en Nouvelle-France, Ottawa, Musée national du Canada, Bulletin n° 227, 1968.

[35] Pierre-Georges Roy, «La correspondance de Madame Bégon, 1748-1753», Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1934-1935, Rédempti Paradis, Imprimeur de Sa majesté le Roi, 1935, pp. 1-74.

[36] Ibid, p. 39.

[37] Ibid, p. 31.

[38] Ibid, p. 49.

[39] Robert-Lionel Séguin, supra note 34, pp. 13-18.

[40] Ibid, p. 19.

[41] Ibid, pp. 21-61.

[42] E.-Z. Massicotte, «La vie des chantiers», Trans R.S.C., XVI, section 1, 1922, pp. 24-25.

[43] Robert-Lionel Séguin, supra note 34, pp. 61-63.

[44] E.-Z. Massicotte, «Jeux publics avant 1760», Bulletin des recherches historiques, XXXIX, juin 1933, pp. 325-326.

[45] Robert-Lionel Séguin, supra note 34, p. 67.

[46] Ibid.

[47] Paul Bernier, Le cheval canadien, Sillery, Septentrion, 1992, pp. 28-31.

[48] Donald Guay, Histoire des courses de chevaux au Québec, Montréal, VLB, 1985, pp. 23-26.

[49] Ibid, p. 28.

[50] Ibid, p. 25.

[51] Cité dans Robert-Lionel Séguin, La civilisation traditionnelle de l'habitant aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, Montréal, Fides, 1967, p. 68.

[52] Ibid, p. 69.

[53] Louis-Guillaume de Parscau du Plessis, Journal d'une campagne au Canada à bord de la Sauvage, mars-juillet 1756, RAPQ, 1928-1929, p. 221.

[54] Georges Heriot, Travels through the Canada, Charles E. Tutle, Rutland, 1971, p. 255 (1ère édition en 1806).

[55] Dennis Brailsford, Sport and Society, Elisabeth to Anne, London, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 70-72.

[56] The Sporting Magazine, or Monthly Calendar of the Transactions of the Turf, the Chace, and every other Deversion Interesting to the Man of Pleasure and Enterprise, London, Novembre 1798, p. 87. (Publié de 1792 à 1871 avec un tirage de 350 exemplaires en 1819, ce magasine arrive alors au quatrième rang parmi les publications mensuelles en Angleterre. (Nous remercions Monsieur Donald Guay d'avoir mis sa collection à notre disposition).

[57] Ibid.

[58] Ibid, p. 88.

[59] Ibid, p. 89.

[60] Dennis Brailsford, supra note 55, pp. 110-111.

[61] Ibid, pp. 112-113.

[62] J.A. Cudden (ed.), The International Dictionary of Sports and Games, New York, Schocken Books, 1980, pp. 636-637.

[63] John Arlott (ed.), The Oxford Companion to Sports and Games, Alrestford Hauts, Paladin, 1977, pp. 731-733.

[64] Dennis Brailsford, supra note 55, p. 407.

[65] Jean-Jules Jusserand, supra note 3, p. 407.

[66] Joseph Strutt, The Sports and Pastimes of the People of England, Detroit, Singing Tree Press Book Tower, 1968, p. 38 (première édition en 1801).

[67] John Arlott, supra note 63, pp. 442-443.

[68] Ibid, p. 36.

[69] J.A. Cudden, supra note 62, pp. 123-124

[70] Ibid, p. 287.

[71] Ibid, p. 653.

[72] Ibid, p. 845.

[73] Ibid, pp. 845-846.

[74] Dennis Brailsford, supra note 55, p. 208.

[75] W.R. Gilbert, Sport in Great Britain together with a short History of the Montreal Amateur Athletic Association, Montréal, 1898, p. 73.

[76] J.A. Cudden, supra note 62, p. 208.

[77] Dennis Brailsford, supra note 55, p. 210.

[78] John Arlott, supra note 63, p. 176.

[79] Claude Droussent, L'encyclopédie de la boxe, Éditions Ramzay, 1990, p. 15.

[80] Randy Roberts, «Eighteenth Century Boxing», Journal of Sport History, vol. 4, no. 3, Fall 1977, pp. 246-253.

[81] John Arlott, supra note 63, p. 381.

[82] Dennis Brailsford, supra note 55, pp. 81-84.

[83] Ibid, p. 52.

[84] Ibid, pp. 53-54.

[85] Ibid, pp. 52-57.

[86] J.A. Cudden, supra note 62, p. 227.

[87] Dennis Brailsford, supra note 55, pp. 156-157.

[88] Ibid, pp. 202-208.

[89] The Sporting Magazine, London, Vol XXXVII, january 1811, pp. 141-142.

[90] Peter Linday, «The Impact of the military Garrisons on the Development of Sport in British North America», Canadian Journal of History of Sport and Physical Education, vol. I, no. 1, 1970, pp. 33-44.

[91] Donald Guay, La conquête du sport, Montréal, Lanctôt Éditeur, 1997.

[92] Donald Guay, Histoire des courses de chevaux au Québec, Montréal, VLB, 1985, pp. 17, 38-43, 57, 99.

[93] Gilles Janson, Emparons-nous du sport. Les Canadiens français et le sport au XIX^{e} siècle, Montréal, Guérin, 1995, pp. 10-12 ; Alan Metcalfe, Canadians learns to play. The Emergence of Organized Sport, 1807-1914, Toronto, McClelland and Stewart, p. 20

[94] Gilles Janson, supra note 93, pp. 10-13 ; Alan Metcalfe, supra note 93, pp. 17-20.

[95] Gilles Janson, supra note 93, pp. 95-98, 100.

[96] Donald Guay, supra note 48, pp. 255-258 ; Gilles Janson, supra note 93, pp. 85-86.

[97] Donald Guay, supra note 48, pp. 235-238 ; Alan Metcalfe, supra note 93, pp. 22-24.

[98] Donald Guay, supra note 48, pp. 235-238 ; Alan Metcalfe, supra note 93, pp. 22-24.

[99] Michel Brunet, Les Canadiens après la conquête 1759-1775, Montréal, Fides, 1980, pp. 19-50.

[100] Michel Brunet, Québec/Canada anglais. Deux itinéraires, un affrontement, Montréal, HMH, 1968, pp. 144-146.

[101] Michel Brunet, supra note 99, pp. 51-80.

[102] Ibid, p. 58.

[103] Ibid, p. 93.

[104] Ibid, p. 104.

[105] Michel Brunet, supra note 100, pp. 146-147.

[106] Ibid, p. 265.

107 Jean de Saint-Vallier, «Lettre pastorale», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et cie., 1888, p. 265.

108 Jean de Saint-Vallier, «Mandement établissant la fête de Notre-Dame des Victoires», in Mgr H. Têtu et C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et cie., 1887, p. 342.

109 J.O. Briand, «Lettre circulaire à MM. les curés qui seront dans les quartiers où il est à craindre que l'ennemi ne pénètre», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 2, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et cie., 1888, p. 140.

110 Ibid, p. 141.

111 J.-F. Hubert, «Mémoire concernant l'admission des prêtres européens dans le diocèse de Québec», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 2, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et cie., 1888, p. 429.

112 J.-O. Plessis, «Mémoire sur le diocèse de Québec, 1794»,in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 2, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et cie., 1888, p. 475.

113 Ibid, p. 479

114 Ibid, p. 486.

115 Ibid, p. 487.

116 J.E. Signay, «Mémoire sur l'état du diocèse de Québec en 1843», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 3, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et cie., 1888, p. 441-442.

117 Ignace Bourget, «Circulaire au clergé du diocèse de Montréal», Mandements, lettres pastorales, circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection jusqu'aux années 1869, tome premier, Montréal, Typographie le Nouveau Monde, 1869, p. 232.

118 Ibid, p. 290.

119 Les Pères du second Concile provincial de Québec, «Lettre pastorale», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 4, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et cie., 1888, p. 171.

120 Ibid, p. 172.

121 Nive Voisine, André Beaulieu et Jean Hamelin, Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970), Montréal, Fides, 1971, p. 29.

122 Ibid, pp. 23-24.

123 Ibid, pp. 33-34.

124 Pierre Savard, «La vie du clergé québécois au XIX^{e} siècle», Recherches sociographiques, vol. VII, no. 3, 1967, p. 261.

125 Nive Voisine et al., supra note 121, pp. 34-35.

126 Serge Gagnon, Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1970, p. 67.

127 Ibid, pp. 67-68.

128 René Hardy, «L'activité sociale du curé de Notre-Dame de Québec : aperçu de l'influence du clergé au milieu du XIX^{e} siècle», Histoire sociale - Social History, no. 6, nov. 1970, pp. 7-13.

129 Ibid, p. 14.

130 Ibid, pp. 20-24.

131 Ibid, pp. 25-29.

132 Nive Voisine et al., supra note 121, pp. 24-28.

133 Ibid, pp. 131-133.

134 Donald Guay, supra note 48, p. 96.

135 Ibid, p. 39.

136 Ibid, pp. 152, 155, 161.

137 Ibid, pp. 165, 64.

138 Nancy Howell and Maxwell Howell, Sports and Games in Canadian Life : 1700 to the Present, Toronto, Macmillan of Canada, 1978, p. 42.

139 Donald Guay, supra note 28, p. 255.

140 Ibid, pp. 270, 259.

141 Donald Guay, supra note 28, pp. 164-165.

142 Ibid, pp. 234-238.

143 Maurice Lemire et al., (sous la direction de), Dictionnaires des œuvres littéraires du Québec, Montréal, Fides, 1978.

144 Patrice Lacombe, La terre paternelle, Montréal, Éditions HMH, coll. «Cahiers du Québec», no. 4, 1972, (1ère édition en 1846), pp. 49-50.

145 Ibid, p. 53.

146 Al. Mailloux, ptre., v.g., Manuel des parents chrétiens ou devoirs des pères et des mères dans l'éducation religieuse de leurs enfants, 1ère édition, Québec, Augustin Coté et Cie, Éditeurs-Imprimeurs, 1851, p. 195.

147 Alexis Mailloux, ptre., Manuel des parents chrétiens, 2^{e} édition, Québec, l'Action Sociale limitée, 1909, p. 176.

148 F.P.B., Nouveau traité des devoirs du chrétien envers Dieu suivi de Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne, Nouvelle édition, Québec, I.P. Déry, Libraire-Éditeur, n.d., pp. 23-26.

149 Ibid, p. 25.

150 Ibid.

151 Ibid.

152 Ibid.

153 Guillaume Levesque, «De l'influence du sol et du climat sur le caractère, les établissements et les destinées des Canadiens», in J. Huston, Le Répertoire national, Montréal, Lovel et Gibson, 1948, p. 309.

CHAPITRE 4

PREMIÈRE CONSTANTE : L'OPPOSITION
UNE ÉGLISE CRITIQUE À L'ÉGARD DU SPORT (1850-1950)

> «Ayant isolé ou tenté d'isoler son troupeau des influences étrangères qu'elle juge dissolvantes et dangereuses, l'Église s'attache à le surveiller et à le diriger jusque dans les moindres manifestations de son activité.» (André Siegfried)[1]

En introduction de cette thèse, nous avons fait ressortir l'image dominante des observateurs contemporains à l'égard du sport québécois au cours de la Révolution tranquille. Il en émerge un large consensus autour des notions de «retard» et de «responsabilité de l'Église» envers le développement du sport chez les Canadiens français. Il ne nous appartient pas de départager le véridique du parti pris à cette étape de notre recherche. Ayant toutefois choisi d'analyser l'implication de l'Église à partir du concept d'acculturation, nous ne sommes pas surpris que le contact de deux cultures différentes vécu dans un contexte de conquête coloniale génère, après la période silencieuse constatée au chapitre précédent, une phase de critique bien marquée ; les sociologues nous indiquent clairement qu'elle représente souvent la première constante, celle qui se manifeste le plus nettement, alors que les autres constantes sont plus aléatoires et surtout

plus nuancées[a]. On ne s'étonne pas non plus qu'une institution aussi importante que l'Église, en dépit des difficultés relevées dans les pages précédentes, se soit sentie, à un moment donné, interpellée par les pratiques sportives étrangères et qu'elle se soit exprimée à ce sujet alors que ces pratiques prenaient progressivement une place plus importante dans la société et surtout parmi la population canadienne-française.

Dans les pages suivantes, nous voulons documenter cette première constante et non simplement l'affirmer. Nous l'avons circonscrite aux décennies de 1850 à 1950. La première date représente le premier témoignage écrit par un religieux contre une activité manifestement sportive que nous ayons trouvé. Rappelons toutefois qu'une critique religieuse s'adressant aux amusements ou divertissements en général a précédé la critique spécifique du sport et que cette dernière ne s'est pas arrêtée abruptement en 1945 avec le discours de Pie XII, elle s'est poursuivie jusqu'à la fin des années 1960 mais de façon beaucoup moins fréquente, moins virulente et sans thématique nouvelle. En contre partie on peut reconnaître, à partir de 1945 surtout, l'affirmation plus marquée d'un discours d'acceptation du sport au sein des institutions religieuses, même si quelques critiques s'expriment encore de façon isolée. Entre ces deux pôles de la **critique** (1850-1950) et de **l'acceptation** (1910-1968), on observe, conformément aux tendances relevées par l'étude du processus d'acculturation, une autre constante, celle de la **sélection** (1870-1960), que nous développerons dans le prochain chapitre. Elle apparaît un peu plus tardivement que la phase de la critique du sport à laquelle elle se superpose tout en préparant la phase suivante de l'acceptation du sport au sein des œuvres religieuses dont elle représente le premier creuset. Elle se caractérise par l'acceptation progressive de certaines modalités de la pratique sportive et le refus de certains autres aspects.

Autrement dit, nous retiendrons, dans ce chapitre-ci des témoignages qui expriment l'opposition de l'Église, dans le prochain chapitre des témoignages de sélection du sport à partir des valeurs dominantes du foyer culturel canadien-français et dans le dernier chapitre des manifestations d'acceptation et de développement qui deviennent plus évidentes à partir de 1945, sous la pression du problème plus aigu d'occupation du temps libre de la jeunesse et de son attrait généralisé pour le sport. Ces phases ne se présentent pas de façon successive, elles sont plutôt superposées et s'étirent dans le temps par quelques manifestations précoces, une période plus intense qui les caractérise, suivie de quelques expressions tardives, ce qui brouille la périodisation.

---

[a] Voir la figure 1 du chapitre 2.

1. LES PRATIQUES SPORTIVES AU QUÉBEC DURANT CETTE PÉRIODE

Les périodes historiques retenues dans cette recherche reposent sur les modalités d'implication de l'Église envers le sport, identifiées à partir des constantes associées au processus d'acculturation présentées au chapitre 2 (figure 1) et non pas du découpage historiographique du sport lui-même. Ceci étant dit, nous ne pouvons pas ignorer complètement les étapes du développement sportif au Québec, puisqu'elles conditionnent en grande partie le type de réaction de l'Église. Nous essaierons donc, dans cette division du chapitre, de réconcilier ces deux séquences pour nous faire une idée, aussi précise que possible, de l'évolution du sport entre 1850 et 1945, alors que l'Église s'affiche plus critique.

La période antérieure (de 1770 à 1850) représente l'insertion de la pratique culturelle du sport dans la société canadienne par les militaires et les bourgeois britanniques et écossais, à partir des garnisons pour les premiers et des clubs socio-sportifs pour les autres, les Canadiens demeurant alors en marge de ce courant. Le modèle est, selon l'expression de l'historien Metcalfe, «de type colonialiste»[2], c'est-à-dire vécu et contrôlé par des gens nés ailleurs que dans la colonie. Il présente les caractéristiques suivantes :

Il se produit, durant **la seconde moitié du XIX^e siècle**, de nombreux changements qui bouleversent ce modèle. L'immigration massive en provenance des Îles britanniques et des États-Unis et ses conséquences immédiates, l'urbanisation accrue, l'industrialisation et le développement de nouveaux moyens de communication à l'intérieur du pays[b], la nouvelle union politique de 1867 et le départ des troupes britanniques (1871), tout cela, donc, favorise l'émergence d'une nouvelle classe moyenne canadienne-anglaise, du nationalisme canadien-anglais et, dans le sport, du développement de nouvelles formes d'organisation qui reflètent ces transformations profondes du groupe dominant.

Dans la province de Québec, ces facteurs concourent à une expansion sans précédent du sport, et plus particulièrement à Montréal qui compte déjà, en 1881, plus de 140 000 habitants, dont 40 pour cent sont d'origine britannique et où s'active la riche bourgeoisie d'affaire anglophone[3]. On observe d'abord le développement accéléré des sports déjà existants et surtout la création ou l'adoption de nouveaux sports, particulièrement de

---

[b] À titre d'exemples : l'ouverture du Grand Tronc entre Sarnia et Rivière-du-Loup en 1854 ; l'Intercontinental entre Québec et les Maritimes en 1872 ; le téléphone à la fin des années 1870 ; la Presse sportive en 1880 (Paul-André Linteau et al., Histoire du Québec contemporain, de la Confédération à la crise (1867-1929), Boréal Express, 1979, p. 80).

sports d'équipe. Selon Metcalfe[4] le nombre de sports pratiqués à Montréal passe de sept à 23 et le nombre de clubs de sept à 245 entre 1840 et 1894.

On constate ensuite, entre 1870 et 1890, l'émergence d'un nouveau modèle d'organisation du sport que Metcalfe appelle désormais le «sport organisé»[5]. Ce modèle consiste en la création d'une association canadienne de régie pour les sports organisés sous l'égide de clubs reconnus (surtout montréalais et torontois). Chaque association uniformise les règlements parmi les clubs membres, établit un calendrier de rencontres nationales, gère les différents, consacre le champion dans leur sport respectif ; autrement dit, elle institutionnalise au niveau pan-canadien ce que chaque club avait amorcé localement durant les décennies antérieures. Ce modèle fournit une ampleur et une stabilité nouvelle au phénomène sportif puisqu'il s'applique progressivement à tous les sports ; il élargit la recherche du champion au fur et à mesure que les moyens de communication le permettent et renforce le nationalisme canadien-anglais en émergence.

Les sports commercialisés représentent un troisième élément qui favorise l'expansion du sport au Québec durant cette deuxième moitié du XIX^{e} siècle. Autant le «sport organisé» ou sport associatif demeure l'apanage des classes moyennes anglophones, autant les sports commercialisés attirent rapidement l'intérêt de la classe ouvrière francophone. Ces activités prospèrent beaucoup entre 1870 et la Première Guerre mondiale. On y observe bientôt une prépondérance francophone parmi les propriétaires, les participants et les spectateurs dans certaines activités comme les courses de trot, la lutte libre, la boxe, les haltères, le baseball et divers amusements dominicaux[6].

Durant cette période, on construit plusieurs équipements sportifs à caractère plus permanent pour les membres de certains clubs ou pour des entreprises commerciales, qu'il s'agisse d'hippodromes, de courts de jeux de paume, de glaces pour le curling intérieur, de piscines, de patinoires couvertes ou de gymnases[7].

En bref, cette période est associée au développement de plusieurs volets du sport. D'une part, les sports se multiplient et s'organisent sur une base nouvelle grâce à l'implication très active de la classe moyenne anglo-montréalaise et en particulier du club omnisports *Montreal Amateur Athletic Association* (*MAAA*), créé en 1881. Ils rejoignent, d'autre part, les Canadiens français grâce aux sports commercialisés et aux sports d'équipe, mais, dans l'ensemble, la participation de ces derniers demeure marginale et ils sont absents des

nouveaux organismes de régie – les associations nationales – dans lesquelles les anglo-montréalais s'activent[8]. En somme, les Canadiens français essaient d'intégrer une pratique culturelle qui leur est étrangère et dont ils ne contrôlent pas le déroulement.

Dans son ouvrage récent portant sur l'émergence du sport organisé en milieu francophone montréalais, Janson dira :

> Contrairement à ce qui se passe chez les anglophones, les clubs sportifs francophones, à cette époque, n'adhèrent à aucune ligue. Il n'y a pas de régularité entre les parties, encore moins de calendrier. Les équipes ne sont identifiées à aucun lieu précis. Elles jouent au rythme des défis lancés. Tous ces facteurs [...] indiquent une pratique sportive aléatoire.[9]

Les premières décennies du XX^e^ siècle amplifient les tendances amorcées durant la seconde moitié du siècle précédent. De nombreux procédés de fabrication rendent les équipements plus accessibles, l'électrification des terrains en augmente l'utilisation, les reportages radio en direct amorcés dans les années 1920 suscitent plus d'intérêt que les nouvelles transmises par télégraphe ou téléphone et l'utilisation de la photographie popularise les athlètes auprès des masses.

La gestion du sport au Canada épouse une forme plus stable qu'elle conserve tout au long du XX^e^ siècle. Le premier organisme de regroupement créé en 1894, *The Amateur Athletic Association of Canada (AAA of C)*, se transforme à la suite des conflits idéologiques autour des concepts d'amateurisme et de professionnalisme, en *Canadian Amateur Athletic Union* (CAAU) puis, en 1909, en *Amateur Athletic Union of Canada* (*AAU of C*), qui ne regroupe plus des clubs locaux comme auparavant, mais des organismes provinciaux unisports exerçant le contrôle sur les athlètes de leur province respective, sur les championnats provinciaux et sur l'application des règles nationales. Ce modèle organisationnel relativement décentralisé fournit à la fois un leadership national et un encadrement plus étroit aux clubs locaux qui, à leur tour, peuvent s'exprimer au niveau provincial auprès d'une *Provincial Branch*. La formule plaît au Canada anglais ; en 1932, une quinzaine d'organismes unisports pan-canadiens en sont membres[10]. Au Canada français, le petit nombre de clubs et leur faiblesse les maintiennent longtemps en position minoritaire, même au sein des organismes provinciaux.

D'autres facteurs contribuent au développement du sport anglophone dans les premières décennies du XX[e] siècle. Le réseau respectif des *YMCA*, et des *YWCA* permet à plusieurs sports de se développer dans leurs succursales de Québec et de Montréal : l'athlétisme, le soccer, le rugger, le football, l'aviron, le canotage, le baseball, la boxe, la lutte, l'haltérophilie, la gymnastique, la natation, le waterpolo, le basketball, le badminton y trouvent les ressources humaines et matérielles nécessaires[11].

À l'image du sport civil, le sport scolaire anglophone se donne aussi des structures d'encadrement provinciales et pan-canadiennes, en commençant par les universités. En 1906, trois universités (McGill, Queen's et Toronto) et quatre collèges affiliés créent la *Canadian Intercollegiate Athletic Union* (*CIAU*) pour régir le sport étudiant à ce niveau[c], stimulant la création de regroupements provinciaux subséquents ; les provinces maritimes s'organisent ainsi en 1910, les provinces de l'ouest, en 1920, etc. L'*AAU of C* applique par la suite le même modèle aux écoles secondaires et par l'intermédiaire de la *McGill Athletic Association*, elle organise en 1923 à Montréal la première compétition d'athlétisme au sein des écoles anglaises[12].

Au cours des premières décennies du XX[e] siècle, un nombre croissant de rencontres sportives internationales solliciteront les athlètes canadiens. Créés en 1896, les Jeux olympiques modernes accueillent la première délégation d'athlètes canadiens aux Jeux d'été de 1904 (Saint-Louis) et aux Jeux d'hiver de 1924 (Chamonix) ; il en est de même pour les *British Empire and Commonwealth Games* en 1930 (London)[13]. Ces grands rassemblements mettent en jeu l'honneur des délégations nationales et représentent un stimulant important pour toutes les organisations sportives qui se sentent concernées. Les athlètes canadiens-français participent à ces grandes rencontres au sein des délégations olympiques canadiennes dans des proportions très minoritaires oscillant 1,4 pour cent en 1908 à 14,8 pour cent en 1948[14].

Ces proportions modestes témoignent des difficultés éprouvées par la bourgeoisie canadienne-française à s'intégrer au sport associatif du Québec. Des nombreuses tentatives pour former des associations omnisports canadiennes-françaises sur le modèle

---

[c] Dans les institutions francophones équivalentes, les dirigeants des clubs de la Faculté de médecine de l'Université Laval de Montréal, du Mont Saint-Louis et de l'École polytechnique avaient formé, en 1910, une ligue junior intercollégiale de hockey «qui ne semble pas avoir vécue plus d'une année». (D. Guay, L'histoire du hockey au Québec, origine et développement d'un phénomène culturel, Chicoutimi, Les Éditions JCL, 1990, p. 143).

envié du *Montreal Amateur Athletic Association*, seule l'Association athlétique d'amateurs Le National (AAAN), créée en 1894, survivra en développant un club d'élite dans les sports de la crosse, du baseball, du cyclisme et du rugby[15]. Après de nombreux avatars financiers, elle se transforme en Palestre Nationale et construit, en 1919, le premier édifice consacré à l'encadrement d'athlètes dans un grand nombre de sports : la crosse, le hockey, le rugby, le baseball, l'athlétisme, la natation, le cyclisme, la gymnastique, le waterpolo, le plongeon, la lutte, la boxe, l'escrime. La Palestre Nationale devient alors, et ce, jusqu'à la Révolution tranquille, le navire amiral du sport canadien-français. Cet extrait du discours d'un président des premières années témoigne à la fois de l'importance de l'institution et de la perception des rapports ethniques de la bourgeoisie francophone impliquée dans le sport :

> Jusqu'à présent [...] chez les Canadiens-français [sic], nous n'avions absolument rien[d]. Si nos jeunes voulaient jouir des avantages d'une institution comme est le National aujourd'hui, il fallait sortir complètement de leur entourage; ils n'avaient seulement que le Young Men Christian Association ou le Montreal Amateur Athletic Association, mais tout en étant admis ils n'étaient pas chez eux, l'atmosphère n'était pas la sienne [sic]. Conséquemment [...] nous avons cru que c'était de notre devoir de faire tout en notre possible pour ériger pour la race canadienne-française à Montréal [...] une association où les nôtres pourront se dire chez eux et avoir les mêmes avantages sociaux de développement physique et moral que nos compatriotes de langue anglaise.[16]

En somme, la période de 1850 à 1945 témoigne d'un développement important du sport et c'est dans le cadre de cet élan que l'Église formule ses critiques. De loisir occasionnel de l'élite coloniale anglo-saxonne, il devient bientôt un élément concret de l'identité canadienne-anglaise, un commerce lucratif par le volet du sport professionnel, un outil de pédagogie en milieu scolaire, et ce dans un cadre organisationnel tellement performant que les autres groupes sociaux qui lui étaient étrangers y adhèrent sous la gouverne de la bourgeoisie anglophone ; nous pensons aux Canadiens français, aux ouvriers, aux femmes et aux Amérindiens).

---

[d] Il parle de bâtiment permanent (NDLR).

2. UNE ÉGLISE CRITIQUE À L'ÉGARD DU SPORT

Quelques auteurs ont essayé de qualifier les critiques de l'Église envers le sport. En 1977, dans un premier ouvrage sur le sport canadien-français au XIX^{e} siècle, Guay retient trois pôles[17] : le sport, écrit-il, est d'abord perçu comme (a) un aspect du modernisme que l'on combat au nom de l'idéologie dominante, l'agriculturisme, (b) l'Église combat aussi le club sportif parce qu'il représente un lieu et, surtout, un type nouveau de sociabilité en dehors de la famille, qu'il désorganise et (c) il sera finalement critiqué à cause du vocabulaire exclusivement anglais dont l'usage répandu chez les Canadiens français conduit, croit-on, à l'assimilation et, potentiellement, à la «protestantisation».

L'article de Pronovost (1979) sur la transformation de la problématique du loisir au Québec inclut indistinctement le sport, le cinéma et de nombreuses autres activités. L'auteur caractérise ce qu'il appelle le «refus catégorique du clergé» envers le loisir par des objections d'ordre moral, en reprenant les trois arguments de Guay cités plus haut et en insistant sur la morale religieuse du travail selon laquelle «avoir des loisirs» conduirait au désœuvrement[18]. L'examen plus empirique de Sylvie Dufresne du discours ultramontain à l'égard du théâtre, une forme particulière de loisir, fait ressortir un argumentaire critique reposant sur des motifs d'ordre moral, d'ordre social et d'ordre national[19].

Dans sa partie consacrée au sport, Bellefleur reprend les motifs de Guay et projette lui aussi l'image d'une Église essentiellement critique : «Le clergé québécois demeurera longtemps fort réticent, sinon opposé, au développement du sport au Québec pour des motifs tant culturels que moraux»[20], mais il n'apporte pas de témoignages nouveaux.

Les études empiriques étant rares, nous n'utiliserons pas, comme point de départ de notre analyse, les catégories abstraites de l'ordre moral, social, etc. Nous regrouperons plutôt les témoignages recueillis durant la période de 1850 à 1950 en collant au sens immédiat des documents et en les regroupant par thèmes. Nous avons colligé 161 expressions critiques envers le sport, formulées par un membre du clergé. Le tableau 6 les répartit par décennie, ce qui permet de constater une certaine intensification de la critique entre le début du siècle et la fin des années 1950.

Le tableau 6 regroupe aussi les différentes expressions de cette critique en plusieurs catégories non exclusives. Par exemple, un texte portant sur des courses de chevaux qui

perturbent les cérémonies religieuses du dimanche et anglicisent ses adeptes peut être classifié dans l'une et l'autre de ces catégories.

Nous avons regroupé ces critiques de l'Église autour des thématiques générales suivantes :

- Les **amusements en général**, incluant les sports qui, trop fréquents aux yeux de certains clercs, menace l'éthique du travail ou de la vie chrétienne ;

- La défense des **cérémonies religieuses** du dimanche et des jours de fête désertés trop fréquemment au profit de manifestations sportives ;

- La conception de la **modestie chrétienne** que le sport perturbe en mettant de l'avant une nouvelle image et en suggérant un nouveau rôle à la femme ;

- L'existence de **clubs sportifs** et autres organisations protestantes attirant les jeunes et éloignant les adultes de leur famille ;

- L'envahissement de la langue française par un nouveau **vocabulaire anglais** correspondant à chaque nouveau sport ;

- Manifestation du modernisme dans le domaine ludique, le sport détourne de l'esprit religieux et des intérêts de la collectivité canadienne-française en inversant la **hiérarchie chrétienne des valeurs**.

Ces critiques se font beaucoup moins nombreuses après 1950, ce qui correspond à la venue d'un nouveau discours plus positif et, en corollaire, à une période d'intensification des pratiques sportives au sein des œuvres religieuses. Les expressions critiques du tableau 6 sont réparties selon leur fréquence. Nous les analysons séparément en essayant de suivre leur évolution au fil des années.

Tableau 6

Répartition par thèmes* et dans le temps des expressions critiques de l'Église envers le sport

	Avant 1850	1850 -59	1860 -69	1870 -79	1880 -89	1890 -99	1900 -09	1910 -19	1920 -29	1930 -39	1940 -49	1950 -59	1960 -	TOTAL
Amusements en général dont le sport	3	1	1	2	1			1						**9**
Le sport et les cérémonies religieuses du dimanches et des jours de fête	1	1	1	1	3	3	3	4	4	2				**23**
Le sport et la modestie chrétienne :														
• Image et rôle de la femme					2			1		3	1			**7**
• Rapprochement des sexes		1	1		1					4	4			**11**
• Dénuder									3	12	11	2		**28**
Le sport et le club :														
• Clubs et famille					2	1	1	1						**5**
• Clubs et jeunes								1	3					**4**
• Clubs neutres									5		3			**8**
Le sport et la langue française							10	8	1	5		1	1	**26**
Le sport et l'esprit du siècle :														
• Détournement des intérêts collectifs et religieux	1				1		1	10	3	1	7	1	1	**26**
• Inversion de la hiérarchie						1	1	3	2	4	1	2		**14**
TOTAL	**5**	**3**	**3**	**3**	**10**	**5**	**16**	**29**	**21**	**31**	**27**	**6**	**2**	**161**

* Un texte peut aborder plusieurs thématiques.

2.1 LA MÉFIANCE ENVERS LES AMUSEMENTS OU LES DIVERTISSEMENTS EN GÉNÉRAL

Cette thématique étant la plus globale nous débutons le chapitre avec elle. L'expression d'une hostilité circonstancielle envers les divertissements des citoyens représente une critique indirecte du sport puisque c'est dans ce terreau qu'il se développe. En effet, au XIX^{e} siècle et au début du XX^{e} siècle, ce n'est pas pour ses avantages militaires, hygiéniques ou éducatifs que l'on pratique le sport. Il s'avère plutôt un divertissement agréable, pratiqué avec des personnes choisies dans un contexte de sociabilité différente de celle qui s'exprime dans la famille ou l'Église et il témoigne d'un faisceau de valeurs importantes pour les anglo-protestants. De là les tensions entre un pouvoir religieux soucieux de conserver le contrôle sur les temps libres par des activités de repos et de prière et des citoyens attirés par une variété d'activités ludiques plaisantes, dont les nouveautés sportives.

En 1814, un curé de la Beauce reçoit de son évêque une consigne et un plan d'action, non pas pour contrôler, mais pour abolir les divertissements :

> Le moyen d'établir de bonnes mœurs dans une paroisse est d'y détruire les divertissements. Mais ce n'est pas l'ouvrage d'un jour surtout si les curés précédents les ont tolérés. Il faut y aller doucement vous contentant, pour une première année, d'interroger le monde sur cet article, et de faire des remontrances pour les en dégoûter. Vous ou votre successeur pourrez aller plus loin l'année suivante.[21]

Bien que l'Église conserve longtemps une attitude défensive envers ce qu'elle appelle indifféremment les «plaisirs», les «amusements» ou les «divertissements», nous n'avons pas observé d'autres propositions aussi radicales. Le 23 août 1847, Mgr Joseph Signay, archevêque de Québec fait le point et tente de mobiliser les parents et les élites sociales contre «les nouvelles coutumes que le monde, avide de plaisir, accepte avec ferveur, mais qui sont en contradiction avec les saints enseignements de l'Évangile»[22]. Si le texte reste vague sur le contenu de ces nouvelles coutumes – un certain goût nouveau du luxe, l'intempérance, les associations «qui s'enveloppent de mystère, sous prétexte de faire le bien»[23] – les dangers qu'elles représentent pour la foi, les mœurs et, finalement, la survie du peuple canadien-français sont perçus comme bien réels. À ceux qui doutent de ces dangers, l'archevêque répond que «l'histoire des enfants d'Israël, du commencement

jusqu'à la fin, [...] est [...] une preuve constante que Dieu récompense ou punit les peuples, suivant qu'ils accomplissent ou transgressent sa loi»[24]. Il ne s'agit plus d'éliminer toute forme d'amusement, mais seulement les «nouveaux».

Le Petit catéchisme de Québec, approuvé par le Premier Concile Provincial de Québec et publié pour la première fois en 1852, maintient la rigueur antérieure quant aux divertissements : «On doit observer de ne point en prendre»[25], tout en introduisant deux nouvelles situations atténuantes : «à moins qu'ils ne soient nécessaires ou innocents»[26].

Les nuances apparaissent plus tard sous la plume anonyme d'un «docteur en théologie» dont le livre, Instructions chrétiennes pour les jeunes gens, utiles à toutes sortes de personnes mêlées de plusieurs traits d'histoires et d'exemples édifiants, publié à Québec [e] en 1863, renferme un chapitre consacré aux jeux et aux divertissements[27]. L'ouvrage s'adresse aux parents pour les aider à éduquer leurs enfants, il ne vise pas spécifiquement le sport qui, au moment de la publication de l'édition tant française (début du XIX[e] siècle) que québécoise (milieu du XIX[e] siècle), touche encore très peu de personnes, mais il l'inclut sans le nommer. Le chapitre débute par une perspective nouvelle, plus positive qu'auparavant, puisque la «récréation» est présentée comme «nécessaire à ceux qui s'appliquent à un travail assidu, ou à une étude sérieuse [et même] aux jeunes gens», dans la mesure où il s'agit d'un «jeu honnête» et d'un «divertissement modéré», ce qui implique quatre types de conditions[28] :

a) **le temps**, caractérisé par la modération. Si on y consacre trop de temps, la récréation devient une occupation, et il «est indigne de l'honnête homme et du chrétien de se faire une occupation du divertissement et du jeu»[29] car trop de récréation affaiblit les forces et nuit à la santé et aux dévotions ;

b) **la manière**, c'est-à-dire qu'il faut éviter d'accorder de l'importance au jeu. La passion qui peut facilement y naître distrait les joueurs et les rend «incapables d'une occupation utile ou sérieuse»[30]. Il faut aussi éviter les occasions nouvelles de péché issues du jeu comme les jurements, les contestations, les comportements de colère, la fourberie, le mensonge et les chansons obscènes[31] ;

---

[e] Il s'agit en fait d'une copie conforme d'un ouvrage paru en France, sous le même titre, au début du XIX[e] siècle : Instructions chrétiennes pour les jeunes gens, Dole, chez F. Prudont, imprimeur-libraire, 1823, 288 p. (nouvelle édition).

c) ce que l'auteur appelle la **substance** des divertissements concerne leur caractère licite ou non. Les jeux défendus ne sont pas précisés, sinon la vaste catégorie de tous ceux qui impliquent «certains jeux de mains avec des personnes de sexe différent [...], les bouffonneries et les badinages indécents qui se glissent dans ces sortes de jeux avec le sexe [...]»[32]. De plus, les jeux et les divertissements licites doivent être pratiqués dans le milieu familial qui permet une surveillance constante des parents. Ailleurs, «les assemblées de jeux sont ordinairement dangereuses»[33] ;

d) Quant à la **finalité** du jeu, elle se résume à «relâcher l'esprit et [à] soutenir sa santé afin d'être plus en état de travailler, de remplir les devoirs de sa condition, et de servir Dieu»[34]. Pour être certain d'avoir été bien compris, l'auteur réfute toutes les autres finalités possibles :

> Toute autre fin est blâmable. Jouer précisément et uniquement pour le plaisir de se divertir, c'est sensualité ; jouer par intérêt et pour gagner, c'est avarice et cupidité ; jouer pour se faire estimer, pour passer pour habile joueur, c'est une sotte vanité ; jouer pour faire la débauche, c'est intempérance et scandale ; jouer parce qu'on n'a rien à faire et seulement pour passer le temps, c'est oisiveté et fainéantise [...]. Dieu ne nous a pas mis au monde, [on] n'est pas chrétien pour se divertir, mais pour travailler, pour faire pénitence et gagner le ciel.[35]

Plusieurs qualificatifs de cette mise en garde s'adressent à la réalité sportive : jouer pour le plaisir, pour gagner, pour se faire estimer, pour passer pour habile, pour meubler le temps. En somme, un catholique ne doit jouer que modérément à des jeux considérés comme honnêtes et innocents et seulement pour relâcher l'esprit et soutenir sa santé, et ce, dans le milieu familial, afin d'être plus en état de travailler, de remplir les devoirs de sa condition et de servir Dieu.

En mettant les jeux et les divertissements au service de la récupération des forces de travail, l'Église s'associe au capital. Le texte s'adresse aux parents, donc à la masse des ouvriers catholiques dont le premier devoir est de travailler et non de s'amuser. Leur condition de travailleur exclut qu'ils se permettent des amusements pouvant leur nuire, les détourner de cette condition ou leur permettre d'échapper à l'influence de l'Église. À ceux qui douteraient de la justesse de son analyse, le «docteur en théologie» fait appel à la parole divine : «Malheur à vous, dit Jésus-Christ, qui riez, qui avez vos plaisirs et vos consolations sur cette terre! »[36]. L'esprit de mortification domine encore.

L'importance de ce texte tient au développement du thème, aux balises nouvelles dont il entoure les amusements et surtout aux recours fréquents que les auteurs subséquents feront à certains concepts : les occasions de péché dont les dangers associés au rapprochement des sexes, l'intérêt toujours trop grand des jeunes envers le divertissement, le plaisir associé à la sensualité, à la vanité et à l'oisiveté, la perte des valeurs chrétiennes, l'exigence de la modération, la finalité spirituelle devant prévaloir sur toutes les autres.

L'approbation et la reproduction par l'archevêque de Montréal et cinq évêques, en 1875, d'un traité du bienheureux J.-B. De La Salle, décédé en 1719, sur les devoirs du chrétien représente un autre jalon pour comprendre la mentalité religieuse relative aux divertissements. Cette initiative projette ici, et jusqu'au XX^{e} siècle, les critères d'un certain catholicisme français conçu au début du XVIII^{e} siècle. Le statut de l'auteur confère une autorité certaine à l'ouvrage qui définit les divertissements comme «un exercice auquel on peut employer quelques moments du jour pour délasser l'esprit des occupations sérieuses qui l'ont tenu dans la contrainte, et le corps des fatigues»[37]. Plus loin, on les présente comme des délassements «pesés dans la balance de la modération et de la nécessité»[38], qualificatifs récurrents dans le discours religieux. Les divertissements recommandés sont de l'ordre de la «conversation après les repas», de la «promenade pour la santé» et du «chant»[39]. Dans la section intitulée «règlement de vie», l'ouvrage aborde les devoirs touchant l'emploi du temps, pour lesquels il précise les éléments de la «modération» et de la «nécessité» :

> Ne point trop multiplier les parties de plaisir; s'y conduire avec modération et réserve ; [...]. User des divertissements comme des remèdes qui ne doivent être ni nuisibles, ni dangereux, ni trop fréquents, ni trop continuels. [...] Prendre ses délassements avec la famille, ou du moins avec des amis éprouvés.[40]

Mgr Moraux, évêque de Saint-Hyacinthe de 1876 à 1901, s'élève contre les parents qui relâchent leur surveillance à l'occasion des fêtes, des courses et autres occasions propices aux amusements, car «cette atmosphère de carnavals [est] l'occasion d'abus réels»[41].

La circulaire d'inspiration ultramontaine de Mgr Fabre, évêque de Montréal, publiée en 1885, nous semble être le premier témoignage qui retienne le concept de «sport» dans la dénonciation des divertissements. Auparavant, on utilisait plutôt des concepts plus globaux comme «le(s) jeu(x)», «l'(es) amusement(s)» ou, encore, on nommait une

pratique particulière, comme les «courses de chevaux»[f]. Contrairement au document précédent, la circulaire de Mgr Fabre ne situe plus les sources de péchés dans certains comportements condamnables des joueurs (jurer, faire une crise de colère, etc.), mais dans les activités elles-mêmes, et il n'y a pas de circonstance atténuante :

> Ces sources de péchés, vous les connaissez, mes chers Collaborateurs. Ce sont les théâtres [...], les auberges [...], les maisons de jeux [...], ce sont encore les *clubs*, où on oublie ses devoirs domestiques [...], le carnaval, les activités sportives telles les promenades en raquettes ou les glissades, qui ne sont rien de moins qu'une occasion prochaine de péché.[42]

Soulignons la perception encore vague du sport que l'on associe ici aux «promenades» et aux «glissades», confusion fréquente à cette époque qui témoigne de la difficulté des auteurs à distinguer le sport des autres activités physiques.

Pour l'abbé Bernard Feeney, il est nécessaire de rappeler, en 1918, que ce serait un acte coupable si les amusements devaient être le principal objet de notre vie[43].

Bref, les amusements en général apparaissent suspects pour certains religieux et surtout les évêques du XIX[e] siècle. Les uns voudront les interdire, les autres tenteront d'identifier les amusements pouvant être acceptés ou s'appliqueront à circonscrire les contextes de temps, de lieu et les finalités pouvant rendre ces activités plus acceptables à leurs yeux. Les sports sont donc inscrits dans le registre plus général des amusements ou des divertissements. Ils ne sont pas identifiés directement, mais ils participent aux excès combattus ou aux risques nouveaux de pécher. Il y a toutefois des temps forts du calendrier religieux qui, depuis le début de la colonie, se sont avérés fragiles en ce qui concerne les amusements : le culte du dimanche et les fêtes religieuses. La venue du sport augmente la tension à cet égard.

2.2 LE SPORT, UN ÉLÉMENT NOUVEAU DANS UNE PROBLÉMATIQUE ANCIENNE D'OCCUPATION DU DIMANCHE ET DES JOURS DE FÊTE

Même si l'Église développe assez tôt une certaine suspicion envers les amusements, il faut attendre 1850 pour qu'elle fustige une activité que l'on qualifierait de «sportive». Cette première intervention provient du curé de la paroisse de Champlain qui met ses

---

[f] Voir le texte de 1850 analysé plus loin.

paroissiens en garde contre les dangers moraux associés aux amusements lors des rassemblements de tout genre, des danses, des veillées, des fêtes, à l'occasion de la pêche aux petits poissons et même du temps des sucres. Plus important pour notre sujet, il dénonce en ces termes l'opportunité de faire des courses sur la glace du fleuve[g] :

> Il me semble qu'il y avait deux raisons pour ne pas faire ces courses : la première, le carême qui est un temps de pénitence pendant lequel on doit s'abstenir des plaisirs même permis ; et la seconde, la retraite à peine terminée. L'auriez-vous déjà oubliée? [...] Puis mes frères, vous vous préparez à faire vos Pâques.[44]

Il s'agit en fait d'un problème récurrent pour l'Église. Les courses de chevaux représentent un divertissement profane supplémentaire qui interfère avec les événements du calendrier liturgique devant assurer la formation religieuse du peuple : messe, vêpres, carême, retraite, Pâques, Noël, fête du patron paroissial et d'autres saints et saintes, autant d'occasions de rappeler les enseignements religieux et moraux. C'est toutefois le dimanche, et surtout les cérémonies de la messe et des vêpres, qui seront menacés par les divertissements de plus en plus nombreux en cette deuxième moitié du XIX^{e} siècle. Cette menace n'est toutefois pas nouvelle car le sport s'inscrit dans une logique séculière d'occupation du temps libre qui échappe en partie au contrôle religieux, d'où les mises en garde, les remontrances et les menaces d'excommunication depuis le XVII^{e} siècle.

Pour faire respecter son point de vue, l'Église s'appuie sur la trilogie de la doctrine inspirée de Dieu, de l'ordonnance religieuse transmise par les évêques, et du renforcement occasionnel des autorités civiles dont elle dénonce souvent le laxisme.

La doctrine catholique puise au troisième commandement de Dieu :

---

[g] Ces courses concernent les chevaux. Nous les considérons comme des courses «sportives» et non «traditionnelles» puisqu'à cette époque une dizaine de villes, villages et paroisses identifiés organisaient des courses «à l'anglaise». Nous n'avons pas retenu le différend de 1771 opposant le curé Hingan de la desserte de Saint-Jean Port-Joly à quatre paroissiens, dont le premier syndic, le premier marguillier et le premier bailli, monsieur Choinard. La description de l'événement témoigne davantage d'un quiproquo, dont se serait offusqué le curé que d'une course s'inscrivant dans le courant sportif. Voici la description de l'accusé : «Plusieurs habitants, après avoir entendu la messe, le catéchisme et les vêpres eurent soudain l'idée d'une course avec leurs chevaux». (Gérard Ouellet, Ma paroisse, Saint-Jean Port-Joly, Québec, Les Éditions des Piliers, 1946, p. 47.) Les offices religieux ont été suivis et la course est spontanée. Il ne s'agit donc pas d'une opposition systématique entre les courses et les offices religieux.

> Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours, tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage, mais le septième jour est un sabbat pour Yahvé, ton Dieu.[45]

Les catéchismes traduisent ce commandement par la formule simplifiée suivante : «Les dimanches tu garderas en servant Dieu dévotement.»[46] Bien avant la popularité du sport dans la société canadienne-française, le respect du dimanche constitue pour l'Église un problème récurrent.

2.2.1 L'application en Nouvelle-France

En 1685, l'évêque de Québec, Mgr Jean de Saint-Vallier, doit intervenir formellement par une lettre pastorale pour remédier à l'indifférence d'un trop grand nombre de fidèles qui voyagent, poursuivent leur travail ou écourtent leur présence à la messe :

> Nous avons aussi appris avec douleur que plusieurs employant les jours de Fêtes et de Dimanches pour faire leurs voyages et vaquer à leurs affaires temporelles, ne se rendent point assidus à leurs paroisses et perdent même souvent la Messe ces jours-là.
>
> Après avoir gémi devant Dieu sur ces désordres et imploré son secours pour y remédier [...] Nous avertissons [... et] Nous prions encore un chacun des fidèles [...] et les conjurons par les entrailles de la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ de se rendre très assidus à leurs paroisses [... et] de ne jamais sortir de l'église après avoir communié [...].[47]

L'année suivante, il s'attaque à ceux qui se permettent des divertissements non seulement après le service religieux, mais surtout pendant ce dernier :

> Comme la plupart des chrétiens se trompent dans la célébration des Fêtes et Dimanches, s'imaginant qu'il suffit d'entendre la messe dans ces saints jours et qu'ils peuvent ensuite passer toute la journée dans les cabarets à **se divertir** [...]. Si vous gardez une pareille conduite, vous satisfaites véritablement au précepte de l'Église, mais non pas au commandement de Dieu qui vous oblige de passer tous ces jours en prières et autres bonnes œuvres auxquelles la fréquentation des cabarets est tout-à-fait opposée, surtout pendant le service divin, comme les vêpres et le sermon, auxquels les chrétiens sont obligés d'assister.[48] (Nous soulignons)

Il revient à la charge en 1691 pour dénoncer ce qui deviendra un leitmotiv jusqu'au XX^{e} siècle, soit le dangereux rapprochement de personnes de sexe différent par les divertissements, et sur lequel nous reviendrons un peu plus loin dans ce chapitre :

> [Les] assemblées de danses et autres divertissements aux jours de Fêtes et de Dimanches, et quelquefois même pendant le Service divin [sont] défendu[s] par les Ordonnances du Roi et par les lois de la police séculière, [car ces] danses et **autres récréations** dangereuses qui se pratiquent entre personnes de différent sexe [...] sont à la plupart des occasions de péchés considérables [...].[49] (Nous soulignons)

À deux reprises en 1694, dont l'une à l'occasion du second synode, Mgr de Saint-Vallier reprend sa défense du dimanche pour dénoncer encore une fois les voyages, les travaux «et autres choses encore plus mauvaises, comme jeux et ivrogneries»[50]. Excédé, il considère, en 1697, les coupables de telles fautes «indignes de l'absolution» et ordonne aux confesseurs «d'interroger leurs pénitents dans la confession sur ces manquements»[51].

À l'occasion du quatrième synode, en 1700, il durcit sa position en recommandant «le refus de l'absolution [...] à ceux qui n'observent pas les Dimanches et les Fêtes comme sont les Marchands [...], les Cabaretiers [et certains] pères de famille [...]»[52].

Malgré une réduction du nombre de fêtes religieuses, en particulier les fêtes patronales de paroisses considérées comme une source de dépenses excessives et de désordre, à la fin du XVIII^{e} siècle, Mgr Hubert regrette lui aussi que :

> Ces jours qui, suivant leur institution primitive, ne devraient se passer que dans le recueillement et dans un saint repos, dans l'assistance aux offices divins, dans les œuvres de miséricorde, dans la prière [...] ces jours sont presque toujours profanés ou par un travail mercenaire, ou par une **oisiveté coupable** ou par des bals, des promenades, des festins, **des excès**, des scandales de toute espèce [...]. Tous ces abus qui ne cessent de se multiplier [...] ne semblent-ils pas annoncer que nos solennités quoique déjà réduites une fois, sont encore trop nombreuses?[53] (Nous soulignons)

Depuis longtemps, l'Église s'efforce donc de protéger ces temps forts du culte contre le travail, l'indifférence, les amusements et autres distractions en privilégiant le recueillement, le repos et la prière. La nouveauté des sports, l'attrait qu'ils exercent sur les participants et les spectateurs viendra compliquer la tâche des clercs en introduisant

des «désordres» d'un nouveau genre dans un contexte plus délicat impliquant l'élite coloniale.

2.2.2 L'application sous la domination anglaise

L'exemple des protestants, traditionnellement plus sévères que les catholiques sur cette question, vient épauler les efforts de l'Église pour faire respecter le dimanche de façon plus intégrale. Mgr Briand n'hésite pas à faire appel à leur tradition pour inspirer les Canadiens à faire de même. En 1771, il dira : «Ces courses [traditionnelles] scandalisent nos frères séparés chez qui elles sont défendues le dimanche.»[54] La différence entre les deux groupes culturels est telle que les anglo-protestants tentent, par un projet de loi déposé à l'Assemblée législative en 1843, d'interdire la chasse le dimanche aux Canadiens français.

> [Parce qu'ils] doutent fort que les Canadiens français, dont les habitudes sont différentes de celles des protestants anglais et qui en diffèrent plus particulièrement dans leurs idées sur l'obligation religieuse du dimanche, acquiescent à la prohibition d'aller à la chasse ce jour-là.[55]

Le rigorisme protestant s'exprime de diverses façons, dont certaines, feraient l'envie de plusieurs clercs catholiques. Ainsi, lors de la visite d'un terrain devant être aménagé en piste de course de chevaux, le vendeur, Monsieur George Dallas Innes, fermier et aussi président de *Sherbrooke Trotting and Race Course Company*, exige dans l'acte notarié de 1857 que l'acheteur «[ne fasse] pas de course ni de trot le dimanche»[56].

Les Canadiens français n'ont pas cette rigueur ; offices religieux et amusements ne leur semblent pas incompatibles et, lorsqu'ils le peuvent, à l'image du journaliste Arthur Buies, ils ridiculisent l'intransigeance protestante : «En effet [dira ce dernier], il faut être un héros très ardu pour passer un dimanche dans les villes de la Nouvelle-Angleterre sans y moisir d'ennui ou de dégoût [...]. Les vrais puritains ont ce jour-là la rigidité cadavérique [...].»[57] Vingt ans plus tard, un autre laïc, J.-X. Perrault, réagit de même, au nom de la culture distincte des Canadiens français, aux exhortations de Mgr Fabre d'empêcher la transformation des dimanches en des jours de divertissements publics, synonymes de désordre public : «Pourquoi le fanatisme de la province orangiste et puritaine de l'Ontario étendrait-il son influence néfaste sur les mœurs et les habitants de la province française et catholique de Québec! »[58]. Paradoxalement, c'est pour l'un en

interdisant les divertissements le dimanche et pour l'autre en leur permettant d'exister, que l'on protégerait le mieux la distinction culturelle des Canadiens français!

Dans le cas de certains sports, les interdits souhaités par le clergé et appliqués par les organismes de régie canadiens-anglais qui imitent la tradition britannique[h], pèsent trop lourd pour les francophones qui ne voient pas de contradiction à pratiquer le culte et les sports la même journée. Ainsi, l'Union des raquetteurs de Québec demande à l'Union canadienne de lui permettre de sanctionner des courses le dimanche[59].

Ceci étant posé, nous identifions le début de la période où l'Église se montre critique envers le sport à la remontrance du curé de Champlain, en 1850, citée au début de cette partie (point 2.2). Il utilise le mot «course», et, bien que ces courses ne soient pas encore présentées clairement en opposition aux offices du dimanche, elles contreviennent à «l'esprit» du carême en cours, durant lequel le chrétien doit se priver des plaisirs «même permis», à l'esprit de la retraite «à peine» terminée et aux Pâques «qu'il faut préparer», donc aux fêtes religieuses. Nous avons retenu ce témoignage comme première expression explicite de la nouvelle dialectique alors en jeu : d'une part, une société franco-catholique majoritairement rurale, influencée par de nouvelles pratiques ludiques dites sportives qu'elle pratique un peu plus durant ses temps libres et qui coïncident évidemment avec les fêtes du cycle religieux. D'autre part, si l'Église distingue mal les sports en émergence, considérés alors comme divers amusements étrangers et sources de comportements répréhensibles[i], elle perçoit rapidement l'attrait croissant de ces pratiques

---

[h] Le bannissement du sport le dimanche représenta longtemps, en Angleterre, un obstacle à la progression du sport chez les ouvriers. Il leur faudra attendre la demi-journée de congé du samedi. Illustrant l'importance de cet interdit, McIntosh dira : «Even now [1958], no important matches are played, or race held, on Sunday, and until recently under Rule 25 The Football Association refused to recognize players who played on Sunday». (Peter C. McIntosh. «The British Attitude to Sport», in N.A. Natan, Sport and Society, London, Bowes and Bowes, 1958, pp. 22-23).

[i] Ce sont plutôt les journaux qui ont assuré une certaine critique publique des sports au cours du XIX[e] siècle, et en particulier des courses de chevaux, pour des raisons d'ordre et de moralité. En 1829, le journal La Minerve, (28 sept. 1829, p. 3) dénonce le relâchement des mœurs causé par «cette nouveauté». En 1833, La Gazette de Québec (12 sept. 1833, p. 1) déplore les rixes entre soldats britanniques et citoyens lors des courses de chevaux. En 1834, Le Canadien (13 août 1834, p. 1) réclame des mesures pour empêcher la boxe, «amusement grossier [qui] est une tache sur le caractère anglais». La critique des courses de La Minerve (29 juillet 1844, p. 2), en 1844, est dévastatrice ; on les présente comme un «amusement inutile, démoralisateur et de mauvais goût [...]». Trois ans plus tard, le même journal (La Minerve, 12 août 1847, p. 2) revient à la charge en les présentant comme des «divertissements [...] plus dignes du moyen âge que de notre siècle». Ailleurs, c'est semblable : Le Courrier de Saint-Hyacinthe affirme le 8 septembre 1865, qu'il a raison de s'élever contre les désordres causés par ces courses, car «elles sont toujours l'occasion d'une réunion considérable de personnes d'origines différentes, de tous les âges, de tous les sexes et de toutes les conditions».

sur «son» peuple, et surtout la compétition nouvelle qu'elles entraînent pour la célébration des fêtes religieuses.

Répondant directement à la question de l'occupation du dimanche, le Petit catéchisme de Québec de 1862 stipule : «Les fêtes et dimanches, un chrétien doit s'abstenir de toute œuvre servile, **du jeu**, des voyages pour affaires temporelles ; assister à la messe de sa paroisse, aux vêpres et aux instructions qui se font dans ces jours.»[60] (Nous soulignons).

En 1876, alors que l'Église ne réussit pas à empêcher les multiples manifestations publiques et sportives de se tenir le dimanche, elle réussit à convaincre les autorités de la ville de Montréal d'imposer un règlement interdisant l'ouverture dominicale de «tout théâtre, cirque, ou place d'amusement où l'on donne des **représentations athlétiques, gymnastiques**, de ménétrier**, vélocipèdes** ou **autres jeux bruyants** de ce genre»[61]. (Nous soulignons)

Vers la fin du XIX[e] siècle, la menace se profile dans toutes ces manifestations que le courant ultramontain associe au modernisme «hydre à mille têtes, symbole du matérialisme croissant», au temps libre de plus en plus mal employé et aux œuvres de culture qui s'éloignent de la tradition religieuse. Parce que, dans l'esprit de l'Église, l'immoralité gagne du terrain, elle sent le besoin de directives nouvelles plus fermes.

À Québec, Mgr Taschereau publie un mandement important en 1880 pour faire le point sur cette question. Prenant appui sur la doctrine, il dira : «Dieu s'est réservé plus spécialement le dimanche et veut que nous y observions un saint et mystérieux repos pendant lequel [...] nous puissions nous appliquer uniquement à honorer notre Créateur et à sanctifier nos âmes.»[62] Mais ce repos «sain et mystérieux» peut être réjouissant à condition que «votre joie [soit] toute sainte, et exempte de tout reproche; elle ne doit mettre aucun obstacle aux devoirs de la piété [...]. Il faut éviter avec soin tout ce qui serait en opposition aux bonnes mœurs»[63]. L'expression est vague à souhait et fournit toute la marge d'interprétation voulue. Plus loin, l'Archevêque s'attaque particulièrement aux «excursions de plaisir» du dimanche, rendues populaires grâce aux chemins de fer, aux bateaux à vapeur ou aux voitures qu'il défend «sous peine de péché grave [car] elles donnent l'occasion de désordres d'intempérance et d'immoralité, même quand le produit de ces excursions [est] destiné aux bonnes œuvres»[64]. Or, ici comme ailleurs, le sport se développe en symbiose avec les moyens de transport ; ces derniers permettent la multipli-

cation des rencontres, la confrontation des meilleurs opposants et surtout le transport d'un plus grand nombre de spectateurs. À mots couverts, ce mandement ouvre la porte à tous les interdits locaux à l'endroit des manifestations sportives dans l'archidiocèse car, en cette deuxième moitié du XIX[e] siècle, plusieurs sports d'équipe commencent à rejoindre la classe ouvrière qui ne se contente plus d'observer les courses de l'élite sociale. Le sport peut être très vulnérable à une grille d'analyse religieuse basée sur les notions de «bonnes mœurs» et de «voyages de plaisir»[j].

À Montréal, Mgr Fabre fera plusieurs interventions sur ce sujet durant une dizaine d'années. Il reprend brièvement, en 1881, les grandes lignes du mandement antérieur de Mgr Taschereau centré sur la transformation du dimanche et des autres fêtes religieuses en divertissements publics, surtout les excursions et les voyages de plaisir, au détriment des offices religieux, sinon du recueillement des fidèles durant ces offices[65]. En 1890, après avoir rappelé quatre de ses circulaires antérieures sur le sujet, il appelle les clercs de son diocèse à la mobilisation et à la fermeté, car la tradition du respect du dimanche continuerait de se perdre :

> Nous devons réagir contre la tendance malheureuse qui se manifeste parmi nous à transformer le dimanche et les jours de fête, en des jours de divertissements publics, et même en des jours de désordre.
>
> [...] Insistez fortement, du haut de la chaire pour qu'on n'organise point, le dimanche, ni les jours de fête, des excursions d'une ville ou d'une paroisse à une autre, même sous prétexte de pèlerinage, ou de parade militaire. Il est surtout à désirer qu'on ne renouvelle point certains spectacles qui ont [été] donnés dans le passé, aux jours de fête, dans lesquels on ne craignait point, pour l'amusement des spectateurs, d'exposer la vie de quelques audacieux. **Les jeux de ce genre**, inventés pour attirer les foules, n'ont eu que trop l'effet de détourner le peuple des églises, et de multiplier les occasions de péché et de scandale [...]. Notre devoir est de nous y opposer de toutes nos forces.[66] (Nous soulignons)

Les admonestations antérieures et le règlement municipal de 1876 n'ayant pas suffi, il revient sur le sujet, de façon plus détaillée, en 1897, car les organisateurs de spectacles contournent la loi et les gens ne cessent d'affluer le dimanche et les jours de fête dans les lieux publics pour assister à des «spectacles dangereux et [à] des jeux contraires à la

---

[j] L'essentiel de ce mandement sera repris, neuf ans plus tard, dans la revue La semaine religieuse de Québec, no. 40, 2 juin 1889.

morale»[67]. Le danger est d'autant plus sérieux qu'ils se déroulent «aux heures des offices, de manière à détourner le peuple des églises et à lui faire perdre tout recueillement»[68]. La lettre défend même la fréquentation des pique-niques le dimanche, occasion privilégiée au cours de laquelle les Canadiens français organisent des courses qui s'inspirent des jeux athlétiques anglais[69] (Voir le chapitre 6, point 2.3).

La même année, La Semaine religieuse de Montréal reprend les propos d'un article, publié dans une revue parisienne, accusant alors les francs-maçons de multiplier chaque dimanche les fêtes foraines, les **concours de gymnastes**, etc., pour empêcher les ouvriers et les petits-bourgeois de prendre part aux solennités religieuses, et les autorités publiques de les épauler «pour précipiter l'homme du peuple dans un tourbillon de **divertissements stupides** qui l'étourdissent et l'empêchent de se replier sur lui-même»[70]. (Nous soulignons) Le discours local reflétant une préoccupation partagée ailleurs dans la chrétienté, l'Église d'ici n'hésite pas à emprunter, à l'occasion, l'argumentation étrangère pour appuyer ses positions et offrir une plus grande crédibilité.

Le 3 août 1903, Mgr Bruchési, archevêque de Montréal, s'adresse aux curés des paroisses de Maisonneuve et de Saint-Clément de Viauville. Malgré ses exhortations antérieures dit-il, «les places publiques et les lieux d'amusements [...] sont devenus le rendez-vous de ceux qui [...] ne craignent pas de profaner ouvertement le jour du Seigneur»[71]. En fait, ces paroisses seraient victimes du laxisme des autorités municipales envers les promoteurs de divertissements organisés le dimanche qui conduiraient «des centaines de personnes à la désertation de la messe, à l'abandon des sacrements, à l'ignorance des vérités de la foi, à la destruction de la vie de famille et à l'affaiblissement sinon à l'extinction complète des bonnes mœurs»[72]. Les expressions retenues de «jeux et spectacles organisés» demeurent globales et incluent, sans les nommer, les activités sportives correspondant au contexte décrit. Mais sa critique des pratiques nouvelles se fait parfois un peu plus précise avec un vocabulaire plus ciblé :

> Ce sont des **concours au bain**[k] parfois absolument grossiers de leur nature, des **exercices corporels** d'un genre douteux, des balançoires ouvertes aux personnes de sexe différent, des danses et des **exhibitions**

---

[k] Le *Montreal Swimming Club*/Club de natation de Montréal existe depuis 1876. Il popularise les courses de courtes distances dans les bains publics construits dès la décennie 1880. (R. Boileau, «Quelques aspects des pratiques aquatiques des Canadiens français au XIX[e] siècle», Présentation au 51[e] Congrès de l'ACFAS, Trois-Rivières, 25-27 mai 1983).

> prolongées très tard dans la nuit et sans aucune surveillance efficace.[73] (Nous soulignons)

Il devient plus radical lorsqu'il s'agit des courses de chevaux : «Nous voulons qu'il soit bien compris que les courses de chevaux le dimanche sont défendues dans le diocèse pour quelque motif que ce soit.»[74] Il refuse même l'échange de bons procédés, déjà bien implanté, par lequel certains sports contribuent aux œuvres caritatives locales : «On a annoncé des courses hippiques et des excursions au profit de nos œuvres de bienfaisance religieuse. Nous ne pouvons souffrir de pareils procédés.»[75]

En 1906, le journal de Trois-Rivières publie une lettre ouverte, sous le pseudonyme de Pierre-Paul, qui reflète probablement l'opinion d'une bonne partie du clergé local à l'égard du baseball, devenu alors un sport populaire chez les ouvriers canadiens-français et parmi la population rurale. L'intérêt de l'extrait réside dans le fait que l'auteur nomme le sport et l'associe clairement à la modernité dont on craint les ravages :

> Quel besoin avons-nous de ces joutes de Base-ball le dimanche? De semblables amusements ne peuvent que détourner les citoyens de la sanctification de ce jour qui doit être consacré au Seigneur [...]. Si le progrès qui nous envahit doit amener chaque dimanche des parties de Base-ball, du travail pour nos ouvriers, etc., renonçons à ce progrès au rebours.[76]

Au cours des vingt années suivantes, c'est l'archevêque de Québec, Louis-Nazaire Bégin, qui revient le plus souvent sur ce sujet. Il signe, à l'automne de 1909, avec vingt-sept évêques et six archevêques l'importante lettre pastorale résultant de leurs délibérations du premier concile plénier de Québec dont le thème est L'esprit chrétien dans l'individu, dans la famille et dans la société. Parmi les nombreux fléaux menaçant le plus l'intégrité de la foi et la pureté des mœurs, les prélats retiennent «la profanation du dimanche» qui, avec les blasphèmes, le parjure et les mauvais théâtres, représentent autant de «terribles ennemis de votre salut contre lesquels il faut mener une guerre sans trêve ni merci, [puisque] leur triomphe, dans une société, signifie la mort de l'esprit chrétien et le retour au paganisme»[77]. Cette lettre pastorale utilise un concept important pour notre sujet et qui ne semble pas avoir été évoqué auparavant, «l'esprit chrétien». Dans la mesure où le sport contrevient à l'interprétation que l'on se fait du respect du dimanche, il contrevient à l'esprit chrétien. Il y a là une nouvelle brèche. En d'autres circonstances, ce que nous

verrons plus loin, ce sont les valeurs mêmes du sport que l'on considère antinomiques à l'esprit chrétien.

En 1911, dans une circulaire à son clergé, Mgr Bégin revient encore sur le sujet en demandant à ses religieux de s'inspirer de la lettre pastorale de Mgr Taschereau (du 26 avril 1880) car, en ce début de XX^{e} siècle, «il y a une tendance de plus en plus prononcée à multiplier les excursions de *plaisir*, de *sport* les dimanches et fêtes [...]»[78]. À notre connaissance, il s'agit de la première mention du mot «sport» par un prélat, sur cette question litigieuse. Auparavant, la réalité sportive demeurait implicite ou encore on se contentait parfois d'identifier un type d'activité comme «les courses».

La lettre pastorale qu'il signe onze ans plus tard porte spécifiquement sur la question de la «transgression du devoir dominical». Après avoir rappelé les avantages moraux et matériels pour l'individu et la famille de la position de l'Église et les véritables obligations du chrétien (abstention d'œuvres serviles et sanctification de ce repos par des œuvres positives de religion), Mgr Bégin s'interroge sur les raisons pouvant expliquer les difficultés croissantes de notre société à respecter ces préceptes. Les transgressions issues du monde du travail sont motivées par «l'esprit de lucre», dira-t-il, mais il y en a d'autres, issues des villes, dont la portée demeure considérable à ses yeux. Elles impliquent :

> [...] cette folie mondaine qui transforme en jour de péché, par des excursions, des **divertissements**, des promiscuités [...] le jour que la religion consacre à la prière et à un saint repos [...]. Certains **jeux organisés**, dont le but peut être très honnête et très louable, mais qui offrent un caractère de lucre inconciliable avec l'esprit de l'Église. (Nous soulignons)
>
> [...] On ne saurait non plus permettre [...] des **divertissements publics** où l'on exige un prix d'entrée, même s'ils sont destinés au soutien des œuvres pies.[79] (Nous soulignons)

En somme, le prélat maintient l'orthodoxie développée en 1880 par Mgr Taschereau en cernant de façon plus précise le sport commercial qui a pris de l'ampleur depuis quelques décennies.

Le journal La Croix prolonge, à la fin de ce premier quart de siècle, cette position radicale en la généralisant à toute forme de sport, professionnel ou non, et en refusant

même les pratiques sportives dominicales qui se déroulent en dehors des cérémonies religieuses. L'opposition apparaît évidente entre la justification chrétienne de ce jour : «se retremper dans des pensées saintes pour [...] sanctifier sa vie», et la tourmente moderne qui s'exprime par le sport :

> Les idées modernes ont fait du dimanche un jour de congé consacré aux **jeux**, aux promenades et aux divertissements bruyants. [...] Théologiquement parlant, nous affirmons que **les jeux publics de sport** depuis deux heures jusqu'à cinq heures, comme nous les avons vus en maints endroits, sont à cent lieues de la sanctification du dimanche et que c'est un modernisme déplorable dont Dieu fera rendre un compte sévère.[80] (Nous soulignons)

En 1925, l'archevêché de Québec tente de préciser davantage sa position à l'égard du «précepte dominical». Après avoir résumé ses sources – doctrinales, historico-religieuses, philosophiques – et rappelé le Concile plénier de 1906, le document s'attarde à la double obligation des chrétiens envers le dimanche : le devoir «négatif», c'est-à-dire l'abstention du travail manuel ou des œuvres serviles et des amusements défendus qu'il précise, dont les excursions mixtes et les amusements pour lesquels on exige un prix d'entrée, car :

> [... du] fait que l'on exige un prix d'entrée, ils deviennent des spectateurs, des moyens de faire de l'argent [...], font travailler plusieurs personnes, comme en semaine et transforment le dimanche en jour profane, lui font perdre son caractère de jour saint. Les organisateurs [...] font un péché mortel ; tous ceux qui y prennent part d'une façon quelconque font un péché véniel qui peut devenir mortel, à cause du scandale, de la position qu'on occupe, etc.[81]

Le document rappelle toutefois que l'Église ne défend pas de se récréer, car «elle ne verse pas dans le puritanisme»[82]. Elle permet les «amusements sains et honnêtes, les réunions de famille, les promenades récréatives, le séjour à la campagne ou sur les bords des eaux»[83], pourvu que l'on accomplisse d'abord les devoirs «positifs», c'est-à-dire la messe – de préférence la grand-messe – les vêpres, les exercices de piété, les lectures pieuses, etc.[84] Non seulement le sport commercialisé y est-il banni, mais on ne trouve pas de place dans le vocabulaire employé pour des manifestations sportives et bien peu de temps disponible.

Une autre lettre pastorale de l'archevêché de Québec, publiée en 1927, reprend les mêmes interdits en les coiffant de deux expressions nouvelles, «le sensualisme et le naturalisme», permettant de qualifier un grand nombre de comportements disparates dont le point commun consiste à heurter les principes de l'Église : «Un vent de sensualisme souffle des pays étrangers sur notre chère patrie. [...] À tous les degrés de l'échelle sociale le naturalisme s'affirme par une passion de jouissance qui glorifie la chair, malgré les préceptes du christianisme, déificateur de l'esprit.»[85] Bien que ce texte n'établisse pas d'association directe entre le sport et «la glorification de la chair», d'autres, que nous relevons dans des sous-divisions subséquentes de ce chapitre, le font.

Un témoignage daté de 1915, provenant de la paroisse Saint-Roch, déplore lui aussi la baisse de ferveur dans les offices du dimanche. L'intérêt du texte réside toutefois dans le fait qu'il nomme clairement les activités problématiques : hockey, crosse, baseball, patinage, billard :

> Nous constatons, malheureusement trop souvent que le jour du Seigneur [...] est souvent utilisé comme une journée de récréation, d'amusements sans nombre.
>
> Pendant que les vieux aiment les offices paroissiaux [...], les jeunes s'appliquent à manier le bâton, la crosse. L'après-midi, le terrain des jeux regorge d'une foule qui vient assister à la joute, annoncée à grands coups de réclame, et acclamer ceux qui ont captés [sic] la faveur populaire, par leurs formidables coups de bâton, ou leur dextérité dans le maniement de l'arme nouveau genre [...].
>
> L'hiver c'est le patinage [...]. Mais au temps des chaleurs voilà que l'on émigre ; la grand'messe est délaissée pour deux longs mois, c'est la saison des pique-niques [...], les excursions, les courses de chasse et de pêche [...].
>
> Parmi la jeunesse honnête et bien intentionnée, il existe une lacune, un mal, ce sont les multiples réunions de comités, d'orchestre, fanfares, hockey, billards, etc. durant la grand'messe [sic]. Il est pénible de constater que la jeunesse, ne semble pas du tout se plaire à l'assistance de cet office assez important, de la grande famille paroissiale [...].[86]

Fondée dans les années 1920, la Ligue du dimanche s'intéresse surtout à la surveillance des œuvres serviles dans un contexte où l'industrialisation et la commercialisation croissantes imposent une pression plus grande sur l'emploi du temps des travailleurs. Dès le

début du siècle, les industries de la transformation du bois font l'objet d'une attention soutenue de la part du clergé et le numéro spécial que L'École sociale populaire[87] consacre à ce sujet, en 1922, fait suite à plusieurs interventions publiques dont celles des évêques de Chicoutimi (en 1912) et d'Ottawa (en 1914). En 1939, le père Archambault, s.j., aumônier de la Ligue, réitère à son tour que «les amusements organisés dans un but de lucre, de gain pécunier [...] tombent dans la catégorie des entreprises commerciales prohibées le dimanche»[88].

Un autre numéro sur le même thème sera publié en 1939. Il reprend en substance les éléments du mandement de 1925, mais dans un langage plus accessible puisqu'il s'adresse à l'ensemble des fidèles. À la question de ce qu'il faut faire pour sanctifier les dimanches et les fêtes, on répond en deux temps : « [Tous les fidèles] doivent assister à la messe, [s'] abstenir 1° d'œuvres serviles ; 2° de procédures ; 3° de tout commerce public, non autorisé par la nécessité. Il est à conseiller aussi de [s'] occuper de bonnes œuvres.»[89]

À ceux et celles désirant faire davantage, on recommande : « [d'] assister aux autres offices qui se font à l'église (vêpres, salut, procession, instruction religieuse). Imitant en cela l'exemple de nos pieux ancêtres, nous pouvons aussi sanctifier ce jour en récitant ensemble le chapelet à la maison, ou bien en lisant des livres spirituels».[90] À la question des causes des manquements à ces pratiques religieuses, il identifie entre autres l'attrait des excursions, du ski et de la pêche[91].

En bref, la venue des anglo-protestants augmente et diversifie les amusements publics comme les populaires courses de chevaux, les régates, les jeux athlétiques, la crosse, le baseball, le hockey et autres sports attrayants à voir et à pratiquer dans des contextes échappant aux contrôles traditionnels. Pendant longtemps, le clergé réussit à ralentir, sinon à faire interdire le travail rémunéré et le commerce au nom du caractère sacré du dimanche. Il réussit également à faire fermer les théâtres et les cinémas mais il ne réussit pas à empêcher tous les amusements, même s'il s'agit de sports professionnels comme le baseball, la crosse, la boxe, le hockey et les courses de chevaux.

Cette difficulté alimente la critique de l'Église à l'égard du sport qui, dans ce contexte, s'avère vulnérable à la critique : n'est-il pas d'abord perçu comme un jeu, un jeu physique associé aux divertissements suspects d'une modernité redoutée? Il est de plus très attirant pour les jeunes et les hommes, les détournant des obligations dominicales prévues par

l'Église durant une période où le dimanche représente le seul temps libre des Canadiens français. Plutôt qu'elle soit consacrée au repos et au culte, cette journée devient la base de la pratique des sports et de la fréquentation des événements sportifs. Il y aura même des organisations sportives qui porteront le nom de «Ligue du dimanche», comme l'organisme qui lui, lutte précisément pour l'observation stricte de ce jour.

2.3 LE SPORT, FACTEUR SUPPLÉMENTAIRE DE PROMISCUITÉ DES SEXES ET MENACE À LA MODESTIE CHRÉTIENNE

Qu'il s'agisse de la bicyclette, du tennis, de la gymnastique, du patinage, de la natation ou de quelque autre activité, chacune commande une tenue vestimentaire appropriée. Si le port du pantalon ou du short ne fait pas problème chez l'homme sportif, il en est tout autrement chez la femme.

Tout comme pour le thème précédent du respect du dimanche, l'Église se préoccupe de ces questions de promiscuité et de modestie vestimentaire des femmes bien avant l'avènement des pratiques sportives dans la société québécoise. Un seul témoignage suffit à le démontrer. En 1682, l'évêque de Québec se plaint, dans un mandement, que des femmes et des filles viennent à l'église «avec des habits indécents faisant voir des nudités scandaleuses de bras, d'épaules et de gorges, se contentant de les couvrir de toile transparente, qui ne sert bien souvent qu'à donner plus de lustre à des nudités honteuses»[92].

2.3.1 Avant 1920 : le cas par cas

Dès le début de cette période de critique de la réalité sportive, l'abbé Mailloux, vicaire général de Nicolet publie, en 1851, un important manuel d'éducation chrétienne à l'usage des parents dans lequel il les exhorte à éloigner leurs enfants des assemblées de danse, des veillées, des «danses-rondes» et surtout des jeux entre personnes de sexe différent. Ces jeux, sur lesquels il reste muet, offriraient une liberté jugée excessive :

> Les sexes se mêlent, se confondent et rien ne les préserve plus de ce contact, interdit par les règles de la bienséance et de la modestie chrétienne; là l'âme est sans sentinelle et le cœur est ouvert à la séduction, encore plus vive que dans les danses, et le poison du vice y entre à longs traits, par des attouchements de mains, les embrassements, les postures

> inconvenantes ; [...] là, un extrême enjouement, des ris excessifs, une liberté effrénée de langage portent de toutes parts des coups mortels.[93]

La réalité visé, ce sont «les jeux entre personnes de sexe différent». On ne mentionne aucun sport mais comme on l'associe facilement au jeu la condamnation sera aisée lorsque les conditions de certaines de ses pratiques s'y prêteront. L'abbé Mailloux voulait probablement faire une forte impression en jugeant ces jeux «pire que la danse». Considérant l'acharnement de l'Église contre la danse depuis l'époque de la Nouvelle-France, on ne peut que conclure à la sévérité des jugements et prévoir la vigilance accrue des clercs.

Le texte de 1863 du docteur en théologie, reprend les mêmes mises en garde : «Regardez comme des divertissements pernicieux et défendus de certains jeux de mains avec des personnes de sexe différent. Les bouffonneries et les badinages indécents qui se glissent dans ces sortes de jeux avec le sexe ne sont ni chastes, ni innocents, et sont souvent très criminels.»[94]

Les questions relatives à la promiscuité et à la modestie s'adressent en priorité à la femme. Les jeux entre les personnes de sexe différent, puis le sport, menacent la mission que l'Église lui assigne. Le second ouvrage de l'abbé Mailloux, publié en 1882, Essai sur le luxe et la vanité des parures, résume ainsi cette mission : « [...] Sauver la famille et la société, en conservant la foi et en inspirant l'esprit de foi dans la famille, et la faisant passer par la famille dans la société.»[95] L'éducation de la femme doit donc la préparer directement à ces fonctions, ce que l'auteur s'efforce de préciser en opposant sa piété à l'horreur du monde et de ses plaisirs[96], en insistant sur l'importance de l'obéissance à ses parents et à ses supérieurs «dans la seule vue de plaire à Dieu, commandant par ceux de qui elle dépend»[97] et en éloignant d'elle tout ce qui pourrait porter atteinte «à sa candeur et à la pureté de son cœur»[98] (livres, joies profanes qui souillent, vanité). En contrepartie il s'assure que son instruction catholique soit «aussi complète que possible [pour ce qui est] des maximes de la religion, de ses préceptes, de ses pratiques et de son esprit qui élève l'âme vers Dieu»[99]. L'éducation corporelle ne fait pas encore partie de ce projet.

L'organisation du carnaval de Montréal, entre 1883 et 1889 par la bourgeoisie anglo-protestante, suscite plusieurs polémiques entre les francophones et les anglophones de la ville pour des raisons économiques, d'image nationale ou de mœurs. Au début de février

on organise durant six jours plusieurs activités récréatives et sportives sous l'égide des clubs sportifs de la ville, auxquelles assistent le gouverneur général du Canada et sa suite. Grâce à des tarifs réduits des chemins de fer, on attire des visiteurs du Canada et des États-Unis. Le programme du carnaval de 1884 présente plusieurs activités sportives que l'Église n'accepte pas de façon spontanée : tournoi de hockey, de curling, de crosse sur patins, courses de raquettes, steeple-chase en raquettes, courses en patins (10, 15 milles), courses de trot, jeux variés[100]. En 1885, l'évêque de Montréal, Mgr Fabre, dénonce auprès des prêtres de son diocèse le carnaval et en particulier l'activité nouvelle des glissades parce qu'elles constituent une occasion inhabituelle de rapprochement des deux sexes. Il tente même de les faire interdire :

> Les glissades ou glissoires (un mot nouveau, qui est entré dans notre langue pour désigner une folie nouvelle), sont encore une source de mauvaises rencontres entre les personnes de sexe différent, et vous ne sauriez trop vous élever contre cette fureur pour un amusement prôné partout et qui menace d'envahir de nouveau notre ville et nos campagnes pour cet hiver. Les glissades, telles qu'elles se pratiquent, lorsqu'il y a les deux sexes, constituent une occasion prochaine de péché, et votre devoir est de les interdire aux fidèles.[101]

Une autre raison militant contre les glissades concerne les modifications vestimentaires des femmes qui s'habillent alors «en homme», ce que l'évêque ne peut accepter : «C'est devenu une manie pour certaines femmes et jeunes filles de revêtir des costumes d'hommes. On ne voit peut-être pas tout ce qu'elle a de ridicule et de déplacée»[102], car, ajoute-t-il, de tout temps et même chez les barbares, les vêtements féminins sont différents, «ce qui est indispensable à la moralité publique»[103].

Les courses en raquettes auxquelles participent des jeunes filles sont également condamnables, parce qu'elles représentent un trop grand risque pour la «frêle constitution féminine» et un danger pour les mœurs en les écartant de leurs fonctions propres :

> Les jeunes personnes qui s'y adonnent, sortent des bornes de la modestie, qui est le plus bel apanage de leur sexe, et outre qu'elles exposent leur santé à un exercice trop violent pour elles, elles y contractent des habitudes de dissipation et des goûts masculins, qui les déparent, quand ils ne sont pas l'occasion d'excès condamnables.[104]

La visite à Québec, en 1905, d'une équipe de baseball composée de jeunes Américaines appelées les *Star Bloomer Girls* suscite les réflexions de l'abbé Camille Roy, professeur au Séminaire et à l'Université Laval, sur les limites de l'implication des femmes dans le sport à partir de leur rôle social. Ces «femmes en culotte», à la mentalité «excentrique» se donnent en spectacle à ceux qui sont «assez naïfs et assez badauds pour applaudir ces garçonnières»[105]. Cette pratique du baseball par la femme n'est pas convenable, car elle l'oblige à «quitter les habits de son sexe» et ne correspond pas à la conception chrétienne du rôle de la femme qui ne doit pas s'adonner à des sports violents ni provoquer l'homme par de tels tournois[1], ni imiter les sportifs professionnels pour qui le sport devient un métier S'engager dans cette voie serait «rétrécir les horizons de sa vie»[106]. Voir ainsi le rôle de la femme n'est pas chrétien, c'est du néo-paganisme. Or, rappelle-t-il, le christianisme a tracé à la femme un rôle beaucoup plus important : elle est la «gardienne et l'ange du foyer». Sa mission est d'être épouse et mère et elle doit élever ses filles de façon à ce qu'elles soient «instruites, pratiques, aimables, vertueuses et jamais des Bloomer girls»[107].

2.3.2 Après 1920 : une campagne générale et soutenue

À partir des années 1920, et jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale la hiérarchie romaine s'active pour contrer «cette frénésie de licence dans la manière de se vêtir»[108]. Selon Mgr Camirand, vicaire général qui en trace les principaux jalons, cette campagne débute en 1924 par une nouvelle prière de Pie XI, qui accorde 300 jours d'indulgence à cette cause suivie d'une lettre pastorale contre la mode anti-chrétienne. À l'occasion d'une encyclique publiée en 1928, Pie XI ajoute l'immodestie féminine parmi les crimes qui demandent réparation alors que le Sacré Congrégation des Religieux publie une lettre contenant plusieurs prescriptions pour réduire l'indécence. Dans cette foulée, le cardinal vicaire de Rome adresse aux religieuses une description précise d'un vêtement féminin décent, description qui sera reprise intégralement ou avec des variantes par plusieurs instances religieuses du Québec dont la revue La Semaine religieuse de Québec en 1929, le cardinal Rouleau en 1930, Mgr Brunault en 1931, Mgr Decelles en 1933 et le Synode de Québec, en 1940 :

> On ne peut considérer comme étant décent un vêtement dont le décolletage dépasse la largeur de deux doigts au-dessous la naissance du cou ; un vête-

[1] À l'occasion de leur démonstration, elles avaient joué contre une équipe masculine locale.

> ment dont les manches ne descendent pas au moins jusqu'aux coudes, et qui descend à peine au-dessous des genoux. Indécents sont également les habits d'étoffes transparentes et les bas couleur de chair, qui donnent l'impression que les jambes ne sont pas couvertes.[109]

En 1930, la Sacré Congrégation du Concile adresse aux Ordinaires du monde catholique une très importante lettre sur ce sujet dans laquelle on les exhorte à poursuivre leur action «jusqu'à ce que cette peste disparaisse de l'humanité»[110]. Entre autres moyens, on recommande aux parents de ne pas permettre «que les filles prennent part aux exercices et concours publics de gymnastique»[111]. S'exprimant à deux reprises en 1940 sur ce sujet, Pie XII associe la difficultés de faire régner la modestie aux autres maux de l'époque moderne comme le laïcisme, le matérialisme, l'indifférence religieuse, le sensualisme païen et la frénésie de plaisir qui balayent le monde et s'insinuent dans l'âme des peuples[112]. Cautionnés par le pape, ces concepts constituent autant de repères à partir desquels on pourra juger les contextes de la pratique du sport et en particulier son encouragement au sensualisme et au matérialisme.

Les évêques du Québec ne tardent pas à transmettre le message. Dès 1927, une lettre pastorale rappelle ces paroles du Deutéronome : «Une femme ne portera pas un habit d'homme.»[113] Pour combattre ce fléau, le cardinal Rouleau (1930), Mgr Brunault (1931), Mgr Decelles (1933) et Mgr Villeneuve (1934) réclament l'engagement des parents dans une éducation morale et religieuse, et Mgr P.-E. Roy (1931) déclare que «les modes [sont] un auxiliaire du diable»[114]. Pour les évêques Courchesne et Lamarche (1934) on peut associer l'immodestie dans le vêtement à l'exhibitionnisme qui prend sa source chez les vedettes américaines, et seul «un miracle du bon Dieu»[115] pourrait changer la situation. Mais la situation ne s'améliore pas. En 1940, Mgr Villeneuve fait le constat suivant : «La modestie n'existe plus, le nudisme s'affiche effrontément»[116] et Mgr Decelles réfléchit à l'opportunité d'une «croisade digne de tenter les militants de l'Action catholique»[117]. Son projet correspond à l'esprit du temps selon lequel le niveau de moralité d'une société relève de la femme et le costume modeste soutient les mœurs pures.

L'année suivante, la revue Nos Cours, publication officielle de l'Institut Pie XI[m], reprend un texte de Pie XII qui exhorte les femmes catholiques et surtout les militantes de

---

[m] Institut d'action catholique et de sciences religieuses annexé à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, en 1938. (Nos Cours, vol. 1, 1939-1940, n.p.).

l'Action catholique à rétablir l'ordre social, c'est-à-dire remettre chaque chose à sa place et donner la première place à Dieu dans la société[118] car «la femme serait la gardienne de l'idéal surnaturel en ce siècle de matérialisme»[119]. Même si l'idéal semble élevé, il demeure réalisable aux yeux du pape pour qui «l'esprit finit toujours par vaincre la matière»[120]. La femme apparaît alors comme le rempart du catholicisme contre «l'esprit du siècle, qui s'incarne dans une multitude de petits détails dont l'ensemble constitue un obstacle important à l'esprit chrétien»[121]. Armée de ce concept d'«esprit chrétien» et militant dans le cadre des mouvements d'Action catholique, l'Église n'apparaît ni démunie ni passive. Elle s'est donné un modèle de société apte à transformer le monde.

Nous avons fait cette revue des prises de position romaines et de la hiérarchie québécoise pour illustrer le climat prévalant durant ces décennies autour de la problématique de la modestie, car c'est dans ce contexte qu'il faut, à notre avis, situer l'implication plus grande de la femme dans le sport et considérer l'impact du «petit détail» des vêtements sportifs.

2.3.2.1 L'image et le rôle de la femme

En enfermant la femme dans les rôles de mère et de gardienne des mœurs familiales et sociales, l'Église laisse peu de place à la pratique sportive féminine. En 1930, l'oblat J. Bonhomme rappelle aux parents que l'Église leur fait une obligation d'éloigner leurs filles des exercices publics et des concours de gymnastique, car ils représentent «une véritable déformation morale [...] par des exercices qui répugnent à la délicatesse de leur sexe»[122].

Pour le dominicain M.-C. Forest (1937), le sport féminin représente «un abus qui nous vient des États-Unis»[123]. S'appuyant sur certains auteurs français qui rejettent les sports dits «de force» mais acceptent les sports «de la grâce» et sur une lettre collective de 1925 des évêques allemands, il accepte et encourage une véritable éducation physique féminine utilisant la gymnastique rationnelle, mais il refuse qu'elle s'entraîne comme l'homme ou, ce qui serait encore pire, qu'elle participe à des sports d'homme comme la lutte, la boxe, le baseball, le hockey, etc. Il dira : «Un homme, le masque tendu par l'effort, est beau, parce que l'effort est viril, c'est-à-dire, dans sa nature. Un visage de femme qui grimace, une chevelure dépeignée, et le reste qui ballotte, est laid et bête.»[124] La notion de sport lui semble associée à cette image d'effort (ce qui est vrai) et à certaines activités plutôt qu'à d'autres (ce qui est moins vrai). Ainsi, après avoir refusé le sport féminin, il accepte que la femme fasse «de la gymnastique, du ski, du golf, du patin et du tennis»[125], comme

s'il ne pouvait s'agir aussi de sport. En fait, il accepte certains sports pratiqués dans un but «récréatif», parce qu'ils peuvent aussi être élégants, alors que les sports dits «virils» ne se conçoivent que dans un contexte «compétitif» et deviennent inacceptables. Pour renforcer son point de vue que la femme ne peut supporter l'effort physique, il relate l'incident de la course féminine du 800 mètres aux Jeux olympiques d'Amsterdam où quatre des huit concurrentes se seraient «affalées par terre à la fin de l'épreuve, complètement épuisées». Continuer dans cette direction, dit-il, tient de la barbarie[126].

Le cardinal Villeneuve, o.m.i., s'avère plus restrictif que ses deux prédécesseurs. À l'interdit de la gymnastique, il ajoute les sports d'hiver (patin, ski, raquette et autres) et en précise les raisons : «Que ce soit leur âge soit leur condition du moins leur appel au noble rôle de la maternité.»[127] Le vicaire général de Nicolet[128] reprendra le même point de vue en 1941.

2.3.2.2 Le rapprochement des sexes

Les clercs invoquent également l'argument du «rapprochement des sexes» pour refuser l'accès des jeunes filles et des femmes aux sports. S'il s'agit d'assister à un match, l'aller-retour au lieu de compétition et la durée du match deviennent alors des occasions de rapprochements plus ou moins surveillés. La situation s'avère plus dangereuse encore si les deux partenaires participent à une même activité : jeux de mains et rapprochements des corps (patinage, raquette), nudité partielle du corps (tennis, athlétisme, natation), éloignement des endroits plus surveillés (natation, canot, bicyclette, raquette) représentent autant de situations risquées pour la morale et la modestie.

À l'été de 1932, Mgr Villeneuve, o.m.i., sent le besoin d'envoyer une circulaire aux membres de son clergé pour préciser divers aspects reliés aux «habitudes modernes» de la fréquentation des plages et de la pratique des bains en commun, puisque cela représente une source évidente de «périls moraux et de désordres faciles»[129] :

- les bains doivent se prendre entre personnes de même sexe, sauf circonstances spéciales ;

- après le bain, il ne faut pas que les jeunes gens et les jeunes filles s'amusent à se promener, à danser, à s'étendre par couples, encore moins qu'ils se permettent des rapprochements ;

- il s'avère inconvenant et dangereux que la natation soit enseignée aux personnes de sexe féminin par des instructeurs masculins.

À l'automne de 1935, il invite les curés à rappeler à leurs fidèles les dangers que comportent pour les bonnes mœurs les divers amusements du patinage et des excursions «où les personnes des deux sexes, particulièrement les jeunes gens, se trouvent exposés à toutes sortes de familiarités et d'occasions de péché»[130].

Pour l'abbé Victorin Germain, le tennis et le ski représentent les mêmes dangers[131].

En 1938, le cardinal Villeneuve réaffirme son message antérieur car la situation ne se serait pas améliorée. À ses yeux les expéditions d'hiver et les tournois «se changent trop souvent en des rencontres malsaines, ou du moins, dangereuses et imprudentes du point de vue soit de la tempérance soit de la pureté des mœurs»[132].

L'abbé Levasseur constate, en 1945, la vogue du ski parmi les jeunes et bien qu'il accepte cette activité il désavoue «les autres amusements plus ou moins louches» auxquels on s'adonne à cette occasion, en empruntant les paroles de 1934 du cardinal Villeneuve : «Eh bien! L'Église appelle cela la volupté et elle la condamne de nos jours, comme depuis vingt siècles.»[133]

Pour le vicaire général de Nicolet, le péril moral jugé considérable dans les sports, s'accroît lorsqu'ils se pratiquent en commun, c'est pourquoi les femmes des campagnes «doivent se grouper ensemble et éviter de se mêler aux groupes d'hommes, se soustrayant ainsi à la surveillance de ceux que le ciel a chargés de les protéger»[134].

Quant au jésuite Archambault, il reprend, dans les cahiers de l'École sociale populaire, les avertissements de Pie XII sur les dangers que le sport fait courir à la modestie[135].

Publiée en 1946, la lettre pastorale collective[n] signée par trois archevêques et vingt-trois évêques de la province de Québec sur le thème de la «Croisade de pureté», représente une vaste offensive religieuse envers tous les aspects de la moralité publique. Le sport n'échappe pas à la critique et malgré sa légitimité relative on le présente encore comme un type d'activité susceptible de générer un contexte pernicieux, parce qu'il rapproche les jeunes des deux sexes : «Ainsi les excursions, les parties de ski ou de chalet, l'exercice du patin sous toutes ses formes, d'autres amusements encore, deviennent directement ou indirectement des occasions de fautes d'autant plus alléchantes qu'elles se présentent sous le couvert d'un délassement de soi légitime.»[136]

2.3.2.3 Le sport qui dénude

Comparé aux vêtements des cultivateurs, des ouvriers ou des bourgeois urbains, le vêtement sportif dénude le corps. S'il conserve, en partie, sa fonction symbolique d'appartenance sociale par la qualité des tissus, le coût[o], les couleurs et les insignes, on s'attend surtout à ce qu'il soit fonctionnel. Parce que le sportif recherche la performance, son habillement obéit aux exigences de celle-ci et non plus aux seules tendances de la mode ou aux canons de la modestie, fut-elle chrétienne. Si l'Église accepte les compromis vestimentaires des garçons, il en va autrement pour les filles.

Dans son ouvrage précisément intitulé Contre le fléau des modes indécentes (1930), l'oblat J. Bonhomme rappelle aux parents que l'Évangile condamne même une pensée impure alors que tellement d'aspects de la vie moderne, dont les sports, les avivent : «Par un véritable contresens moral, on pousse [pour les jeunes gens et les jeunes enfants] jusqu'à l'extrême, la licence dans l'immodestie des vêtements et des sports.»[137] C'est pourquoi il incite les parents à éloigner leurs filles des «exercices publics et des concours de gymnastique [... car] les vêtements courts à l'excès [...] engendrent la sensualité et sont un danger pour les mœurs publiques»[138].

---

[n] L'École sociale populaire lui consacre un numéro : ESP, no. 389, juin 1946 et la revue Nos Cours reproduit le texte de la croisade, vol. VIII, no. 1, 9 novembre 1946, pp. 11-20.

[o] À tire d'exemple, le magasin Morgan offre en 1899 à sa clientèle féminine de Montréal des costumes de bicyclette d'une valeur de 14 $, à moitié prix. (D. Guay. «Une course à obstacle. L'histoire du vélo au féminin», Vélo Mag 100e numéro, juin 1996, p. 14.). Considérant les salaires d'un ouvrier non spécialisé (environ 1 $/jour) et spécialisé (1,25 $/jour), en 1899, le prix régulier d'un tel costume revient à deux semaines de plein salaire ; le prix réduit, à une semaine, ce qui s'avère très coûteux pour les ouvriers. (Bureau de la statistique, Annuaire statistique, 2e année, E.E. Cinq-Mars imprimeur, 1915, pp. 632-633).

Il n'y a pas que la longueur des vêtements sportifs qui préoccupe les autorités religieuses, le sport étant depuis ses débuts une activité masculine, on considère que la femme sportive porte des vêtements non pas «sportifs», mais «masculins». Or, le port du costume masculin par la femme s'avère contraire aux «précieuses traditions de saine réserve et de dignité chrétienne», dira Mgr Camirand[139]. Le vicaire général de Nicolet s'engage ensuite dans une dialectique caractéristique de l'ambiguïté engendrée par un contexte d'acculturation dans lequel une institution centrale au groupe colonisé (l'Église) se trouve gênée par l'autre, omniprésent et trop puissant pour être dénoncé directement. Ainsi, la ligne dure énoncée plus haut s'applique dans toute sa rigueur dans le fief franco-catholique, à la campagne :

> [... là], les jeunes filles qui veulent absolument pratiquer le sport du patin, du ski, de la raquette, doivent le faire avec une robe qui satisfait aux exigences de la modestie chrétienne, c'est-à-dire une robe qui descend plusieurs pouces en bas des genoux, mieux jusqu'à mi-jambe.[140]

Ailleurs, dira-t-il, on applique la même logique que pour les mariages mixtes car, pour le vicaire général, l'un et l'autre se ressemblent ; on peut les tolérer mais, précise- il :

> [...] tolérer n'est pas approuver ; c'est tirer le meilleur parti d'une position difficile. On laisse passer, mais on continue de regretter que la chose se fasse [... tolérer signifie qu'il] faut tenir compte des circonstances [...] et jusqu'à un certain point seulement.[141]

Malgré les deux tendances qui précèdent (interdire pour l'un, tolérer pour l'autre), en fin de compte, les catholiques ne doivent toutefois pas perdre de vue leur devoir «de réagir contre l'esprit du monde»[142], dont le sport fait partie. Le costume de la sportive crée un problème nouveau qui force le débat à l'occasion de la séance du 28 février 1941 du cercle d'études de l'Institut Pie XI, portant sur les «modes féminines» où trois des quatre questions débattues veulent préciser les rapports entre le sport, la femme et les vêtements.

À la première question portant sur la modestie des modes féminines, l'assistance reconnaît unanimement que «les modes actuelles constituent, dans de nombreux cas, un grave péril pour les mœurs publiques»[143] en ne répondant plus aux exigences de la morale «quant au genre ("shorts", costume de bain)»[144].

En 1945, le père Archambault, s.j. reprend à son tour, dans les fascicules de l'École sociale populaire, les paroles du pape sur les désordres publics qui incluent les «parties de sport qui se déploient dans des conditions de vêtements [...] inconciliables avec la modestie même la moins exigeante»[145].

À l'occasion, certains textes critiquent un type de vêtement sportif féminin particulier. Si les auteurs ont su employer un vocabulaire souvent vague en ce qui concerne les pratiques sportives, ils peuvent, à l'occasion, entrer dans les détails ; c'est ce que fait Mgr Villeneuve, en 1932, en parlant des **costumes de bain** féminins :

> [Ils] doivent être suffisamment hauts sur la poitrine et les épaules pour éviter tout semblant de provocation. De même, le maillot devrait être recouvert d'une jupe qui aille à peu près jusqu'aux genoux. Il serait même à souhaiter que tel costume vint à comporter comme autrefois une sorte de large manteau voilant le relief des formes du corps.[146]

Se référant à cette description, la secrétaire-archiviste de la Ligue catholique féminine du diocèse de Montréal tentera de convaincre ses consœurs sceptiques «qu'on peut bien nager sur le dos, couvert, et la poitrine complètement cachée ; avec un costume comprenant une jupe d'une longueur raisonnable»[147].

Incapable d'endiguer cette tendance moderne de l'immoralité publique, les trois archevêques et les vingt-trois évêques du Québec s'associent dans une vaste croisade de pureté dans laquelle on soulève, brièvement et parmi d'autres problématiques plus graves, la question du costume de bain. La lettre pastorale collective qu'ils publient en 1946 déplore le fait que trop de jeunes filles «réduisent encore leur costume de plage [et que] l'homme lui-même n'échappe pas au goût de l'exhibition de sa chair [et porte] un maillot collant trop abrégé»[148].

La villégiature, le tennis et le port du **short** semblent aller de pair. La revue La Tempérance, éditée par les Pères Franciscains de Montréal, se consacre, selon son expression, à la «protection du foyer contre les fléaux de la vie moderne». Elle publie en 1935 l'article d'une représentante de la Ligue catholique féminine dénonçant, entre autres, «l'odieux *short* [...] étalé sans vergogne [non seulement] sur la plage, sur les courts et même partout dans les rues des villages [mais aussi] sur les courts de tennis à Verdun et même à Montréal»[149]. Elle prévient que si, collectivement, nous laissons aller cette tendance,

l'ensemble des jeunes filles le porteront même en pleine ville. C'est pourquoi elle exhorte les cercles d'action catholique à agir promptement et lance ce cri de ralliement : «Guerre au *short*! Vite, la pudeur se meurt! »[150].

Si le père M.-Ceslas Forest, o.p., accepte que la femme pratique le tennis, il trouve toutefois «ridicule et inconvenant qu'elle croie devoir, pour imiter certaines étoiles [américaines], paraître sur les terrains de tennis en *short*»[151]. On le constate à nouveau, c'est l'influence néfaste d'un «ailleurs dépravé» qui modifie les mœurs des Canadiens français, car laissés à eux-mêmes sous la gouverne des clercs on ne doute pas que les gens d'ici puissent maintenir une haute moralité.

La «guerre au *short*», amorcée dix ans auparavant, ne semble pas progresser puisque, sous la plume du cardinal Villeneuve, la lettre pastorale collective des archevêques et évêques du Québec revient sur ce sujet en 1946 : «Trop [de jeunes filles] s'exhibent en *short*, encore timidement dans la rue, mais sans-gêne au jeu! [...] ces vêtements doivent être bannis de nos mœurs, même dans les sports.»[152] Le contexte ludique serait-il plus immodeste que la vie publique, parce qu'il peut se dissimuler derrière le prétexte de la nécessité de mouvements, de l'aisance commandée par la performance?

Le cercle d'études de l'Institut Pie XI qui se réunissait en 1941 sous le thème général de la mode féminine s'interroge aussi sur l'ampleur du compromis qu'une jeune fille de l'Action catholique devait accepter pour avoir plus d'influence sur son milieu sportif. Ainsi au tennis, chaque vêtement suscitait une nouvelle interrogation ; par exemple, devait-elle mettre ou non des bas au tennis? Pour les uns, ne pas porter de bas pouvait être considéré comme «un acheminement vers une liberté plus grande»[153], alors que d'autres s'objectaient à l'argument. Les participants dégagèrent la position majoritaire suivante : «S'imposer le sacrifice de garder ses bas longs même pour jouer au tennis.»[154] Quant au modérateur de cette séance du cercle, l'abbé J.B. Desrosiers, il suggérait «d'allier le bas court à la robe assez longue pour cacher le genou»[155], faisant d'une pierre deux coups : en recommandant le bas court, il éliminait d'une part, la source des plaintes des jeunes filles pour qui les bas longs ne résistaient pas à la tension des déplacements brusques et les forçaient à s'arrêter pour les relever ; d'autre part, le port de la jupe longue, en bas des genoux, sauvegardait la pudeur tout en éliminant le short tant redouté.

À cette occasion, on s'interrogea finalement sur la question du port du costume masculin par la femme et l'unanimité émergea à nouveau : «S'il s'agit de "*shorts*", les règles de la modestie chrétienne et de la morale ne peuvent le permettre en aucun cas»[156], pas plus d'ailleurs que le pantalon car «il porte à des actes trop libres, à des allures, des conversations, des tournures masculines déplorables et malséantes à une jeune fille chrétienne»[157]. Au mieux, on recommande une robe-culotte très large, descendant en bas du genou mais permettant quand même la pratique de la bicyclette, du tennis ou d'autres sports[158].

Cette préoccupation ne s'atténue pas avec le temps. En 1951, le cercle d'études de l'Institut Pie XI se penche sur ce thème considéré encore comme «de haute importance et de grande actualité»[159]. Les membres du cercle se posent cette fois quatre questions. La première a trait à l'opinion des théologiens pour qui le port des shorts relève du chapitre du «scandale» au même titre que les habits immodestes pouvant «exciter de mauvaises pensées et provoquer de mauvais désirs, et même occasionner de mauvaises actions solitaires ou autres»[160]. La seconde porte sur l'évaluation de la situation à la lumière des documents pontificaux et épiscopaux, en retenant les textes papaux déjà cités et la lettre collective des évêques de la province de Québec publiée à l'occasion de la croisade de pureté (1946). La troisième question concerne la place de la modestie dans les sociétés contemporaines et conduit au constat pessimiste suivant : «Actuellement, même notre monde qui se dit catholique, a passablement perdu le sens de la modestie et l'horreur du péché.»[161] La quatrième examine l'attitude des intervenants (parents, éducateurs et l'Action catholique) face à ce problème moral et fixe des moyens d'action qui reposent d'une part sur l'interdit du port des shorts et le bon exemple et, d'autre part, sur le recours aux moyens surnaturels de la prière et du sacrifice puisque cette victoire sur l'immodestie en général, dont le port des shorts n'est qu'un aspect, relève surtout du surnaturel. L'Institut Pie XI publiera cette position dans une brochure de 16 pages dont le tirage atteint 60 000 exemplaires, dès 1951.

En bref, pour l'Église, le sport vient d'un «ailleurs» culturel, celui des anglo-protestants des Îles britanniques puis des États-Unis, deux sociétés qui valorisent la performance et la récréation physique au nom desquelles on accepte divers compromis dont les nouvelles habitudes vestimentaires. On accepte aussi, plus rapidement qu'au Canada français, la présence des femmes dans ces activités. Dans la mesure où les jeunes filles d'ici s'intéressent à certaines de ces nouvelles activités et les pratiquent en présence des jeunes

gens dans des costumes jugés immodestes, l'Église craint pour sa conception de type traditionnel des rôles des deux sexes et des modalités devant régir leurs rapports. Elle décèle une «ruse de Satan», habile à détourner de leurs fins des activités qui autrement pourraient être acceptables à ses yeux. Les sports multiplient les occasions favorisant le rapprochement de jeunes personnes de sexe différent dans des contextes qui échappent aux contrôles usuels. Ils participent, même dans leur forme purement récréative (ski, patinage, baignade, bicyclette, etc.), à cette modernité faite de relâchement des mœurs et de défi constant aux normes rigoureuses du clergé. Vus sous cet angle les sports apparaissent comme des «irritants», sinon des freins, à l'avènement de la société chrétienne souhaitée.

2.4 LE CLUB, UN LIEU ET UN TEMPS PROBLÉMATIQUES

Publié en 1882, l'ouvrage de l'abbé Mailloux, vicaire général, représente un effort important pour redresser les mœurs. Concédant, dans son bilan des cinquante dernières années, que le peuple canadien-français conserve quelques défauts sinon quelques vices, il ajoute aussitôt que cela ne ressemble en rien à ce qu'il observe en cette fin de siècle, car «pas un seul de ces défauts, aucun de ces vices n'attaquait le principe fondamental des vertus chrétiennes, la sainte humilité [...], la noble et estimable modestie»[162]. Le pays se caractérisait alors par l'harmonie entre le curé «toujours obéi et respecté»[163] et ses paroissiens, entre le père et ses enfants «toujours obéissants»[164], entre les croyances religieuses et la fréquentation des sacrements et, finalement, par l'harmonie dans les relations sociales.

Or, regrette-t-il, toute cette harmonie sur laquelle repose le vrai progrès, le progrès catholique pouvant seul conduire au progrès qui compte, le progrès spirituel, se voit remplacée, en cette fin de siècle, par «l'esprit du siècle» qui présente le progrès «sous l'aspect du bien-être matériel et de la prospérité mondaine en dehors des voies catholiques»[165]. Cet esprit doit être combattu, dira-t-il, car ceux qui le professent : « [...] vous poussent à l'orgueil, qui dissout tous les liens qui doivent unir les hommes vivant en société ; ils ruinent votre esprit catholique pour vous donner l'esprit payen ; ils vous ramènent à l'infidélité, au culte de la matière et de la chair, à la perte de vos mœurs et de la foi»[166].

Selon l'abbé Mailloux, l'esprit chrétien voit les relations sociales autrement ; elles doivent avoir pour motif «d'entretenir la paix, l'union et la charité. Toute relation sociale en dehors de cette règle n'est point catholique»[167]. Il précise les contextes susceptibles de faire déraper ces relations sociales : se dérouler à une heure avancée et entre jeunes gens de sexe différent ou si elles sont assaisonnées de discours contre la modestie, et surtout «si [...] elles sont accompagnées de jeux et de récréations qui sont capables de faire perdre l'esprit chrétien aux jeunes gens et de le remplacer par l'esprit mondain»[168]. Dans tous ces cas, les relations sociales deviennent inacceptables sinon «mauvaises parce qu'elles ne forment que des liens d'égoïsme, de sensualité et de plaisirs coupables [...]»[169].

Il nous semble à propos de rappeler ici ce que nous disions à l'égard du développement sportif durant les dernières décennies du XIX^{e} siècle lors que les nouvelles pratiques sportives suscitaient déjà la multiplication des clubs. Depuis, si plusieurs se créent sur le modèle britannique antérieur, à la fois club social et sportif, auquel certains Canadiens français ont déjà adhéré pour le prestige de fréquenter l'élite sociale et pour profiter des occasions d'affaires, d'autres épousent le nouveau modèle du «sport organisé». Il s'agit d'un modèle plus exclusivement sportif et plus attirant pour les nouveaux venus de la classe ouvrière dont le rapport au corps est différent. Plus sensibles à la possibilité d'un gain matériel immédiat par le sport, leur venue coïncide avec la montée du sport commercial qui modifie le décorum des rencontres sportives en s'appuyant sur les clivages ethniques et les gestes d'éclat, même violents, au nom de la rentabilité. À certains égards, le sport peut facilement apparaître aux antipodes du modèle religieux des relations sociales centrées sur l'harmonie, la paix, l'union et la charité.

Nous avons privilégié le témoignage de l'abbé Mailloux parce que c'est l'un des premiers et qu'il est encore imprécis. Au fil des décennies on rejettera le club pour des raisons plus ciblées comme (a) l'affaiblissement de la famille et des mœurs, (b) la perversion des œuvres de jeunesse catholiques et (c) les dangers encourus pour la foi et la nationalité.

2.4.1 Le club et la famille

Trois ans après l'abbé Mailloux, soit en 1885, Mgr Fabre se fait plus précis ; il qualifie les clubs d'«endroits où l'on oublie ses devoirs domestiques»[170] et il les associe aux autres sources de péchés telles que les théâtres, les auberges ou les maisons de jeux.

À l'occasion de l'érection d'une Association universelle de la Sainte-Famille par le Pape, l'évêque de Québec publie, en 1892, une lettre pastorale dans laquelle l'opposition entre la famille et le club se révèle plus directe, bien que le ton demeure incitatif :

> Vivez la vie de famille [...]. Où peut-on être mieux qu'au sein de la famille? Il en est auxquels il faut tout autre chose : le spectacle, le club [...], la réunion hors de chez soi [...]. Ils ne savent plus goûter le bonheur du foyer domestique. Défiez-vous de la passion du jeu».[171]

Au début du XX[e] siècle, les Pères du Premier concile plénier de Québec, qui réunit sept archevêques et 27 évêques du Canada autour du thème de «L'esprit chrétien dans l'individu, dans la famille et dans la société», reviennent sur cette opposition, de façon plus autoritaire :

> Nous recommandons particulièrement aux époux de consacrer à leur famille tout le temps que ne réclament pas leurs affaires ou les devoirs sociaux. Rien ne désorganise le foyer comme l'habitude où sont, aujourd'hui, un trop grand nombre de maris de chercher, loin de leur femme et de leurs enfants, les distractions et les amusements dont ils sont avides [...]. Il existe dans tous les centres un peu considérables, des clubs qui font aux foyers domestiques une concurrence désastreuse. C'est là que, trop souvent, le mari va gaspiller ses loisirs dans des compagnies, des conversations et des jeux qui ne laissent intact ni sa fortune, ni sa santé, ni son honneur, ni sa foi.
>
> [...] Et pendant que ces salles de clubs attirent et gardent leur trop fidèle et trop nombreuse clientèle, que se passe-t-il dans les familles? [172]

Dans cet extrait on reconnaît clairement l'attrait du club social ou sportif comme lieu nouveau de socialisation pour les hommes de la bourgeoisie et de la classe ouvrière, en dehors des contextes traditionnels de la famille et de la paroisse, et ce lieu est jugé déstabilisateur puisque le temps accordé au club représente un temps perdu pour la famille et même la foi.

Le livre du jésuite Édouard Hamon, préfacé par le père Lalande, s.j., constitue peut-être l'effort le plus élaboré pour dénoncer le club ; sa 13[e] édition [p], publiée en 1913 , consacre quinze pages à ce thème. Auparavant, une phrase ou un paragraphe suffisait. Pour le

---

[p] Première édition en 1903.

père Hamon, s.j., cette sociabilité nouvelle et associée au modernisme s'avère «l'ennemi de la famille»[173]. Même s'il fait sommairement une distinction pour les «clubs qui ont pour but les exercices athlétiques, la littérature ou les affaires [qui] bien dirigées, peuvent être utiles, surtout aux jeunes gens»[174] – ce qui n'est pas le cas pour ce qu'il appelle les clubs d'amusement et de plaisir parmi lesquels il classe ceux de billard, – on perçoit qu'il vise cette nouvelle forme de sociabilité qui, pour les hommes, servirait de prétexte à des comportements indignes d'un chrétien. Comme ses prédécesseurs, il considère le club comme un élément destructeur de la vie familiale, car il sépare le mari de la femme et il éloigne le père de ses enfants. Au club, on consomme des boissons fortes, on fume des cigares, ce qui ruine la santé ; on s'adonne aussi aux jeux de hasard au détriment des ressources financières de la famille. Tout cela est bien suffisant pour qu'il qualifie le club de lieu «fatal à la famille, fatal à l'éducation des enfants».[175]

2.4.2 Le club sportif et l'œuvre de jeunesse

Publiés entre 1917 et 1925, les textes de ce sous-thème émanent du Patronage de Lévis. Ils expriment une opposition ferme à la formule du club sportif, non plus pour des raisons de mœurs ou de famille, ce qui s'adressait à l'adulte masculin, mais parce que cette formule ne correspond pas aux orientations d'une œuvre de formation et qu'elle accorde trop d'importance au jeu lui-même ; le jeune y perdrait son temps.

Le premier document est anonyme et exprime ce qui semble être la position officielle du Patronage : « [...] au Patro on doit être de parti pris opposé aux clubs et aux sports, où on met toutes ses préoccupations, où on gaspille sa vie»[176]. Pour qu'il n'y ait pas de confusion, le texte précise davantage ce qui est à rejeter et ce qui est à privilégier dans l'éducation du jeune par une affirmation qui oppose, encore une fois, l'activité corporelle à autre chose, ici à l'intelligence :

> Nous parlons de ce sport organisé où on joue club contre club, où on court de ville en ville pour gagner je ne sais quelle coupe, où dans une tenue de carnaval, on exhibe ses muscles et ses mollets, où on aime à se faire apprécier non par les dons de l'intelligence mais par la force brutale. Comme c'est peu honorable pour un jeune homme, et comme c'est vraiment un gaspillage de vie! [177]

Cette formule du sport «club contre club» fait perdre leur sérieux aux commis et aux autres travailleurs qui ne pensent alors qu'aux paris, aux clubs ou à des potins d'aréna ; au collégien, elle fait perdre la concentration scolaire ; pour tous, elle constitue une perte de piété lorsque les gens «s'habituent ainsi au culte de la force brutale et [...] ne pensent plus aux grandeurs de la grâce»[178].

À ceux qui croyaient s'en tirer en fréquentant à la fois le club sportif et le Patronage pour réconcilier des activités corporelles et spirituelles, l'auteur rappelle qu'on «ne peut mener une vie double entre les clubs et l'œuvre»[179].

La position du père J. Fortin, p.s.v., nous éclaire sur les aspects du fossé qui sépare à ses yeux les deux formules. Il s'avère d'abord ethno-culturel : «Rappelons-nous [que nos œuvres de jeunesse] ne sont pas des "clubs", mot anglais et à l'esprit encore plus anglais et protestant»[180] ; il est aussi idéologique : «On est contre ce modèle puisqu'il néglige le côté spirituel et que la base de l'œuvre des Patros est de sauver des âmes»[181] ; il relève finalement de la méthode : « [...] il faut donc prendre la méthode spirituelle et non la méthode anglo-protestante pour former des acrobates ou des athlètes»[182]. Cette orientation des œuvres de jeunesse catholiques privilégiant le développement de l'âme constitue une alternative au modèle anglo-protestant et se développe dans le giron du mouvement de l'Action catholique, dont nous parlerons davantage dans le prochain chapitre.

Le texte du père Plamondon, p.s.v., également publié dans Le Patronage de Lévis, se veut plus radical. Le sous-titre annonce sa mission : «Élimination des clubs». Il ne pourchasse pas les clubs anglophones mais la propension des Canadiens français à les imiter au sein des œuvres de jeunesse comme les associations, les cercles et même dans les patronages, car le modèle lui-même ne peut être reconnu comme éducatif : «Réunir des hommes, jeunes ou vieux, dans le simple but de les amuser, sans souci premier de les aider à vivre plus chrétiennement, *c'est créer un cimetière d'âmes.*»[183] Lorsque les œuvres de jeunesse canadiennes-françaises se rapprochent du modèle anglo-saxon, elles s'éloignent du principal : «l'élément de vie surnaturel»[184]. En conséquence, cette méthode et toutes ses imitations, ne valent rien : «Restons allopathes comme Saint-Grégoire *contraria contrariis* (Ce n'est pas en favorisant les tendances fâcheuses qu'on les guérit mais par des remèdes contraires).»[185]

Et l'auteur de préciser ce qu'il attend de la formation morale des jeunes par les œuvres :

> [...] toujours mettre en première ligne [...] sa persévérance dans l'état de grâce et l'acquisition ou le développement des vertus qui font les hommes de caractère [...]. L'Oeuvre de Jeunesse a une ambition plus noble et plus apostolique et des moyens autrement propices que les clubs pour atteindre le cœur, l'intelligence et la volonté.[186]

Autre avantage : l'œuvre «attache le jeune homme à sa famille»[187], alors que le club l'attire au dehors, parfois même en dehors de la paroisse.

On ne peut que souligner ici le parallélisme des objectifs et la différence des moyens entre le discours éducatif anglo-protestant du XIX^{e} siècle, qui visait précisément le développement «du cœur et de la volonté» par le sport – ce qui attirera tant le jeune de Coubertin – et la visée similaire du clergé canadien-français qui choisit d'autres moyens (tableau 7).

Tableau 7

Des choix culturels différents

	Moyens	Objectifs immédiats	Finalité
La formulation anglo-protestante	Les sports →	Former des hommes de caractère →	*Muscular christian*
Une première formulation canadienne-française	Les vertus →	Former des hommes de caractère →	Sauver son âme

L'auteur reconnaît l'intérêt des jeunes à se regrouper et constate le succès de la formule du club qui réussit à les occuper «plus ou moins moralement – plutôt moins que plus – selon les compagnons qu'il rencontre»[188]. Il veut bien admettre qu'on y «développe les muscles et les poumons, [mais aussi qu'] il n'y a là aucune formation sérieuse pour le chrétien dont l'instruction religieuse a été abandonnée depuis la vie d'étude»[189]. Au mieux, le club représente «jusqu'à un certain point un dérivatif recherché contre les YMCA»[190]. Mais,

dans son esprit, ce moyen demeure toujours «d'une efficacité douteuse pour ne pas dire davantage pour ce qui est de la formation chrétienne»[191].

La vision dichotomique «corps-esprit», «matériel-immatériel» s'oppose ici à la possibilité d'une certaine intégration puisque le temps consacré à l'exercice du corps est considéré perdu pour les exercices spirituels. Formule nouvelle et étrangère, le club sportif utilise le corps comme moyen privilégié pour atteindre d'autres dimensions chez le jeune, mais les clercs qui s'y opposent ne perçoivent pas cette possible intégration. Ceci dit, le père Plamondon, p.s.v. reconnaît néanmoins l'urgence d'un encadrement de la jeunesse sous la forme de cercles, de patronages ou d'autres associations car les établissements d'éducation ne suffisent plus, dit-il, à préparer cette jeunesse aux responsabilités d'une vie adulte maintenant menacée par «le contrat d'une civilisation nouvelle qui tend à méconnaître le Christ et son Église»[192].

2.4.3 Le club sportif et les clubs neutres

L'existence de *YMCA* à Montréal et à Québec depuis la fin du XIX[e] siècle ne pose pas de problèmes dans la mesure où les Canadiens français ne les fréquentent pas. Mais la formule s'avère originale et pendant longtemps inégalée chez ces derniers. Contrairement à d'autres organismes, sa neutralité religieuse[q] permet au *YMCA* d'accueillir des membres de toute confession. La question dépasse bien sûr le phénomène sportif. Dans un pays conquis, la cohabitation des deux groupes culturels soulève constamment la question de l'intégration des personnes, et ce à tous les niveaux de l'activité humaine. Elle dépasse aussi l'expérience québécoise au point où Rome sent le besoin d'intervenir avec force pour dénoncer «certaines nouvelles manœuvres dirigées contre la foi par des Associations non catholiques»[193]. Sous la plume de son secrétaire, le cardinal Merry del Val[r], la Suprême Congrégation du Saint-Office condamne les *YMCA*, en 1921, en des termes sévères :

> Elles offrent en abondance des facilités de toute nature, qui en apparence ne visent que la culture physique et la formation intellectuelle et morale,

---

[q] L'organisme est protestant mais n'exige pas que ses membres le soient.

[r] Le délégué apostolique de Pie X que l'Église canadienne-française connaît bien pour ses prises de positions au sujet des tribulations scolaires et religieuses d'ici (Jean Hamelin, Nicole Gagnon, Histoire du catholicisme québécois. Le XX[e] siècle. Tome 1 : 1898-1940. Montréal, Boréal Express, 1984, pp. 52-96).

> mais en fait corrompent l'intégralité de la foi catholique et arrachent des enfants à l'Église leur mère.[194]

L'approche protestante effraie, elle détourne, croît-on, les jeunes du magistère de l'Église en les incitant «à ne demander chacun qu'à sa propre conscience, et donc au foyer étroit de la raison humaine, la lumière qui doit les guider»[195].

La Suprême Congrégation conjure donc les Ordinaires «d'employer tout [leur] zèle à préserver [les] jeunes gens de la contagion de toute Société de ce genre»[196] et exige même qu'en chaque région «un acte officiel de la Hiérarchie déclare interdits de droit (*ipso jure*) tous organes quotidiens, périodiques et autres publications de ces Sociétés [...]»[197].

En contrepartie elle invite tous les Ordinaires à créer des organismes d'encadrement de la jeunesse pour contrer l'action délétère des organismes neutres. Il s'agit d'une ouverture importante pour notre sujet car elle ne se contente pas d'interdire. Elle pousse les clercs vers une implication concrète, vers la création d'œuvres catholiques qui puissent à la fois attirer et conserver les jeunes et les éduquer chrétiennement :

> Armez d'esprit et de courage chrétiens les organisations de jeunesse des deux sexes déjà existantes dans vos diocèses et fondez-en d'autres semblables ; pour fournir à ces Sociétés les moyens de contre-balancer l'action de leurs adversaires, faites appel à la générosité des catholiques plus fortunés.[198]

Faut-il le rappeler, le succès de la formule des *YMCA* est étroitement associé à la place du sport et on peut penser que la consigne de la Suprême Congrégation constitue un déclencheur important pour que les œuvres catholiques accordent une plus grande importance aux jeux physiques et éventuellement aux sports. À Québec, Mgr P.-E. Roy assure le suivi. Il dénonce, en 1922, «le mal de la neutralité [qui] nous ronge»[199], car la formule protestante attire plusieurs catholiques.

En 1925, l'abbé Cyrille Gagnon, professeur de théologie à l'Université Laval, publie dans l'Oeuvre des tracts une mise au point théologique sur les clubs sociaux neutres en s'appuyant sur les travaux du Concile Plénier du Canada, tenu en 1909, et sur de nombreuses encycliques papales (Pie X, Pie XI, Léon XIII), portant sur des sujets connexes pouvant appuyer le rejet des clubs neutres. Bien que la prise de position de la

Suprême Congrégation ne soit ni évoquée ni citée, on n'en observe pas moins son influence tout au long du texte.

Si le texte des prélats canadiens reconnaît d'abord la nécessité, dans un pays de culture mixte, de relations entre catholiques et non-catholiques pouvant contribuer au bien commun dans les relations politiques, militaires et commerciales, il s'empresse de signaler les nombreuses relations non nécessaires qui s'établissent dans les sociétés de mutualité – les clubs sociaux, les associations sportives – et d'en détourner les fidèles. Toute communication avec les non-catholiques entraînant de nombreux dangers, la règle prescrite consiste donc à éviter ces rapprochements, et si le besoin de regroupement des catholiques persiste, il faut, répète-t-on, créer des clubs sociaux catholiques[200].

Au départ, les membres du Concile Plénier refusent d'accepter le principe de la neutralité religieuse puisqu'il admet l'égalité de toutes les religions alors que les catholiques professent que «la vérité est une, et que cette vérité, c'est le Christ vivant en son Église jusqu'à la consommation des siècles»[201]. En conséquence, le club neutre devient inacceptable du fait qu'il s'en tient aux aspects profanes et qu'il éloigne ses membres de toute influence religieuse ; ce faisant, «il met la parole de vérité, la Révélation, sur un pied d'égalité avec toutes les inventions et les négations de l'erreur et de l'incrédulité»[202]. Cela, la hiérarchie catholique canadienne ne l'accepte pas parce que le club neutre refuse systématiquement, au nom du principe de neutralité «les enseignements positifs et ses prescriptions, [ignore] systématiquement [les] choses surnaturelles [...]. On n'attaque pas positivement, mais on ignore ; on ne nie pas, on s'abstient [...] ; on s'inspire de principes purement naturels [...]»[203]. Plus précisément, les Pères du Concile redoutent les quatre dangers suivants lorsque des catholiques fréquentent des clubs neutres :

- *l'indifférence religieuse* issue du contact fréquent d'hommes de religions variées dont les qualités et les vertus pourraient édifier les catholiques et leur faire douter de la leur ;

- *l'affaiblissement de la foi et de la mentalité catholique* issu de certaines caractéristiques des protestants comme «le principe du libre examen [...], l'augmentation croissante des rationalistes [...] qui les fait juger de tout par eux-mêmes sans vouloir en aucun domaine reconnaître d'autre autorité doctrinale»[204]. Or, ce principe du libre examen s'oppose au principe d'autorité au sein de l'Église, et le contact de gens formés de façon si

différente au sein des clubs pourrait s'avérer dangereux pour la foi des catholiques ;

- *le danger de scandale* provenant de la présence d'excellents catholiques, laissant croire à leurs co-religionnaires qu'ils sont inoffensifs. Pire, si ces clubs faisaient quelques bonnes œuvres, la masse pourrait être portée à les croire légitimes[205] ;

- *la coopération aux œuvres non catholiques* pourrait conduire à des relations trop intimes où des catholiques se verraient dans l'obligation d'aider des œuvres protestantes, après que des protestants eussent contribué à une œuvre catholique. Comment un catholique pourrait-il procéder ainsi sans reconnaître par le fait même la légitimité «d'œuvre de formation hérétique?»[206].

Les dangers de telles relations sont réels pour les Pères du Concile Plénier, c'est pourquoi ils concluent avec les paroles de Léon XIII, incitant les catholiques à s'associer entre eux. Ce faisant, ils trouveront «une meilleure garantie de [leurs] intérêts matériels, la sécurité de [leur] foi, la paix de [leurs] consciences et les bénédictions du ciel»[207].

Le Patronage de Lévis ajoute un cinquième danger en 1925 : soit *l'interdiction [pour les catholiques] de laisser paraître leurs habitudes*, alors que les «indifférents [...] et les impies [...] pourront se montrer tels qu'ils sont»[208] :

> Ils devront dissimuler leurs croyances, leurs aspirations, les nobles pensées qui dirigent leur vie. Ils devront pratiquement renier leur éducation, les sentiments de leurs familles, leurs convictions, ils devront se donner des allures de renégats. D'une manière, on fera d'eux, des êtres mutilés.[209]

La mise en garde romaine se répand en dehors des grands centres. À l'occasion de l'anniversaire de son diocèse, en 1945, l'évêque de Saint-Jean-de-Québec, Mgr Anastase Forget, publie les Constitutions synodales dans lesquelles on retrouve un article consacré aux «associations suspectes». Elles sont dites suspectes et dangereuses «à cause de l'indifférentisme qu'elles professent, en raison de la promiscuité funeste pour les catholiques, à cause de l'irreligion de leurs chefs ou patrons telles que la YMCA, la YWCA»[210]. En conséquence, on demande aux catholiques de ne pas s'y inscrire et, s'ils le sont déjà, de s'en retirer. L'évêque recommande même « [de refuser] l'absolution dans [les] cas d'obstination, s'il y a danger évident de perversion»[211].

Cette distanciation d'une organisation suspecte mais attirante implique toutefois que l'on puisse offrir un équivalent catholique. C'est pourquoi l'évêque reprend à son compte l'invitation faite par le cardinal Merry del Val (en 1921), et reprise par d'autres religieux d'ici, «de former des associations catholiques qui fourniraient les mêmes avantages, sans en avoir les inconvénients»[212].

En 1946, l'École sociale populaire consacre un numéro au thème de la jeunesse et des associations neutres, sous les plumes de trois évêques : Mgrs Courchesne, Villeneuve et Langlois. Le problème des organismes neutres ne semble pas s'être atténué avec le temps puisqu'on y dénonce, à nouveau, «l'effort du club nominalement catholique pour mettre la main sur notre jeunesse»[213]. Rappelant ensuite la mise en garde du Saint-Siège (5 novembre 1920) contre la fréquentation par les catholiques des clubs, des *YMCA* et des *YWCA*, les évêques affirment, comme certains prédécesseurs, la conception dichotomique de la personne qui privilégie le développement de la dimension spirituelle, en opposition à une conception moderne qu'ils considèrent matérialiste et dominée par le corps :

> Ce que les jeunes catholiques [...] auront recueilli [dans les clubs du YMCA, prototypes des œuvres d'éducation sociale de la jeunesse selon le plan non confessionnel], ça me semble être cette autre certitude illusoire que, dans l'évolution progressive d'aujourd'hui, les baignoires émaillées et les piscines de natation doivent définitivement prendre la place du sacrement et de la vertu de pénitence pour assurer la propreté morale.[214]

Quant au cardinal Villeneuve, il rappelle que les groupements sociaux, et même les associations économiques, doivent se faire entre catholiques.[215]

En bref, l'opposition à la formule des clubs se déroule sur une longue période, de 1882 à 1946. Elle fait ressortir trois noyaux justifiant l'opposition des clercs : (a) la famille, (b) l'œuvre de jeunesse et (c) l'organisation neutre, de même que certains concepts clefs que l'on semble considérer comme irréconciliables, d'une part, «l'esprit du siècle» sous lequel on regroupe le modernisme, le matérialisme et le naturalisme, d'autre part, «l'esprit chrétien» visant le développement spirituel de l'homme. Dans sa formulation initiale, le sport se vit dans le club et vit par lui. On ne peut imaginer le sport en dehors du club, lieu de rassemblement autour d'une activité spécifique mais aussi lieu et temps où peut s'exprimer une certaine sociabilité à l'image de la culture anglo-saxonne initiale. Si, pour certains clercs, la pratique du sport par les Canadiens français représente déjà une

concession au modernisme, sa pratique dans un club qui échappe à la surveillance cléricale, ou, pire, dans une organisation neutre, constitue une concession assez importante pour faire avancer l'idée d'intégrer le sport dans ses propres œuvres.

2.5 LE SPORT, UN DANGER POUR LA LANGUE ET LA FOI

> «La conservation de notre foi dépend de la conservation de notre langue et de nos traditions nationales.» (É. Blanchard)[216]

L'entrée du Québec dans la Confédération a forcé les principaux groupes ethniques à préciser davantage leur profil culturel respectif. Aiguillonnés par les conflits scolaires, les difficultés politiques et le triomphe du capitalisme, les Canadiens français ont privilégié la défense de la langue, de la religion et de leurs droits dans le cadre non exclusif d'une idéologie clérico-nationaliste. Si, selon Chantal Bouchard[217], la défense de la langue s'amorce dès le milieu du XIX^{e} siècle, elle s'intensifie au tournant du XX^{e} siècle, à l'occasion d'événements particuliers comme la réplique d'Henri Bourassa à l'endroit de l'archevêque de Westminster[218]. En d'autres circonstances, on constate de fréquentes prises de position contre l'utilisation injustifiée de mots anglais qualifiée de «grand mal»[219], et on rappelle la force de la langue comme rempart contre l'assimilation culturelle et la perte de la foi. À titre d'exemple, l'abbé L. Lindsay établit la comparaison suivante pour les différents groupes ethniques émigrant aux États-Unis :

> Tandis que les Allemands, Polonais et Canadiens français trouvent, dans la conservation de leur langue, un obstacle efficace à l'assimilation, les Irlandais, qui n'ont pas de langue à conserver, sont plus accessibles aux délétères influences du milieu, et deviennent souvent plus Américains que les Américains eux-mêmes.[220]

La survivance nationale passe donc par la survivance linguistique et, dans ce contexte d'urgence, les élites se mobilisent de différentes façons : l'Université Laval fonde en 1902 la Société du Parler Français au Canada (SPFC). Considérée comme une œuvre nationale et populaire «qui fait appel à tous ceux qui ont à cœur le maintien de la nationalité canadienne-française avec sa foi, sa langue et ses traditions»[221].

La même année, le Bulletin de la SPFC publie deux articles importants qui amorcent la réaction à l'envahissement de la langue française par le sport anglo-saxon. Dans le premier, l'auteur s'insurge contre la fâcheuse habitude d'utiliser des termes anglais lors des jeux puisque, dit-il, «on en retrouverait difficilement un seul, parmi ceux qui ont été réimportés d'Angleterre, qui ne fût connu et toujours pratiqué en France»[222]. Ainsi, le *cricket*, le *tennis* ou le *crocket* ne seraient que des transformation de jeux français antérieurs connus sous les noms de «balle à la crosse», de «paume» et de «mail», par conséquent, «il n'y aurait aucune raison de nous servir du mot anglais à l'exclusion du mot français»[223]. Le second texte s'intéresse au mot anglais *sport* considéré comme un néologisme issu du vieux mot français *desport* signifiant jeu, amusement, divertissement, récréation[s], dont il trace l'évolution du bas latin à l'expression anglaise contemporaine[224]. En ce début de vingtième siècle, le premier message consiste donc à dénoncer le recours à l'anglais dans les sports en valorisant plutôt la longue tradition française dont on semble avoir oublié l'importance.

Le mouvement de défense de la langue n'est pas un phénomène isolé. Il s'inscrit dans la foulée des nombreuses initiatives issues de divers milieux parmi lesquelles la création, en 1904, de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC), qui cherche à mobiliser l'ensemble de la jeunesse et surtout celle des collèges classiques «pour la défense et l'illustration de la race et de la foi»[225]. Dans ce contexte, le Cercle d'étude du Parler Français, fondé en 1903 au Séminaire de Saint-Hyacinthe, publie, en novembre 1908, dans le Bulletin de la Société du Parler français au Canada, un bref lexique de 68 termes sur la balle au camp (baseball)[226] qui sera repris trois mois plus tard par le journal du collège, Le Collégien[227]. Bien que modeste, l'initiative reste exemplaire. Il s'agit d'une première riposte à l'anglicisation par le sport à laquelle on veut résister davantage depuis les dernières décennies du XIX[e] siècle, alors que le sport n'est plus exclusif à la bourgeoisie anglo-protestante. Que la réaction provienne de Saint-Hyacinthe n'est pas un hasard. Plusieurs Franco-Américains fréquentent cette institution et y popularisent très tôt le baseball, au point où cette ville devient le principal centre de développement de ce sport au Québec, bien avant Montréal[228]. Ce premier lexique d'une soixantaine de termes sera publié intégralement dans le journal La Patrie[229]. Il sera repris à nouveau, dans une version corrigée et augmentée (98 mots et fiche de pointage en français), grâce au Collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière et à l'Institut des Sourds-

---

[s] Tel est le sens retenu par Rabelais dans *Gargantua* publié pour la première fois en 1532 (F. Rabelais, Gargantua, Paris, Colin, 1957, p. 100. - Texte établi et présenté par P. Grimal).

Muets de Montréal[230]. Cette nouvelle version sera reproduite successivement par le journal La Patrie[231] dans son édition du 27 décembre 1909, par le journal Le Collégien du Séminaire de Saint-Hyacinthe en décembre 1909[232], par Le Devoir[233] le 17 mars 1910, et sans doute par d'autres quotidiens. Il répond donc à un besoin.

On se rend compte que le sport véhicule non seulement un nouveau rapport au corps ainsi qu'un nouvel esprit, «l'esprit sportif», mais aussi un vocabulaire exclusivement anglais pour désigner les joueurs (position et actions), l'espace de jeu et ses parties, le matériel, le jeu lui-même et sa gestion (règlements, fiches). En fait, le sport se révèle plus complexe que le jeu ; il requiert une organisation plus formelle et il attire de plus en plus la jeunesse qu'il anglicise. Pour les membres de l'idéologie clérico-nationaliste, il représente une menace qu'il faut contrer, et, s'ils ne peuvent empêcher la pratique du sport chez les Canadiens français, ils essaient d'y limiter l'usage de l'anglais en traduisant son vocabulaire.

En 1909, le Bulletin de la Société du Parler français au Canada, publié par l'Université Laval, reproduit un nouveau lexique de 54 mots pour le gouret (hockey) produit également par le Séminaire de Saint-Hyacinthe[234] qui le reproduit dans son journal étudiant le mois suivant, en notant les nombreuses réactions positives de son premier effort à l'égard du baseball[235].

L'année suivante, la même société publie une brochure de 18 pages qui se veut un outil de travail. On y retrouve les 98 termes antérieurs de la balle au camp (baseball), la version de 54 termes du gouret (hockey) et 15 reproductions d'une fiche complète d'inscription des résultats de partie de balle au camp[236]. Avec cet instrument, on ne se contente plus de faire apprendre le mot français juste, on veut que les jeunes gèrent le sport en français.

Deux types d'écriture journalistique témoignent du peu de connaissance du vocabulaire sportif de langue française par les journalistes canadiens-français et, par conséquent, par la population : le recours au vocabulaire populaire et aux anglicismes. Par exemple, pour décrire l'atmosphère d'un match de baseball, Le Devoir écrit que «le gérant promet la soupe très chaude encore une fois»[237], et le lanceur «se dit très confiant de faire mordre la poussière aux rudes frappeurs»[238]. Plus tard, un match remporté de justesse est présenté par le journaliste comme «un combat des plus acharnés»[239]. Le vocabulaire spécifique n'existant pas encore, on emprunte donc aux contextes connus comme le terroir, le

combat ou autre, les expressions pouvant rendre compte de cette nouvelle réalité encore peu connue du public.

Les extraits suivants, tirés également du journal Le Devoir, représentent de brefs reportages sur le baseball collégial, au début du siècle. Ils témoignent des emprunts lexicologiques fréquents par une faction de l'élite canadienne-française car leur auteur est soit un religieux, un collégien ou encore un journaliste couvrant les activités sportives collégiales :

- «Alors que 6 innings avaient été joués, le score étant de [...].»[240]
- «O. Fortin fut plusieurs fois applaudi pour ses fameux "catches" au champ.»[241]
- « [...] le pitcher Dorais qui n'accorda qu'un "hit" à ses adversaires.»[242]
- «Brodeur est déclaré mort en arrivant au "home" [...].»[243]
- «Lafond répara grandement un "wild pitch" qu'il venait de commettre [...] ne commettant qu'une seule erreur sur un "foul ball" que le vent entraînait au loin.»[244]
- « [Deux joueurs] se sont distingués en faisant 2 "home runs" [...].»[245]

De toute évidence, le vocabulaire spécialisé du sport n'est pas encore intégré au français en cette deuxième décennie du XX^{e} siècle, renforçant la pertinence du concept d'acculturation pour comprendre l'intégration du sport dans la société canadienne-française. Si ces activités avaient été connues et pratiquées sous le Régime français elles auraient déjà généré un vocabulaire approprié évitant le recours systématique à l'anglais.

Suite à ce premier sursaut l'abbé Étienne Blanchard ressort comme le chef de file de la cause de la francisation du vocabulaire sportif. Conscient de l'influence néfaste des anglicismes dans ce domaine de la culture populaire qui atteint autant les jeunes gens que les adultes, il fait une place à cette thématique dans ses ouvrages dont l'influence se fera sentir pendant plusieurs années. Sa première contribution à la francisation du sport consiste en un article original qui, pour la première fois, ne répète pas le lexique du Séminaire de Saint-Hyacinthe. Conformément à la stratégie individualiste propre à cette

période et décrite par Chantal Bouchard[246], l'abbé Blanchard incite chacun à réagir devant le laisser-aller généralisé :

> C'est un fait constaté, nous sommes si insouciants et veules, si peu patriotiques, que nous assassinons notre langue tout en nous amusant et c'est dans des débats joyeux, le sourire aux lèvres que nous lui portons les coups les plus meurtriers. Y aurait-il moins d'entrain sur un champ de balle que sur un «baseball field».[247]

Déjà, il élargit l'horizon du lexique habituel consacré exclusivement au baseball et au hockey en débordant sur les activités de la pêche et de l'automobile. Ce texte constitue, un mois plus tard, le huitième chapitre de son livre intitulé En Garde. Termes anglais et anglicismes (1912) qui couvre plus de dix champs d'activité, du chemin de fer aux activités de la ferme en passant par le sport. Le ton est belliqueux et sans détour, l'anglicisme est l'ennemi : «Il semble qu'il soit grandement temps de répéter le cri d'alarme, le «EN GARDE» contre cet ennemi qui a déjà envahi nos murs, qui s'est attaqué à notre langue, qui la mine comme le ver immonde [...].»[248]

L'ouvrage connaît un succès d'édition immédiat. Quatre mois plus tard, on annonce une deuxième édition augmentée de 25 pages, pour un tirage de 20 000 exemplaires[249]. La cinquième édition, en 1913, tire 35 000 copies et reprend le lexique du Séminaire de Saint-Hyacinthe sur la balle au camp et le gouret. La sixième édition, en 1925, semble être la dernière avec un tirage de 40 000 copies. Le document représente certes une arme de croisade[250].

Alors que l'abbé Blanchard fréquentait, en 1914, une école de théologie en France, la Société Française des publications sportives éditait un guide de balle-au-camp intitulé Le base-ball, histoire, règles et méthodes. Regrettant que les Français retiennent trop de mots anglais comme *Base-ball, bunt, balk, wild*, l'abbé Blanchard profite de l'occasion pour enrichir le lexique du Séminaire de Saint-Hyacinthe de mots nouveaux associés à l'ancien jeu français de «thèque», appelé aussi «balle-au-camp ou balle-au-but ou balle-au-franc» et de traductions récentes, constituant un nouveau lexique canadien de 136 mots consacrés à ce sport qu'il publie la même année dans Le Devoir[251].

Il publie aussi en France la première édition du Dictionnaire du Bon Langage[252] dans lequel il reproduit, sous la rubrique «Base ball», les 136 anglicismes publiés antérieu-

rement dans Le Devoir. Il utilise le même procédé pour la rubrique «Hockey»[253] qui reprend les cinquante anglicismes publiés au Québec en 1910. La proximité de la Première Guerre mondiale ajoutant une nouvelle dimension aux exercices corporels, l'auteur ajoute, pour la première fois, une traduction de 73 anglicismes associés aux exercices militaires appelés *drill*[254] ainsi qu'un bref signalement des sports du *foot ball*[255] et de *Lacrosse*[256]. À la sixième édition, publiée en 1931, l'auteur, devenu entre-temps «Officier d'Académie», déplace sans les modifier les rubriques sportives en annexe du dictionnaire et ajoute 47 termes français de tennis[257]. La huitième édition, en 1949, n'apporte plus de changements aux termes sportifs[258].

En 1917, l'abbé Blanchard aborde un genre plus accessible, le livre illustré où une page de dessins correspond à une page de mots français et l'équivalent anglais. C'est une autre façon de combattre l'anglicisme chez les plus jeunes et les moins instruits. Des 69 sujets abordés, sept concernent les sports et les jeux : jeux et véhicules (18 termes), cynégétique et gymnastique (20 termes), balle-au-camp (25 termes), gouret et sports d'hiver (16 termes), canotage (19 termes), cyclisme (21 termes)[259]. Dans l'édition de 1919, l'auteur ajoute en annexe et sans dessin, les anciens lexiques de la balle-au-camp (130 termes) et du gouret (54 termes)[260].

En 1937, les Frères de l'Instruction chrétienne publient une brochure, dont le tirage atteint 40 000 exemplaires, proposant des exercices hebdomadaires centrés sur diverses catégories de difficultés linguistiques auxquels on ajoute, toujours en annexe, des «semaines spéciales» consacrées à la correction d'anglicismes associés à la terminologie ludique et sportive : la balle au camp (27 termes), le gouret (14 termes), le tennis (6 termes), les billes (11 termes), varia (16 termes)[261].

La Société du Parler Français au Canada, dont les bureaux sont situés à l'Université Laval, poursuit dans les années 1930 les efforts de l'abbé Blanchard en éditant successivement trois brochures qui propulsent vers de nouveaux sommets[t] le nombre de mots traduits par sport : le hockey[262] (172 termes), le tennis[263] (213 termes) et le baseball[264] (451 termes). Elle rassemble ensuite ces trois brochures dans une nouvelle publication en 1937[265].

---

[t] Ce qui témoigne du besoin d'une terminologie plus étendue et de l'évolution de la connaissance de ces sports.

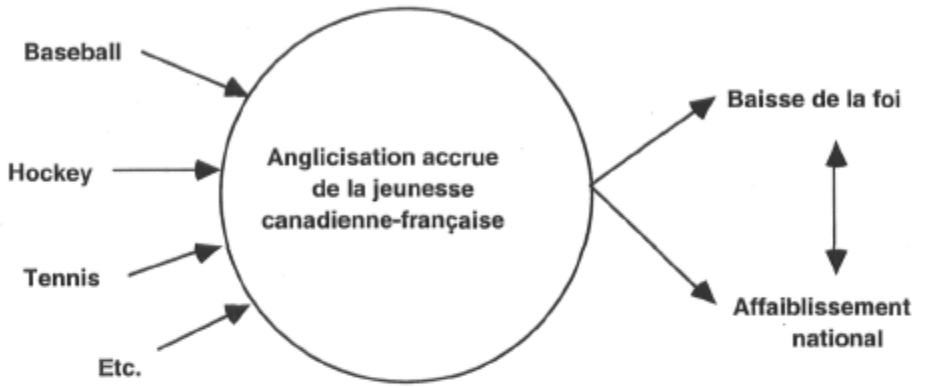
Ces efforts de refrancisation du vocabulaire sportif par les clercs se poursuivent jusqu'à la révolution tranquille et entretiennent l'idée qu'il suffit de faire connaître le mot juste pour induire le changement. La rétrospective de la première moitié du XXè siècle qui se déroule à Québec en 1957 à l'occasion du congrès de la refrancisation, conduit à nouveau les participants à recommander que le «Département de l'Instruction publique [...] fasse préparer et distribuer dans les maisons d'enseignement une brochure contenant le vocabulaire français des principaux sports»[266]. Mais ce recours systématique aux lexiques spécialisés ne semble pas avoir été suffisant pour enrayer l'effet négatif du sport sur la langue française. Se référant à la langue parlée par des jeunes conversant sur un sujet sportif, Rock Aubry du comité central de l'ACJC disait déjà en 1920 : « [...] il faut voir avec quelle ardeur on discute, et gare ici, à la langue française! »[267] À l'aube de la Révolution tranquille la revue Relations maintient l'accusation de l'appauvrissement de la langue par le sport : «Dans les journaux, le peuple, paraît-il, lit surtout les nouvelles des sports. Quoi d'étonnant s'il écrit et s'il parle un français pitoyable.»[268]

Au Canada français, langue et foi forment un couple qui se protège mutuellement et on a constaté, au cours des premières décennies du XX^{e} siècle, une volonté plus systématique de la part des élites pour défendre les droits de la collectivité et mobiliser la jeunesse. Le sport étant devenu populaire auprès de la population masculine, et parce qu'il n'avait pas d'équivalent chez les Canadiens français, toute forme d'expression relative à cette activité empruntait à la langue anglaise, que l'on soit joueur, spectateur, lecteur ou arbitre. Les positions des joueurs, les actions sur le terrain, les équipements, les règles de sport sont d'abord apprivoisés en anglais. La stratégie de la riposte consiste à refuser cet état de fait puis à trouver des équivalents français pour constituer des lexiques spécifiques à chaque sport et finalement tenter de convaincre les Canadiens français de les utiliser de préférence aux termes anglais.

En somme, le sport est perçu par les clercs qui s'intéressent à la langue comme un facteur d'appauvrissement collectif et, à la limite, d'assimilation. Il apparaît dangereux pour la langue, la foi et la nationalité. On peut se représenter ainsi la dynamique interactive qu'il suscite durant cette période :

Figure 2

Perception des rapports entre le sport, la langue et la culture canadienne-française



Dans la foulée des répliques à l'archevêque de Westminster qui associait l'avenir du catholicisme canadien à la diffusion de la langue anglaise, on observe plusieurs affirmations de cette association étroite au sein de la socioculture canadienne-française :

> En perdant notre langue [nous perdrions la possibilité d'exprimer] une foule de souvenirs pieux, de traditions, de récits, de chants, de vérités, qui à vrai dire, je l'avoue, ne sont pas la religion, mais qui y tiennent et nous y tiennent ; qui nous y tiennent si bien [...] qu'à cent reprises diverses [...] des Canadiens, convertis après des années de séjour aux États-Unis, ne donnent pas d'autre réponse [...] à cette question : Et pourquoi donc avez-vous abandonné votre religion? Eh bien mon Père, j'avais abandonné le français.[269]

Dit autrement, l'auteur de cette lettre affirme un peu plus loin : «De même, quand l'âme canadienne-française n'a plus pour l'entourer sa langue, ses traditions, ses coutumes, etc., l'hôte de cette âme, la foi, souvent généralement n'y reste plus.»[270]

Les sports créent un faisceau d'occasions d'anglicisation de la jeunesse masculine canadienne-française, car au-delà de ce qui peut se produire sur les terrains, leur action délétère sur la langue se poursuit par les journaux, les conversations, l'écoute de la radio ou les discussions entre joueurs. Dans ces conditions l'Église considère qu'elle ne peut laisser la jeunesse s'angliciser tout en s'amusant, et pendant plusieurs décennies les nationalistes religieux et laïcs se mettent donc résolument «En Garde» pour dénoncer et contrer l'anglicisation par le sport.

2.6 LE SPORT, MANIFESTATION DE «L'ESPRIT DU SIÈCLE»

> «Nos jeunes ne doivent pas immoler leur avenir à ce dieu [sport] vingtième siècle.» (Jean Rivard)[271]

«L'esprit du siècle» représente pour l'Église autant l'ensemble des productions matérielles nouvelles qui bouleversent les façons de faire que les façons de penser les normes comportementales apparues au XIX^{e} siècle et accentuées au XX^{e}. Longtemps tributaire d'une vision agriculturiste de la vie considérée comme garante de la survie du catholicisme, des bonnes mœurs et même de la santé physique de la population, l'Église d'ici lutte avec âpreté contre les tendances nouvelles. Les témoignages de ses dénonciations globales abondent. Nous n'en retiendrons que trois, qui couvrent une centaine d'années. Au milieu du XIX^{e} siècle, l'archevêque de Québec, Mgr Signay, s'adresse aux membres de son diocèse en ces termes : «Tenez-vous en garde contre toutes ces nouveautés qui ne peuvent s'établir au milieu de vous qu'au préjudice de votre foi et de vos mœurs»[272]. À l'élite sociale de la société canadienne-française, il se fait plus insistant : «Aidez-nous à préserver notre pays, encore si moral, de ces doctrines perverses qu'on lui présente comme propres à le faire avancer dans la voie du progrès, mais qui tendent, au contraire, à le faire rétrograder vers les erreurs les plus funestes.»[273]

Un siècle plus tard, dans un contexte moins unanimiste, certains clercs comme l'abbé Jean Bergeron ont encore cette vision dichotomique de la vie : vie rurale/vie urbaine, creuset et symbole du Bien et du Mal.

> Quand donc [...] serons-nous convaincus qu'il n'y a pas d'autres endroits que le sol, les forêts et les eaux où trouver la vie ; que l'industrie

> manufacturière, le commerce et la finance ne produisent pas de substance et ne valent que s'ils sont appuyés sur l'agriculture ; que les grandes agglomérations ruinent le pays au triple point de vue économique, forces physiques et morales, que ni le sport, ni le tourisme, ni le cinéma, ni les parcs, ni les terrains de jeux, ni les refuges de la promiscuité sans contrôle n'apporteront jamais une bouchée de pain dans la huche, une buche dans l'âtre [...].[274]

À l'aube de la Révolution tranquille, dans un ouvrage portant sur la doctrine rurale, l'oblat F. Chicoine fustige encore ces «villes [qui] dévorent leur population [... et le] matérialisme, le sensualisme, les abus de toutes sortes, le taudis, la misère, la déchéance physique [... qui] multiplient à l'envie, leurs tristes victimes»[275].

Mais en dépit des exhortations à la vie rurale, le peuple continue de rechercher dans les entreprises de la Nouvelle-Angleterre et ailleurs une partie de ce modernisme qu'il ne peut trouver chez lui, les gens d'affaires suivent le capital et les intellectuels restent à l'écoute des métropoles étrangères.

«L'esprit du siècle» résume cette tendance générale à vouloir céder au modernisme auquel on reproche ses excès de matérialisme, de naturalisme ou de sensualisme, et parce qu'on l'associe facilement à ces déviations, le sport apparaît à certains comme une menace à la survie du peuple. Les témoignages d'opposition au sport reposant sur cette association sont plus tardifs, ils couvrent surtout la première moitié du XX^{e} siècle. Nous les avons regroupés autour des deux thèmes suivants :

a) Trop populaire auprès des jeunes et même des adultes, le sport **détourne des devoirs** que l'Église assigne aux individus et aux organismes.

b) Renfort du matérialisme et du naturalisme, le sport **inverse la hiérarchie des valeurs chrétiennes** par un développement exagéré du corps au détriment de l'âme.

2.6.1 Le sport détourne

Il détourne tant les jeunes que les adultes, tant les riches que les pauvres. Ce détournement tient à la popularité du sport, qu'il soit professionnel pour les adultes spectateurs ou de participation pour les plus jeunes. En ce début du XX^{e} siècle, le sport

s'impose au Québec comme ailleurs, au point où le quotidien L'Action sociale (devenu L'Action catholique, en 1915), financé et dirigé par l'Église, n'hésite pas à qualifier le vingtième siècle de «siècle de la culture physique et du sport»[276]. Cette grande popularité du sport indispose plusieurs clercs fortement engagés dans les œuvres de l'Église.

2.6.1.1 Le sport détourne des intérêts de la collectivité canadienne-française

En 1913 un militant de l'ACJC se plaint de la difficulté qu'il éprouve à «enflammer le zèle de ses camarades, de leur communiquer la soif d'apostolat qui le consume [...] en leur révélant un peu de son grand idéal. Mais voilà, les joutes de gouret sont venues, et comment résister à l'entraînement général?»[277] L'intérêt individuel suscité par le sport semble triompher des **œuvres collectives** mises au service de la survie et du développement de la société canadienne-française.

Un court texte du Patronage de Lévis représente l'une des charges les plus virulentes contre le sport. Publié au début du siècle le texte s'attaque surtout à la grande popularité du sport commercialisé dont on craint la progression chez les jeunes[u]. On qualifie le sport de «maladie» et on le compare aux «mœurs païennes de Rome, dans la pire époque». Comme pour des vases communiquants, la «vie sérieuse» requise pour l'avancement collectif diminue aux yeux de l'auteur en proportion de l'augmentation de la popularité du sport :

> Tandis que la joute fait gradins combles, allez à l'École des arts voir combien il y a d'assistants aux cours du soir de perfectionnement professionnel, deux ou trois douzaines. Voilà le progrès de la race, c'est absurde [...].[278]

Quelques années plus tard, et dans la même publication, le père J.J. Plamondon, p.s.v., revient sur ce thème du sport perçu comme une entrave à la **formation intellectuelle** ou professionnelle :

> Combien en rencontre-t-on de ces bons jeunes gens qui fréquentent les associations catholiques qu'on ne peut décider à autre chose qu'à faire partie d'une société de gymnastique ou de balle-au-camp [...]. Ils

---

[u] L'article sera repris par l'importante revue de C.-J. Magnan, L'Enseignement Primaire, 36[e] année, no. 6, février 1915, p. 383.

> connaissent à merveille tous les secrets des sports [...], ils ne fréquentent jamais le cercle d'études [...], ils sont surtout ambitieux de vie facile, décidés à se mettre à l'aise sans charger leurs épaules du fardeau des douleurs d'autrui.[279]

Le Bulletin paroissial de Saint-Roch s'insurge aussi contre la popularité du sport :

> Mais devant l'engouement des foules pour les parties de gouret de glace (hockey) ou de crosse, devant la fièvre qui s'empare de nos jeunes gens et de certains hommes sérieux pour ces exercices violents, il faut crier : Halte-là. Aujourd'hui [1916], on ne vit que de sport.[280]

Cet engouement que l'on dit étranger à la culture canadienne-française est mis en relation avec des **urgences nationales** comme la défense de la langue et de la religion, l'amour de l'Église et du foyer : «Il est grand temps que nous agissions contre cette fièvre sportalgique [sic], d'origine américaine, et qui est en train de faire perdre à notre race ce qu'elle a de plus beau et de meilleur»[281].

Apôtre de la vie rurale, l'abbé Bergeron associe encore, en 1943, le salut collectif à l'exploitation du sol, des forêts et des eaux. Pour lui, les distractions modernes comme le sport, le tourisme, le cinéma, les parcs, les terrains de jeux n'ont aucune utilité. Reprenant les paroles d'un autre auteur, il conteste l'utilité présumée du sport pour assurer le développement physique et moral des jeunes qui doivent poursuivre l'œuvre des anciens centrée sur l'exploitation des ressources naturelles :

> On prétend habituer [par le sport] le corps et le caractère à la lutte [...]. Il ne paraît pas, jusqu'à présent, que l'état de santé et la vigueur morale des générations nouvelles surpassent les qualités que possédaient leurs ancêtres. Les champions de nos jours des universités américaines, même des nôtres pourraient-ils supporter ce qu'endurèrent les pionniers d'autrefois? [282]

Il n'exprime pas plus de sympathie pour l'intérêt démontré envers le sport par la jeunesse bourgeoise déjà active dans les domaines de la modernité comme l'industrie manufacturière, le commerce et la finance. Il les fustige en reprenant les paroles d'un Victor Barbeau accusant la course aux amusements des fils d'entrepreneurs d'être une cause de notre infériorité dans l'industrie moderne[283]. Le sport apparaît encore comme un élément parasite détournant l'effort collectif de production, ce qui rejoint, quatre-vingts

ans plus tard, le discours que tenait, en 1863, le «docteur en théologie» sur les devoirs des parents, donc du peuple, à l'égard des amusements[284]. Contrairement à ce qui se passe dans la tradition britannique ces auteurs ne reconnaissent pas aux amusements dirigés et aux sports de capacité éducative.

Durant la même décennie, l'abbé Lucien Clermont publie dans la revue Nos Cours, publication officielle de l'Institut Pie XI de Montréal, une analyse plus substantielle du phénomène sportif au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale. Contrairement aux autres auteurs, il ne se contente pas de décrier globalement la popularité du sport et particulièrement du sport professionnel, il cherche à en cerner l'ampleur et à comprendre ce qui peut attirer jusqu'à 75 000 spectateurs montréalais, en cette semaine de novembre 1946 :

> Pendant que 2,000 enthousiastes du *baseball* acclamaient leurs favoris, près de 10,000 hommes et femmes, passaient par toute la gamme des douleurs, à voir deux poids lourds se torturer! Quelques jours après, par une température de froid et de pluie, 12,000 fervents du *football* risquaient d'altérer leur santé pour suivre le va-et-vient d'un ballon sur un sol, détrempé et boueux. Dans cette même soirée, 15,000 adeptes du gouret [...] passaient par toute la gamme des impressions : la surprise, la satisfaction ou la colère. Je ne parle pas des 8,000 admirateurs de boxe qui se déplacèrent pour acclamer le pugiliste debout sur sa victime inconsciente [...].[285]

Une telle popularité ne tient pas du hasard. L'auteur le sait et il l'attribue à «toute la gamme émotionnelle [que vivent] tous ces êtres différents [...], tous réunis pour trouver paix et calme dans leur esprit»[286], à cause des bouleversements de la vie moderne. Si, pour les jeunes, sport et modernité vont de pair, à son avis, pour les hommes mûrs «démantibulés par le désœuvrement de la vie moderne [...], des grands jours vides [... le sport est] un baume secret de l'âme [...]»[287]. Puisque le naturalisme de l'époque éloigne l'homme du spirituel et dans ce cas précis du «sens religieux de la détente»[288], ce dernier cherche seul un sens à sa vie. Dans ce contexte, «les événements sportifs sont des toxines qui engendrent cette paix rêvée dans la fuite de soi»[289]. Reprenant au père Gillet les termes descriptifs de cette toxicité sociale et spirituelle, il dira encore :

> [Les événements sportifs] suspendent des mois entiers, le courant ordinaire et profond de la vie sociale. Les journaux sont remplis à ce sujet des détails les plus minutieux [...]. Toutes les conversations reflètent les

> préoccupations qui font naître les espoirs de succès ou les craintes de défaites [...]. Rien ne compte, en fait de temps, d'argent et de fatigues, pour se procurer les émotions violentes de pareils spectacles.[290]

Le sport participe de la modernité dont il est le reflet tout en se voulant une solution, fausse aux yeux de l'auteur, au désœuvrement engendré par le naturalisme. Sans le dire ouvertement, les auteurs que nous avons retenus évoquent donc le caractère aliénant du sport, son éloignement de la vraie nature de l'homme et des intérêts véritables de la collectivité canadienne-française, ce que l'abbé Clermont résume en disant : «Pour un peuple, une race, un ensemble, cet esprit [la fuite de la réalité] devient un abîme où se perdent des qualités. Si par repos, il faut entendre la fuite des difficultés, se reposer serait alors s'avilir ou fuir la vie! »[291]

Cette conception trouvera constamment des porte-parole parmi les membres du clergé. En 1975, à l'aube des Jeux olympiques de Montréal, dans son analyse des secteurs d'aliénation collective, le chanoine Grand'Maison inscrit lui aussi le sport d'élite (amateur ou professionnel) comme «opium de la substitution des vrais enjeux»[292]. Il s'insurge à nouveau contre la place du sport dans la vie quotidienne lorsqu'il en vient à «rythmer la vie collective». De plus, la connaissance des citoyens envers le sport, ses stratégies et ses acteurs dépasse celle qu'ils ont de «ceux qui les exploitent». Grand'Maison s'interroge finalement sur le contenu humain du sport et de la civilisation des loisirs qui ne sont peut-être qu'une «pseudo-culture de masse que nous offrent les puissances d'argent et leurs complices politiques».[293]

On peut donc dire que depuis le début du siècle, la reconnaissance de la place exagérée du sport et de son effet aliénant par rapport aux enjeux de la collectivité, est une constante du discours clérical.

2.6.1.2 Le sport détourne des responsabilités individuelles

D'autres auteurs considèrent le sport comme une cause importante du détournement de responsabilités individuelles. Les étudiants, les instituteurs et les ouvriers servent à illustrer leur propos. Le jésuite M.-H. Beaulieu affirme craindre le sport parce qu'il peut «accaparer toute l'activité des jeunes et les détourner des études»[294]. Exprimée en 1915 dans la revue Le Semeur, cette crainte sera reprise par d'autres clercs dont ceux du Patronage de Lévis : «Imaginez-vous les études faites par le Collégien [sic] quand dès

mardi il pense à la [sic] match du jeudi et [...] reste dans l'énervement de la partie jusqu'au vendredi soir»[295].

Publié en 1937, le chapitre du dominicain Ceslas Forest fait partie d'un ensemble d'études voulant cerner l'influence de la culture américaine sur la culture des Canadiens français. Tout en reconnaissant l'importance de l'éducation physique et du sport dans les institutions scolaires, le père Forest dénonce vigoureusement le modèle scolaire américain largement dépendant du sport professionnel afin que nos institutions d'enseignement ne cèdent pas aux mêmes déviations qu'il identifie ainsi :[296]

- le détournement du caractère amusant du sport au profit du spectacle et de la rentabilité ;

- la perte d'utilité du sport qui relègue l'étudiant-athlète à l'état de marchandise et menace sa santé ;

- l'attrait du succès ou du professionnalisme qui provoque l'interruption des études des athlètes talentueux pour quelques mois de notoriété ;

- la valorisation institutionnelle exagérée des succès sportifs qui relègue dans l'ombre, sinon l'oubli total, les succès intellectuels des autres étudiants ;

- la valorisation exagérée des athlètes professionnels au détriment d'autres personnages plus méritants, ce qui renverse, dans l'esprit des jeunes, l'échelle des valeurs sociales.

Autant il souhaite une véritable éducation physique, autant il observe et craint pour les collèges la progression du sport-spectacle à l'américaine dont il perçoit déjà les avant-postes dans ces rencontres «de base-ball et de hockey contre des clubs extérieurs consignées avec soin, comme des événements importants de la maison. Demain, on leur permettra sans doute d'aller au loin [...]. Après, nous n'aurons plus rien à envier aux Américains»[297].

Pour des raisons différentes, le sport amateur ne lui apparaît pas plus acceptable à l'école que le sport spectacle puisqu'il ne s'intéresse qu'aux forts en les spécialisant à outrance et en développant le jeune de façon anormale : «Répétons sans nous lasser que le sport amateur ou spécialisé n'a rien à voir avec la véritable éducation physique»[298]. Dans une certaine mesure seul le «sport amusement» trouve grâce à ses yeux parce qu' «il complète l'éducation physique; il en est comme le côté agréable»[299].

Devant l'émerveillement du D[r] Alexis Carrel à l'égard du système scolaire américain qui aurait contribué à améliorer l'hygiène, l'alimentation et les habitudes d'exercice des jeunes générations au point où «on est arrivé à reproduire les formes les plus admirables de la beauté antique»[300], le père Forest prend un certain recul :

> C'est quelque chose, mais ce n'est pas tout. Ce n'est même pas le principal. Une civilisation doit viser à former, non des athlètes, mais des hommes. Et ceux-ci ont besoin d'énergie morale plus que de puissance musculaire.[301]

Le père Forest reprend les paroles d'un autre auteur pour qui nos **instituteurs** lisent «plus assidûment les chroniques sportives que les pages des classiques»[302] ou encore, après avoir assisté à un match de hockey professionnel la veille, «ne trouvent mieux à faire, devant des adolescents d'esprit plastique que le récit de prouesses de stadium»[303]. Ces mêmes instituteurs, qui refusent d'acheter des livres sous prétexte de pauvreté, font «la nuit des 80 milles d'auto pour assister à une partie de hockey»[304].

Les élèves et les instituteurs ne sont pas les seuls acteurs à être détournés de leurs obligations par le sport, les **ouvriers** en seraient également victimes : «Imaginez-vous le sérieux qu'il y a dans la vie du commis ou de l'apprenti qui ne pense qu'à ses paris, qui contemple des jours entiers le portrait de tous les clubs de la création et qui ne s'entretient que de ce qui se passe à l'Arena [sic] ou ailleurs»[305], peut-on lire dans Le Patronage de Lévis, au début du siècle.

En 1926, l'abbé Bilodeau s'interroge de façon non équivoque sur l'utilité des plaisirs de l'ouvrier urbain : «La taverne, le théâtre, les joutes de *base-ball* et de gouret sont-elles nécessaires à la vie de l'ouvrier? »[306] Vingt ans plus tard, le père Chicoine, o.m.i., associe le sport à toutes ces dépenses obligées du citadin (théâtre, étalages, villégiature, transport, etc.), autant de «fissures qui laissent échapper ses gains et le réduisent à vivre au jour le

jour, avec le maigre espoir de boucler son budget»[307] alors que la vie rurale lui épargnerait toutes ces dépenses artificielles.

Dans le cadre d'une série de cours portant sur «le problème des loisirs», la revue Nos Cours publie, en 1955, un article de l'abbé Mongeau pour qui les sports, associés à des distractions et à des plaisirs, ne représentent plus, pour le travailleur ou l'étudiant, «une occasion pour se reposer des fatigues de son travail [ou] pour commencer une ascension vers une vie supérieure, [mais] une fin et non un moyen de se grandir soi-même»[308].

Si l'association du sport à la classe ouvrière apparaît problématique pour plusieurs clercs, on doit se rappeler qu'elle l'a été tout autant pour la bourgeoisie laïque qui se réjouissait en 1847, dans le journal Le Canadien, du déplacement des très populaires courses de chevaux des plaines d'Abraham vers L'Ancienne-Lorette afin que cette distance accrue constitue :

> [...] un obstacle suffisant pour empêcher les ouvriers peu aisés de s'y rendre [puisque] c'est à eux que ces courses étaient funestes par la perte de temps et les dépenses auxquelles les exposaient ce genre d'amusement qui, pour eux, ne pouvaient être d'aucun intérêt, ni produire aucun résultat utile.[309]

2.6.1.3 Le sport détourne de l'Église et des devoirs religieux

Dès le premier numéro de la revue Le Patronage de Lévis paru en 1913, son directeur ressent le besoin de mettre ses jeunes lecteurs en garde contre l'effet d'entraînement du sport : «Depuis notre arrivée parmi vous, nous avons constaté les efforts parfois cachés, souvent très visibles qu'on fait pour vous entraîner loin de l'Église par une étrange vie de sports exagérée [...].»[310] Quelques années plus tard la même revue s'interroge cette fois sur le niveau de piété des sportifs «qui s'habituent au culte de la force brutale et qui ne pensent plus aux grandeurs de la vie et de la grâce»[311]. Cette thématique est reprise dans la même revue, en 1926, par le dominicain Ledent qui met l'accent sur le caractère exclusif de l'engouement sportif, détournant le pratiquant des préoccupations spirituelles :

> Je ne pense pas qu'il faille beaucoup insister pour entraîner notre jeunesse au culte des sports et de la vigueur physique ; elle a une tendance plutôt exagérée à donner aux beaux muscles un intérêt volontiers exclusif, et,

> sans peine, elle se déciderait à reléguer à l'arrière-plan tous les intérêts d'une vie supérieure.[312]

Le jésuite Beaulieu déplore, lui aussi, le déséquilibre qu'il observe chez les jeunes entre leur intérêt pour le fait sportif et leur vie spirituelle : « [...] les jeunes connaissent mieux les athlètes que le Christ»[313].

La critique du sport la plus détaillée porte sur ce thème et provient de l'article du dominicain M.-A. Bellouard paru en 1941 dans les Cahiers de l'Action catholique. Alors que les extraits antérieurs ne représentent souvent que quelques phrases ou quelques paragraphes sur le sujet, le texte du dominicain constitue une argumentation serrée de treize pages réparties en trois numéros qui réfute trois axiomes relatifs aux rapports positifs que le sport entretiendrait avec le développement moral, tel que le stipule, depuis le XIX^{e} siècle, la tradition sportive issue des *Public Schools* britanniques et tel que le colporte l'opinion publique d'ici. La grande conclusion de l'auteur peut se résumer ainsi : non seulement le sport n'élève pas le niveau moral des pratiquants, mais il l'empêche de s'élever. Nous reprenons brièvement ces axiomes avec l'argumentation contraire du père Bellouard :

Axiome 1. On dit du sport qu'il est lui-même moralisant. À cela l'auteur répond que le monde païen était certes sportif et il était aussi dans une grande misère morale :

> [Cette] simultanéité prouve au moins ceci qu'au développement sportif d'un monde ne correspond nullement un développement moral proportionné, quels que soient les avantages physiques du sport, quelles que soient les énergies volontaires qu'il mette en train, quelque souplesse et quelque vigueur qu'il crée et entretienne, il n'avance pas d'un centimètre le progrès humain authentique s'il est entendu comme ce doit l'être pour un chrétien, que le progrès humain authentique est le progrès spirituel [...].[314]

Il conclut que le sport n'ayant pas moralisé l'ancien monde, il ne moralisera pas davantage le monde actuel.

Axiome 2. On prétend que le sport conduit à la santé physique, elle-même garantie de la santé morale.

Bellouard reconnaît que, sagement et modérément pratiqué, le sport puisse être avantageux pour la santé, mais, ajoute-t-il, dès qu'il devient excessif, il ne répond à aucune nécessité. Pour les gens dont le travail requiert l'activité physique, il le considère inutile, alors que là où on ne le pratique pas, les gens ne sont, à ses yeux, pas plus malades ni moins vigoureux. Il ne serait donc pas indispensable à la santé. Quant à la deuxième partie de l'axiome établissant un rapport entre la santé et la vertu, il la réfute de la façon suivante : «La croissance en santé n'entraîne pas la croissance en sainteté, ni en charité, ni en tempérance, ni en fidélité. Par contre, pour tant d'autres, l'épreuve de la maladie ou de la faiblesse s'est révélée moralement régénératrice! »[315]

Axiome 3. L'opinion publique admet facilement que la passion du sportif l'incite à progresser dans son sport et à y triompher grâce au déploiement d'énergie et d'habiletés, et Bellouard de résumer l'argumentaire favorable en ces mots : «Comme il emploie de belles énergies morales; comme il n'est pas déshonorant; comme il exalte au lieu de déprimer; comme il semble faire monter au lieu de faire descendre [...], il prend la signification digne [...] qu'on le réalise.»[316]

Mais non seulement l'auteur refuse t-il cette analyse, il en extrait une nouvelle raison de refuser le sport. La conséquence néfaste de cet attrait ne réside plus, comme autrefois, «dans les libertés qu'on y prend, dans les rencontres qu'on y fait, dans les promiscuités»[317], mais dans «la passion [qui] tend à diviniser le sport»[318]. Si cette passion du sport apparaît moins évidente que des comportements déviants, elle s'avère beaucoup plus grave à ses yeux, car elle détourne de tout (de la piété, de l'apostolat, de la sanctification, de Dieu) : «On lui sacrifie n'importe quoi ; on ne le sacrifie à rien».[319]

Le sport-passion ne cesse de recruter des fervents pour lesquels il serait devenu «quelque chose comme le vrai Dieu qu'il est emballant de servir et qu'il est glorieux de célébrer dans les belles liturgies de la neige et des cimes»[320]. Contrairement au progrès spirituel, qui se veut intérieur et ascétique, le progrès sportif se veut immédiat, accessible, extérieur et ludique. La conséquence finale de ce détournement (l'auteur emploie le mot «désorientation»), représente pour lui un retour au paganisme : «On change d'amour, donc de souci. On change d'âme. Et ce changement silencieux d'une âme pieuse en âme sportive devient chez plusieurs, avec le risque de le devenir, chez beaucoup, le changement silencieux d'une âme chrétienne en âme païenne [...].»[321]

En somme, malgré ses qualités, le sport ne contribue pas pour ces auteurs au développement moral. La passion exclusive qu'il suscite chez ses adhérents les détourne de leurs devoirs de chrétien et de l'Église.

Le texte du père Bellouard représente non seulement la critique la plus sérieuse du sport, mais aussi la critique la plus radicale. La source du refus ne s'inscrit plus dans les à-côtés dont les contenus peuvent être redéfinis selon les époques (vêtements, rapprochement des genres, etc.) ou les circonstances des pratiques (le dimanche), elle réside dorénavant au cœur même du sport à cause de la passion dévorante et exclusive qu'il suscite au détriment de la finalité ultime de l'homme chrétien. De phénoménologique, la critique devient essentialiste. Le mal réside au cœur du sport lui-même, ce qui justifie à la fois son succès et le danger qu'il représente pour l'Église.

Même si ce type de critique radicale demeure tardif – Pie XII reconnaît les valeurs morales du sport en 1945 – elle s'avère partagée par quelques clercs. L'abbé Levasseur reprend l'argumentation du dominicain en 1945, dans un article de la revue de l'Institut Pie XI, Nos Cours[322], alors qu'en France, dans un ouvrage intitulé Sens chrétien de l'homme, Jean Mouroux associe, lui aussi, une certaine conception du sport «au culte du corps [qui] aboutit à l'effondrement moral et physique»[323]. Plus loin, l'auteur français précise :

> Développement du corps ne signifie pas culte du corps. Mais le glissement est toujours à craindre. Quand on fait du sport le moyen de développer la jeunesse, et quand on y cède à un exhibitionnisme dont nous avons trop d'exemples, on peut dire que le glissement est déjà réalisé.[324]

En ce milieu du XX^{e} siècle, alors que Rome s'apprête à reconnaître la valeur éducative du sport et malgré l'existence d'organisations sportives catholiques en France et en Belgique, le courant de la méfiance et de la critique à son endroit demeure bien vivant ici. La popularité du sport associée à sa diversité inquiète les clercs davantage préoccupés par le développement moral et l'engagement des jeunes dans les œuvres sociales devant les encadrer. En détournant les fidèles de certains devoirs religieux et de pratiques culturelles jugées plus importantes, le sport se rend coupable de détournement. Il représente un obstacle à la stratégie pédagogique officielle qui repose sur les pratiques cultuelles, les prières et dévotions. Ce détournement indique en contrepartie que les fidèles acceptent des pratiques et des valeurs qui s'organisent en marge du discours officiel.

2.6.2 Le sport inverse la hiérarchie des valeurs

À partir de matériaux aristotélico-thomistes, la tradition catholique s'est donnée une représentation particulière de l'homme, la conception hylémorphique. Bien qu'on y intègre le corps, son caractère périssable le fait apparaître moins important que l'âme considérée comme immortelle. Il s'ensuit une certaine hiérarchisation des différentes dimensions de l'homme justifiée par de nombreux théologiens et reprise par les clercs dans différents domaines d'action.

À l'occasion d'une présentation à l'Exposition de Chicago, en 1893, l'abbé Th.-G. Rouleau[v], alors principal de l'École normale Laval de Québec présente un tableau des différentes facultés de l'homme selon lequel les préoccupations hygiéniques (nourriture, sommeil, jeux, exercices) et locomotrices (gymnastique) meublent davantage les pôles inférieurs de «l'entretien de la vie» et de «l'éducation des sens» que le pôle supérieur de l'éducation morale, contrairement à la tradition éducative britannique qui utilise précisément le corps, par le biais du sport, pour atteindre les qualités morales désirées[325] (tableau 8).

Cette vision hiérarchique sera reprise de différentes façons par les théologiens, les laïcs chrétiens engagés et les nombreuses ordonnances des évêques. La place du corps et de son développement sont habituellement minimisés au profit des autres dimensions de la personne et selon le contexte pour lequel écrit l'auteur : les clercs impliqués dans l'éducation valoriseront davantage le développement intellectuel, les autres se préoccuperont de la conformité morale ou du développement spirituel. Dans tous les cas, les préoccupations corporelles doivent être discrètes. Ainsi, citant l'Abrégé de théologie sociale de Le Play publié en 1909, le bénédictin Laurent Hourcade dira : «Les développements de l'activité physique sont toujours bornés par l'étendue des territoires, par la force des bras [...] tandis que l'essor des facultés de l'âme et le champ des puissances morales sont sans limites [...]. Ce qui est autrement précieux, ce qu'il importe de garder et d'accroître, ce sont les intérêts moraux composés de vertu, de justice, d'honnêteté, de désintéressement, d'abnégation et de dignité morale.»[326]

---

[v] Il signera, en 1901, avec C.-J. Magnan et J. Ahern, un important ouvrage intitulé Pédagogie pratique et théorique, réédité en 1909 et 1917.

Tableau 8
Tableau des facultés des humains

<table>
<tr><td rowspan="4">L'HOMME</td><td colspan="2">ÉDUCATION MORALE (le bien et le beau).

TÊTE SANS CŒUR FAIT
LE MALHEUR DES AUTRES.

ÉDUCATION INTELLECTUELLE (le vrai).

CŒUR SANS TÊTE FAIT SON PROPRE MALHEUR</td><td colspan="3">Volonté (cœur). Religion, vertu (vice), relations sociales, honneur, etc.</td></tr>
<tr><td rowspan="3">LA BÊTE</td><td rowspan="2">ÉDUCATION DES SENS.

Rien n'arrive à l'intellect, qui n'ait passé par le sens.</td><td>Intellect (tête)</td><td>Opérations</td><td>Simple appréhension.
Conscience.

Jugement.
Raisonnement.
Mémoire intellectuelle.</td><td>Acquisition des idées.
Notions de l'immatériel, de l'universel, de l'abstrait.</td></tr>
<tr><td colspan="3">Appétit sensitif (éducation restrictive).</td></tr>
<tr><td>Sens</td><td>Internes

Externes</td><td>Mémoire sensitive.
Estimative.
Imaginative.
Sens commun.

Tact.
Odorat (éd. Restrictive).
Goût (idem).
Ouïe.
Vue.</td><td>Connaissance des choses matérielles, du singulier, du concret.</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td colspan="3">Locomotrice.....Gymnastique.</td></tr>
<tr><td></td><td>LA PLANTE</td><td>ENTRETIEN DE LA VIE.

Il y a cinq degrés de vie : la plante, la brute, l'homme, l'ange, Dieu.</td><td colspan="3">Augmentatrice Nutritive Air (580-700 pds), nourriture, sommeil, vêtement, jeux, propreté, exercice, travail manuel, etc.</td></tr>
</table>

Tiré de l'Abbé Th.-G. Rouleau (Principal), Notice sur l'École Normale Laval de Québec pour l'Exposition de Chicago, Québec, Imprimerie L. Rousseau, 1893.

En 1946, la lettre pastorale collective des évêques de la province de Québec portant sur la croisade de pureté reprend encore plus clairement cette hiérarchie : «L'âme spirituelle et immortelle, est supérieure au corps qui est, lui, matériel comme la poussière de la terre à laquelle finalement il devra retourner.»[327]

Quelle qu'en soit l'expression, cette conception conduit à une vision compartimentée de l'être humain dans laquelle le corps occupe toujours une place inférieure, support et faiblesse pour les autres dimensions plus importantes. L'influent auteur français Jean Mouroux l'exprime aussi par la hiérarchie suivante : valeurs matérielles d'abord, puis humaines et spirituelles[328]. Toute entreprise éducative doit en tenir compte pour être crédible ; ainsi lorsque Paplauskas-Ramunas veut réconcilier, dans le Québec d'après-guerre, une conception éclectique de l'éducation physique scolaire qui intègre le sport, il s'assure de la juxtaposer à la grille hylémorphique pour affirmer clairement qu'elle s'adapte au modèle chrétien.[329]

Despland attire notre attention sur un corollaire important qui joue en défaveur du corps et que nous exprimons par l'image d'une «tension» entre les composantes corporelles et spirituelles[330]. Comme pour des vases communiquants, on considère que l'attention consacrée au corps se réalise au détriment des autres dimensions. On n'accorde pas encore au corps la capacité d'agir positivement sur les autres dimensions. Citant Léon XIII, Hourcade dira : «Plus le bien-être physique est en progrès, plus s'accentue la décadence des biens de l'âme» [331]. Le principal de l'École normale Jacques-Cartier, l'abbé Dubois, applique cette vision du développement de l'homme au contexte scolaire qui consiste à son avis à assurer à l'enfant son passage de l'univers des sens à celui de la dignité morale :

> Tout ce que l'on ôte aux sens, aux sensations, on le donne aux sentiments, à la volonté, à la force de caractère. L'excès de sensibilité physique étouffe la sensibilité morale; le sensuel n'a point de cœur, il n'y a pas de sentiment, il n'a que des sensations.[332]

En cette première moitié du XX^{e} siècle, le sport apparaît souvent en ces termes pour plusieurs commentateurs religieux. Aiguillonnées par la présence rayonnante et tapageuse du sport professionnel, les critiques retiennent surtout la trop grande importance accordée au corps par le sport, inversant la hiérarchie des valeurs chrétiennes.

Prenant appui sur les déviations allemandes à l'occasion de la Première Guerre mondiale, Mgr F.-X. Ross fustige, dans son manuel de pédagogie, cette tendance à «accorder trop de soins à la culture physique [...]. C'est inspirer aux élèves un idéal qui se confirme dans l'idée de la force brutale et développer la bête **au détriment** de l'esprit»[333]. (Nous soulignons)

La même année, le Bulletin paroissial de Saint-Roch incite les jeunes à ne pas «immoler leur avenir à ce dieu [le sport] vingtième siècle»[334]. Contrairement à plusieurs pays européens, où l'éducation corporelle était considérée comme un élément important du développement, sinon du salut national, ici, elle occulterait cette mission au nom des aspects supérieurs de la personne : «Un devoir sacré et plus important que jamais, aujourd'hui où notre langue et notre religion sont partout menacés, leur commande de cultiver d'abord les facultés de leur âme et de leur intelligence.»[335]

On trouve la même cible et la même vision plutôt hermétique des facultés humaines chez Stanislas pour qui le sport ne correspond pas à l'essence des peuples latins du Canada français. Il dira :

> Qu'avons-nous besoin de singer autrui! Laissons aux anglo-saxons leur goût du sport. Excellent chez eux, il ne vaut rien chez nous. Un peuple ne vit que de son essence. La nôtre est l'intelligence et ce qui ferait vivre tel autre peuple, nous ferait mourir.[336]

Le jugement s'adresse même à la France : «Faire vivre [la France] de sport c'est la condamner à végéter d'abord, puis à mourir.»[337]

Le père J.-M. Villeneuve, o.m.i., futur cardinal de Québec, partage aussi ce point de vue. En 1919, alors qu'il s'oppose à l'introduction du *boy-scoutisme* d'origine protestante, et ce malgré son acceptation en France, il reprend lui aussi l'argument de l'essence des races :

> [...] nous sommes latins ; et [...] l'idéal brutal et matériel du monde saxon ou américain n'est pas le nôtre, *sport*, *business*, *money*, *self-training* n'étant pas pour nous les seules idées motrices de la vie humaine, les seuls principes générateurs d'action et d'héroïsme (?) qu'il faille développer chez nos jeunes.[338]

Quelques années plus tard, dans un texte relativement long de 16 pages sur le développement moral, il s'oppose cette fois au catholicisme sportif déjà bien structuré en Europe, au nom d'une arme plus puissante, la morale chrétienne, seule capable de résister «aux assauts de la chair, de l'intérêt, de la force»[339]. Ici, ce n'est plus l'intelligence qu'on privilégie, mais la morale et la foi, expressions de la volonté divine. La prise de position s'avère radicale. Les athlètes sont refoulés au «jardin zoologique» et jugés inutiles pour le développement moral et le salut de l'homme :

> À nos jeunes surtout d'y songer, dans une époque où le sportisme est tout, où il y a même une tendance, comme on a osé dire, à un catholicisme sportif. Ne bouleversons point l'ordre des valeurs. Les droits de l'hygiène morale **dépassent** infiniment ceux de l'hygiène physique. Les bras vigoureux font des athlètes, ce sont les consciences droites et les âmes trempées qui font des hommes. Ce n'est point la souplesse des gymnastes ni l'adresse des pugilles qui vous constitueront une humanité ; elles garniraient plutôt des jardins zoologiques. Ce sont les vertus morales, héritées des aïeux, cultivées par les héritiers ; c'est la foi en un être suprême, foi influençant toute la vie, développant au maximum toutes les puissances humaines [...] qui nous conserveront, qui nous donneront de vrais hommes, dignes de leur noblesse, dignes de leur fin.[340] (Nous soulignons)

En 1930, le père Bonhomme, o.m.i., regrette, lui aussi, les ravages de la vie moderne auxquels le sport demeure associé et il réitère l'importance de la hiérarchie chrétienne comme antidote à ces désordres nouveaux : «L'Évangile veut rétablir l'équilibre et l'harmonie entre le corps et l'âme par la **subordination** de la chair à l'esprit : la vie moderne avec tous ses excitants détruit cet ordre et donne la primauté au corps et à la matière.»[341] (Nous soulignons)

Certes la conception hylémorphique de l'homme accorde une certaine place au corps, une conception essentiellement hygiénique ; un support aux autres activités humaines plus valorisées plutôt qu'un moyen de développement de la personne. Le corps doit être contrôlé, discipliné car il constitue le siège des instincts, et chacune des dimensions de la personne apparaît comme un univers exclusif. Dans ce contexte, le corps participe peu au développement intellectuel, moral ou spirituel.

À la lumière de cette conception de l'homme, le sport offre peu d'intérêt. D'abord, en tant que pratique étrangère, il s'avère suspect au point de vue culturel. Ensuite, par son

acceptation de l'excès, par l'attention soutenue qu'il accorde à un corps ludique et performant, plutôt que rationnel et discipliné, il bouscule la conception dominante. En somme, cette interprétation de l'hylémorphisme ne permet pas au sport de se forger une justification dans le cadre conceptuel de l'Église.

CONCLUSION

Le concept d'acculturation prévoit une phase d'opposition ou de compétition entre les groupes culturellement différents qui doivent vivre ensemble des rapports à la fois polarisants et ambiguës de dominant-dominé. Entre 1850 et l'aube de la Révolution tranquille, on observe un très grand nombre de témoignages émanant de différentes catégories de clercs qui critiquent un aspect ou l'autre du sport tel qu'introduit ici par les Britanniques, développé ensuite par les Canadiens anglais et imité au cours de cette période par les Canadiens français.

Cette période coïncide aussi avec l'expansion de l'Église qui émerge comme pôle organisateur du peuple canadien-français et milite en faveur d'un type précis de société particulièrement opposé au modèle laïc qui lui dispute la prépondérance. Au-delà de la polarité ethno-linguistique départageant la population entre franco-catholiques et anglo-protestants, il y a d'autres clivages importants qui les départagent. Aux pôles de l'urbanité, de l'industrialisation et de la recherche du bien-être matériel proposés par la collectivité canadienne-anglaise, l'Église préfère la ruralité, le respect de la doctrine et la recherche du salut.

Dans ce contexte de polarité, le sport peut apparaître comme une pratique culturelle exogène peu significative. N'est-il pas de l'ordre du corps, du corps ludique de l'autre communauté dont on se méfie dans tous les domaines? Tant que le Canada français s'y intéresse peu, sinon par l'intermédiaire d'une partie limitée de sa bourgeoisie, l'Église ne se manifeste pas. Cela semble être le prix à payer pour survivre dans un contexte de mixité culturelle et l'Église accepte de «temporiser», d'autant plus qu'il représente, du point de vue idéologique, un phénomène difficile à saisir puisqu'il s'agit d'une pratique et non d'un discours, et surtout d'une pratique ludique. Lorsque la masse s'intéresse aux

sports et que l'Église perçoit mieux les liens qui l'unissent à la modernité redoutée, elle réagit.

Dans ce chapitre nous avons colligé et ordonné un grand nombre de témoignages critiques de clercs envers certains aspects particuliers du sport. Les textes retenus n'expriment pas d'ambivalence et la parole n'est pas réservée à un seul segment du clergé; certes le haut clergé semble plus en évidence à cause de ses responsabilités premières envers les points de doctrine et le caractère plus élaboré de ses textes, mais le bas clergé participe fréquemment à la critique du sport. Si parfois on rejette le sport en bloc, c'est plus souvent à propos d'un aspect particulièrement irritant de la réalité sportive du moment que l'auteur s'exprime. Il y a donc différents niveaux et divers encrages dans la critique de l'Église envers le sport durant cette période.

Au-delà des diverses catégories dans lesquelles s'exprime cette dissidence, il nous semble important de souligner un autre aspect des témoignages. Souvent, au début, le sport n'est pas nommé. On le rejoint indirectement par la critique plus **globale** des amusements publics auxquels il participe. Était-ce pour ne pas affronter directement la bourgeoisie anglo-saxonne qui s'y adonne ou parce qu'on n'en distingue pas encore les caractéristiques spécifiques? Par la suite, au cours du XX^{e} siècle, les clercs s'attardent sur des aspects dérangeants ou menaçants plus **spécifiques** : on pense à l'assistance aux offices religieux, au vêtement féminin, à l'existence des clubs, à l'impérialisme de la langue anglaise et à la trop grande popularité du sport. Finalement, il y a une critique plus **fondamentale** mais moins fréquente qui rejette le sport à cause des conduites morales qu'il entraîne, elles-mêmes liées à plusieurs dimensions du sport présentées au chapitre 2.

Ainsi, par l'activité physique intense qu'il commande, le sport valorise le corps et l'entraîne dans une nouvelle éthique de l'action et du développement, alors que l'Église se satisfait d'un entretien du corps. La dimension de la compétition rejoint une éthique du dépassement de soi par le contrôle et l'effort appliqués à un obstacle physique ou à un adversaire, alors que l'Église valorise la coopération entre les individus et le dépassement spirituel. Le caractère amusant du sport appelle une éthique hédoniste dans laquelle le plaisir en général et plus particulièrement le plaisir kinésique (le mouvement lui-même) et le plaisir kinesthésique (la sensation interne du mouvement) occupent une grande place, alors que l'Église tarde à reconnaître cet aspect de l'expérience humaine[342] au profit d'une plus grande valorisation du travail, de la vie intellectuelle et spirituelle pouvant

accepter la mortification. Dans le sport, l'enjeu est important. Il appelle une éthique d'intérêt qui se manifeste par la visibilité et la notoriété accrues des joueurs qui peut aller jusqu'au vedettariat et, par conséquent, entraîner des gains matériels et financiers importants qui heurtent les valeurs d'humilité et de pauvreté valorisées par l'Église.

Cette veine de la critique cléricale du sport rejette le caractère moral du sport. Ainsi, lorsqu'il parle des «aberrations du sport», le jésuite Perico évoque ces aspects sous le couvert des championnats, des risques pour la vie, du culte des vedettes et du commerce[343]. Les nombreux témoignages contenus dans ce chapitre incitent à conclure que durant cette période et pour une partie du clergé, «l'esprit sportif s'oppose à l'esprit chrétien».

CHAPITRE 4

RÉFÉRENCES

1 André Siegfried, Le Canada, les deux races, Paris, Armand Collin, 1906, p. 40.

2 Alan Metcalfe, «Le sport au Canada français au 19e siècle : le cas de Montréal, (1800-1914)», Loisir et société/Society and leisure, vol. 6, no. 1, printemps 1983, p. 109.

3 Gérald Bernier, Robert Boily, avec la participation de Daniel Salée, Le Québec en chiffres de 1850 à nos jours, Montréal, ACFAS, 1986, p. 43.

4 Alan Metcalfe, «The Evolution of Organized Physical Recreation in Montreal, 1840-1895», Histoire sociale/Social History, 11 (21), 1978, p. 149.

5 Alan Metcalfe, supra note 2, pp. 110-114.

6 Ibid, pp. 114-116.

7 Gilles Janson, Emparons-nous du sport. Les Canadiens français et le sport au XIXe siècle, Montréal, Guérin, 1995, pp. 16-18 ; Donald Guay, Histoire des courses de chevaux au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1985.

8 Don Morrow, A Sporting Evolution. The Montreal Amateur Athletic Association, 1881-1891, Montréal, publié par la MAAA et D. Morrow, 1981, 255 p.

9 Gilles Janson, supra note 7, p. 45.

10 Nancy Howell and Maxwell L. Howell, Sports and Games in Canadian Life : 1700 to the Present, Toronto, Macmillan of Canada, 1978, pp. 150-153.

11 Ibid, p. 145.

12 Ibid, pp. 156-157.

13 Ibid, pp. 147, 153-155.

14 Roger Boileau, Fernand Landry et Yves Trempe, «Les Canadiens français et les grands Jeux internationaux 1908-1974», in R.S. Gruneau and J.G. Albinson (sous la direction de), Canadian Sport. Sociological Perspectives, Don Mills, Addison-Wesley, 1976, p. 153.

15 Gilles Janson, supra note 7, pp. 127-156.

16 Gilles Janson et Yvan Leclerc, «La Palestre Nationale 1894-1931», in C. Lessard et al., (sous la direction de), Histoire, jeux et sports au Canada, influences réciproques entre l'Amérique et les autres pays, Actes du Séminaire international d'histoire du sport de l'éducation physique comparée, Trois-Rivières, juillet 1976, p. XIX-23-24.

17 Donald Guay, Le sport et la société canadienne au XIXe siècle, Québec, coll. «Temps libre», Québec, 1977, pp. 58-79.

18 Gilles Pronovost, «Les transformations de la problématique du loisir au Québec : hypothèses d'analyse», Loisir et Société/Society and Leisure, vol. 2, no. 1, avril 1979, pp. 39-41.

19 Sylvie Dufresne, «Un cas de répression du loisir dans l'idéologie ultramontaine au Québec à la fin du XIXe siècle : le théâtre», in Groupe de recherche en art populaire (GRAP), Travaux et conférences 1975-1979, Montréal UQAM, 1979, p. 187.

20 Michel Bellefleur, «Les origines sociohistoriques du professionnalisme en loisir», Loisir et société/Society and leisure, vol. 5, no. 1, printemps 1982, p. 17.

21 Cité dans Serge Gagnon, Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1990, p. 73.

22 Mgr Joseph Signay, «Mandement» in Mgr H. Têtu et C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 3, Québec, Imprimerie Générale A. Côté et cie, 1888, p. 499.

23 Ibid.

24 Ibid, p. 500.

25 Le Petit catéchisme de Québec, Québec, Des Presses mécaniques d'Aug. Côté et Cie., 1862, p. 81.

26 Ibid.

27 Un docteur en théologie, Instructions chrétiennes pour les jeunes gens, utiles à toutes sortes de personnes, mêlées de plusieurs textes d'histoires et d'exemples édifiants, Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Québec, G. et G.E. Desbarats, Imprimeurs-Éditeurs, 1863.

28 Ibid, p. 243.

29 Ibid.

30 Ibid, p. 244.

31 Ibid.

32 Ibid, p. 245.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ibid, p. 246.

36 Ibid.

37 F.P.B. (ouvrage remanié par), Traité des devoirs du chrétien envers Dieu, Édition nouvelle, Montréal, Elzéar Vincent imprimeur, 1875, pp. 38-39.

38 Ibid.

39 Ibid, pp. 39-40.

40 Ibid, p. 369.

41 Roland l'Italien, Le prêtre québécois à la fin du XIX[e] siècle, Montréal, Fides, 1970, p. 129.

42 Mgr E.C. Fabre, «Circulaire de Mgr l'évêque de Montréal au clergé de son diocèse», no.72, 16 décembre 1885, in Mandements, lettres pastorales circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal, depuis son érection (1869-1959), Montréal, Typographie «Le Nouveau Monde», vol. 10, pp. 166-167.

43 L'abbé Bernard Feeney, Le secret du succès, Montréal, 1918, p. 116.

44 Cité dans Serge Gagnon et René Hardy, L'Église et le village au Québec, 1850-1930, Montréal, Leméac, p. 96.

45 La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1961, Le Décalogue, p. 32.

46 Mgr Jean de Saint-Vallier, Catéchisme du diocèse de Québec, (1702), Montréal, Les Éditions Franciscaines, 1958, p. 173. Aussi : Le petit catéchisme de Québec, Québec, Les Presses Mécaniques, d'Aug. Côté et Cie., 1862, p. 7, (première édition en 1852).

47 Mgr Jean de Saint-Vallier, «Lettre pastorale de Monseigneur l'évêque de Québec, touchant la modestie avec laquelle les fidèles doivent assister à l'église et les dispositions qu'ils doivent apporter à la sainte communion», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1887, pp. 167-168.

48 Mgr Jean de Saint-Vallier, «Lettre circulaire aux habitants de l'Île Percée», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1887, pp. 178-179.

49 Mgr Jean de Saint-Vallier, «Ordonnance pour remédier à certains abus». Donnée à Québec, le 16 février 1691, in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1887, pp. 278-279.

50 Mgr Jean de Saint-Vallier, «Statuts publiés dans le second synode tenu à Ville-Marie le 10 et 11 mars de l'année 1694», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1887, p. 318; «Pratique de piété qu'un curé doit inspirer à ses paroissiens», op. cit. p. 332.

51 Mgr Jean de Saint-Vallier, «Mandement pour réprimer certains abus qui s'étaient introduits dans le diocèse», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1887, p. 362.

52 Mgr Jean de Saint-Vallier, «Statuts publiés dans le quatrième synode tenu à Québec le 8 octobre 1700», in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1887, p. 396.

53 Mgr Hubert, «Mandement de Monseigneur l'évêque de Québec qui permet de travailler à certains jours de fêtes», 15 avril 1791, in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 12, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1888, pp. 437-439.

54 Gérard Ouellet, Ma paroisse Saint-Jean Port-Joly, Québec, Les Éditions des Piliers, 1946, p. 46.

55 «Bill portant règlement sur la chasse», Le Canadien, 13 novembre 1843, cité dans Donald Guay, Histoires vraies de la chasse au Québec, Montréal, VLB Éditeur, 1983, pp. 129-130.

56 Louis-Philippe Demers, Sherbrooke. Découvertes. Légendes. Documents. Nos rues et leurs symboles, Sherbrooke, Gauvin et Frères, 1969, p. 161.

57 Arthur Buies, Chroniques canadiennes, humeurs et caprices, Montréal, Éditions Leméac, coll. «Les introuvables québécois», 1978, p. 145.

58 J.-X. Perrault, «Oh ! les fanatiques de l'Ontario», La Patrie, vol. III, no. 63, 9 mai 1891, p.3, cité dans Jean Laflamme et Rémi Tourangeau, L'Église et le théâtre au Québec, Fides, 1979, p. 200.

59 Le Devoir, 20 déc. 1910, p. 5.

60 Le Petit catéchisme de Québec, supra note 25, p. 81.

61 «Règlement pour défendre l'ouverture de théâtres, cirques ou autres places d'amusement de ce genre, le dimanche», 19 septembre 1876, Archives de la Ville de Montréal, Règlements municipaux no. 103, cité dans Jean Laflamme et Rémi Tourangeau, L'Église et le théâtre au Québec, Fides, 1979, p. 199.

62 Mgr E.-A. Taschereau, «Mandement de Monseigneur E.-A. Taschereau, Archevêque de Québec, sur l'observation des dimanches et fêtes», 26 avril 1880, in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, nouvelle série, vol. 2, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1890, p. 198.

63 Ibid, p. 199.

64 Ibid, pp. 200, 202.

65 Mgr E.C. Fabre, «Circulaire de Mgr l'évêque de Montréal au clergé de son diocèse», 29 mai 1881, in Mandements, lettres pastorales circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal, depuis son érection (1869-1959), Montréal, vol. 9, p. 296.

66 Mgr E.C. Fabre, «Circulaire de Mgr l'évêque de Montréal au clergé de son diocèse», 20 mai 1890, in Mandements, lettres pastorales circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal, depuis son érection (1869-1959), Montréal, vol. 10, pp. 697-698.

67 Mgr E.C. Fabre, «Lettre pastorale de Mgr l'archevêque de Montréal à son diocèse», 20 avril 1881, in Mandements, lettres pastorales circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal, depuis son érection (1869-1959), Montréal, vol. 10, p. 742.

68 Ibid.

69 Donald Guay, Introduction à l'histoire des sports au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1987, pp. 159-177.

70 «Les fêtes laïques du dimanche», La Semaine religieuse de Montréal, vol. XVIII, no. 10, 5 sept. 1891, p. 155.

71 Mgr Paul Bruchési, «Aux fidèles des paroisses de Maisonneuve et de Saint-Clément de Viauville», La semaine religieuse de Montréal, vol. XLII, no. 7, 17 août 1903, p. 94.

72 Ibid, p. 95.

73 Ibid.

74 Ibid, p. 96.

75 Ibid.

76 Le Trifluvien, 22 juin 1906, cité dans Jean-Marc Paradis, 100 ans de baseball à Trois-Rivières, 1989, p. 27.

77 Mgr Louis-N. Bégin, «Lettre pastorale des Pères du Premier Concile Plénier de Québec. L'esprit chrétien dans l'individu, dans la famille et dans la société», Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, (nouvelle série), vol. 1, (dixième de la collection complète), Québec, 1906, (*sic*), pp. 310-311.

78 Mgr Louis-N. Bégin, «Circulaire au clergé», 7 octobre 1911, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, (nouvelle série), vol. 1, (dixième de la collection complète), Québec, 1906, (*sic*), p. 396.

79 Mgr Louis-N. Bégin, «Lettre pastorale sur la transgression du devoir dominical», 18 avril 1922, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, (nouvelle série), vol. 8, (douzième de la collection complète), Québec, 1919 (*sic*), p. 272.

80 XX, prêtre, «La sanctification du dimanche», La Croix, 21 juillet 1923, p. 1.

81 «Le précepte dominical», Mgr Paul Eugène Roy, Mgr Raymond Marie Rouleau, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 13, Québec, 1925, p. 88* (*sic*).

82 Ibid.

83 Ibid.

84 Ibid. pp. 88* (*sic*), 90-91* (*sic*).

85 Mgr Paul Eugène Roy et Mgr Raymond Marie Rouleau, «Lettre paroissiale sur le fléchissement de la moralité et le naturalisme de la vie», 2 fév. 1927, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 13, Québec, 1925, p. 188.

86 Bulletin paroissial de Saint-Roch, vol. IV, no. 4, avril 1915, p. 70.

87 Mgr Eugène Lapointe, «Le travail le dimanche dans notre industrie», L'École sociale populaire, no. 107, 1922.

88 R.P. Archambault, s.j., «Le comité paroissial à l'œuvre : L'observance du dimanche», L'École sociale populaire, nos. 301-302, fév.-mars 1939, p. 40.

89 E.S.P., «Le jour du Seigneur», no. 238, L'Oeuvre des tracts, Montréal, avril 1939, p. 3.

90 Ibid, p. 16.

91 Ibid, p. 7.

92 François de Montmorency Laval, «Mandement contre le luxe des femmes et des filles dans l'église», 16 février 1682, in Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1, Québec, Imprimerie Générale A. Côté et Cie., 1887, p. 107.

93 L'abbé AL Mailloux, V.G., Manuel des parents chrétiens ou devoirs des pères et des mères dans l'éducation religieuse de leurs enfants, Québec, chez les Éditeurs-Imprimeurs Augustin Côté et Cie., 1851, p. 188.

94 *Un docteur en théologie*, *supra* note 27, p. 245.

95 L'abbé AL Mailloux, V.G., Essai sur le luxe et la vanité des parures spécialement dédié aux personnes de la campagne, Québec, N.S. Hardy, Libraire-Éditeur, 1882, p. 49.

96 Ibid.

97 Ibid, p. 50.

98 Ibid.

99 Ibid.

100 Montreal Winter Carnaval, February 4th to 9th, 1884, Supplement to Dawson's Hand-Book for the City of Montreal, pp. 5-7.

101 Mgr E.C. Fabre, «Circulaire de Mgr l'évêque de Montréal au clergé de son diocèse», 26 décembre 1885, Mandements, lettres pastorales circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal, vol. 10, p. 168.

102 Ibid, p. 167.

103 Ibid.

104 Ibid, p. 168.

105 Abbé Camille Roy, Propos canadiens, Québec, Imprimerie de l'Action sociale, 1912, p. 72.

106 Ibid, p. 73.

107 Ibid, p. 79.

108 Mgr A. Camirand, v.g., La lutte pour la modestie. Pages dédiées aux parents chrétiens, aux membres de la Ligue catholique féminine, aux Cercles d'étude féminine, Arthabaska, L'Imprimerie d'Arthabaska, 1941, pp. 5-9.

109 Ibid, p. 7.

110 Ibid.

111 Ibid, p. 8.

112 Ibid, p. 9.

113 Ibid, p. 13.

114 Ibid.

115 Ibid, p. 18.

116 Ibid, p. 21.

117 Ibid, p. 17.

118 L'Abbé Roger Marien, «Discours de S.S. Pie XII : L'apostolat moderne de la femme», Nos Cours, Vol. III, no. 19, 1941-1942, (n.p.).

119 Ibid.

120 Ibid.

121 Ibid.

122 J. Bonhomme, o.m.i., Appel à la conscience chrétienne. Contre le fléau des modes indécentes, Ottawa, Les Éditions du droit, 1930, p. 7.

123 M.-Ceslas Forest, o.p., «Notre américanisation par les sports», Notre américanisation. Enquête de la revue dominicaine, Montréal, L'Oeuvre de presse dominicaine, 1937, p. 120.

124 Ibid, p. 121.

125 Ibid, p. 120.

126 Ibid, p. 121.

127 Mgr J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., «Sports et costumes de sport», 22 décembre 1938, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, 1936-1939, vol. 15, Québec, Chancellerie de l'archevêché, 1940, p. 482.

128 Mgr A. Camirand, v.g., supra note 108, pp. 32-33.

129 Mgr J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., «Plages et bains publics», 16 juin 1932, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 14, Québec, Chancellerie de l'archevêché, 1936, pp. 97-99.

130 Mgr J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., «Amusements dangereux. Patinoires mixtes», 28 septembre 1935, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 14, Québec, Chancellerie de l'archevêché, 1936, p. 492.

131 L'abbé Victorin Germain, «Foyer agréable», in Georges Bouchard (sous la direction de), La renaissance campagnarde, Éditions Albert Lévesque, 1935, p. 74.

132 Mgr J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., supra note 127, p. 482.

133 L'abbé Georges Levasseur, «Loisirs honnêtes», Nos Cours, vol. VI, no. 13, 20 janv. 1945, p. 3.

134 Mgr A. Camirand, v.g., supra note 108, pp. 32,35.

135 R.P. Archambault, S.J., «La moralité publique», L'École sociale populaire, no. 383, Montréal 1945, p. 9.

136 Lettre pastorale collective, «Croisade de pureté», 5 mai 1946, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, 1943-1955, vol. 17, Québec, Chancellerie de l'archevêché, 1955, p. 243.

137 J. Bonhomme, o.m.i., supra note122, p. 14.

138 Ibid, pp. 11, 15.

139 Mgr A. Camirand, v.g., supra note 108, p. 33.

140 Ibid, p. 34.

141 Ibid, pp. 33-34.

142 Ibid, p. 33.

143 Paul Charron, «Cercle d'étude : Les modes féminines», Nos Cours, vol. III, no. 20, 1941-1942, (n.p.).

144 Ibid.

145 R.P. Archambault, s.j., supra note 135, p. 9.

146 Mgr J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., supra note 130, p. 97.

147 Lorette Sauriol-Daigneault, «La pudeur se meurt», La tempérance, vol. XXIX, no. 12, mai 1935, p. 140.

148 Lettre pastorale collective, supra note 136, p. 242.

149 Lorette Sauriol-Daigneault, supra note 147, p. 141.

150 Ibid.

151 M.-Ceslas Forest, o.p., supra note123, p. 120.

152 Lettre pastorale collective, supra note 136, p. 242.

153 Paul Charron, supra note 143.

154 Ibid.

155 Ibid.

156 Ibid.

157 Ibid.

158 Ibid.

159 Marguerite-M. Léveillée, «Cercles d'étude : Les shorts», Nos Cours, vol. VII, no. 21, 10 mars 1951, p. 15.

160 Ibid, p. 16.

161 Ibid.

162 AL. Mailloux, Ptre, v.g., supra note 95, p. 29.

163 Ibid, p. 35.

164 Ibid.

165 Ibid, p. 84.

166 Ibid, p. 85.

167 Ibid, p. 46.

168 Ibid, p. 47.

169 Ibid.

170 Mgr E.C. Fabre, supra note 42, p. 26.

171 Card. E.-A. Taschereau, «Documents concernant l'Association de la Sainte-Famille», La Semaine religieuse de Québec, no. 20, 14 janvier 1893, pp. 236-237.

172 Mgr Louis-N. Bégin, supra note 77, p. 294.

173 Ed. Hamon, Misères humaines. Tracts populaires et religieux sur quelques défauts et vices des familles, 13e édition, Paris, Pierre Téqui, Libraire-Éditeur, 1913, p. 60.

174 Ibid, p. 63.

175 Ibid, p. 71.

176 «Le sport», Le Patronage de Lévis, no. 31, février 1917, p. 4.

177 Ibid.

178 Ibid.

179 Ibid.

180 J. Fortin, p.s.v., «Côté surnaturel des œuvres», Le Patronage de Lévis, no. 72, novembre 1921, pp. 3-4.

181 Ibid.

182 Ibid.

183 J.J. Plamondon, p.s.v., «Les œuvres d'enfance et de jeunesse : Associations, Cercles, Patronages (Élimination des clubs)», Le Patronage de Lévis, no. 108, février 1925, p. 18.

184 Ibid, p. 19.

185 Ibid, p. 18.

186 Ibid, p. 20.

187 Ibid.

188 J.J. Plamondon, p.s.v., «Les œuvres d'enfance et de jeunesse : nécessité des Oeuvres de Jeunesse», Le Patronage de Lévis, no. 111, mai 1925, p. 67.

189 Ibid.

190 J.J. Plamondon, p.s.v., supra note 183, p. 19.

191 Ibid.

192 J.J. Plamondon, p.s.v., supra note 188, p. 67.

193 Le cardinal Merry del Val, secrétaire de la Suprême Congrégation du Saint-Office, «Lettre aux Ordinaires signalant à leur vigilance certaines nouvelles manœuvres dirigées contre la foi par des Associations non catholiques», La Documentation catholique, Tome V, Paris, Maison de la Bonne Presse, Janvier-Juin 1921, p. 4.

194 Ibid.

195 Ibid, p. 5.

196 Ibid.

197 Ibid.

198 Ibid.

199 Mgr. J.-E. Roy, «La journée diocésaine des œuvres», La Semaine religieuse de Québec, vol. 35, no. 15, 21 déc. 1922, p. 244.

200 Cyrille Gagnon, ptre, «Les clubs sociaux neutres; ce qu'en pense la théologie», L'Oeuvre des tracts, no. 75, Montréal, 1925, pp. 1-3.

201 Ibid, p. 5.

202 Ibid.

203 Ibid, p. 7.

204 Ibid, p. 10.

205 Ibid, pp. 11-12.

206 Ibid, pp. 12-13.

207 Ibid, p. 13.

208 Patro, «Caractère inquiétant de la neutralité confessionnelle», Le Patronage de Lévis, no. 112, juin 1925, p. 173.

209 Ibid.

210 Mgr Anastase Forget, Constitutions synodales du diocèse de Saint-Jean-de-Québec, Évêché de Saint-Jean, 1945, p. 169.

211 Ibid.

212 Ibid.

213 Mgr Courchesne, «Notre jeunesse», L'École sociale populaire, nos. 387-388, avril-mai 1946, p. 5.

214 Ibid, p. 6.

215 Cardinal J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., «Les associations neutres», L'École sociale populaire, nos. 387-388, avril-mai 1946, p. 52.

216 L'abbé Étienne Blanchard, En Garde ! Termes anglais et anglicismes, s.l., 1912, p. 18.

217 Chantal Bouchard, «Une obsession nationale : l'anglicisme», Recherches sociographiques, vol. XXX, no. 1, 1989, pp. 67-90.

218 Henri Bourassa, «Langue et religion», Le Devoir, 26 septembre 1910, p. 1.

219 Edmond de Nevers, «Le grand mal», Le Devoir, 22 juin 1912, p. 6.

220 L'abbé L. Lindsay, «La langue gardienne de la foi», Le Devoir, 22 juin 1912, p. 6.

221 Société du Parler Français au Canada, Bulletin du Parler Français au Canada, Université Laval, vol. 2, no 1, septembre 1903, p. 9.

222 Ch. Daveluy, «Les jeux», Bulletin du Parler Français au Canada, Université Laval, vol. 1, septembre 1903, p. 63.

223 Ibid.

224 L.Z. Bourges, «Sport», Bulletin du Parler Français au Canada, Université Laval, vol. 1, septembre 1902, p. 99.

225 L'abbé Lionel-A. Groulx, Une croisade d'adolescent, Québec, Imprimerie de l'Action, 1912.

226 Cercle d'étude du Parler Français du Séminaire de Saint-Hyacinthe, «La balle au camp» Bulletin du Parler Français au Canada, Vol. VII, no. 4, novembre 1908, pp. 148-151.

227 Ovila Yvon (Cercle d'étude du Parler Français), «La balle au camp», Le Collégien, vol. 4, no. 3, mars 1909, pp. 53-54.

228 Donald Guay, supra note 69, p. 16.

229 Un fan enragé, «Le "Baseball" en français», La Patrie, 4 mai 1909.

230 Comité du Parler Français du Cercle Girouard (A.C.J.C.), Séminaire de St-Hyacinthe, «La balle au camp - vocabulaire», 2e édition, corrigée et notablement augmentée, Bulletin du Parler Français au Canada, Vol. VIII, no. 3, novembre 1909, pp. 104-108.

231 «Athlétisme, vocabulaire des amusements», La Patrie, 27 décembre 1909, p. 3.

232 Comité du Parler Français du Cercle Girouard (A.C.J.C.), «Vocabulaire des amusements. La balle au camp», Le Collégien, Vol. IV, no. 12, décembre 1909, pp. 177-179.

233 Tancrede Marsil, «Quelques expressions justes», Le Devoir, 17 mars 1910, p. 5.

234 Comité d'étude du Parler Français, Séminaire de St-Hyacinthe, «Vocabulaire. Gouret (Hockey)», Bulletin du Parler Français au Canada, Vol. VII, no. 8, avril 1909, pp. 310-311.

235 Rosario Vadnais (Comité du Parler français du Séminaire de Saint-Hyacinthe), «Un deuxième vocabulaire», Le Collégien, Vol. IV, no. 5, mai 1909, pp. 82-84.

236 La Société du Parler Français au Canada, La balle au camp (Base-ball). Vocabulaire et tableaux d'inscription, Montréal, Ami des Sourds-Muets, 1910.

237 Le Devoir, 30 juillet 1914, p. 8.

238 Ibid.

239 Le Devoir, 15 sept. 1914, p. 6.

240 Le Devoir, 11 mai 1911, p. 4.

241 Le Devoir, 9 mai 1911, p. 4.

242 Le Devoir, 31 août 1911, p. 4.

243 Le Devoir, 10 octobre 1912, p. 6.

244 Le Devoir, 11 juillet 1912, p. 4.

245 Le Devoir, 15 mai 1915, p. 8.

246 Chantale Bouchard, supra note 217, p. 87.

247 L'abbé O.E. Blanchard, «L'anglicisme et le sport», Le Devoir, 4 mai 1912, p. 10.

248 L'abbé Étienne Blanchard, supra note 216, p. 6.

249 Le Devoir, 24 octobre 1912, p. 6.

250 L'abbé Étienne Blanchard, En Garde ! Termes anglais et anglicismes, 6e édition, Montréal, Librairie Beauchemin, 1925.

251 L'abbé Étienne Blanchard, «La balle au camp en France», Le Devoir, 25 juillet 1914.

252 L'abbé Étienne Blanchard, Dictionnaire du Bon Langage, Paris, Librairie Vic et Amat, 1914, pp. 50-54.

253 Ibid, pp. 168-169.

254 Ibid, pp. 128-130.

255 Ibid, p. 152.

256 Ibid, p. 180.

257 L'abbé Étienne Blanchard, Dictionnaire du Bon Langage, 6e édition, Montréal, Librairie Beauchemin, 1931, pp. 282-284.

258 L'abbé Étienne Blanchard, Dictionnaire du Bon Langage, 8e édition, Montréal, Les Frères des Écoles chrétiennes, 1949, pp. 310-318.

259 L'abbé E. Blanchard, 2000 mots bilingues par l'image, Montréal, Éditions du Devoir, 1917, 112 p.

260 L'abbé E. Blanchard, 2000 mots bilingues par l'image, Montréal, La Cie d'Im-primerie Godin, 1919, pp. 106-109.

261 Les Frères de l'Instruction chrétienne, Le Bon Parler Français, Laprairie, Imprimerie du Sacré-Cœur, 1937, pp. 22-24.

262 Société du Parler Français au Canada, Vocabulaire français-anglais du jeu de hockey, Québec, l'Action Sociale, 1933, 8 p.

263 Société du Parler Français au Canada, Vocabulaire français-anglais du jeu de tennis, Québec, l'Action Sociale, 1933, 8 p.

264 Société du Parler Français au Canada, Vocabulaire français-anglais du jeu de balle au but (baseball), Québec, l'Action Sociale, 1935, 16 p.

265 Société du Parler Français au Canada, Vocabulaire français-anglais des jeux de hockey, de tennis et de balle au but (baseball), Québec, La Librairie de l'Action Catholique, 1937, 30 p.

266 Michel Normandin, «La langue des sports», Le Congrès de la Refrancisation, Québec, 21-24 juin 1957, Tome 1, Québec, Les Éditions Ferland, 1959, pp. 31-40.

267 Rock Aubry, «Vers les plus jeunes», Le Semeur, vol. 16, no. 7, février 1920, p. 153.

268 J. D'Anjou, «Pages sportives», Relations, no. 231, mars 1960, p. 70.

269 Un Canadien-Français, «Comment un Canadien-Français peut défendre sa langue», Le Devoir, 5 novembre 1910, p. 2.

270 Ibid.

271 Jean Rivard, «Sportalgie», Bulletin paroissial de Saint-Roch, Québec, Vol. V, no. 3, mars 1916, p. 47.

272 Joseph Signay, archevêque de Québec, «Mandement», 23 août 1847, Mgr H. Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec, Vol. 3, Québec, Imprimerie Générale A. Côté et cie., 1888, p. 500.

273 Ibid.

274 Jean Bergeron, ptre, L'agriculture et l'Église, deux amies intimes d'origine divine, Québec, 1943, pp. 22-23.

275 F. Chicoine, o.f.m., Précis de doctrine rurale à l'usage des Canadiens-Français, Montréal, Éditions Franciscaines, 1948, p. 97.

276 «Le sport», L'Action sociale, no. 1, samedi 21 décembre 1907.

277 Jules Moreau, «Les épreuves d'un jeune apôtre», Le Semeur, organe de l'A.C.J.C., Vol. X, no. 9, avril 1914, pp. 244-245.

278 «Le sport», Le Patronage de Lévis, no. 8, 21 février 1914, p. 2.

279 J.J. Plamondon, p.s.v., «Les œuvres d'enfance et de jeunesse», Le Patronage de Lévis, no. 110, Avril 1925, p. 56.

280 Jean Rivard, supra note 271, p. 47.

281 Ibid.

282 Jean Bergeron, prêtre, L'agriculture et l'Église, deux amies intimes d'origine divine, Québec, Chez l'Auteur, 1943, p. 23.

283 Ibid.

284 Un docteur en théologie, supra note 27.

285 Lucien Clermont, prêtre, «Les sports», Nos Cours, Vol. VIII, no. 6, 9 nov. 1946, p. 5.

286 Ibid.

287 Ibid.

288 Ibid.

289 Ibid.

290 Ibid, p. 20.

291 Ibid, p. 6.

292 Jacques Grand'Maison, Le privé et le public, , Tome 2, Montréal, Leméac, 1975, p. 237.

293 Ibid, p. 238.

294 Maurice H. Beaulieu, s.j., «L'initiation aux œuvres charitables», Le Semeur, octobre 1915, p. 51.

295 «Le sport», Le Patronage de Lévis, no. 31, février 1917, p. 4.

296 M.-Ceslas Forest, o.p., supra note 123, pp. 105-108.

297 Ibid, p. 117.

298 Ibid, p. 118.

299 Ibid, p. 117.

300 Ibid.

301 Ibid, p. 103.

302 Ibid, p. 119.

303 Ibid.

304 Ibid.

305 Le Patronage de Lévis, supra note 176, p. 4.

306 Georges-Marie Bilodeau, prêtre, «Pour rester au pays», Québec, L'Action Sociale, 1926, p. 61.

307 F. Chicoine, o.f.m., supra note 275, p. 71.

308 Yves Mongeau, (ptre.), «Loisirs et principes chrétiens», Nos Cours, Vol. XVI, no. 14, 1955, p. 11.

309 «Courses», Le Canadien, 12 juillet 1847.

310 Le directeur, «À nos chers jeunes gens», Le Patronage de Lévis, no. 1, 19 juillet 1913, p. 2.

311 «Le sport», supra note 295, p. 4.

312 R.F. Ledent, o.p., «Patronage et éducation», Le Patronage de Lévis, no. 119, 19 février 1926, p. 26.

313 Maurice H. Beaulieu, s.j., «Jeunes d'autrefois, jeunes d'aujourd'hui», E.S.P., no. 147, 1926, p. 12.

314 M.-A. Bellouard, o.p., «Simples remarques sur le sport et la morale», Cahiers d'Action catholique, no. 6, mars 1941, p. 181.

315 Ibid, p. 184.

316 M.-A. Bellouard, o.p., «Simples remarques sur le sport et la morale», Cahiers d'Action catholique, no. 8, mai 1941, pp. 6-7.

317 Ibid, p. 255.

318 Ibid.

319 Ibid, p. 256.

320 Ibid, p. 257.

321 Ibid.

322 Georges Levasseur, prêtre, «Loisirs modérés», Nos Cours, Vol. VI, no. 14, 27 janvier 1945, pp. 3-4.

323 Jean Mouroux, Sens chrétien de l'homme, Paris, Auber, 1943, p. 17.

324 Ibid, p. 69.

325 L'abbé Th.-G. Rouleau (principal), Notice sur l'École Normale Laval de Québec pour l'Exposition de Chicago, Québec, L'Imprimerie L. Brousseau, 1893.

326 R.P. dom Laurent Hourcade, Abrégé de théologie sociale d'après les grands auteurs, Paris, Librairie Vic et Amat, 1909, p. 232.

327 Lettre pastorale collective, «Croisade de pureté», Nos Cours, Vol. VII, no. 1, 9 nov. 1946, p. 15.

328 Jean Mouroux, supra note 323, p. 11.

329 Antonas Paplauskas-Ramunas, L'éducation physique dans l'humanisme intégral, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1954, pp. 88-89.

330 Michel Despland, Christianisme, dossier corps, Paris, Cerf, 1987, p. 16

331 R.P. dom Laurent Hourcade, supra note 326, p. 231.

332 N. Dubois, ptre, «La sensibilité», Conférence prononcée devant les membres de l'Association des instituteurs catholiques de Montréal en mai 1905 et publiée dans L'Enseignement primaire, octobre 1905, p. 80.

333 Mgr F.-X. Ross, Manuel de pédagogie, Québec, Charrier et Dugal, 1916, p. 39.

334 Jean Rivard, supra note 271, p. 47.

335 Ibid.

336 Stanislas, «Sport et éducation», L'Enseignement secondaire au Canada, Vol. II, octobre 1917-juin 1919, p. 453.

337 Ibid.

338 J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., «À propos des "Boy Scouts"», Le Semeur, Vol. 16, no. 3, oct. 1919, p. 44.

339 J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., «La valeur du catholicisme pour le progrès moral de l'individu», L'Action Française, Vol. IX, no. 3, mars 1923, p. 137.

340 Ibid.

341 J. Bonhomme, o.m.i., supra note 122, p. 14.

342 Pierre Lorson, s.j., Le plaisir sanctifié. Pour une spiritualité des loisirs, Colmar-Paris, Éditions Alsatia, 1952.

343 Giacomo Perico, s.j., «Le sport, valeurs et aberrations», La documentation catholique, Paris, 1958, pp. 1120-1123.

CHAPITRE 5

SECONDE CONSTANTE : LA SÉLECTION
UNE ÉGLISE QUI OCCULTE ET SÉLECTIONNE CERTAINS ASPECTS DU SPORT (1870-1960)

Le titre de ce chapitre évoque deux phases du processus d'acculturation qui ne sont pas obligatoirement liées. La sélection initiale de certains aspects d'une pratique culturelle exogène ne suit pas toujours une occultation préalable, de même qu'une certaine sélection ne conduit pas de façon inexorable à son développement au sein de la culture receveuse. Cette dernière peut, au contraire, rejeter une pratique exogène au profit d'une pratique autochtone antérieure, ce qui conduit à un mouvement de contre-acculturation, ou encore se l'approprier en y apportant d'importantes modifications qui la rendent plus compatible avec ses propres valeurs. On parle alors de réinterprétation plus ou moins prononcée. En bout de piste on peut observer autant une phase de développement lorsque la culture receveuse intègre le discours et la pratique étrangère à son foyer culturelle qu'un rejet ou une réinterprétation (chap. 2, point 1.2.3.2).

Dans le cas des rapports de l'Église et du sport il s'avère particulièrement hasardeux de penser repérer avec précision les moments de passage d'une étape à l'autre – occulter/sélectionner ou sélectionner/développer – car nous sommes en présence à la fois de discours différents juxtaposés les uns aux autres et de pratiques éducatives qui, du jeu au sport, s'y entremêlent. De plus, le sujet n'ayant pas été étudié en profondeur, nous ne disposons pas de connaissances empiriques plus fines des différentes implications de

l'Église envers le sport au Québec. Pour chaque volet, qu'il s'agisse du discours ou des pratiques, nous disposons de bien peu.

Avant la Révolution tranquille les discours cléricaux investissent tous les domaines du social puisque ce dernier renvoie aux comportements individuels et collectifs et aux valeurs sous-jacentes, donc à une certaine morale pour laquelle l'Église revendique le dernier mot. Le phénomène du sport ne regroupe pas les clercs selon leur position idéologique à son égard. Ces derniers s'expriment plutôt à partir d'ancrages sociaux propres à leur champ d'action, qu'il s'agisse d'écoles, d'organismes de loisirs ou à partir d'une recherche de solutions à des problèmes sociaux ou moraux particuliers pour lesquels le sport convient ou pas selon les répondants et les époques. Au-delà des nombreux témoignages du chapitre précédent dévoilant une Église opposée au sport, la juxtaposition de positions cléricales différentes, voire contraires, laisse prévoir un tableau global beaucoup plus nuancé.

Les recherches qui utilisent le concept d'acculturation accordent une grande importance au «foyer culturel» considéré comme le carrefour dans lequel les valeurs et pratiques nouvelles du groupe conquérant rencontrent et interagissent avec celles du groupe dominé. C'est donc à partir de cette notion que nous abordons dans ce chapitre les discours exprimant à la fois l'ambivalence et le glissement vers une acceptation progressive du sport. Le sport relève du corps et l'analyse des textes cléricaux indique des orientations divergentes. D'une part la profusion de témoignages valorisant une vocation mystique qui justifie en partie l'existence de la Nouvelle-France et qui se prolonge dans le foyer culturel des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, nous amène à penser que certains clercs privilégient des solutions et des modèles qui ignorent le corps. D'autre part la doctrine chrétienne de l'homme reposant sur le concept de l'hylémorphisme sert d'assise à d'autres clercs qui justifient soit une attention de type hygiénique envers le corps mais sans référer au sport, soit au contraire, une acceptation conditionnelle du sport en fonction du respect des exigences du foyer culturel. C'est pourquoi nous considérons le concept de l'hylémorphisme comme la principale brèche par laquelle des pratiques sportives, d'abord perçues comme des jeux, deviennent acceptables à certains esprits et s'infiltrent progressivement dans les institutions religieuses.

1. LA NOTION DE BRÈCHE

Pour expliquer le passage, largement documenté au chapitre 4, d'une opposition explicite contre la pratique sportive à une appropriation graduelle appelée «sélection» dans le vocabulaire anthropologique, nous retenons la notion de «brèche» mise de l'avant par Yvan Lamonde lors d'un colloque sur la modernité culturelle au Québec[1]. Dans ce texte, il identifie les idées fortes et les réalisations des artistes et des penseurs sociaux, de la fin du XIX[e] siècle à l'aube de la Révolution tranquille, qui ont constitué autant de brèches contre l'orthodoxie socio-religieuse et permis l'avènement d'un environnement intellectuel et artistique favorable à la modernité : libération et liberté des sujets, des thématiques et des auteurs-créateurs ; exploration libre des nouvelles frontières de la subjectivité ; ouverture des œuvres sur le contemporain et l'universel ; dissociation du social et du moral. C'est avec de telles armes que les artistes et les chercheurs en sciences sociales firent leurs brèches, permettant au reste de la société d'y accéder.

Lamonde observe le développement d'une modernité qui se développe en opposition au complexe socio-religieux dominant. Dans notre recherche, nous observons plutôt l'acceptation progressive d'une pratique étrangère associée à la modernité, le sport, au sein de l'Église. Nous retenons la notion de «brèche» considérée comme une fissure dans le système de valeurs et les pratiques dominantes car elle permet de mieux comprendre cette transformation. Nous voulons maintenant identifier celle-ci en nous attardant à la transformation du discours clérical.

2. LA PRINCIPALE BRÈCHE : LE CONCEPT DU CORPS DANS LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE

On ne peut évoquer le sport sans faire appel à un ensemble de valeurs et à un type de rapport du participant envers son corps et celui des partenaires-adversaires tous liés dans un rapport complexe de coopération-opposition dans un environnement corporel compétitif normé. La définition du sport retenue au chapitre 2 (point 3.1) en pose les caractéristiques plus précises et nous conduit à dire que si des débats sur le corps peuvent esquiver le contexte culturel particulier du sport, en contrepartie tout débat sur le sport ne peut faire l'économie de considérations philosophiques sur le corps.

En rétrospective, la principale brèche, mais il y en a d'autres, par laquelle s'articulent les discours et les pratiques religieuses relatives au corps réside dans son incontournable présence dans l'aventure humaine. Présence incontournable mais aussi ambivalente. Il n'y a pas qu'une ligne directrice dans la tradition chrétienne et dans les courants

philosophiques subséquents sur lesquels les clercs d'ici s'appuient pour juger de la place du corps. Nous retenons deux pôles principaux autours desquels s'exprime l'ambivalence : celui de la tradition religieuse chrétienne et celui de la philosophie.

2.1 AMBIVALENCE DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE

La doctrine chrétienne prend sa source dans la Bible où, selon la genèse, la désobéissance du premier homme et de la première femme aurait causé leur chute et leur aurait fait perdre leur immortalité potentielle. En conséquence tous leurs descendants auraient hérité de ce «péché originel» dont la condamnation inéluctable est la mort. Cette croyance insiste sur la brièveté de la vie et son terme fatal, la mort. L'homme est mauvais en soi et incline instinctivement au mal. L'Église doit donc le guider en lui disant quoi faire et comment le faire en insistant sur ce qu'il ne faut surtout pas faire pour assurer son salut : la vie éternelle, l'essentiel[2].

Mais l'être humain étant une créature divine, il peut, malgré la faute originelle, se racheter et retrouver la vie éternelle par une conduite qui suive les commandements et les directives de l'Église. En somme l'être humain dispose de deux vies : une vie terrestre (cité des hommes), où prédomine un corps matériel et éphémère et une vie céleste (cité de Dieu), où règne l'âme immatérielle et éternelle. Cette doctrine sera diffusée partout par les multiples moyens de communication de l'Église.

D'autre part il ne manque pas d'auteurs pour illustrer, au contraire, la vision positive du corps issue des textes de l'Évangile. Dans son chapitre intitulé «Jésus et le culte du corps» Jean-Luc Hétu[3] retrace certains passages du Nouveau Testament qui témoignent d'une anthropologie religieuse plutôt positive envers le corps :

- La *Lettre aux Hébreux* exprime la volonté de Dieu pour que le Christ se fasse corps (He 10, 5-7) et qu'il donne son corps, ce que Jésus fait pour le salut de l'humanité (He 10, 9-10).

- Un passage de Luc témoigne de l'importance de l'interaction corporelle de Jésus avec les autres : «Ceux qui n'avaient plus l'usage de leurs yeux le retrouvent ; ceux qui n'avaient plus l'usage de leurs jambes le retrouvent ; ceux qui avaient des maladies de

peau sont guéris ; ceux qui n'avaient plus l'usage de leurs oreilles le retrouvent ; ceux dont le corps était mort le retrouvent vivant» (Luc 11, 11-12).

- Dans Mathieu Jésus ramène constamment des préoccupations corporelles fondamentales : «J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger... ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire... ; j'étais un étranger et vous m'avez accueilli... ; j'étais nu et vous m'avez vêtu... ; j'étais malade et vous m'avez visité... ; j'étais prisonnier et vous êtes venu me voir... » (Mt 25, 35-36).

- Paul dira aux Corinthiens : «Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu?» (Co 6, 19).

- Ailleurs, il se sert de la course du stade comme symbole de l'engagement du chrétien : «Ne le savez-vous pas? dans les courses du stade, tous courent, mais un seul remporte le prix? Courez de même, afin de le remporter. Quiconque veut lutter s'abstient de tout : eux pour une couronne périssable ; nous pour une impérissable [...]» (Co 9, 24-27).

- Plusieurs passages relèvent l'expression d'émotions vives que Jésus ne censure pas : « Il est envahi de colère (Mc 8,12), d'impatience (Mt 16,4), d'affection (Mc 10, 21), de tristesse (Lc 19,41), de doute (Mc 15, 34)».

En somme, par l'incarnation du Christ, par sa vie parsemée d'attention aux corps et aux émotions et sa réincarnation corporelle, la tradition religieuse chrétienne propose aussi une vision positive du corps.

2.2 AMBIVALENCE ISSUE DU COURANT PHILOSOPHIQUE.

Très tôt la philosophie occidentale exprime un courant de pensée que l'on pourrait qualifier «d'ascétique» et dans lequel le corps est marginalisé. Chez Socrate les rapports du corps et de l'âme s'imposent à la réflexion. Ayant choisi le langage et la recherche de la vérité comme caractéristiques premières de l'homme, l'orientation de l'éducation s'en trouve définie : privilégier la rhétorique, l'esprit par rapport à l'action. Déjà le corps est second, il ne peut atteindre l'importance accordée à l'âme même si la conception de cette dernière demeure encore mal définie.

Dans la même veine et en réaction au culte poussé du corps et surtout du corps jeune, la pensée philosophique de Platon et du néo-platonisme réserve, dans la relation corps-âme,

un rôle peu valorisant au corps. On insiste pour que l'homme s'arrache au corps considéré comme le lieu de distraction intellectuelle et spirituelle, une prison qui nuit à l'ascension vers la connaissance, la vérité : «Aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera mêlée à cet élément mauvais, jamais nous ne pourrons posséder l'objet de notre désir d'une manière qui nous satisfasse – et cet objet c'est la vérité.»[4] Déjà le rôle subordonné du corps y est affirmé : «Quand même l'âme et le corps sont ensemble, la nature assigne au corps servitude et obéissance, à l'âme commandement et domination.»[5] Et pour philosopher, l'homme doit détourner son âme non seulement des plaisirs sexuels, mais aussi de tous les désirs, émotions, joies ou souffrances qui relèvent du corps :

> [Car] dans l'étude qui se fait par le moyen des yeux, tout n'est qu'illusion aussi dans celle qui se fait au moyen des oreilles et des autres sens. [La philosophie] exhorte à se recueillir, à se concentrer sur elle-même, à ne se fier qu'à elle-même [...]. Chaque plaisir et chaque peine possèdent une sorte de clou, avec lequel ils clouent l'âme au corps ; ils la fixent ainsi comme une griffe, ils lui donnent un caractère corporel, et elle croit vrai ce que le corps lui dit d'être ; [ainsi] elle devient incapable de jamais arriver dans l'Hadès en état de pureté, elle reste toujours contaminée par le corps quand elle s'en sépare.[6]

Au V^e^ siècle, avec Cassien, le maître du monachisme occidental qui aura une si grande influence sur la l'anthropologie religieuse, on constate la même tendance à mettre le corps en servitude, condition fondamentale de l'activité contemplative de l'âme et de son union à Dieu.

Si Platon a été le premier à avancer de façon un peu confuse l'idée que «les principes des corps sont des réalités métaphysiques appelées matière et forme»[7], c'est surtout Aristote qui élabore une doctrine cohérente sur laquelle l'Église trouvera des assises durables. Il postule que les formes sont immanentes à la matière et composent réellement avec celles-ci à titre de «co-principe intrinsèque constitutif»[8] jetant les bases de la doctrine de l'hylémorphisme, «cette réalité complexe du corps conçu comme résultant de deux principes distincts et complémentaires nommés matière et forme»[9]. L'hylémorphisme ouvre des perspectives nouvelles. En prenant la forme du corps l'âme en devient inséparable, et si l'âme et le corps constituent dorénavant une unité substantielle, le corps ne peut lui être étranger, pas plus qu'à l'homme tout entier.

Bien que présenté comme un humanisme grec, donc préchrétien, les écrits d'Aristote seront récupérés par les théologiens médiévaux et intégrés à l'humanisme chrétien grâce surtout aux travaux de Thomas d'Aquin qui aura marqué profondément l'Occident tant par sa synthèse théologique originale que par sa méthode scolastique faite de démonstrations rigoureuses. Son influence sera particulièrement marquante dans les sociétés chrétiennes où, comme ici, la laïcité sera tardive. À titre d'exemple, lorsque l'Action catholique canadienne[10] se penche sur le rôle du corps dans la vie chrétienne, en 1958, c'est dans l'œuvre de Thomas d'Aquin qu'elle trouve encore, 700 ans plus tard, les fondements de sa position!

Considérant l'influence de l'auteur sur les clercs québécois qui s'y réfèrent constamment pour traiter des questions relatives aux rapports du corps et de l'âme, nous relevons certains aspects de l'hylémorphisme aristotélico-thomiste en le citant plus longuement.

Premièrement Thomas D'Aquin pose que le corps a bien été créé par Dieu et, conséquemment, ne peut pas être méprisé. Il dira : «Il est donc nécessaire qu'il y ait un unique principe d'être à partir duquel toute chose, quelle qu'elle soit, tient l'être, qu'il s'agisse de réalités invisibles et spirituelles ou de réalités visibles et corporelles.»[11] (Quest. 65 art. 1, p. 12)

Deuxièmement il pose que le corps a été créé en vue de la bonté de Dieu. Cet énoncé participe de la vision thomiste du développement plus général de la finalité qui règne dans l'univers où chaque créature apparaît d'abord finalisée par sa perfection propre ; ultérieurement les moins dignes par les plus dignes, les parties par le tout, et le tout avec ses parties par Dieu qui, par sa bonté, est ainsi cause finale universelle. Il pose ainsi le dernier échelon de la hiérarchie chrétienne auquel le corps participe, Dieu :

> L'univers entier est constitué de l'ensemble de toutes les créatures comme un tout l'est de ses parties. Or si nous voulons fixer la fin d'un tout et de ses parties nous trouvons que : 1° chacune des parties existe à cause de ses actes, comme l'œil existe pour la vue ; 2° la partie la moins noble est faite pour la plus noble, comme le sens pour l'intellect, le poumon pour le cœur; 3° toutes les parties existent en vue de la perfection du tout, comme la matière en vue de la forme. Enfin l'homme entier existe en vue d'une cause extrinsèque, par exemple jouir de Dieu. [...]. Ainsi est-il évident que la bonté divine est la fin de toutes les choses corporelles.[12] (Quest. 65 art. 2, pp. 20-21)

Troisièmement il pose que l'homme est présenté comme une créature à la fois spirituelle et corporelle où l'âme, pure immatérialité, demeure en parfaite intimité avec le corps : «L'âme n'a pas de matière [car elle] est la forme du corps.»[13] (Quest. 75, art. 5, p.31) Mais son activité terrestre demande dans tous les cas le secours de la matière : «Le corps ne fait pas partie de l'essence de l'âme, mais l'âme est, par son essence, apte à être unie à un corps. C'est pourquoi l'âme ne constitue pas à proprement parler une espèce, mais c'est le composé d'âme et de corps.»[14] (Quest. 75, art. 7, p. 47)

Dans son rapport à l'âme le corps apparaît surtout comme outil de perception au service de l'âme :

> L'âme intellectuelle [étant] au dernier degré des substances spirituelles [...] elle n'a pas de connaissance innée de la vérité, comme les anges, mais il faut qu'à l'aide des sens, elle la recueille de la multiplicité des choses. [...] Il fallait que l'âme intellectuelle possédât non seulement la faculté de comprendre, mais encore celle de sentir ; et puisque le sens ne peut fonctionner sans un organe corporel, il était nécessaire que l'âme intellectuelle fût unie à un corps apte à servir d'organe aux sens.[15] (Quest. 76, art. 5, p. 97)

Finalement, la hiérarchisation des dimensions de la personne, conséquence de l'importance relative des différentes puissances de l'âme, conduit à une position inférieure du corps et, conséquemment, de l'attention qu'il commande dans et en dehors des systèmes d'éducation :

> Il y a cinq genres différents de puissances dans l'âme [végétatives, sensitives, appétitives, motrices et intellectuelles]. [On distingue] la diversité des âmes selon les différentes manières dont l'action de l'âme dépasse le pouvoir d'action des corps. La nature corporelle toute entière est en effet soumise à l'âme, et joue vis-à-vis d'elle le rôle de matière et d'instrument.
>
> Il y a d'abord une opération de l'âme qui dépasse si complètement la nature des corps qu'elle ne s'exerce même pas au moyen d'un organe corporel ; celle de l'âme rationnelle.
>
> Il est une autre opération, inférieure à la précédente, qui s'accomplit au moyen d'un organe, mais non d'une qualité corporelle ; celle de l'âme sensitive.

> [...] Enfin l'opération la moins élevée dans l'âme se fait au moyen d'un organe et en vertu d'une qualité corporelle. Elle est supérieure néanmoins à l'action des corps ; car les mouvements de ceux-ci dépendent d'un principe extérieur, tandis que cette activité procède d'un principe interne [...].[16] (Quest. 78, art. 1, pp. 165-166)

Poser ainsi l'âme intellectuelle au sommet ontologique institue une hiérarchie des diverses puissances de l'âme, et si le corps joue un rôle en tant qu'organe de perception permettant à l'âme d'exercer ses différentes puissances, en contrepartie celles-ci sont valorisées en fonction de leur éloignement des exigences du corps.

Les notions de puissance et d'opération sont intimement liées. Si la puissance fait d'abord appel à une «possibilité ou capacité de passage à l'acte [...], voire de la perfection et de l'achèvement de ce qui est parfaitement conforme à sa fin»[17], elle appelle aussi l'acte ou l'opération considérée par Thomas d'Aquin comme «l'expression d'une nature, d'un sujet, accomplissement de l'être et réalisation de sa fin, en tant qu'acte second de l'être»[18]. Toutefois, selon le théologien Édouard Hugon o.p., ce passage de la puissance à l'opération exige la «motion divine». C'est un dogme de notre religion, dira-t-il que «Dieu produit la créature, la conserve et lui donne des facultés ou des puissances qui sont les principes éloignés de l'opération»[19], ramenant ce lien à la puissance de Dieu, considéré comme antérieur à toute forme de réalité créée et comme perfection.

Le modèle de «personne éduquée» qui émerge de la synthèse philosophique de Thomas d'Aquin représente un individu dont l'intelligence rationnelle a été rigoureusement disciplinée en vue de la recherche de l'excellence morale et qui trouve son plus grand bonheur dans la contemplation de Dieu. S'il reconnaît une place au corps et sa participation au processus d'apprentissage, il ne développe pas une pédagogie du corps, une éducation physique. D'ailleurs son ouvrage pédagogique, *De Magistro*[20], reste silencieux à ce sujet, sinon pour reconnaître, contrairement à Platon, le rôle de la perception sensible dans la connaissance.

La conception des rapports de l'âme (forme) et du corps (matière) de Thomas d'Aquin s'inscrit dans le cadre de la conception hylémorphique d'Aristote. Si ces deux composantes demeurent étroitement liées dans des rapports hiérarchisés moins favorables au corps qu'à l'âme, elles ne peuvent se concevoir l'une sans l'autre. S'exerce ainsi une pression constante sur tous les clercs qui s'intéressent au développement de la personne et en particulier des jeunes en milieu scolaire ou de loisir, même si, en définitive, c'est

l'âme qui demeure la fin de la vie du corps, la valeur dominante au profit de laquelle l'union est réalisée.

L'hylémorphisme aristotélicien christianisé constitue la base doctrinale de l'Église sur la question du corps. Cette doctrine reçut d'ailleurs une double sanction officielle par le Concile de Vienne (1311 et 1312) et le V^{e} Concile de Latran (1512-1517), témoignant du grand intérêt de Église à son endroit au point où, selon Verneaux, «Si quelqu'un a l'audace d'affirmer, de soutenir ou de défendre que l'âme rationnelle ou intellective n'est pas par soi et essentiellement forme du corps humain, celui-là doit être tenu pour hérétique.»[21]

La conception de l'homme chrétien s'insère ainsi dans tout débat appelant une réflexion sur l'homme et, de relais en relais, de sanctions officielles en encyclique la même source inspire un réseau chrétien que les éducateurs d'ici ne peuvent ignorer. Lorsque nécessaire, l'Église l'applique à des domaines précis, comme Pie XII sur l'éducation dans la lettre encyclique *Divini Illius Magistri* :

> [...] le sujet de l'éducation chrétienne c'est l'homme tout entier : un esprit joint à un corps, dans l'unité de nature, avec toutes ses facultés naturelles et surnaturelles, tel que nous le font connaître la droite raison et la Révélation[22] [...]. Il s'en suit que l'éducation chrétienne embrasse la vie humaine sous toutes ses formes : sensible et spirituelle, intellectuelle et morale, [...] pour l'élever, la régler, la perfectionner d'après les exemples de la doctrine du Christ.[23]

On ne s'étonne donc pas que les clercs d'ici invoquent sans cesse un aspect ou l'autre de cette conception pour se positionner face aux revendications d'une éducation physique naissante ou juger la place de la gymnastique ou du sport ou de toute autre pratique corporelle dans la société, dans les collèges ou dans les œuvres de loisirs ; c'est pourquoi nous avons retenu cette doctrine de l'hylémorphisme au chapitre 4 (point 2.6.2) à propos du risque particulier que le sport représente envers le respect de la hiérarchie des valeurs chrétiennes et que nous le reprenons ici. Cette doctrine constitue à notre avis la principale brèche par laquelle le corps et, par ricochet le sport, seront analysés par des générations successives de clercs. À cause d'elle, ils ne peuvent occulter le corps dans leurs discours éducatifs même si, pendant un certain temps, ils peuvent éviter le sport.

Par delà les avatars d'une histoire ponctuée de changements importants l'Église canadienne-française façonne d'abord un «foyer culturel» original où le corps ne participe pas au salut individuel ou collectif projeté ; au contraire, il est l'objet de mortifications jugées salvatrices pour l'âme. Cette participation que l'on pourrait considérer «négative» a vu son apogée durant la période plus mystique. Par ailleurs, il se profile aussi une phase de «sélection» où le corps sans le sport occupe une certaine place dans le projet éducatif clérical en invoquant justement la conception hylémorphique de l'homme sur laquelle s'appuieront plus tard d'autres clercs qui proposeront une «acceptation conditionnelle» du sport. Finalement émerge l'étape de «l'acceptation et du développement» du sport dans les discours cléricaux et dans leurs organisations religieuses comme moyen de développement de la personne, ce qui sera traitée dans le prochain chapitre (chapitre 6). Ces phases représentent autant de balises témoignant d'une appropriation graduelle du sport qui, rappelons-le, constitue à la fois un discours sur le corps et une pratique culturelle étrangère.

3. CONFIGURATION D'UN FOYER CULTUREL CENTRÉ SUR LE SALUT EN L'ABSENCE DU CORPS

> «Excelsior. C'est plus haut que je monte, c'est à Dieu que je vais»[24].

La notion de «foyer culturel» est centrale aux travaux qui retiennent le concept d'acculturation puisqu'elle cible les valeurs dominantes d'une société à un moment précis de son parcours. Reflet des consensus antérieurs qui tendent à multiplier leurs ancrages sociaux pour se projeter dans l'avenir, ces valeurs filtrent les nouveautés et orientent les décisions. Nous posons, dans cette partie du chapitre, qu'au-delà des nécessités commerciales et militaires évidentes qui ont existé en Nouvelle-France, subsistait un projet religieux qui s'est amplifié à la faveur des blocages sociaux issus de la Cession. Reposant sur une vocation mystique qui valorise les mortifications, l'Église devient alors un acteur déterminant dans l'organisation d'un nouveau projet de société qui acquiert progressivement les contours désirés. Ainsi la multitude d'organismes qui émerge pour encadrer progressivement toutes les catégories sociales auront recours aux outils de la spiritualité de l'époque mais non au corps, ce que nous appelons «l'humanisme chrétien en l'absence du corps». Non seulement le corps n'intervient-il pas mais on exalte ceux et

celles qui le mortifient au nom de l'élévation spirituelle présentée dorénavant comme l'idéal à atteindre.

3.1 DE LA VOCATION MYSTIQUE EN NOUVELLE-FRANCE...

L'un des motifs de la colonisation de la Nouvelle-France consiste à civiliser et christianiser les «Sauvages». Dès le début, l'action missionnaire se fait sentir et les témoignages issus des Relations des Jésuites sont assez éloquents sur le sens qu'ils attribuent à leur mission et leur rapport au corps pour que certains historiens qualifient cette période «d'épopée mystique»[25]. Quelques exemples :

- en 1637, le père Garnier, après un voyage chez les Nipissirimiens, se dit «tout honteux» qu'il ait été «si joyeux» et d'être «en si bonne santé»[26] ;

- trois ans plus tard, le père Chaumonet raconte à un correspondant à Rome son voyage missionnaire en Nouvelle-France. Après lui avoir souligné toutes les difficultés du voyage il termine en affirmant qu'il «s'estimerait heureux de se briser bras et jambes eu service du Seigneur»[27] ;

- la même année le père Lalemant exprime son comble de bonheur «d'avoir enduré force persécutions»[28]. Il enseigne aux Hurons qu'il ne faut pas «se mettre en peines des misères du corps, car la demeure éternelle, n'est pas ici-bas, mais au ciel»[29] ;

- vers 1644, le père Vimont enseigne aux jeunes Amérindiens «que le corps des bienheureux avait d'autant plus de gloire qu'il aurait souffert ici-bas et que la grandeur de leurs souffrances serait la mesure de leur éternelle beauté»[30] ;

- la correspondance de Marie de l'Incarnation témoigne souvent de cette tendance ascétique : «Les croix et les souffrances me sont plus agréables que tous les délices de la terre.»[31] Elle dira plus loin : «Les moments ne semblent pas trop longs à une âme qui est dans le désir et dans l'impatience de donner sa vie pour son bien-aimé [Dieu].»[32] Finalement : «Si l'on me venait dire, votre fils est martyr, je crois que je mourrais de joie.»[33]

On trouve sans peine d'autres témoignages du genre. Au sein de la colonie canadienne, l'Église tente ainsi de contrôler la vie morale des habitants et de diriger leur conscience,

ce qui fait dire à Voisine «qu'un régime à saveur théocratique s'installe à Québec et assume un rôle primordial dans le domaine de l'éducation, des soins de santé et des mœurs»[34]. La société canadienne connaît alors le «rigorisme intransigeant»[35] de Mgr de Laval et de son clergé dont certains membres poussent l'application jusqu'au mysticisme et dont les conséquences sur la conception de la vie et du corps se feront sentir longtemps après dans le système d'éducation et dans la vie quotidienne des Canadiens. Des ouvrages influents destinés aux parents comme celui de l'abbé Mailloux intitulé Manuel des parents chrétiens[36] et édité de façon constante entre 1851 et 1946, de même que celui, anonyme, d'un docteur en théologie intitulé Instructions chrétiennes pour les jeunes gens utiles à toutes sortes de personnes[37] (1863), regorgent de mises en garde issue d'une perspective méfiante envers le corps : l'hygiène, les jeux, les danses surtout, les postures, les rires, les fêtes, les vêtements, etc., sont soupçonnés d'éveiller les sens et réprimés. De même le premier ouvrage canadien de pédagogie publié en 1865 par l'abbé Jean Langevin met en garde les futurs enseignants et enseignantes contre le danger de «développer chez [les enfants] une trop grande sensibilité, et de les porter à une attention minutieuse pour leur santé ; ce serait les rendre bien malheureux»[38].

La revue La Semaine Religieuse de Montréal reproduit en 1898 les sermons prononcés à la cathédrale par son archevêque durant la période du carême. Ces textes sont présentés par l'éditeur comme «imprégnés de la pure doctrine des Saints Évangiles [sur] les caractères de la vie chrétienne»[39] et sont coiffés du titre évocateur de «L'esprit chrétien». La première instruction s'attarde à développer l'importance de l'esprit d'obéissance, d'humilité et de pauvreté. La deuxième commande l'esprit de charité envers le prochain. La troisième appelle l'esprit de douleur et de mortification :

> La douleur a une mission divine et bienfaisante. En même temps qu'elle nous fait ressembler à notre auguste modèle, elle *détache* de la terre et tourne notre âme vers le ciel. Elle nous permet d'expier nos fautes, d'expier même les fautes de nos frères. Elle nous *sanctifie* en nous enseignant l'humilité, la confiance en Dieu, la charité, toutes les vertus évangéliques, et en nous procurant d'abondants mérites pour l'éternité.
>
> C'est ce que les saints ont compris [...]. Imitons les saints ; sachons souffrir comme eux [...]. Dans la douleur voyons une céleste bienfaitrice et une amie. À combien d'âmes infortunées n'a-t-elle pas ouvert le ciel! [...] La vie n'est pas longue ; nos larmes sont des larmes d'un instant. « Souffrir passe, avoir souffert demeure éternellement». [40]

La quatrième recommande l'esprit de prière, d'abandon à la Providence et d'union à Dieu.

L'esprit chrétien de cette période repose donc sur une vision ascétique de la vie, prolongement de la vocation mystique originale. La vie et la santé sont considérées comme des dons de Dieu devant servir de capital au service des œuvres spirituelles et non au délassement ou au développement de la personne. La conception ascétique se méfie et dévalorise le corps, culpabilise la personne pour les actes de plaisir de d'amusement. Le corps attache l'homme à la vie terrestre, la vie éphémère qui peut lui faire perdre la vie éternelle. Cette culpabilisation du corps a des incidences directes sur les pratiques corporelles permises ou non dans la vie quotidienne et dans le système d'éducation. En somme la vie terrestre est considérée comme une mortification et une souffrance, sauf-conduit pour la vie éternelle.

3.2 ... À LA VOCATION MESSIANIQUE DU CANADA FRANÇAIS :UNE CONTRE-ACCULTURATION

Entre l'Acte de Cession de la colonie par la France et le réalignement socio-politique de 1867 la société canadienne-française subit de profondes transformations qui rendent obsolètes la vision du monde et les projets mobilisateurs du Régime français. Cette lente et difficile transformation sera analysée avec minutie par Fernand Dumont dans son dernier ouvrage Genèse de la société québécoise[41]. Retenons pour notre sujet certains aspects importants qui forcent cette société à se redéfinir sur de nouveaux paramètres : le repositionnement de l'Église avec les forces colonisatrices britanniques et son émergence comme institution sociale importante ; l'abandon de l'idée de reconquête militaire ; le remplacement définitif des pouvoir socio-économiques français au profit d'un complexe militaro-bourgeois anglophone qui s'accélère à la faveur d'une immigration croissante dans la première moitié du XIX^{e} siècle ; l'obligation de partager l'identité même de «Canadien» force les contacts entre les deux groupes culturels. Dans ce contexte nouveau l'Église participe activement à la redéfinition de l'ordre social qui se met en place pour un siècle et à la définition des utopies émergentes, parmi lesquelles la vocation messianique du Canada français s'impose comme suite logique à celle de l'épopée mystique.

3.2.1 Les définisseurs d'un nouveau foyer culturel

L'abbé Laflèche nous semble un bon point de départ de cette transformation. Face à cette nouvelle réalité sociale canadienne-française, il se tourne résolument vers le passé comme source de référents culturels significatifs, véritable réflexe de contre-acculturation. C'est en interrogeant l'histoire, les personnages marquant de la Nouvelle-France et la Providence qu'il esquisse aussi tardivement qu'en 1866 l'orientation générale de la «nouvelle» mission de la nation canadienne-française : «Notre mission et notre destinée nationale sont l'œuvres des missions sauvages, et l'extension du Royaume de Dieu par la formation d'un peuple catholique dans la vallée du Saint-Laurent.»[42] Un siècle après sa première formulation, l'ancien missionnaire reprend l'utopie de la conversion des Amérindiens à laquelle il ajoute la nouvelle vision messianique du peuple canadien-français en Amérique.

À la même époque, dans un contexte nord-américain où les progrès du rationalisme, du naturalisme et du matérialisme s'associent aux yeux du clergé à l'accumulation des biens et au relâchement des mœurs, l'abbé Mailloux tente de distinguer dans ce domaine le bon grain de l'ivraie. Refus du progrès dégradant des infidèles conduisant à toutes sortes de concupiscences mais acceptation d'un progrès chrétien qui seconde tous les aspects de l'agriculture et des progrès de la religion. Comme s'il en avait trop dit, il précise davantage sa pensée sur ce progrès matériel chrétien, nécessaire pour les besoins du corps mais «ni le plus important ni le plus essentiel. Nous allons tous à la mort, et la mort nous ouvre l'entrée d'une éternité ou de bonheur ou de malheur [...]. Le progrès qui compte, qui doit passer avant l'autre, c'est le progrès spirituel».[43] Nous le résumons ainsi :

- progresser constamment de vertu en vertu et tendre vers la perfection du Père ;
- se détacher de soi-même, du monde et des biens de la terre ;
- lutter pour contrer quelques-unes des passions de la nature corrompue ;
- respecter les commandements de Dieu, de l'Église et les vertus pour activer la venue du règne de Dieu ;
- jeunes gens et jeunes filles doivent progresser dans l'obéissance chrétienne, le mépris du monde, de ses plaisirs et des jouissances matérielles, pratiquer les vertus[44].

Lorsque Mgr Paquet formule de façon encore plus retentissante et durable la mission providentielle du peuple canadien-français, en 1902, plusieurs auteurs en ont déjà esquissés un ou l'autre aspect. La formulation de Mgr Paquet s'appuie à la fois sur des valeurs qui ont eu le temps de s'enraciner : la fidélité au passé, l'importance du sol, l'attachement à la langue et surtout à la foi comme éléments distinctifs d'une société qui se cherche des balises solides et reconnaissables en ce début de siècle plein d'incertitudes pour les Canadiens français et sur la qualité et la densité de son argumentaire. C'est ce qui en fait la force. Nous le citons plus longuement car sa formulation fera école :

> Oui, faire connaître Dieu, publier son nom, propager et défendre tout ce qui constitue le précieux patrimoine des traditions chrétiennes, telle est bien notre vocation.
>
> [...] Ce sacerdoce social, réservé aux peuples d'élite, nous avons le privilège d'en être investi ; cette vocation religieuse et civilisatrice, c'est, je n'en puis douter, la vocation propre, la vocation spéciale de la race française en Amérique. Oui, sachons-le bien nous ne sommes pas seulement une race civilisée, nous sommes des pionniers de la civilisation ; nous ne sommes pas seulement un peuple religieux, nous sommes des messagers de l'idée religieuse ; nous ne sommes pas seulement des fils soumis à l'Église, nous sommes, nous devons être du nombre de ses zélateurs, de ses défenseurs, de ses apôtres.
>
> Notre mission est moins de remuer des capitaux que de manier des idées ; elle consiste moins à allumer le feu des usines qu'à entretenir et à faire rayonner au loin le foyer lumineux de la religion et de la pensée.[45]

Une telle mission impose des conditions de réussite que l'auteur développe longuement, interpellant autant ses compatriotes et leurs institutions que le régime fédéral :

- Le peuple canadien-français doit pouvoir rester lui-même, c'est-à-dire «avoir sa vie propre» conforme à ses traditions afin que cette autonomie dont il jouit «le protège contre toute force absorbante et tout mélange corrupteur»[46]. Il doit aussi pouvoir conserver sa langue française «ce bien sacré [grâce auquel] nous pourrons jouer un rôle de plus en plus utile à l'Église, de plus en plus honorable pour nous mêmes»[47].

- Au-delà de la langue, c'est l'esprit français qui doit être conservé par le biais des idées abstraites du patrimoine français car «ce sont elles qui inspirent tous les conseils, qui déterminent toutes les résolutions, qui mettent en branle toutes les énergies»[48]. Et si

une certaine aisance matérielle reste nécessaire, il s'empresse de la baliser par ce passage resté célèbre : «Laissons à d'autres nations, moins éprises d'idéal, ce mercantilisme fiévreux et ce grossier naturalisme qui les rivent à la matière. Notre ambition, à nous, doit tendre et viser plus haut. [...] Usons des biens matériels, non pour eux-mêmes, mais pour les biens plus précieux qu'ils peuvent nous assurer [i.e. notre mission supérieure et civilisatrice] ; [...]. Notre vocation l'exige.»[49]

- Finalement il incite à conserver les traditions nationales inspirées de la France dont les deux plus importantes sont le patriotisme, qu'il reconnaît dans l'action contre l'oppression, l'unité et la solidarité puis la religion catholique, «ce ciment de l'unité nationale comme de toute unité»[50].

Ce discours représente la formulation cléricale la plus articulée de la mission canadienne-française en Amérique ; il en constitue une chartre puissante qui puise ses légitimités dans l'histoire sainte, l'histoire de la France, l'histoire nationale et se voit sanctionnée par un pape, Benoît XV. On s'en inspire jusqu'à la Révolution tranquille. Pour illustrer sa portée nous nous contenterons de deux exemples supplémentaires qui le projettent dans le temps.

Lorsque Henri Bourassa identifie, en 1919, ce qu'il appelle «la tâche civilisatrice du Canada français» il déclare lui aussi qu'il s'agit de «prolonger en Amérique l'effort de la France chrétienne ; [...] défendre contre tout venant [...] notre patrimoine religieux et national, [car] cette tâche, ne l'oublions pas, nous sommes les seuls à pouvoir la remplir en Amérique»[51]. Il ajoute plus loin que cette défense de notre patrimoine intellectuel et national doit se faire «selon l'ordre harmonieux de nos devoirs sociaux et de notre vocation providentielle [...]: luttons pour la langue afin de mieux garder la foi»[52].

Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale le comité permanent de la Survivance française en Amérique reprend, presque mot pour mot, les expressions citées plus haut de l'abbé Laflèche, de Mgr Paquet et d'Henri Bourassa dans un chapitre tout à fait conforme à l'idéologie et intitulé: «La mission surnaturelle de la nation française d'Amérique»[53].

Pendant une centaine d'années clercs et laïcs associés répèteront les grands traits de cette mission nationale où les champs du religieux, du national, de la langue, de la moralité et de la ruralité se confondent en un foyer culturel dominant à partir duquel les autres activités humaines sont jugées et triées en fonction de leur apport à la doctrine et au projet

collectif. Ce n'est certes pas la seule vision de la société canadienne-française durant cette période, mais celle-ci s'impose. L'étude des rapports de l'Église et du sport ne peut occulter ce foyer culturel. C'est à partir des valeurs dominantes qu'il sélectionne et du projet de société qu'il propose que le sport est analysé.

3.2.2 Vers une société chrétienne en l'absence du corps

Cette mission s'incarne dans divers projets collectifs visant à la fois la christianisation des individus et la propagation du christianisme en Amérique. Dès le milieu du XIX[e] siècle on observe l'avènement de projets de société élaborés par des clercs desquels émergent clairement la prépondérance du sacré, du développement intellectuel et des institutions religieuses : à titre d'exemple, l'abbé Laflèche devenu monseigneur souhaite, en 1880, l'avènement d'une «théocratie voulue de Dieu»[54] et le jésuite Papin Archambault appelle encore, en 1933, au «catholicisme conquérant»[55]. Or dans ces projets le corps joue un très faible rôle.

Pour baliser cette caractéristique qui nous interpelle davantage que les autres et qui s'instaure progressivement depuis la seconde moitié du XIX[e] siècle jusqu'aux années 1940 et que nous qualifions de «foyer culturel en l'absence du corps», nous examinons brièvement six organisations religieuses et les moyens privilégiés qu'elles retiennent.

Fondée en 1858, par les jésuites du Collège Sainte-Marie, **l'Union catholique de Montréal** se veut une société religieuse et littéraire destinée aux membres des professions libérales pour réactiver une ferveur religieuse acquise antérieurement dans la famille et au collège et faire adhérer les membres aux combats ciblés par l'Église. Les moyens retenus sont les retraites, les messes fréquentes, les communions spéciales et le *triduum* préparatoire à la fête de l'Immaculée-Conception (patronne du mouvement). Ils alternent avec les activités littéraires qui visent à combattre l'erreur et la déchristianisation de la société observées alors dans toutes les sphères de la vie sociale par les moyens suivants : les discussions, les soirées littéraires suivies d'offices religieux et la création d'autres cercles d'étude.[56] On ne recourt pas au corps.

Fondée par le père jésuite Hamon en 1886, la **Ligue du Sacré-Cœur** s'attaque d'abord à certains travers masculins comme le blasphème et l'intempérance. Plus tard on ajoute la sanctification du dimanche et la soumission à l'autorité d'une Église qui se sent menacée par les sociétés défendues ou neutres. Les moyens retenus sont encore d'ordre spirituel :

l'offrande des actions quotidiennes pour participer aux indulgences, la prière, la communion plus fréquente (au moins quatre fois par année) et la reconnaissance du Sacré-Cœur comme chef et modèle.[57] Au cours du XX[e] siècle on ajoute d'autres préoccupations selon la perception des clercs des comportements problématiques des adultes comme par exemple se liguer contre l'immodestie de certains types de vêtements féminins.[58] Le corps est présent comme problème non comme partie de la solution!

Le mouvement de l'Action catholique est plus complexe et plus important. Il s'instaure pour l'ensemble de la chrétienté dans la foulée des efforts de l'Église pour rechristianiser les sociétés occidentales déjà fortement engagées au XIX[è] siècle sur la voie de la sécularisation issue de la Révolution français et de l'industrialisation. Il est précédé des prises de position marquantes du pape Léon XIII dans les encycliques *Immortale Dei*[59] (1885) sur la constitution chrétienne des États et *Rerum Novarum*[60] (1891) sur un ordre social nouveau. Les papes suivants développent plus spécifiquement le mouvement de l'Action catholique : d'abord Pie X dont l'encyclique *Il Fermo Proposito*[61] (1905), entièrement consacré au nouveau mouvement, représente le document précurseur qui établit les bases de l'apostolat social. C'est toutefois Pie XI qui donne l'impulsion marquante au mouvement. Bien qu'il n'ait pas écrit d'encyclique sur le sujet il l'aborde dans presque tous ses documents et dans l'un d'eux, La lettre au cardinal Bertram, il définit ainsi le nouveau mouvement :

> L'Action catholique ne consiste pas seulement à poursuivre pour chacun sa propre perfection chrétienne, bien que ce soit là le premier et le principal but ; elle est encore un véritable apostolat auquel participent les catholiques de toutes les classes sociales... ; cette Action catholique n'est pas d'ordre temporel, mais spirituel, ni d'ordre terrestre, mais divin, ni d'ordre politique mais "religieux"... Pourtant, elle n'en doit pas moins, et à bon droit, s'appeler une action sociale...[62]

En somme le mouvement consiste d'abord en un effort de christianisation des membres pour que leur implication sociale subséquente atteigne les autres individus jusqu'à l'avènement de sociétés vraiment chrétiennes. Finalement Pie XII donnera une nouvelle impulsion en sanctionnant, en 1940, la tendance aux mouvements spécialisés[63].

Au Québec le mouvement émerge en 1904 au sein de l'Union catholique de Montréal sous le nom de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC). Il rassemble des groupes paroissiaux en vue de préparer une élite pour une action militante

catholique axée sur la défense des intérêts religieux et nationaux. Au départ on désire contrer l'indifférence religieuse de la classe instruite, les velléités de contrôle du système d'éducation par les laïcs, les erreurs religieuses, la baisse de la moralité et l'anti-cléricalisme[64].

La devise «*Esto vir... et pugnemus* – Sois homme et vole au combat» donne le ton et doit se réaliser par trois missions : la piété, l'étude et l'action sous la direction d'un aumônier détenteur de l'autorité. Au début, la piété vise à l'épanouissement d'une vie spirituelle puissante par le recours aux sacrements, les retraites fermées, les groupes de communion et les adorations nocturnes du Saint-Sacrement. L'étude s'intéresse à un très grand nombre de problèmes reliés soit à la dimension religieuse, soit à la dimension nationale ou sociale. Quant à l'action elle se veut le prolongement des efforts déployés précédemment en vue de changements évidents[65]. Il s'avère impossible de rendre compte brièvement de toutes les actions du mouvement et des groupes spécialisés[66] qui naîtront en son sein à partir des années 1930 tellement leur nombre et leur diversité sont grands, et ce ne serait pas pertinent à notre sujet. Nous nous sommes efforcés de cerner les réalisations relatives au corps sinon au sport.

Après avoir consulté un grand nombre de documents[67] dont le bilan du comité diocésain de Montréal nous croyons que le vaste mouvement de l'Action catholique se réalise, jusqu'à la décennie 1940, en l'absence du corps. Celui-ci ne préoccupe pas les acteurs de ce mouvement et ne s'inscrit pas au registre des trois moyens retenus : piété, étude, action. Bien qu'on y attire au début du siècle des jeunes à partir de jeux et de sports organisés par des cercles paroissiaux, on fait rapidement marche arrière sous prétexte que ces activités distraient les jeunes des visées du mouvement. La directive émane de l'autorité suprême ; Rome précise en 1912 la ligne de conduite dans toutes les œuvres d'Action catholique de jeunesse : «Il ne faut introduire ces ressorts [sport et théâtre] que là où la poursuite d'un but surnaturel l'exige, et alors avec le caractère d'accessoire qui leur convient, et dans la stricte mesure où ils peuvent être utiles ; au surplus, avec prudence, à cause des inconvénients qui s'y rattachent d'ordinaire.»[68] Deux ans plus tard le père Bellavance, ancien directeur général de l'ACJC reprend cette mise en garde : «Les amusements ne peuvent jamais n'être qu'un accessoire et il ne faut pas qu'ils empiètent jamais sur le principal.»[69]

L'extrait suivant de l'aumônier général de l'Action catholique date de 1917. Il précise la conception que l'on se fait alors des jeux et sports au sein de ce mouvement et la raison

de leur éviction. En somme ces moyens sont connus mais non retenus pour l'œuvre de christianisation :

> À grands frais on aménagea de vastes salles où les membres se distribuant à leur goût dans diverses sections (douze ou même quinze en certains cercles), s'exerçaient surtout dans les jeux et fréquentaient moins assidûment la bibliothèque et la section intellectuelle. En général, les jeunes gens se récréaient très bien au cercle paroissial, et pendant leurs quelques années de séjour, se trouvaient en relation avec le prêtre et temporairement protégés contre les influences extérieures.
>
> Les résultats ne furent cependant pas ceux qu'on attendait de cette institution. Au lieu de former de jeunes catholiques dont la valeur se faisait sentir dans la vie civile, on s'aperçut qu'on préparait plutôt des recrues aux salles de quille, de "pool" et de billard, aux clubs de hockey, de crosse et de baseball. Après une couple d'années pendant lesquelles ils acquéraient la compétence dans leur jeu favori, [ils quittaient la salle] pour fréquenter les salles publique où l'on joue pour de l'argent, où il y a une buvette licenciée, où la liberté est plus grande parce que le prêtre n'y a rien à voir.
>
> [...] C'est sur un autre plan qu'il fallait organiser la jeunesse catholique si l'on voulait ne pas risquer la partie. [En 1903 on décida qu'] au lieu de procéder à un enrôlement général de toute la jeunesse, on eut recours à un enrôlement sélectionné. [...] Et c'est sur ce type nouveau que fut fondée, en 1904, l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française.[70]

Cet extrait nous apprend : (a) l'existence des cercles paroissiaux antérieurs aux salles paroissiales et aux centre de loisirs et qui, dès le début du siècle, organisent des jeux et des sports pour des adolescents ou de jeunes adultes, ce que notre historiographie du sport ignore et sur lesquels nous reviendrons de façon plus détaillée au prochain chapitre, (b) l'impact d'une perception cloisonnée des dimensions de la personne, les activités corporelles étant considérées peu compatibles avec les objectifs de piété, d'études et les actions souhaitées du mouvement d'Action catholique et (c) la forte attraction des jeux et sports auprès des jeunes qui y apprennent les rudiments mais quittent s'ils ne peuvent le développer au sein de ce mouvement.

La réflexion du père Édouard-V. Lavergne en 1919 renforce cette opinion de l'inutilité du sport pour le mouvement d'Action catholique. Dans un article portant sur les œuvres de jeunesse catholique il rappelle que leur orientation «doit avoir pour but premier et essentiel, de former des chrétiens, de les aider au moins à rester en état de grâce, et à y revenir promptement s'il leur arrive d'en déchoir. À cela doivent tendre tous les

efforts»[71]. Lui aussi refuse la stratégie d'attraction systématique de masse de jeunes aux œuvres par divers moyens dont les sports, car la progression spirituelle ne suit pas : «Malgré le zèle d'un directeur intelligent, [...] malgré des sommes considérables dépensées en organisations sportives et tapageuses, tant de dévouement et tant d'argent n'ont pu mettre sur pied qu'un club mondain brillant, mais sans résultat vrai au point de vue catholique [...].»[72] À ses yeux la seule solution consiste à former des élites : «Voilà donc par où il faut commencer. Sans elles ne comptons pas que nos billards, nos pools, nos allées de quilles, nos excursions de pêche vont donner beaucoup de rendement catholique. Peines perdus, efforts gaspillés que tout cela, sans l'appui d'une élite.»[73] Que fera donc cette élite? À mesure qu'elle augmentera et agira, «elle s'imposera à l'attention de la masse, elle finira par tout conquérir et tout sauver»[74]. Comment la formera-t-on? En ayant un groupe d'ACJC dans chaque paroisse qui «ne sera jamais le grand nombre mais devra toujours être l'élite» car les autres formules décriées antérieurement, dont le sport, «n'engendrent que des indifférents, des jouisseurs, des clubistes, hélas trop souvent des ennemis! »[75].

L'œuvre des terrains de jeux du diocèse de Québec constitue une exception tardive à l'affirmation d'absence du corps dans les mouvements d'Action catholique. Dès la création de la première OTJ à Québec, en 1929, par l'abbé Arthur Ferland, il ne fait pas de doute pour les historiens de l'œuvre, qu'il s'agit d'une «œuvre d'apostolat au sens général»[76] qui se préoccupe des loisirs d'été des enfants. Alors que ce modèle se répand dans d'autres paroisses du diocèse et que naissent en parallèle les divers mouvements d'Action catholique spécialisés, l'archevêque de Québec Mgr J.-M.-R. Villeneuve incorpore en 1935 les OTJ dispersées de son diocèse de Québec et affilie ce nouvel organisme, comme mouvement spécialisé, au mouvement plus général d'Action catholique sous la coordination de l'ACJC. Ce lien formel nous force à considérer l'œuvre dans cette section du chapitre, c'est-à-dire au sein du mouvement d'Action catholique, mais il s'agit d'une exception à l'affirmation précédente de l'absence du corps dans le vaste mouvement centré davantage sur le développement spirituel des individus et le patriotisme. Nous ne sommes toutefois pas en mesure de dire si d'autres diocèses ont imité le geste de Mgr Villeneuve. Certes le discours otéjiste ressemble à certains égards à celui de l'Action catholique puisqu'il consiste à imprégner un milieu particulier des valeurs chrétiennes, mais la clientèle de jeunes enfants en vacances ne se prête guère aux discours ou aux offices religieux trop élaborés. C'est par le biais de jeux que l'on poursuit la formation intellectuelle, morale et physique, et dans ce contexte particulier ou les enfants sont libres d'adhérer ou non, les OTJ accordent aux jeux beaucoup plus

d'importance qu'à l'école. On apprend donc des activités physiques nouvelles comme la natation, le tennis, l'athlétisme, etc., on les pratique souvent et, à l'occasion, on participe à des concours qui rapprochent les enfants du contexte sportif[77]. Si l'Oeuvre des patronages s'apparente à certains égards de l'OTJ par son recourt au jeu et aux sports pour attirer les jeunes, il ne semble pas qu'elle ait fait l'objet d'une telle intégration au sein du mouvement d'Action catholique.

Au début de la Révolution tranquille, alors que le directeur général de l'Action catholique, Claude Ryan, réfléchit à la thématique des loisirs au sein du mouvement et qu'il relève les valeurs et les objectifs à privilégier, il reconnaît le jeu – il ne parle pas de sport mais cette réalité peut en être – comme partie intégrante des loisirs. Il s'empresse toutefois d'ajouter que «ces réalités ne sauraient résumer à elles seules tous les autres éléments qui doivent entrer, surtout de nos jours, sous l'expression de loisir»[78]. Il propose plutôt que les membres de l'Action catholique accordent plus d'importance aux aspects intellectuels, spirituels, et sociaux, des heures de loisir pour qu'elles deviennent une invitation «à vivre plus pleinement leur vie religieuse et à approfondir la signification spirituelle du dimanche et des jours de fête religieuse [...]; à approfondir leur vie familiale [...] ; parfaire leur culture intellectuelle et au besoin leur formation professionnelle [...] ; à une plus grande communion entre les divers groupes culturels [...] ; à une plus grande participation à la vie civique.»[79]

En somme, le mouvement d'Action catholique qui a été créé, géré et animé par l'Église qui recrute, forme et encadre des laïcs pour en faire une élite et les engager sur la voie d'une christianisation individuelle plus poussée et la réalisation d'une société vraiment chrétienne, en opposition à la montée d'une société laïque que l'on récuse, ne retienne pas les activités corporelles et sportives comme moyen au service de son œuvre. On ne s'y oppose pas par principe mais elles ne semblent pas assez intégrées dans la culture et, conséquemment, on ne les considère pas utiles. Cette indifférence à l'égard d'un projet chrétien dure à notre avis jusqu'à la décennie 1940 alors que le mouvement spécialisé Jeunesse étudiante catholique (JEC) amorce une série de réflexion et d'actions parmi les institutions d'enseignement secondaire, renouant avec le sport considéré comme moyen pédagogique pouvant être utile au développement du chrétien et de la société chrétienne.

Créé en 1907, le Comité central permanent de **L'Action sociale catholique**, rassemble des prêtres et des laïcs influents de la région de Québec. Ensemble, ils mettent sur pied un très grand nombre d'initiatives centrées surtout, mais non exclusivement, sur l'œuvre

de presse. Leur principal fleuron demeure la création d'un journal quotidien catholique L'Action catholique et les œuvres des presses catholiques. On s'active beaucoup sur le problème de la tempérance (congrès, campagnes populaires, conférences et *triduums*) et la question syndicale (création d'unions ouvrières catholiques, d'un secrétariat des syndicats, etc.). On lutte contre le travail le dimanche, le mauvais théâtre et le mauvais cinéma. On crée des cercles d'étude sur les questions économiques. On fonde des comités paroissiaux qui se penchent sur les œuvres de jeunesse, les bibliothèques, les missions, le placement et la surveillance des jeunes filles. On popularise le culte du Sacré-Cœur. Le corps et sport ne semblent pas une préoccupation[80].

Née d'un congrès interdiocésain organisé par la Fédération générale des Ligues du Sacré-Cœur en 1911, **L'École sociale populaire** vise à former une élite sociale, à développer le sens social et à fonder des œuvres de nature socio-économiques (bureau d'assistance, placement, syndicats, caisses rurales, sociétés coopératives, etc.). Ses moyens privilégient les tracts, les cercles d'études sociales, les groupes de conférenciers, l'animation de journées sociales. Corps et sport ne semblent pas pertinents aux visées de l'organisme[81].

Lorsque les vacances des écoliers deviennent trop problématique on crée la **Ligue de communion en vacances** pour lutter contre les dangers considérés inévitables en cette période où les écoliers sont laissés à eux-mêmes : oisiveté, possibilité de mauvais compagnons, spectacles énervants, laisser-aller, vie molle, etc.[82]. La solution proposée en 1914 à tous les instituteurs et institutrices repose sur la création de Ligues eucharistiques au sein des organismes déjà existants et la communion fréquente balisée en trois degrés d'intensité pour motiver les enfants : dans le premier degré on admettrait que les enfants s'engageant à communier au moins six fois par semaine durant leurs vacances, le second pour une fréquence de quatre fois/semaine et le troisième degré à deux fois/semaine. Vingt ans plus tard on propose d'autres moyens comme (a) se rappeler chaque matin au moment du lever : «Je suis chrétien, enfant de Dieu ; je dois vivre aujourd'hui en chrétien, en enfant de Dieu», (b) invoquer la sainte Vierge quand on se sent poussé au mal et (c) faire au moins un acte de charité par jour[83].

En conclusion de cette partie du chapitre nous constatons que, dans la mouvance des idéologies qui animent l'Occident à la fin du XIX^{e} siècle, l'Église tente d'implanter une vision chrétienne de l'ordre social entre le capitalisme et le socialisme. Le mouvement d'Action catholique et les mouvements spécialisés en seront les bras séculiers. On recherche de jeunes laïcs à la foi profonde, sérieux, convaincus, persévérants et d'action,

en somme une élite qui puisse agir sur son milieu immédiat puis sur la société pour instaurer cet ordre nouveau. Jusqu'aux années 1940 le corps n'est pas une préoccupation au sein de ces mouvements et le sport n'est pas retenu comme moyen particulier de socialisation des jeunes aux valeurs que l'on veut implanter ; on s'en méfie encore car il demeure associé à une pratique anglaise. Au congrès de la jeunesse organisé par l'ACJC en 1908 une présentation dénonce justement notre anglomanie, «cette habitude bizarre et ridicule d'imiter les Anglais un peu partout. [Elle] s'introduit chez nous, non seulement dans la langue, dans le commerce, mais encore dans les mœurs. [...] Combattons l'anglomanie»[84]. Si d'autres milieux canadiens-français ont alors intégré totalement ou partiellement les valeurs et les pratiques du sport, les personnes associées directement au mouvement d'Action catholique n'en sont pas.

En 1941, à l'occasion du double anniversaire de la publication des encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*, l'épiscopat québécois sous la direction du cardinal archevêque de Québec, J.-M.-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., reprend les orientations des documents et maintien le cap sur les objectifs québécois et les moyens déjà mis en place[85]. L'analyse des tensions et des divergences internes est occultée. Nous retenons toutefois la critique du chanoine Groulx dans son livre-témoignage Chemins de l'avenir[86] publié en 1964 pour qui le mouvement d'Action catholique n'aura pas su faire «la synthèse du naturel et du surnaturel [...]. Et c'est ainsi qu'on inclina vers une sorte d'angélisme et qu'on vit éclore le plus irréel des catholicismes, un catholicisme d'astrologue sans prise sur la jeunesse»[87]. Plus loin il fait sienne cette citation de Henri Massis sur l'importance de l'occultation du corps dans l'œuvre chrétienne : «Le plus grave des maux dont la foi est aujourd'hui atteinte, ne serait-il pas ce péché d'idéalisme qu'on trouve déjà au fond de l'hérésie manichéenne, hérésie selon laquelle tout ce qui appartient au monde des corps est foncièrement mauvais? »[88]

3.2.3 *Homo novus in Christo*, un humanisme chrétien en absence du corps

Le foyer culturel ne s'alimente pas seulement aux organismes structurants de l'Action catholique. D'autres acteurs l'influencent par leurs prises de position ou leur engagement personnel. Nous avons retenu quelques témoignages de clercs qui, tout en se référant au discours hylémorphique, privilégient pour l'avènement de l'homme nouveau, la réalisation de sa spiritualité sans que le corps n'intervienne, en continuité avec l'orientation déjà empruntée par le mouvement de l'Action catholique.

S'agit-il de **la formation de l'élite sociale canadienne-française** en gestation à l'université, des dirigeants religieux tracent la voie à partir de la mission élaborée par Mgr Paquet et une conception hylémorphique de l'homme dans laquelle le corps compte peu. L'allocution de la rentrée du vice-recteur Chartier en 1927 témoigne. Être des hommes dit-il, «c'est subordonner aux puissances spirituelles, l'intelligence et la volonté, les facultés matérielles, la sensibilité et l'imagination. [...]. C'est ne reculer devant aucun des devoirs que prescrit à chacun son caractère individuel, national, politique, social et religieux»[89].

Le texte de Mgr Camille Roy, recteur de l'Université Laval, intitulé justement Pour former des hommes nouveaux[90] illustre aussi ce propos. Présenté à la messe du Saint-Esprit lors de la rentrée universitaire de 1935, il inspire notre sous-titre. En fond de scène à ce texte il y a déjà trente ans d'effort de christianisation de la société de la part de l'Action catholique et une paix mondiale lourdement menacée. Dans ce contexte l'étudiant universitaire nouveau sera formé et renouvelé par la religion. Quatre idées maîtresses exprimées dans le style de l'époque : (a) cet étudiant nouveau que l'Université Laval veut former «doit être avant tout soumis à Dieu, éclairé de sa lumière, et vivant de sa grâce»[91] ; (b) la connaissance qu'il vient chercher à l'université doit prendre sa source dans la religion : «Souvenez-vous [...] jeunes gens qui cherchez la lumière [...] que toute la Trinité est lumière. Le Père qui a créé la lumière est source infinie de toute lumière. Le Fils qui est le Verbe, qui est la pensée de Dieu, est pour cela, en plénitude, vie et lumière [...]. Mais l'Esprit lui-même, qui plana sur le chaos des créations premières comme un souffle puissant et qui y produisit l'ordre merveilleux des mondes innombrables, est aussi lumière. Et la sagesse est lumière»[92] ; (c) une vie morale et la pratique des vertus sont essentielles à tout étudiant chrétien désireux de comprendre les enseignements de l'Esprit de Dieu car «il doit vivre du Christ : *Homo novus in Christo*» et (d) le corps lui-même, ce «temple de l'Esprit» doit être une préoccupation de l'étudiant nouveau car «les sens, les facultés inférieures [sont] si souvent chargés de ténèbres [...] et ont des appétits qui peuvent tromper les facultés supérieures. Il y a un esprit du mal qui contredit en vous l'esprit du bien. Sachez donc à qui vous devez obéir ou abandonner la conduite de votre jeunesse»[93].

Le texte provient d'un personnage important qui s'adresse à la future élite sociale. La vision projetée de l'homme nouveau en est une de soumission à l'Église, source d'autorité et de connaissances véritables. Le corps n'est pas omis mais sa contribution apparaît par la négative : faculté inférieure associée aux ténèbres et aux appétits des sens

qu'il faut réfréner pour assurer le fonctionnement des facultés supérieures. La contribution du corps consiste donc à se taire et non à se développer.

S'agit-il de **la conception de l'éducation**, la revue L'Enseignement secondaire rappelle fermement que les éducateurs ont d'abord charge d'âme avant de former les intelligences. Formation chrétienne d'autant plus vigoureuse que ces jeunes vivront leur vie adulte dans une atmosphère «délétère». En conséquence, «c'est dans les esprits qu'il faut faire briller la lumière de la vérité chrétienne ; c'est dans les cœurs qu'il faut imprimer l'image du Christ ; c'est dans les âmes qu'il faut graver les traits du Divin Crucifié. [...] Soyons surnaturels d'abord»[94].

Même perspective présentée lors d'un congrès sur l'éducation par le supérieur du collège de Lévis. Après avoir reconnu que l'Église ne dédaigne pas les connaissances profanes, Mgr Élias Roy s'empresse de rétablir la hiérarchie des dimensions de la personne en précisant pour les éducateurs que, pour rester fidèle à l'esprit de l'Église, ils doivent s'efforcer «de mettre dans les intelligences la doctrine sacrée qui fera des chrétiens convaincus et dans les cœurs les vertus surnaturelles par lesquelles sera formé le Christ en nos enfants»[95]. Cette orientation doit être inculquée dès le bas âge pour espérer «que la vie toute entière [soit] fortement orientée vers sa fin dernière»[96]. La formation spirituelle du jeune ne saurait se contenter de quelques cours de religion parmi un ensemble de matières profanes. Se référant lui aussi à Mgr Paquet il précise :

> Les exercices de la prière, de choix des lectures, les exemples de la grammaire, les leçons de l'histoire, les enseignements de la littérature, des sciences naturelles, de la philosophie, tout lui est occasion de parler de Dieu, pour rappeler la loi de Dieu, pour montrer l'intervention de Dieu, pour admirer les œuvres de Dieu, pour élever les âmes vers Dieu.[97]

Cette position est d'autant plus crédible qu'elle fut dictée auparavant par le pape Léon XIII dans l'encyclique *Militantis ecclesiae* dans laquelle on persiste à croire que chaque matière profane laissée à elle-même représente un danger pour le salut de tout jeune esprit. C'est pourquoi «il faut prendre garde que ce qui est l'essentiel, c'est-à-dire la pratique de la piété chrétienne, ne soit reléguée au second rang»[98].

S'agit-il de **développer chez les élèves certaines qualités** comme le respect de l'autorité, le caractère et la volonté, on se tourne comme par réflexe vers des outils religieux conformes au foyer culturel. Après la Première Guerre mondiale certains appréhendent

une crise de l'autorité comme celle qui sévissait, dit-on, dans les institutions scolaires européennes. Les solutions proposées par le frère Marie-Albert dans la revue L'Enseignement secondaire du Canada pour éviter que le même problème ne se développe ici recourent aux interventions religieuses : (a) faire aimer le bon Dieu aux élèves, (b) leur donner l'intelligence de l'autorité en insistant sur son origine divine et (c) leur enseigner la doctrine sociale de l'Église[99].

Dans le Directoire pédagogique des Sœurs du Saint-Rosaire destiné aux maîtresses, c'est par la piété que l'on souhaite développer la volonté des enfants, une piété qui consiste dans «la connaissance, l'amour et le service de Dieu»[100]. Cette tâche est accomplie en leur donnant « [a] une haute idée de Dieu et de ses perfections, grandeur, bonté, miséricorde [...], [b] une juste idée de la prière ; qu'elle est un devoir pour l'homme à l'égard de Dieu [...] et [c] en leur apprenant les prières les plus ordinaires»[101].

L'abbé Dubois du Petit Séminaire de Sainte-Thérèse pense que «le vieux moule classique est toujours ce qu'il y a de mieux pour développer normalement [...] des caractères et des volontés»[102]. c'est-à-dire le recourt aux humanités.

L'abbé Mailloux consacre un long texte de 27 pages à la formation du caractère de l'enfant sans aucune considération sur l'apport du corps. Dans l'enfant il voit surtout «un chrétien à orienter vers sa fin ultime, vers son salut éternel. En cela [...] nous ne faisons qu'obéir aux directives de l'Église»[103]. Il retient des moyens spirituels car «supprimer les frontières entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce, aboutit inévitablement à une impasse»[104]. Le développement du caractère implique donc le développement des moyens adaptés à la fin surnaturelle visée et consiste à «méditer sur la vie et les paroles du Christ par une lecture assidue des Évangiles, lui infuser un amour passionnément curieux de la vérité révélée, lui apprendre à prier avec ferveur et à s'approcher dignement des sacrements»[105].

En somme le corps n'intervient pas dans les solutions pédagogiques élaborées par les auteurs qui s'inspirent de ce courant de pensée. Le lien entre les activités corporelles et certaines qualités psychologiques recherchées comme la volonté, le caractère, le respect de l'autorité n'est pas établi chez ces auteurs, contrairement aux collèges anglais qui, dès la première moitié du XIX^{e} siècle, utilisent le contexte sportif pour inculquer à leurs élèves le sens du leadership, des responsabilités, le respect de l'autorité et autres qualités.

S'agit-il de **la santé à maintenir ou à recouvrer**, la perspective spirituelle y trouve sa voie. Le père Gabriel Lussier écrit deux articles sur le sujet. Il distingue d'abord entre la santé de type animal et la santé de type humain «qui est un état de lucidité et de transparence pour l'âme, de docilité aux injonctions de l'esprit, de disposition prochaine à la prière et à l'oraison»[106]. D'autre part, entrée dans le monde par le péché originel, la maladie est vue comme une épreuve que Dieu envoie aux hommes et qu'ils doivent accepter car, «contrairement à ce que les gens pensent, elle est reliée à un désordre de conduite, à un principe moral et spirituel»[107]. Si la santé et le bonheur des premiers parents étaient liés à leur obéissance à toutes les injonctions divines, l'homme d'aujourd'hui doit suivre cette indication et croire que la santé «coïncide avec notre devoir de sainteté et nous impose donc une complète obéissance à toutes les sollicitations de la volonté de Dieu»[108].

3.2.4. *EXCELSIOR !* Valeurs dominantes du foyer culturel à travers des biographies édifiantes

Nous aurions pu terminer l'examen de cette tendance à l'exclusion du corps dans le foyer culturel avec la section précédente, mais notre recherche nous a fait connaître cinq biographies de jeunes dont la vie incarne avec intensité les valeurs et pratiques religieuses dominantes et qui militent dans les organismes de l'Action catholique. Ces jeunes tiennent un journal personnel où sont colligées avec minutie leurs réflexions, angoisses et aspirations religieuses, permettant à leur biographe respectif de juger de leur orientation et de leurs mérites sur plusieurs années. Leurs vies sont proposées comme autant de modèle pour les jeunes générations et les larges extraits de leur journal permettent un contact direct avec leur cheminement, leurs souffrances, leurs pensées. Et ils souffrent beaucoup pour vivre en harmonie avec l'idéal spirituel élevé qu'ils se fixent, pour rayonner dans un entourage qui ne les comprend pas toujours, pour combattre la maladie qui les emporte jeune. Ils recourent souvent à la mortification comme moyen privilégié pour taire les sens, corriger une habitude jugée déplorable, renforcer leur esprit du sacrifice volontaire. La devise du jeune Delorme placée en exergue de cette section du chapitre «*Excelsior. C'est plus haut que je monte, c'est à Dieu que je vais*» s'applique à chacun d'eux et témoigne d'un aspect fondamental du foyer culturel au Canada français dont ils sont en quelque sorte le type-idéal.

À la lecture de ces textes on s'étonne de l'usage fréquent d'expressions familières au domaine sportif mais employées ici dans le contexte exclusif du développement spirituel.

Ainsi on vise un sommet, on veut être le meilleur, le champion ; la notion de progrès constant y est bien balisée par des exercices qu'il faut répéter ; il faut lutter contre soi-même ou des forces extérieures qui freinent sa progression ; on se fixe des objectifs à court, moyen et long terme ; on cherche la concentration et on se discipline. Mais le corps ne joue pas de rôle significatif dans cette démarche. Dans le cas des garçons, ils pratiquent certes un ou plusieurs sports au collège, mais on les décrits comme une récréation non signifiante pour leur projet de vie et lorsque la ferveur religieuse s'accroît, ce sont les récréations qui écopent : elles ne sont plus meublées par le sport mais par des conversations sérieuses, des visites au Saint-Sacrement, des chapelets, des recueillements. Sinon, dans le combat incessant pour la pureté, le corps demeure source de corruption ; il doit être vaincu, maîtrisé et en bout de piste il représente la faiblesse par laquelle la maladie et la mort brisent leur projet de vie.

De **Paul-Émile Lavallée** (1899-1922), dont la devise «*La perfection d'abord*»[109] fait écrire à son biographe, J.-M.-Rodrigue Villeneuve, o.m.i.: «Il fut de la race des âmes qui ambitionne la sainteté avant tout, qui s'emploie à en gravir les sentiers coûte que coûte. La sainteté pour lui ne fut autre chose que la conquête de soi dans le devoir de chaque instant [...]. Il y réussit dans une mesure et au prix d'efforts qu'on ne soupçonne pas toujours.»[110] Il sera une référence importante pour les autres jeunes engagés dans cette voie du perfectionnement chrétien.

De **Lucien Delorme** (1905-1926), l'Auxiliaire de l'Évêché de Montréal retient dans sa préface le caractère exemplaire de sa vie : «L'exemple de ce jeune homme au ferme vouloir sera un stimulant ; il aidera les hésitants à se dégager de la route facile, mais inutile ou dangereuse de la vie mondaine, pour monter "plus haut" dans la vraie vie du chrétien.»[111] La lecture d'une légende alpine avait inspiré sa devise : «Excelsior - Que ce soit ma devise et le cri de mon âme : Plus haut que la gloire humaine, plus haut que les richesses d'ici-bas, plus haut que les honneurs : ils avilissent, ils font trahir le devoir! [...] C'est plus haut que je monte, c'est à Dieu que je vais... »[112] Toute sa brève existence converge vers un effort incessant et volontaire pour développer sa foi et progresser sur la voie de la perfection chrétienne.

Marie-Jeanne Fortin (1906-1937) est décrite par son biographe, le père Benoît, o.f.m., comme «une jeune fille éprise d'amour du Christ et des vertus de Saint-François d'Assise [...]. Elle avait rêvée comme d'autres de se donner totalement au Christ dans la paix et le secret du cloître [mais la maladie l'en a empêchée]. Elle s'est imposée la Règle du Tiers-

Ordre. [...]. Elle a continué à progresser dans les vertus et l'amour du Christ à l'hôpital des tuberculeux de Montréal où elle s'était totalement consacrée à Dieu»[113].

Marie-Claire Tremblay (1916-1939) s'est particulièrement inspirée du Livre d'or des âmes pieuses de l'abbé Dubos, un ouvrage pratique qui identifie un grand nombre d'exercices balisant la vie spirituelle du jour, du mois et de l'année. Son biographe le père Pierre Tremblay, o.p., a été ému par les nombreux cahiers de son journal personnel qui apportent selon lui un guide «pour ceux qui ne savent pas comment s'y prendre pour donner à leur vie telle qu'elle est le sens chrétien et le rendement spirituel qu'elle devrait donner pour glorifier convenablement Dieu»[114].

Le cardinal J.-M.-Rodrigue Villeneuve édite le journal du jeune **Gérard Raymond**, (1912-1932) pour édifier la jeunesse de l'Action catholique. L'idéal est élevé, il veut devenir prêtre, missionnaire, martyr :

> Aimer, souffrir, aimer. Souffrir pour sauver des âmes, souffrir pour ceux qui ne souffrent pas, souffrir surtout pour me vaincre moi-même, devenir plus parfait, me rapprocher de Dieu. Réduire mes sens, réduire mon amour-propre et ma volonté propre. Sauver aussi les âmes en agissant directement par la parole, prêcher les foules, prêcher les païens, être missionnaire. En un mot [...] être à la fois contemplatif et missionnaire. Être un saint, être un grand saint.[115]

Ses horaires ne contiennent aucun moment pour le corps, sinon les repas et le sommeil. Il tronque ses récréations par des visites à la chapelle ou à l'étude. Devant ses difficultés à suivre ses propres exigences il s'ajoute des punitions corporelles sévères : «À chaque manquement [...] je me punirai d'un coup de griffe sur mon corps [...]. Pas de pitié. Cognons dur. La récompense sera belle.»[116] Plus loin il poursuit : «Oui je veux anéantir mon corps, ne lui laisser que ce qu'il faut pour supporter mon âme. Pour ce, je contredirai partout mes goûts, mes inclinaisons. Ma chair je la meurtrirai, jusqu'à ce qu'elle ne se révolte plus»[117], car les sens sont «les portes par où le démon pénètre au cœur. Réduire tous les sens, surtout les yeux»[118].

Finalement nous retenons ce passage par lequel le jeune Raymond renoue, en ce premier tiers de XX^{e} siècle, avec l'épopée mystique des débuts de la Nouvelle-France, témoignant de la prévalence des idéologies à travers le temps. Il s'identifie aux martyrs canadiens qu'il étudie – il gagne d'ailleurs en 1932 le prix littéraire Lord Gilbert Parker, – avec une

brillante dissertation sur le sujet qui lui permet de préciser son projet de vie : «Je veux être, à mon tour, missionnaire [...] et si possible martyr. Martyr des bolchevistes de Chine, témoin de Jésus donnant mon sang, jusqu'à la dernière goutte, à Dieu qui m'a tout donné.»[119]

Ces jeunes auront intégré à un haut niveau la priorité de la dimension spirituelle que l'Église voulait imprimer au destin individuel et collectif des Canadiens-français. La foi intense dont ils témoignent et la véracité de leur expérience consignée dans un journal personnel associée à la brièveté de leur existence projettent une auréole tragique à leur rôle d'avant-garde pour une collectivité en quête de modèle. Au-delà de leur parcours individuel, leur quête incessante de performances spirituelles reflète, pour Raymond Lemieux[120], les contours d'un «programme» dicté par la culture de l'époque. Pour nous il témoigne de l'absence du corps dans le projet de salut modelé par les valeurs dominantes du foyer culturel, sinon de la méfiance que le corps suscite en tant que source obsessionnelle de faiblesse et de péché.

Refermons ici ce thème du foyer culturel. Nous sentions le besoin de nous y attarder pour faire ressortir et nous convaincre nous-mêmes de l'ampleur et de la durée du projet de christianisation des individus et de la société canadienne-française à l'aide de moyens qui excluent le recours au corps.

Nous avons constaté, à partir de la conjoncture socio-historique, que l'Église a su développer des valeurs et des projets répondant à la perception qu'elle se fait de sa vocation en pays de mission puis en pays colonisé, ce que nous avons appelé successivement «l'épopée mystique» et la «vocation messianique» ; c'est-à-dire qu'elle a su développer un foyer culturel qui nie les valeurs émergentes du conquérant dominant et menaçant, – l'industrialisation, l'urbanisation et la matérialité – et surévaluer les siennes, instaurant une courant de contre-acculturation. Mais l'Église s'inscrit aussi dans une tradition religieuse qui a su développer au fil des siècles un certain discours à l'égard du corps, passage obligé vers le sport, et dont nous avons fait ressortir les pôles d'ambivalence en début de chapitre. Dans la mouvance du foyer culturel, la brèche de la conception hylémorphique de l'homme ne se traduit pas directement en une attention particulière au corps. Au contraire on valorise surtout la dimension spirituelle pour assurer le salut individuel et collectif des Canadiens français. Le corps ne participe donc pas au vaste projet, il demeure suspect et infériorisé, il appartient en fait à un autre ordre, un ordre inférieur. On recourt aux mortifications pour le contenir ou le faire taire car il

est source de déraillement, d'affaiblissement de la visée spirituelle qui s'alimente plutôt à l'ensemble des exercices religieux en commençant par la pratique des vertus.

Le sport existe, on le connaît mais tout plaide en sa défaveur. Non seulement procède-t-il du corps (danger), mais il tient aussi du jeu (insignifiance), pire il demeure clairement associé à l'anglo-protestant qu'il faut combattre «fraternellement» au nom de la survie nationale et de la foi. Dans un tel contexte on comprend qu'il ne s'inscrive pas au registre des moyens retenus par les défenseurs de l'orthodoxie de ce courant de pensée que le jésuite Papin Archambault qualifie de «catholicisme conquérant»[121]. En phase de contre-acculturation on ne retient pas les outils de socialisation du groupe menaçant, on privilégie ses moyens plus connectés sur les valeurs dominantes du foyer culturel.

Comme toute institution sociale l'Église ne constitue pas un bloc monolithique même si elle se projette ainsi et qu'en apparence les fidèles sont portés à le croire ; ne repose-t-elle pas sur des vérités révélées protégées par l'infaillibilité pontificale, fonctionnant dans une structure disciplinée et hiérarchisée et disposant d'un vaste réseau international d'experts? Sur des questions d'ordre culturel plutôt que dogmatique un recul dans le temps et une fouille documentaire plus prononcée font toutefois ressortir des divergences qui se superposent. Ses rapports au corps et au sport sont de cet ordre et ne font pas exception. En contrepartie à cette faction du clergé où le corps ne joue aucun rôle dans le projet de salut on constate l'existence d'une autre faction qui, tout en s'alimentant elle aussi à la conception hylémorphique de l'homme, en tire des enseignements différents : le corps y trouve sa place mais pas encore le sport.

4. VERS UNE INTÉGRATION PROGRESSIVE DU CORPS ET DU SPORT DANS LE DISCOURS CLÉRICAL

Nous conservons, dans cette partie du chapitre, la distinction «corps/sport» car elle correspond au discours clérical qui apparaît au milieu du XIX^{e} siècle. Les soins du corps font d'abord appel à l'enseignement des règles d'hygiène et aux activités ludiques libres lors des récréations. Plus tard s'ajouteront des exercices gymniques issus des différentes tendances européennes et il faudra attendre le XX^{e} siècle pour que le sport soit reconnu comme un outil pédagogique valable. Mais quels qu'en aient été les moyens privilégiés, l'attention des clercs envers le corps révèle deux tendances qui perdurent encore dans les

milieux laïcs contemporains de l'éducation physique : une conception essentiellement biologique ou multidimensionnelle de l'apport des exercices physiques.

4.1 UNE PHASE DE SÉLECTION DE PRATIQUES CORPORELLES SANS LE SPORT

Cette réflexion sur une attention au corps en harmonie avec la conception hylémorphique de l'homme chrétien s'élabore essentiellement dans l'univers de l'éducation. L'école attire grandement les idéologies. Elles cherchent à s'y déployer auprès des générations successives ; les dominantes pour assurer leur pérennité, les plus marginales pour s'y tailler une place croissante. Les textes retenus pour rendre compte de cette étape du processus d'appropriation du sport ne renient pas les valeurs dominantes du foyer culturel, ils les complètent en intégrant la dimension corporelle et se déploient en parallèle avec le premier courant, soit de la seconde moitié du XIX^{e} siècle à la décennie 1940. En rétrospective ces textes ont plusieurs traits en commun : (a) ils se réclament ouvertement d'une conception chrétienne de l'homme qui repose sur la formulation thomiste de l'hylémorphisme, (b) ils s'adressent surtout aux élèves des Écoles normales ou aux instituteurs et institutrices, (c) ils empruntent des éléments théoriques ou pédagogiques relatifs au corps à des auteurs européens d'expression française, (d) leurs considérations envers le corps s'inscrivent à l'enseigne de l'hygiène et (e) le sport n'est pas retenu comme outil pédagogique. L'examen des textes indique deux tendances : d'une part, une vision plus cloisonnée des dimensions de la personne dans laquelle les exercices corporels renvoient essentiellement à une meilleure hygiène, gage de santé physique, d'autre part une vision plus ouverte dans laquelle les exercices corporels participent aussi au développement des autres dimensions de la personne.

4.1.1 Une vision essentiellement biologique des exercices corporels

La vie active de **Mgr Langevin** couvre la seconde partie du XIX^{e} siècle alors que l'Église prend progressivement la place prépondérante qu'elle occupera dans la société canadienne-française jusqu'à la Révolution tranquille. Il publie en 1865, au cours de son mandat à la direction d'une des deux écoles normales de la Province, l'École normale Laval, un livre important intitulé Cours de pédagogie ou principes d'éducation[122], le premier ouvrage pédagogique d'un prêtre canadien-français. Il est destiné aux futurs instituteurs et il exerce une grande influence sur la formation du personnel enseignant durant un demi-siècle. Le statut de l'auteur, principal d'une école normale puis évêque,

gage d'orthodoxie, lui confère une grande notoriété en cette période de pénurie de documents pédagogiques produits ici. L'ouvrage comporte sept parties qui traitent de l'instituteur, de l'éducation, de l'instruction, de l'organisation et de la direction d'une école, de la conduite de l'instituteur, des écoles normales et donne un aperçu historique des progrès de l'instruction dans le Bas-Canada. Sa conception du corps et d'une certaine éducation physique demeure conforme à la ligne de pensée des pédagogues chrétiens, l'hylémorphisme. Il dira : L'éducation, pour être complète, doit s'occuper de toutes les dimensions de l'enfant ; elle doit tendre à perfectionner son être tout entier. On appelle éducation physique celle qui s'occupe spécialement du corps ; éducation intellectuelle celle qui s'applique aux facultés de l'esprit ; enfin éducation morale celle qui a rapport au cœur. La dernière est de beaucoup la plus importante.» [123]

Malgré cet énoncé d'unité âme-corps, chaque dimension de la personne lui semble éducable séparément : «L'éducation physique a pour but d'exercer, de développer et de fortifier les facultés du corps [...] »[124] et, bien que reconnu explicitement, le rôle de l'instituteur envers cette matière se voit rapidement banalisé : « [Ils] n'ont à s'occuper de l'éducation physique que d'une manière assez restreinte. Tout se borne à peu près pour eux à donner aux enfants un bon maintien, à leur enseigner à bien employer leurs sens, à les accoutumer à la propreté, et à diriger les jeux auxquels ils se livrent entre les classes. C'est ce qu'un maître sage peut faire sans se compromettre.»[125]

Mgr Langevin connaît les œuvres des grands pédagogues catholiques français. Il cite Fénélon, Rollin, La Salle, et surtout Mgr Dupanloup dont on reconnaît l'influence dans le programme proposé d'éducation physique. Avec des emphases différentes toutefois, il se préoccupe d'hygiène, de gymnastique, de promenades en plein air et d'activités spécifiques empruntées à la culture de l'époque, mais pas de sport. Cet ouvrage étant le premier d'un clerc d'ici envers l'éducation physique nous reprenons, au tableau 9, le contenu de son programme de façon plus détaillée. L'ouvrage s'avère important pour notre sujet car Mgr Langevin est le premier auteur clérical d'ici à utiliser l'expression «éducation physique» qu'il justifie par la conception hylémorphique de l'homme. Les descriptions de son contenu témoignent toutefois d'une connaissance floue de certaines rubriques. Il retient des activités européennes populaires sans considérer les conditions locales d'enseignement de l'époque aux enfants du primaire : la natation, par exemple. Jusqu'à l'avènement du premier club de natation à Montréal, en 1876, il n'existe pas d'endroit au Québec où l'on puisse y faire d'enseignement. Que dire de l'escrime, de la boxe, des armes à feu et de l'équitation en milieu scolaire! De plus il rompt allègrement

Tableau 9
Le contenu de l'éducation physique selon Mgr Langevin[126]

1. Le marcher. Accoutumer l'enfant à marcher sans traîner les pieds, sans trop agiter les bras, sans se balancer [...], et sans faire trop de bruit.

2. Le maintien. Qu'il ait la pointe des pieds un peu tournée en dehors ; que les jambes ne soient pas trop ouvertes, ni les genoux trop écartés [...] ; qu'il ne porte point inutilement la main au nez, aux oreilles, à la bouche, aux cheveux. Il ne doit pas non plus s'asseoir sur les reins ni s'étendre sur la table, ni se croiser les jambes.

3. La propreté. Exiger que les enfants se lavent tous les matins le visage, le cou, les oreilles et les mains ; qu'il se nettoie les ongles ; qu'ils se peignent et se brossent les cheveux ; que les habits soient nets, époussetés et raccommodés selon le besoin ; que les chaussures soient propres ; qu'ils aient à leur usage un mouchoir de poche ; qu'ils ne crachent jamais à terre [...].

4. Le bon usage des sens. [...] Habituer les enfants à avoir un coup d'œil juste, à bien juger des distances, des hauteurs, des couleurs ; à apprécier convenablement les sons et les notes musicales, etc. [... Ainsi] ils auront une idée saine du beau dans la nature et les arts.

5. L'hygiène. L'art de conserver la santé. Il est bien à propos qu'un instituteur en possède quelques notions, pour lui-même et pour ses élèves [...]. Mais qu'il se garde de développer chez eux une trop grande sensibilité, et de les porter à une attention trop minutieuse pour leur santé ; ce serait les rendre bien malheureux. [...]. Les soins hygiéniques ordinaires consistent à se tenir propre, à éviter le passage brusque du chaud au froid, à être chaussé sèchement et chaudement, à prendre une nourriture saine [...] et un exercice régulier et modéré, à vivre enfin avec sobriété et mesure en tout.

6. La gymnastique. Elle comprend tous les exercices propres à donner de la force, de l'agilité et de la souplesse aux membres. Ainsi, soulever ou lancer des poids, monter le long d'un poteau ou dans une échelle de corde, prendre diverses postures gênantes et forcées, faire des sauts plus ou moins longs, des marches, des courses plus ou moins rapides : voilà autant d'exercices gymnastiques. [...]

Il serait téméraire pour un instituteur de tenter la plupart de ces exercices avec les enfants de son école, à moins d'en avoir suivi lui-même un cours spécial, et d'avoir obtenu l'approbation des parents.

Il est néanmoins quelques-uns de ces exercices qui, loin de présenter les mêmes inconvénients offrent de véritables avantages dans le présent et dans l'avenir, pourvu qu'ils soient pris modérément : ce sont les exercices militaires.

7. La natation. L'art de nager [...] doit s'apprendre de personnes prudentes et entendues, et les enfants doivent être avertis d'observer les règles de la modestie dans ces circonstances.

8. L'équitation. L'art d'aller à cheval est encore un exercice agréable et salutaire lorsqu'il est contenu dans de justes bornes. Mais l'expérience apprend qu'il est dangereux pour un jeune homme d'aimer beaucoup les chevaux, car il perd bientôt par là le goût de l'étude.

9. L'escrime. Faire des armes est un art très utile au développement des forces physiques. Mais il faut inculquer aux jeunes gens que l'épée ne doit s'employer que dans le cas d'une légitime défense, et leur inspirer une horreur convenable du duel. [...] La boxe est également un exercice qui peut avoir son utilité, mais qui ne doit servir que pour se défendre. Quant à l'usage des armes à feu, on ne peut leur recommander trop de prudence lorsqu'ils les manient.

10. La danse. Danser, c'est-à-dire sauter en cadence, n'a rien de mal en soi ; c'est au contraire un exercice propre à donner de la grâce à la personne, et une action utile au corps. Mais la danse devient souvent dangereuse aux mœurs, par les circonstances de manière, de lieu, de personnes, de toilette, de temps. [...]. Il est même certaines danses telles que la valse, la polka qui sont mauvaises par elles-mêmes et toujours défendues, de sorte qu'il n'est permis ni de les apprendre, ni de les montrer, ni de les exécuter, ni de les laisser exécuter chez soi.

avec la tradition européenne qui, depuis la création du premier institut suédois d'éducation physique en 1813, meuble cette matière à l'école par la gymnastique. Mgr Langevin propose sans explication de la remplacer par des exercices militaires. On ne retrouve pas dans son texte les élans enthousiastes de Mgr Dupanloup envers cette éducation du corps. Au contraire, des qualificatifs fréquents évoquent la modération, la prudence, les restrictions, la sobriété, les «ne pas faire», la modestie, les dangers physiques et moraux, ce qui laisse à penser que Mgr Langevin s'inscrit davantage dans une approche moraliste que pédagogique de l'éducation physique. Il donne toutefois l'élan et tous les ouvrages pédagogiques majeurs subséquents consacreront quelques lignes ou quelques pages au corps par l'entremise d'une certaine éducation physique.

En 1894, **les archevêques et évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa** publient une lettre pastorale commune portant sur l'éducation. Une page est consacrée aux grandes orientations des exercices corporels. Bien que ce type de lettre se veuille concis et n'entre habituellement pas dans les détails des façons de faire, les deux mentions relatives au sport (succès athlétique et athlètes) ont une connotation négative. Trois idées majeures ressortent de cette lettre[127] :

- Les exercices corporels sont nécessaires à l'homme en formation : «Des exercices et des jeux propres à développer les forces musculaires à entretenir la santé et à activer la vie sont de mise dans une école ou un collège sagement dirigé.»

- Cette nécessité doit être balisée en précisant les extrêmes qu'une éducation vraiment chrétienne de l'époque doit éviter visant ici, sans les nommer, le modèle scolaire américain et la conception éducative du philosophe britannique Spencer souvent décriée : «Mais il ne faudrait pas pour cela tomber dans l'excès de ceux qui semblent faire consister la partie principale d'un bon système d'éducation dans l'art gymnique et les succès athlétiques. [...] Néanmoins, tout en ne cherchant pas à former des athlètes, il nous faut donner à la patrie des hommes qui soient à la fois forts et sains, en même temps qu'instruits, vertueux, capables de soutenir les luttes de la vie.»

- Le cadre hylémorphique chrétien hiérarchise les dimensions de la personne et détermine l'importance des exercices corporels dans le système d'éducation : «Autant l'esprit l'emporte sur le corps, autant l'éducation intellectuelle et morale l'emporte sur l'éducation purement physique.»

L'abbé Rouleau publie en 1901 avec deux professeurs laïcs un traité de pédagogie à l'usage des candidats au brevet d'enseignement et des élèves des écoles normales. Étrangement, son chapitre sur l'hygiène est beaucoup moins développé que l'article publié trois ans plus tôt (repris dans notre prochaine section), et aucun des propos progressistes proposés dans cet article ne se retrouve dans son livre. Sur 250 pages une seule concerne le corps abordé exclusivement sous l'angle de l'hygiène, elle-même définie simplement comme «une science qui a pour objet la conservation et le recouvrement de la santé»[128]. Jeux et gymnastique n'en font pas partie, sinon dans l'édition de 1917, et mentionnés très brièvement. La leçon hebdomadaire recommandée d'hygiène reste théorique. Elle consiste pour l'élève à transcrire des notes sur les thématiques suivantes : l'air, la respiration, les maladies contagieuses, l'alimentation, les soins au corps[129]. Ce livre n'ajoute donc rien à la contribution de Mgr Langevin.

Conserver la santé, assurer la croissance de l'enfant, telles sont les tâches que l'Église assigne à l'éducation physique déclare **Mgr Archambault** lors d'un congrès pédagogique d'instituteurs et, selon lui, les maisons d'éducation confiées au clergé y pourvoient. Dans un effort pour clarifier la ligne entre l'acceptable et l'exagération dans les préoccupations corporelles il ajoute :

> L'hygiène, la gymnastique, le développement de la vie musculaire, une discipline savante imposée à la vie nerveuse semblent être la définition actuelle de l'éducation, et Sa Grandeur démontre d'une manière précise que les efforts des instituteurs doivent avoir pour but de faire de l'enfant non pas tant un être corporel parfait dans ses formes qu'un être intellectuel remarquable par la culture de son esprit, la rectitude de son jugement, la droiture de sa volonté, la soumission de ses appétits inférieurs à l'empire de la raison et de la foi.[130]

L'extrait est éloquent : en autant que l'enfant reste en santé et qu'il se développe «normalement», les moyens retenus pour s'occuper du corps (le sport n'est pas nommé) ne doivent pas prendre trop d'importance car la hiérarchie chrétienne des différentes dimensions de la personne lui assigne une place secondaire. Les pratiques corporelles ne débordent pas sur le développement des autres dimensions.

Vingt ans après la lettre pastorale des archevêques et évêques, **Mgr Louis-Adolphe Paquet** devenu entre-temps protonotaire apostolique publie un important ouvrage sur l'éducation dans lequel il expose avec précision et éloquence la doctrine de l'Église catholique sur la nature humaine, l'éducation et plus brièvement l'éducation physique

pour laquelle il dit s'inspirer du livre-phare de l'évêque français Mgr Dupanloup intitulé De l'éducation (1851). Mgr Paquet rejoint les propos de la lettre des évêques que nous venons d'évoquer en rappelant, lui aussi, les aspects récurrents de la conception hylémorphique de l'homme : les rapports âme-corps dans tout projet éducatif chrétien dont la place dépendante du corps dans la hiérarchie des dimensions de la personne et une conception cloisonnée des exercices corporels dont les effets ne se conçoivent pas en dehors de la sphère hygiénique. Son propos s'attache à la doctrine, non aux procédés pédagogiques et bien qu'il ne développe pas les moyens retenus pour actualiser les principes éducatifs chrétiens de l'éducation physique, il nomme la gymnastique, non le sport :

> L'éducation pour être complète, pour établir l'homme dans la plénitude de ses facultés et de sa puissance, doit en quelque sorte embrasser l'être humain tout entier : elle doit par l'instruction développer et orner l'esprit, par la piété et la religion orienter la volonté vers Dieu, par une forte et ferme discipline créer des habitudes de règle et de devoir, par les exercices physiques donner au corps cette santé, cette vigueur, cette souplesse qui le mettent en état de répondre aux vues providentielles du Créateur. Ce n'est donc pas l'instruction seule, ni la discipline seule, ni la gymnastique seule qui constitue l'action éducatrice.[131]

En 1919, **le père Adolphe Garneau** du Petit Séminaire de Québec publie un plaidoyer pour contrer ce qu'il appelle «la pente glissante» de l'engouement des jeunes envers la langue, les mœurs, l'éducation et les sports de la culture anglo-américaine au détriment de la culture française. Son texte constitue un bel exemple d'ambivalence de certains clercs envers le sport en ce début de siècle : il réclame une éducation physique française malgré l'ampleur que le sport a déjà pris chez eux ; il refuse le sport mais, reconnaît-il, «le tennis n'est pas méprisable»[132] ; il se dit en faveur des exercices corporels mais, enchaîne-t-il, «la version [latine ou grecque] augmentée de quelques thèmes est indispensable pour faire des hommes»[133] ; il refuse obstinément le sport au profit de la gymnastique française réglementaire mais, reconnaît-il en citant un auteur français, elle est «affreuse, une pédagogie sans intérêt et sans spontanéité»[134]. Sa solution passe par la formulation chère à Mgr Paquet : «Soyons nous-mêmes», c'est-à-dire renouer avec les vieux jeux français dont il ne peut énumérer que les barres (sic) et la paume ainsi que ce qu'il appelle «nos allures naturelles» : la marche, la course, la natation et l'alpinisme[135]. Donc oui au corps, mais non au sport.

Au moment où les écoles techniques prennent de l'importance dans le réseau scolaire, au début des années 1920, **M.C. Magnan**, inspecteur général des écoles catholiques, propose de remplacer le contenu gymnique ou ludique des cours d'éducation physique par des travaux manuels ou de jardinage scolaire. Il s'appuie sur un «grand éducateur» (sic) anonyme, pour avancer que «l'éducation physique ne consiste pas seulement dans une culture désintéressée des forces naturelles : elle tend à un but pratique, l'apprentissage de la vie ; elle doit développer l'habileté et les aptitudes corporelles et ainsi préparer l'éducation professionnelle»[136]. Le travail manuel de l'école complémentaire serait à son avis plus en mesure de donner «satisfaction aux besoins d'activité de l'enfance, dont il utilise les facultés d'imagination et l'instinct de construction naturel [...], exerce le sens de la vue [...], délie les doigts et forme le goût»[137].

Roland Vinette n'est pas un clerc mais toute sa carrière fut intimement liée au projet religieux en éducation, ce qu'il reconnaît clairement en avant-propos de son livre : «La doctrine catholique est notre doctrine ; nous nous en réclamons sans restriction»[138] et il affiche *l'imprimatur* de l'évêque auxiliaire de Montréal, gage d'orthodoxie. Publié en 1948, l'ouvrage fut largement diffusé (33 000 copies dès la deuxième édition) et porte la pédagogie canadienne-française jusqu'aux tribulations de la Révolution tranquille. Il constitue donc le dernier traité de pédagogie générale. Tributaire comme les autres pédagogues catholiques de la conception hylémorphique de l'homme il reprend brièvement certaines lignes de forces thomistes qui ont résisté au temps pour baliser l'importance du corps et de l'éducation physique. Le corps est présenté comme une créature de Dieu, instrument et serviteur de l'âme, matière périssable et inférieure à l'âme ayant une certaine importance mais moindre que les biens spirituels. Reprenant Thomas d'Aquin, les sens sont à nouveau présentés comme la porte d'entrée des facultés intellectuelles. Il ajoute toutefois de nouveaux liens : le corps sain comme facteur de santé physique, d'économie, comme protecteur de la nation et de l'Église et gage de puissance matérielle.

Il reconnaît l'éducation physique dont l'orientation reste centrée exclusivement sur la dimension biologique : «Accroître la force et la vigueur [du] corps, le rendre capable de résister au travail et à la maladie, de développer la sûreté et la finesse des sens.»[139] Sa formulation influencera les premières cohortes d'étudiants universitaires en éducation physique formés à l'Université d'Ottawa (dès 1947), à l'Université Laval (dès 1952) et à l'Université de Montréal (dès 1955). Comme tous les auteurs retenus dans cette section il ne nomme pas le sport comme outil pédagogique. Il privilégie l'enseignement des règles

d'hygiène (propreté des lieux et des personnes, l'alimentation, le vêtement, le sommeil, la température, l'aération, la tenue, les maladies contagieuses, etc.), les jeux et les exercices physiques[140].

4.1.2 Une vision plus multidimensionnelle des exercices corporels

L'abbé Th. G. Rouleau croyait bien faire en présentant, à l'Exposition de Chicago en 1893, l'École normale Laval dont il est le principal, comme un modèle. Il en vante l'orientation centrée sur le développement complet de l'homme par une éducation rationnelle de toutes les facultés. À propos de la dimension physique il dira : «La nourriture, le sommeil, le vêtement, les jeux, la propreté, les exercices gymnastiques, les promenades, la ventilation, sont surveillés de très près, pour que le développement des forces physiques s'effectue d'une manière régulière. Rien n'est laissé sans contrôle.»[141] Mais la réalité locale devait le rattraper cinq ans plus tard lors du dépôt d'un rapport d'hygiène accablant sur les causes des indispositions et des maladies dont souffrent trop d'élèves-maîtres de cette école depuis plusieurs années, rapport approuvé par le comité exécutif du Conseil d'hygiène de la Province de Québec. Presque tous les éléments vantés à Chicago sont vertement critiqués parce qu'ils ne rencontrent pas les normes minimales. L'inspecteur sanitaire Beaudry qualifie l'école ainsi : «La sédentarité dans le milieu insalubre, ce qui, aux yeux de l'hygiène, constitue la plus mauvaise condition de vie pour un pensionnat.»[142] Il soulève des manquements majeurs sur plusieurs points : l'absence de cour pour des activités de mouvement durant les récréations ; l'absence d'éclairage naturel à cause de la proximité des autres bâtiments ; l'éclairage intérieur insuffisant ; la hauteur insuffisante des pièces ; l'absence de ventilation ; l'insalubrité des installations sanitaires, etc. L'écart semble grand entre l'idéal et la réalité.

La réplique de l'abbé Rouleau, publiée la même année dans un article intitulé «*Mens sana in corpore sano*» et réparti en trois numéros de la revue L'Enseignement Primaire, traite d'hygiène et d'éducation physique. La façon dont il esquive la critique des conditions hygiéniques de l'École normale tient des jeux de pouvoir et ne présente pas d'intérêt ici. Ce qui importe à nos yeux concerne l'ampleur qu'il accorde au concept d'éducation physique. Il s'agit d'abord du premier texte d'un clerc consacré exclusivement à cette matière en dehors du traité d'éducation générale de Mgr Langevin en 1865. Ensuite il accorde une importance nouvelle au concept en le faisant déborder du cadre antérieur, essentiellement biologique. L'école doit à son avis assurer à tous les élèves les conditions de base à leur développement et ces conditions passent non seulement par la conservation

de la santé, don de Dieu, mais aussi par un développement physique suffisant, gage du développement intellectuel[143]. En cela il n'innove pas mais il ouvre une brèche en accordant une importance nouvelle aux exercices physiques pour le développement d'autres dimensions de la personne comme la volonté : «Les exercices corporels continuent l'œuvre [de conservation ou d'amélioration de la santé] en développant, fortifiant et assouplissant les membres et mettant ainsi de plus en plus le corps au service de la volonté»[144] et de la moralité : «La grâce étant greffée sur la nature, la santé physique influe dans une grande mesure sur la moralité.»[145]

Finalement il ne se contente pas, comme d'autres avant et surtout après lui, de prévenir parents, maîtres et enfants contre les efforts excessifs, les trop grandes fatigues, les risques d'abus associés à l'effort physique. Au contraire, il considère les contextes associés aux exercices physiques particulièrement propices à l'apprentissage de notions indispensables à l'atteinte de la maturité comme les notions d'effort et de contrainte :

> On rencontre de bons parents qui condamnent la glissade. Ils redoutent l'effort obligé de l'enfant qui glisse. Leurs craintes nous paraissent dénuées de fondement [...]. L'enfant ne se développe pas sans effort. [...] L'enfant qui n'a pas l'occasion de faire effort, de lutter, ne se prépare pas convenablement à la vie, [...] il manquera de cette virilité dont on a besoin pour fournir une carrière honorable et utile.
>
> [Il y a] un autre élément éducatif dont notre siècle tend à se débarrasser, et qui pourtant est essentiel à toute vraie éducation. Je veux parler de la contrainte. [...L'] on voudrait former l'homme (vir) en émancipant le plus possible l'enfance et la jeunesse! C'est une utopie des plus préjudiciables. [...Le] respect de l'autorité, l'obligation de se soumettre à des ordres raisonnables [...] resteront toujours les facteurs indispensables de toute éducation sérieuse.[146]

Profitant de la nécessité d'expliciter les notions de santé qu'il retient dans son programme – air pur, espace, lumière et mouvement (gymnastique) – il étale sa connaissance des auteurs étrangers français et anglais les plus prestigieux, question d'étoffer sa réplique à l'inspecteur Beaudry. Sa recherche d'équilibre lui fait écarter les sports qui provoquent à ses yeux une émulation jugée «pernicieuse à tous égards» au profit des exercices gymniques ayant comme but exclusif «le développement régulier et gradué des forces physiques et le rétablissement – s'il en est besoin – de l'équilibre et de l'harmonie de nos divers organes»[147].

L'abbé Dubois exprime, dès 1905, ce même souci de faire contribuer les exercices corporels non seulement au développement physique mais, dans son cas, à la vie morale :

> Il faut sans doute entourer l'enfant de tous les soins que réclame le développement normal des organes : nourriture, air, lumière, mouvement, jeu, exercices de gymnastique ; mais ces soins physiques doivent n'avoir rien d'excessif et être donnés de façon à tourner au profit de la vie morale, qui est la raison d'être de la vie physique.[148]

Enseignant puis fondateur de l'École normale de Rimouski dont il assure la direction de 1906 à 1923, **Mgr F.-X. Ross** est l'un des artisans de la refonte de 1923 du programme des écoles élémentaires. Publié en 1917, son ouvrage de quatre cents pages intitulé Manuel de pédagogie théorique et pratique[149] s'adresse d'abord aux normaliens et consacre dix pages à la thématique de l'éducation des facultés physiques (tableau 10). Dans la catégorie des traités généraux de pédagogie (si l'on met entre parenthèses l'article précédent de l'abbé Rouleau), il constitue la première révision majeure de l'éducation physique de l'enfant depuis le traité de Mgr Langevin, soit depuis une cinquantaine d'années, et lui-même prolonge pour un autre demi-siècle cette vision chrétienne, car on le réédite cinq fois jusqu'en 1946. Sa diffusion demeure autorisée par le Département de l'instruction publique jusqu'à la fin des années 1960. Il s'inscrit aussi dans la ligne de pensée officielle de l'Église – l'hylémorphisme – et s'appuie comme ses prédécesseurs sur des auteurs européens contemporains, dans ce cas-ci les Belges Haustrate et Labeau (Cours complet de pédagogie).

Malgré une définition traditionnelle de l'éducation physique empruntée à ses mentors belges et qui se résume au développement des facultés corporelles Mgr Ross s'inscrit dans l'ouverture amorcée par l'article de l'abbé Rouleau (1898) en accentuant la perspective du développement multidimensionnel. Non seulement les exercices physiques contribuent-ils «au bon maintien de la discipline, leur effet se [faisant] sentir dans le triple domaine physique, intellectuel et moral»[150] mais ils contribuent aussi à la vie spirituelle puisque «la vie supérieure de l'homme ne peut atteindre son plein épanouissement si une vie physique robuste ne lui sert de support»[151]. Notre section précédente (Section 3 «Le salut en l'absence du corps») nous a plutôt montré que pour plusieurs autres clercs ces dimensions de la personne se développaient en l'absence du corps, et parfois, que celui-ci constituait même un obstacle.

Tableau 10

Le contenu de l'éducation physique selon Mgr Ross[152]

1. L'hygiène. Elle concerne les mesures relatives à (a) la propreté des locaux, (b) le contrôle d'une température moyenne, (c) une certaine ventilation de la classe, (d) l'acquisition d'un bon maintien, et (d) la prévention du surmenage par de brèves périodes de récréation.

2. Les exercices corporels :

2.1 Les récréations et les jeux. Dans beaucoup d'écoles ils représentent l'unique exercice corporel des enfants. Il interdit les jeux sédentaires et exige que les récréations se tiennent à l'extérieur avec des jeux de mouvement. L'institutrice doit les favoriser mais ne doit pas intervenir dans leur choix et leur déroulement sinon pour prévenir les excès. On compte trois récréations par jour : dix minutes en avant et en après-midi et une heure et quart le midi.

2.2 La gymnastique. Malgré son statut de matière «facultative» elle ne doit pas être négligée et recommande aux institutrices de faire apprendre quelques mouvements d'ensemble cadencés et rythmés aux élèves pendant les récréations en espérant qu'ils les répètent d'eux-mêmes. Ces exercices se font avec ou sans appareils et consistent en flexions-extensions des bras, du tronc, de marches militaires et de la calisthénie. Ces éléments sont tirés de la traduction canadienne-française de 1911 du manuel britannique intitulé *The Syllabus of Physical Exercices for Elementary Schools (1909).*

2.3 Les travaux manuels. Ils visent à développer l'habileté et les aptitudes corporelles, et faire aimer les choses auxquelles la masse des enfants sera appelée à se livrer plus tard : travaux associés (a) à la vie quotidienne de l'écolier comme recouvrir des livres et des cahiers, former des collections, ranger ses objets, (b) au jardinage et à l'embellissement du terrain de l'école, (c) l'économie domestique pour les filles, (d) au tressage, pliage, découpage, modelage, etc.

2.4 L'éducation physique des sens. L'institutrice procèdera de deux façons : (a) par la prévention en s'assurant que chaque organe soit conservé en bon état en limitant par exemple les excès de lumière de son de température, etc., et (b) par des exercices particuliers propres à chacun. Faire l'éducation des sens c'est perfectionner les instruments par lesquels l'âme voit, entend, car ils sont définis comme des puissances de l'âme entrant en relation avec les choses extérieures par l'intermédiaire des organes.

Envers d'autres aspects il maintient la position de ses prédécesseurs : l'hygiénisme demeure le concept central auquel sont soumis les exercices corporels et le sport ne participe pas au curriculum comme moyen de formation. Comme eux, Mgr Ross prévient contre une trop grande importance de l'éducation physique qu'il ne considère pas comme

les autres matières scolaires. Elle constitue plutôt une série de moyens que l'institutrice peut utiliser, comme elle veut et quand elle veut, pour entretenir la santé des enfants tout en se gardant d'y accorder une importance disproportionnée car «accorder trop de soins à la culture physique, c'est inspirer aux élèves un idéal qui se confine dans l'idée de la force brutale et développer la bête au détriment de l'esprit»[153].

Si la conception de l'éducation physique de Mgr Ross se démarque peu de celle de son prédécesseur Mgr Langevin – hylémorphisme oblige – il s'en distingue quand même. D'abord par une programmation d'exercices qui se précise et se diversifie. Il écarte ensuite des activités irréalisables à l'école d'alors comme la natation, l'équitation, l'escrime, la boxe et il ne demande plus aux exercices militaires de remplacer la gymnastique. Étape majeure, il décloisonne les exercices de la dimension exclusivement physique en leur attribuant un effet sur les autres dimensions de la personne. Finalement le ton employé est plus positif ou engageant, moins moralisateur, plus prêt de l'enthousiasme pédagogique d'un Mgr Dupanloup que de son compatriote Mgr Langevin.

Mais, si elle semble assez complète – éducation à l'hygiène, aux jeux, à la gymnastique et aux sens – l'éducation physique de Mgr Ross ne compte pas encore dans la grille horaire officielle des écoles, elle demeure confinée au bon vouloir de l'institutrice et au temps limité des récréations. Pour les jeux et la gymnastique, les deux types d'activités plus centrées sur le mouvement, il souhaite une institutrice peu interventionniste, position réaliste quand on songe aux carences des écoles normales de l'époque envers la formation en éducation physique des instituteurs et institutrices[154].

Publié en 1943 dans les Cahiers d'Action Catholique le texte anonyme signé **«Un éducateur»** constitue un plaidoyer tellement démarqué des textes cléricaux antérieurs sur l'apport du corps au développement multidimensionnel de la personne qu'on s'interroge sur l'identité cléricale de l'auteur. On constate à l'analyse qu'il reprend les thèmes souvent évoqués de l'hylémorphisme, il invoque le Créateur, le Verbe de Dieu, l'Esprit Saint, la Bible, etc., et il publie dans une revue «contrôlée», alors nous retenons son témoignage. Il développe brièvement quatre sujets. Il justifie d'abord l'apport de la culture physique (sic) aux facultés supérieures en évoquant de façon un peu plus généreuse que ses prédécesseurs les avantages biologiques :

> En canalisant l'influx vital que l'âme insuffle au corps, la culture physique ménage aux facultés purement spirituelles [intelligence et volonté] un surcroît de forces que le corps ne gaspille plus. [...] Dans un corps fortifié

> par la culture physique le cerveau est plus fort et les facultés dont il est le siège ont quelque chance d'en profiter : le "sens commun" perçoit mieux les impressions qui lui viennent des sens externes ; l'imagination a saisi plus nettement ses images ; l'estimative est plus avertie et la mémoire plus vigoureuse.[155]

Mais il innove en renouant avec la tradition classique qui lie une certaine esthétique aux mouvements du corps, dimension longtemps occultée à cause du lien trop facile avec la sensualité et la danse, activité esthétique par excellence dont l'Église d'ici s'est longtemps méfiée : «Devenue *art des beaux mouvements* [la culture physique] contribue avec les autres arts, à faire l'homme beau en tant qu'homme et le rend ainsi capable de percevoir la beauté multiforme qui accompagne l'être partout où il se revête de vérité et de bonté.»[156]

Il étonne, seize ans après la publication de l'ouvrage classique de Mgr Courchesne, Nos Humanités, par une critique sévère de la formation classique à laquelle il reproche la tiédeur envers l'éducation esthétique et la culture physique (sic) : « [...] La formation classique d'aujourd'hui est surtout une étude : elle met beaucoup d'instruction dans les esprits, mais fort peu de beauté dans l'homme. Elle laisse incultes bon nombre de facultés sous prétexte de mieux emplir – car c'est bien d'emplissage qu'il s'agit – la mémoire et l'intelligence.»[157]

Il bouleverse le discours religieux traditionnel par un rapprochement jusque-là impensable avec le philosophe anglais Spencer, considéré alors comme le plus matérialiste des philosophes du XIX[e] siècle parce qu'il accorde la priorité au développement physique dans le processus éducatif de l'enfant :

> «Culture physique d'abord», nous dit une saine philosophie, même et surtout en vue d'une culture classique intégrale. Cet esprit que vous voulez rassasier n'a pas assez faim, il est faible parce que la moitié des forces qui lui sont dues sont gaspillées ailleurs [...]. Cet esprit que vous voulez emplir n'est pas suffisamment incliné aux idées philosophiques ou scientifiques, parce que vous n'avez pas eu soin d'inculquer à la chair qui est sa matière une préparation qui postulerait profondément l'acquisition de ces idées. Il faut que l'art intervienne, et l'art des beaux mouvements d'abord.[158]

Il révolutionne en inversant l'ordre hiérarchique des dimensions de la personne et, conséquemment, de leur importance dans le système d'éducation :

> Une institution qui prendrait l'enfant tout jeune et développerait toutes ses facultés physiques, intellectuelles et morales, selon l'ordre de perfection et d'épanouissement mis en elles par le Créateur, cette institution-là irait vite en besogne et formerait des esprits peut être moins bourrés de notions de toutes sortes, mais plus cultivés, c'est-à-dire ornés d'une perfection qui ne serait pas une hypertrophie de l'esprit dans un corps et une psychologie incultes, mais le couronnement d'un décor de tout l'être.[159]

Concluons cette phase de sélection des pratiques corporelles en l'absence du sport. Elle s'exprime chez les clercs à partir de 1865 avec l'ouvrage pédagogique de Mgr Langevin qui cherche surtout à informer les instituteurs et les institutrices d'une conception du corps et des moyens pédagogiques à retenir. Ce que nous avons identifié en début de chapitre comme la principale brèche, soit la conception hylémorphique de l'homme chrétien, est constamment évoquée par les auteurs retenus. Impossible en effet de discourir de façon élaborée et magistrale sur l'éducation sans devoir se référer à une conception de l'homme. Celle-ci présente la nature humaine comme étant constituée (a) d'un corps le reliant au règne animal (vie végétative, sensitive et locomotion), (b) d'une âme, siège de la vie rationnelle (intelligence et volonté) qui, tendant vers le bien, le rapproche de Dieu, et (c) d'une vie surnaturelle communiquée à l'homme pour transformer sa nature et diviniser ses actes. Même s'il est jugé indispensable à la vie chrétienne, le corps n'en reste pas moins, pour la majorité d'entre eux, inférieur aux autres dimensions en ce qu'il procède du pôle inférieur de la vie, celui des plantes (vie végétative) et des animaux (vie sensitive) ; la grandeur humaine étant plutôt le lot de l'âme tendue vers Dieu.

Nous constatons deux tendances générales chez les auteurs qui traitent d'éducation corporelle sans sport. La première accorde une attention minimale au corps pour assurer l'expression des fonctions supérieures. La seconde lui accorde une attention plus soutenue car elle le reconnaît comme moyen particulier pour atteindre et développer d'autres dimensions de la personne : l'intelligence, la volonté et la moralité étant les plus évoquées. Ces auteurs se rejoignent toutefois sur les trois principaux moyens pédagogiques privilégiés : (a) une démarche cognitive et expérientielle pour les questions d'hygiène, (b) le recours aux exercices analytiques de la gymnastique suédoise, telle que véhiculée par le Manuel de culture physique[160] de 1911, traduction française par la fondation Strathcona du manuel scolaire britannique qui sera utilisé jusqu'aux années 1950, et (c) les récréations et les jeux populaires (tableau 11). Marginaux, certains clercs

Tableau 11
Tableau-synthèse d'une éducation physique en l'absence du sport

Pratiques corporels retenus	Mgr Langevin (1865)	Abbé Rouleau (1898)	Rouleau, Magnan, Ahern (1901)	Abbé Dubois (1905)	Mgr Ross (1916)	Abbé Garneau (1919)	M.C. Magnan (1922)	Éducateur Anonyme (1943)	Roland Vinette (1948)	Total	
1. HYGIÈNE											(27)
Qualité de l'air		X	X	X	X				X	5	
Nourriture	X		X	X					X	4	
Propreté du corps	X		X						X	3	
Contrôle température	X				X		X			3	
Éclairage		X		X						2	
Maladies contagieuses			X						X	2	
Sommeil			X						X	2	
Vêtements			X						X	2	
Exercices modérés	X									1	
Dimensions des locaux		X								1	
Surmenage					X					1	
Vivre sobrement	X									1	
2.GYMNASTIQUE	X	X		X	X				X	5	(26)
Sans appareil											
Course(s)	X	X			X	X				4	
Marche	X	X			X	X				4	
Grimper	X	X			X					3	
Posture	X				X				X	3	
Lancer	X				X					2	
Sauts	X	X								2	
Soulever	X				X					2	
Avec appareils					X					1	

	Mgr Langevin (1865)	Abbé Rouleau (1898)	Rouleau, Magnan, Ahern (1901)	Abbé Dubois (1905)	Mgr Ross (1916)	Abbé Garneau (1919)	M.C. Magnan (1922)	Éducateur Anonyme (1943)	Roland Vinette (1948)	Total	
3. RÉCRÉATION ET JEUX		X		X	X				X	4	(10)
Promenades	X	X					X			3	
Glisser			X							1	
Vieux jeux français						X				1	
4. TRAVAUX MANUELS											(4)
Jardinage			X		X		X			3	
Associés à la vie scolaire (pliage, etc.)									X	1	
5. ÉDUCATION DES SENS	X				X					2	(2)
6. ACTIVITÉS SPÉCIFIQUES											(6)
Escrime	X					X				2	
Natation	X					X				2	
Alpinisme						X				1	
Équitation	X									1	
7. EXERCICES MILITAIRES	X									1	(1)
8. CULTURE PHYSIQUE											(1)
Arts des beaux mouvements								X		1	

recommandent les exercices militaires ou le jardinage scolaire ou le travail manuel. Un seul suggère d'accorder la priorité au développement physique de l'enfant tel que préconisé par certains philosophes britanniques particulièrement décriés en milieu catholique et de développer une éducation esthétique du mouvement. Le tableau 11 répartit en détail les moyens retenus par huit auteurs qui se sont exprimés plus clairement.

Couvrant la même période, d'autres clercs tiennent un discours différent qui se superpose aux deux précédents et dans lequel le sport est nommé et joue un certain rôle que l'on cherche à contenir dans les balises du foyer culturel ; ce que nous appelons la «phase d'acceptation conditionnelle du sport», ou de sélection, si l'on emprunte le vocabulaire anthropologique et que nous présentons dans la prochaine section de ce chapitre.

4.2 UNE PHASE D'ACCEPTATION CONDITIONNELLE DU SPORT

« Car il y a un *mais*… »
(L'abbé R.E. Llewellyn)[161]

Ne retenir que la polarité exprimée au chapitre précédent renforcerait la vision des commentateurs contemporains esquissée en introduction de cette thèse pour qui l'Église n'aurait représenté qu'un frein à l'intégration du sport dans la société canadienne-française. En inscrivant les rapports de l'Église et du sport dans le cadre du concept d'acculturation nous faisions l'hypothèse d'une relation plus complexe. Rappelons ici que la sélection de certains aspects du sport représente une étape importante du processus d'acculturation. Elle constitue un autre courant, moins radical au sein de la société dominé, pour lequel certains aspects semblent dorénavant acceptables alors que d'autres sont encore rejetés. Nous avons déjà qualifié cette étape par l'expression populaire «Oui… mais! » puisque souvent les clercs expriment ainsi leur ambivalence envers le sport : une déclaration positive étant suivie d'une mise en garde sélective à l'égard de l'élément non intégré ou jugé dangereux. Il ne s'agit plus d'un refus général et explicite de type «réflexe de défense» ou d'une mise à l'écart globale mais d'une acceptation partielle, raisonnée, qui suppute les circonstances, les contextes dans lesquels le sport s'exerce et à partir desquels l'acceptation est négociée.

Ce nouveau courant du processus d'acculturation repose sur une «sélection» entre les exigences et valeurs de la pratique sportive étrangère et celles du foyer culturel de la société d'accueil que l'on croît menacées. Nous retenons ici des témoignages qui

expriment une acceptation conditionnelle du sport que les auteurs associent aux thématiques suivantes :

- éviter les excès, favoriser la modération en général ;
- maintenir malgré tout la hiérarchie des valeurs en faveur du développement intellectuel et spirituel ;
- préserver les offices religieux du dimanche ;
- assurer la préservation de la modestie et le rôle de la femme ;
- banaliser le sport en le considérant comme un simple appât.

4.2.1 Oui au sport, s'il évite les excès et encourage la modération

Contrairement aux témoignages du chapitre précédent, les excès directs ou indirects du sport ne conduisent plus à son rejet ou à sa condamnation mais à un effort circonscrit pour éradiquer l'excès ou proclamer les vertus de la modération, ce qui demeure antithétique au sport. Par son appel au dépassement, à la recherche du record, le sport commande justement un certain excès. Cette insistance des clercs depuis la fin du XIX^{e} siècle pour rappeler la modération aux sportifs témoigne chez eux de la persistance de la crainte et d'une compréhension incomplète du phénomène sportif qu'ils confondent longtemps avec le jeu ou avec les notions d'exercice rationnel ou d'hygiène. Le sport s'accommode mal de la conception thomiste du divertissement – l'eutrapélie – parce qu'il excède les exigences du simple repos du corps pour des tâches intellectuelles considérées supérieures. Il possède sa propre logique qui est de l'ordre du développement.

Le premier témoignage que nous ayons trouvé exprimant une position plus conciliante envers le sport concerne à nouveau les courses de chevaux. Dans sa monographie portant sur la paroisse Sainte-Marie de la Nouvelle-Beauce, l'abbé Provost rapporte que ces courses qui ont toujours été une attraction populaire engendraient des désordres publics par la vente de boissons au point où le curé Chaperon demanda en 1879 au Conseil municipal, non pas l'annulation des courses, mais « l'émission d'un règlement interdisant la vente de boisson sur les terrains où se tiendraient les courses [...] »[162]. Vingt ans plus tard le curé Feuiltault tient le même discours. Les courses dit-il, sont un « plaisir toléré et permis, **mais** à la condition qu'il y ait de la bonne tenue, pas de boisson dans les coins »[163]. (Nous soulignons)

Le souci de la modération chez l'abbé Dubois vise les enfants du primaire et à leur état de santé. S'il reconnaît qu'un développement normal réclame nourriture, air, lumière, mouvement, jeu[a], exercice de gymnastique – en somme la perspective hygiéniste – il ressent le besoin d'ajouter cette mise en garde : «**Mais** ces soins physiques doivent n'avoir **rien d'excessif** et être donnés de façon à tourner au profit de la vie morale qui est la raison d'être de la vie physique.»[164] (Nous soulignons)

Réfléchissant aux distractions des écoliers, le père Maurice Beaulieu, s.j. accepte le sport comme « distraction de santé » mais distraction dangereuse «si elle s'accapare toutes les activités»[165].

Quelques années plus tard la revue L'Enseignement primaire reproduit l'opinion d'un médecin français qui correspond à la sienne. Ayant d'abord reconnu l'utilité de certains sports dans le domaine de la santé il ajoute aussitôt :

> **Mais** je sais aussi quels méfaits ils engendrent lorsqu'ils sont pratiqués par des sujets dont la santé est plus ou moins fragile. Chaque année [j'observe] des jeunes hommes et des jeunes filles qui, après des « sports d'hiver » entrent dans l'armée des tuberculeux! [...] Dans l'éducation de nos jeunes garçons, il convient donc **de garder la mesure** au sujet des sports.[166] (Nous soulignons)

Dès son premier numéro, en 1907, le journal l'Action Sociale s'empresse d'annoncer qu'il fera «une belle et grande part [aux] sports»[167] pour enchaîner aussitôt qu'«il faut de la **modération** dans le sport, et ceux qui l'oublient s'en repentent tôt ou tard en voyant s'éteindre plus tôt que de raison la robustesse et l'ardeur musculaire dont ils étaient si fiers. Nous espérons [...] que notre belle jeunesse ne donnera pas dans **ces excès**»[168]. (Nous soulignons)

L'année suivante, le jésuite Hermas Lalande publie un article de plusieurs pages sur le sujet de la gymnastique et du sport. Il reconnaît la valeur de ces activités dans les termes suivants : « [Ces] exercices sont une excellente chose et je voudrais que tous, – enfants, jeunes gens et hommes faits qui se livrent aux travaux de l'esprit ou mènent plus ou moins une vie sédentaire, – s'y adonnent assidûment, *consciencieusement.* »[169] Les abus

---

[a] Nous avons retenu ce témoignage même si le sport n'est pas nommé parce que pour plusieurs clercs, et plus particulièrement au début du siècle, le sport se présente d'abord comme un jeu. C'est d'ailleurs par le «comité des jeux» que le sport sera introduit et contrôlé dans les collèges.

qu'il constate lui commandent cependant une sévère mise au point pour éviter que « l'emballement de certains des nôtres, les proportions outrées [qu'] ils donnent aux choses, [ne] faussent la mentalité et le bon sens de notre peuple en lui faisant perdre **le tact de la mesure** »[170]. (Nous soulignons) L'auteur s'intéresse à la place du sport et de la gymnastique, deux mots qu'il nomme indistinctement, dans la société canadienne-française du début de XX[e] siècle, et sa réponse varie selon qu'il s'agit de «gens d'étude » ou de « travailleurs manuels». Pour les premiers, les limites de ces pratiques pourraient, selon l'auteur, se résumer ainsi : les qualités corporelles ne doivent pas primer sur celles de l'esprit et du cœur mais on pourra les considérer comme des moyens «d'acquérir de la force et de garder sa santé» et de se «rendre plus dispos pour l'étude»[171].

> Quand les exercices gymnastiques seront devenus le pain quotidien de la jeunesse, et qu'aussi tous se seront bien persuadés qu'on ne fait point du sport pour la gloire [..] et qu'on aura placé son idéal ailleurs que dans les triomphes de la force et de la dextérité matérielles ; **alors** [...] les sports, au lieu d'être un dérivatif, un obstacle aux travaux de l'esprit en seront l'instrument et l'acheminement vers leur pleine éclosion .[172] (Nous soulignons)

Pour les travailleurs, il rejette les prétentions courantes de l'époque voulant que la pratique sportive du peuple produise «des effets merveilleux de force et de prestige pour la race»[173]. À cela il répond : «À coup sûr, le sport n'est pas fait pour des hommes qui peinent à l'année.»[174] Ces exclusions en chaîne des mordus de sports, des professionnels, des cultivateurs et des ouvriers auxquelles s'ajoute celle des femmes, laissent bien peu de participants légitimes en ce début de XX[e] siècle. Seules les combinaisons du sport «amusement» ou du sport «hygiène» au profit des étudiants et des hommes d'étude trouvent grâce à ses yeux. Le reste constitue l'excès qu'il faut combattre.

Comme ses prédécesseurs l'abbé Camille Mercier, professeur au collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière, témoigne par des qualificatifs choisis son appui au sport : «Personne ne condamne la culture **raisonnable** du sport. Nul ne blâme la pratique **modérée** des jeux et des exercices physiques.»[175] (Nous soulignons) Il reprend les paroles de Juvénal et du dominicain Didon, ami et conseiller du rénovateur des Jeux Olympiques modernes, pour qui le sport «donne l'esprit de combat et de lutte qui fait les hommes vaillants [... Il] donne le goût de l'endurance [...] »[176]. Mais du même souffle il s'interroge sur les exigences du sport et sur l'engouement des jeunes : jouer pour se reposer du travail

intellectuel passe toujours, «...**mais** ce n'est pas pour qu'ils deviennent des as du sport»[177]. (Nous soulignons)

Il s'inquiète de l'importance qu'on lui accorde alors que les collèges possèdent déjà, durant la décennie de 1930, des terrains de sport pour la crosse et le baseball et des patinoires pour le hockey. Certains collèges étant même dotés de clubs «senior» devant défendre les couleurs du collège. Il craint que l'on transforme «en une fin et un idéal supérieur ce qui ne devait être qu'un moyen d'éducation et un délassement»,[178] danger qu'il observe déjà dans l'engouement des jeunes pour les pages sportives plutôt que pour les «beaux livres», l'esprit de championnat plutôt que la pratique modérée des jeux et le sport spectacle qui passionne trop.

L'excès sportif conduirait aussi à des échecs scolaires et à des dangers pour la santé lorsque le sport «cesse d'être un harmonieux amusement et devient un surmenage pernicieux ou une besogne harassante»[179]. L'auteur termine sa mise en garde en demandant aux étudiants de «sacrifier le sport au travail intellectuel, en ce sens et dans cette limite, que le jeu et les exercices physiques ne soient qu'un **délassement** au lieu d'être une fin, un but, un idéal qu'il faut atteindre à tout prix»[180]. (Nous soulignons)

Pour l'abbé Leblond, directeur diocésain de l'œuvre des Terrains de jeux de Québec et plus tard aumônier général de la Confédération des œuvres de loisirs de la Province de Québec (COP), les jeux, incluant les sports, «devaient être éducatifs»[181] et bien que toute son œuvre ait reposé sur le jeu il dit quand même qu'«il ne faut pas exagérer l'importance du jeu, car **l'absence de mesure** dans le jeu est aussi funeste... que le travail excessif»[182]. (Nous soulignons)

En 1945 l'abbé Levasseur inscrit aussi les pratiques sportives des étudiants au registre des «loisirs modérés» et des jeux pouvant intéresser toutes les catégories d'étudiants. Il relègue au second rang «le sport spectaculaire où l'intérêt de l'éducateur se porte sur une élite que l'on entraîne à fond [...] »[183], parce qu'ils dépassent alors la modération recherchée.

À l'occasion de la XXIII[e] session des Semaines sociales du Canada, en 1946, l'abbé Saint-Arnaud, dont la pastorale s'est exercée auprès des jeunes pendant seize ans, reconnaît les vertus pédagogiques du sport tout en mettant lui aussi en garde contre ses excès :

> Les sports peuvent contribuer à la formation morale des jeunes : formation du caractère, de l'énergie, de l'esprit de décision [...] de l'esprit de discipline, de la solidarité [...]. **Il est sage par ailleurs** de reconnaître les graves dangers qu'ils présentent : véritable obsession qui nuit aux préoccupations indispensables aux devoirs d'état ; primauté des exercices physiques sur la vie intellectuelle ; vulgarité dans la tenue et le langage ; importance, si ridicule qu'elle en devient parfois presque immorale, apportée aux « champions », considérés comme des héros.[184] (Nous soulignons)

À l'occasion d'un congrès en 1951, l'évêque de Trois-Rivières, Mgr Pelletier, s'élève «non contre le sport, mais **contre l'abus qu'on en fait**»[185] en milieu scolaire où il prendrait trop de place dans la vie des jeunes : «Les enfants y pensent d'une façon presque exclusive et perdent le goût de l'étude. Dans ce domaine comme tant d'autres il ne faut pas dépasser la **mesure**.»[186] (Nous soulignons)

La même année le Cercle d'étude de l'Institut Pie XI se penche sur le thème des sports à partir de questions particulières. S'interrogeant sur la légitimité des sports, les membres du Cercle évoquent la théorie du jeu de Thomas d'Aquin et la notion de «saine raison» pour le justifier. Leur rapport rappelle que cette théorie «assigne au jeu une vertu annexe à la tempérance, qu'il nomme à la suite d'Aristote, "eutrapélie", vertu, qui «porte à user du jeu **avec modération**, à tenir le juste milieu : *assez et pas trop*. Jamais le jeu ne doit détourner du devoir d'état et du sérieux de la vie»[187]. (Nous soulignons)

Ces témoignages couvrent une cinquantaine d'années et s'adressent surtout aux milieux de l'éducation. Ils ont en commun d'accepter le sport tout en insistant sur la nécessité d'une pratique modérée évitant les abus. L'entraînement plus sérieux, susceptible de produire des «athlètes» est rejeté comme un abus pouvant altérer la santé, perturber les études ou écarter l'enfant du développement spirituel. En fait la dynamique sportive n'est pas encore intégrée chez ces clercs. Les aspects de l'entraînement de la compétition menant à la détermination du champion ou du record, fut-il scolaire, ne peuvent se satisfaire de la modération. Ils appellent au dépassement alors que les clercs privilégient la dimension ludique du sport, son attrait pour meubler les récréations, sa contribution au souci d'hygiène (être dehors et bouger) et au développement de certaines qualités morales (respect des règles, de l'autorité, discipline, etc.) dans le feu de l'action et non dans l'entraînement puisqu'un jeu ne commande pas, à leurs yeux, un quelconque entraînement.

4.2.2 Oui au sport, s'il maintient la hiérarchie des valeurs chrétiennes

Les auteurs regroupés ici retiennent aussi la notion d'excès associé au sport ; non plus l'excès «en général» comme dans la sous-division précédente, mais un excès qui inverserait de façon explicite la hiérarchie des valeurs de la conception hylémorphique de l'homme chrétien (physique, intellectuel, moral, spirituel), en accordant trop d'attention au corps au détriment des autres dimensions de la personne. Contrairement aux affirmations regroupées au chapitre 4 qui condamnent le sport de façon catégorique, on lui reconnaît cette fois une certaine valeur ludique ou éducative ou hygiénique, à la condition qu'il n'occupe pas trop de temps et ne perturbe cette hiérarchie.

La Lettre pastorale des archevêques et évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa sur l'éducation (1894) représente un document important. Après avoir accepté l'idée qu'une éducation complète inclut une certaine éducation physique, les prélats s'empressent de dénoncer les travers de certaines institutions qui lui accordent trop d'importance :

> Des exercices et des jeux, propres à développer les forces musculaires, à entretenir la santé et à activer la vie, sont de mise dans une école ou un collège sagement dirigé. **Mais** il ne faudra pas pour cela tomber dans **l'excès** de ceux qui semblent faire consister la partie principale d'un bon système d'éducation dans l'art gymnastique et les succès athlétique.[188] (Nous soulignons)

Après avoir rappelé la hiérarchie chrétienne des dimensions de la personne, les prélats énoncent les caractéristiques de l'idéal recherché :

> Autant l'esprit l'emporte sur le corps, autant l'éducation intellectuelle et morale l'emporte sur l'éducation purement physique. **Néanmoins, tout en ne cherchant pas à former des athlètes**, il nous faut donner à la patrie des hommes qui soient à la fois forts et sains, en même temps qu'instruits, vertueux, capables de soutenir les luttes de la vie.[189] (Nous soulignons)

Nous retenons ce témoignage hâtif bien que l'expression «sport» ne soit pas utilisée. Il faut se rappeler qu'à la fin du XIX[e] siècle la réalité sportive ne s'impose pas à l'esprit de façon aussi évidente. Les auteurs distinguent toutefois dans cette même page entre les expressions «d'art gymnastique», «de jeu », «de succès athlétique» et «d'athlète » nous indiquant ainsi qu'ils y perçoivent des réalités différentes. De plus les mots «athlètes» et

«athlétiques» sont utilisés habituellement dans le contexte compétitif et enlevant du sport et non dans le contexte méthodique, rationnel de la gymnastique. En somme on accepte pour les hommes, des exercices corporels qui peuvent comprendre des jeux, de la gymnastique et des succès athlétiques dans la mesure où ces préoccupations ne perturbent pas l'emphase intellectuelle et morale de l'éducation et qu'elles servent la patrie. On note la recherche d'une certaine importance devant être accordée au corps masculin sans perturber l'éducation des autres dimensions et sans former des athlètes, ce qui serait jugé exagéré. On comprend qu'un tel fil conducteur ait laissé une large marge d'interprétation aux clercs aux prises avec les décisions quotidiennes.

À l'occasion de son analyse détaillée et critique des *YMCA*, en 1919, le jésuite Edouard Lecompte reconnaît lui aussi les avantages d'une «culture physique raisonnée» : santé du corps et de l'âme même puisque «les passions ont moins de prise sur un corps qui se livre, en temps opportun, aux violents exercices du sport et de la gymnastique [... l'] endurcissant contre la douleur, fortifie la volonté. C'est une école d'énergie»[190]. Aussi n'est-il pas étonné de constater que les collèges les mieux administrés sont, à son avis, ceux dans lesquels les jeux sont largement pratiqués durant les récréations. Ceci étant dit, il s'empresse de refermer la porte si largement ouverte :

> Jeux très en honneur, ai-je dit, **mais avec la modération** voulue. L'Église est une école de mesure en tout [...]. Pousser les jeux à outrance, en faire une *affaire*, en emplir la tête des enfants au détriment des études, voilà **l'excès**. Il faut toujours en revenir à la **hiérarchie** des parties composantes de l'homme : le corps est pour l'âme. De même, les jeux sont pour les études.[191] (Nous soulignons)

L'ouvrage de 720 pages de l'abbé Georges Courchesne, publié en 1927 et intitulé simplement Nos humanités sera qualifié de «classique de l'idéologie humaniste chrétienne». Il s'adresse aux prêtres-éducateurs oeuvrant dans les collèges classiques et séminaires auprès de la future élite sociale. Il constitue l'ouvrage phare du système d'éducation secondaire qui repose sur les humanités gréco-latines et dans lequel s'intègrent les valeurs religieuses, nationalistes et la tradition.

L'éducation projetée doit développer surtout la force de caractère car, dit-il, «l'éducation intellectuelle ne suffit pas à assumer la culture morale de l'homme nouveau devant se rapprocher de l'homme parfait, image de Dieu»[192]. Le sport n'y sera acceptable que dans

la mesure où il peut contribuer au modelage d'une volonté tendue vers le développement spirituel, conformément aux divers paliers de la hiérarchie des valeurs chrétiennes :

- à l'éducation du corps, les sports peuvent être utiles «s'ils restent dans les limites d'un divertissement modéré, un simple exercice des forces que l'on a, un dérivatif au besoin d'activité de la jeunesse [...] »[193] ;

- à l'éducation intellectuelle, ils ne servent que «s'ils ne détournent pas, c'est-à-dire s'ils ne prennent pas au collège une importance telle, que les forts au jeu deviennent la merveille de l'endroit [...] »[194] ;

- à l'éducation morale, ils ne servent que «s'ils y sont subordonnés. L'on y peut parvenir, en faisant valoir l'importance morale d'une bonne tenue, en faisant remarquer qu'il est bon d'affermir la maîtrise de la volonté sur l'être physique, et d'exercer les membres à l'obéissance qu'il faut en obtenir»[195].

En somme le sport s'avère utile pour meubler les récréations sans entraver le cheminement intellectuel et mettre en valeur certaines valeurs spirituelles.

La conférence du cardinal Villeneuve, o.m.i., intitulée La culture physique au regard de l'Église (1934) constitue un témoignage important : l'auteur est évêque, son texte élaboré (17 pages). Il effectue deux revirements majeurs envers l'éducation corporelle de la jeunesse : d'abord envers le scoutisme à propos duquel nous n'élaborerons pas, mais il nous semble approprié de rappeler sa dénonciation, en 1919, de ce mouvement anglo-protestant devenu universel, malgré ses visées éducatives et sa gestion décentralisée, ainsi que de l'expérience française déjà acceptée par les catholiques (chap. 4, point 2.6.2).

Le second revirement concerne le phénomène sportif qu'il fustigeait également en 1923 (chap. 4, point 2.6.2). Onze ans plus tard le discours a changé. La majeure partie du texte consiste à démontrer que la doctrine catholique n'ignore pas et ne méprise pas le corps, et le sport par ricochet. En réalité, ce texte reprend l'argumentaire de l'auteur français Michel Christian qui publiait l'année précédente (1933), un ouvrage volumineux, L'esprit chrétien dans le sport [196] préfacé par Mgr Boudrillart pour accélérer la christianisation du sport amorcée en France depuis la fin du XIX^{e} siècle, en puisant abondamment auprès d'auteurs dominicains : de l'incontournable Thomas d'Aquin, aux Pères Lacordaire, o.p.,

Didon, o.p. – auteur de la devise olympique « Citius, Altius, Fortius » – Gillet, o.p., L'éducation du cœur, Claverie, o.p., Éducation physique[197].

Mgr Villeneuve reprend l'argumentaire de Michel Christian pour qui non seulement l'Église ne méprise pas le corps mais elle aurait développé une «théorie de sport» qui le rende conforme à l'esprit chrétien. Quatre des sept arguments s'inscrivent dans la présente sous-division du respect de la hiérarchie des valeurs chrétiennes :

- Saint-Paul comparait le chrétien à un athlète qui, pour atteindre son but, devait observer les règles et persévérer, **mais**, s'empresse de rappeler Mgr Villeneuve « […] l'utilité relative des exercices physiques [n'est] pas comparable à celle de la vertu»[198]. (Nous soulignons)

- Ignace, Polycarpe et les autres martyrs ne sont-ils pas présentés comme des «athlètes de la vertu? » Pour s'assurer toutefois qu'il n'y ait pas de confusion Villeneuve ajoute : « […] plus remarquables encore que des champions de l'agilité physique»[199].

- Confondant le sport avec la chevalerie, à cause de son association avec l'effort physique et les tournois, il prend à témoin la christianisation de cette dernière, comme quoi «la foi a pénétré le sport antique»[200] en lui insufflant des valeurs d'honneur, de courage, de courtoisie et de loyauté confirmées par l'intermédiaire d'un long entraînement et une cérémonie solennelle d'intronisation qui tient de l'ordination des clercs : «Heureux temps où la culture du corps s'alliait à une si haute noblesse de cœur et à une si grande piété.»[201]

- Il relève la théorie du jeu ou de l'amusement de Thomas D'Aquin qui légitimise «les actes et les paroles où l'on ne recherche que ce repos de l'esprit ou du corps [… et] quelques fois, afin de se procurer le repos de l'âme»[202], sous-entendant que les pratiques corporelles variées (hygiénistes, ludique ou possiblement sportives) peuvent être acceptables dans la mesure où elles fournissent ce repos à l'esprit.

- Finalement, Villeneuve reprend des exemples plus contemporains pour démontrer cette possible association du sport et du respect de la hiérarchie des valeurs chrétiennes : Mgr Beaudrillart de Paris, dira-t-il, est champion gymnaste, un nageur zélé et un ascensionniste intrépide ; le pape lui-même, un alpiniste de carrière qui

aurait déclaré à la jeunesse de Milan : «Pratiquez l'Évangile, et pratiquez les sports.»[203]

L'ouvrage de Michel Christian vise d'abord à démontrer que le sport peut être vivifié par l'esprit chrétien et qu'il peut devenir un instrument au service de Dieu et de la société. Il prône ensuite la création de milieux sportifs où l'éducation morale – l'idéal chrétien – peut se développer. Sans aller aussi loin, parce que l'Église canadienne-française diffère, le texte de Mgr Villeneuve pose sa condition pour une légitimité du sport ici : qu'il respecte la hiérarchie des valeurs chrétiennes où le développement de l'esprit et des vertus demeure clairement prioritaire.

Dans un ouvrage collectif portant sur notre américanisation, M.-Ceslas Forest o.p., expose lui aussi sa vision d'une acceptation du sport :

- Intégré à une éducation physique elle-même intégrée à la vision chrétienne de l'éducation, le sport «complément éducatif», **s'avère acceptable s'il** «contribue à la domination de l'âme sur le corps.»[204]

- Il admire et souhaite, pour les écoles canadiennes-françaises, une telle approche au sport scolaire tout en rejetant les autres formes de sport d'élite ou professionnel : «Loin de s'opposer en soi à l'éducation physique, le sport en est le complément indispensable […]. Le sport ne peut produire ces fruits **qu'à la condition** d'être précédé d'une éducation physique appropriée[205] […]. On ne peut en dire autant du sport spectacle qui commence à envahir nos maisons d'éducation.»[206]

- Finalement, par ses effets bénéfiques sur le corps et l'âme des jeunes, le sport **pourrait** contribuer au salut de l'Église et de la nation : «Donnons un corps de fer aux jeunes générations pour qu'elles assurent notre survivance chrétienne et française en Amérique.»[207] (Nous soulignons)

À l'occasion de la Semaine sociale du Canada de 1938 dont le thème était «Pour une société chrétienne», Donat Dufour professeur à l'École normale de Sherbrooke y développe la thématique des loisirs. Il souhaite une organisation officielle des loisirs qui «offrirait à tous du jeu et des sports […] **cependant** [s'empresse-t-il d'ajouter], l'activité du jeu est inférieure à l'activité esthétique ou scientifique, ou encore à l'activité d'ordre intellectuel et moral. Trop de personnes semblent ignorer la hiérarchie qui existe nécessairement entre ces différentes valeurs et risquent, en conséquence, de ne pas donner

aux plus importantes toute l'attention qui leur est due, ce qui devient préjudiciable à leur développement intégral.»[208] (Nous soulignons)

Le texte du jésuite J.-M. Cardol paraît dans deux publications au cours de l'année 1939. Sa pensée rejoint celle du dominicain M.-Ceslas Forest. S'il craint lui aussi le débordement d'enthousiasme des jeunes envers le sport, qui risque de les plonger dans une «atmosphère générale [...] foncièrement païenne et matérialiste»,[209] il accepte la pratique sportive intégrée à une éducation physique qui recherche la santé, modère l'enthousiasme et protège la hiérarchie des valeurs.

Directeur diocésain de l'œuvre des terrains de jeux et aumônier de l'Association de balle molle, l'abbé Alfred Leblond rappelle, lors du banquet de cette association, que «le sport en général est un moyen très efficace pour développer la volonté [...] le physique [...] l'esprit combatif [...] l'endurance pour surmonter les obstacles [...]. **Mais** pour bénéficier de tous ces avantages [...] il faut que le sport soit soumis à des règles fixes et qu'il soit toujours au service des facultés supérieures»[210]. (Nous soulignons)

En 1945, l'Institut Pie XI de Montréal qui constitue une voix importante de la doctrine sociale de l'Église, publie la causerie de l'abbé Georges Levasseur sur les loisirs où il déclare que «l'Église est disposée à patronner les organisations de sport. **À une condition toutefois** : c'est que l'estime des biens du corps, ne comporte pas l'oubli ou le mépris des biens spirituels»[211]. (Nous soulignons)

En 1951, la discussion du Cercle d'études de l'Institut Pie XI de Montréal porte justement sur le thème des sports. Ayant d'abord reconnu qu'ils peuvent être d'excellents moyens de formation lorsque «chrétiennement et sainement compris»,[212] les participants regrettent qu'ils génèrent tant d'exagérations : sommes d'argent engagées, assistances, reportages, réclames, vedettariat, tout cela conduit «sans aucun doute [au] **renversement** des valeurs et [à l'] incompréhension du but à atteindre»[213]. (Nous soulignons)

Toujours à l'aube de la Révolution tranquille, dans le cadre de la série de cours spéciaux de l'Institut Pie XI, intitulé «Les problèmes des loisirs», l'auteur de cette série, l'abbé Mongeau, reconnaît non seulement une valeur aux sports, mais aussi «la valeur vraiment humaine de certaines Étoiles lorsqu'elles en ont une réelle»[214]. Malgré cette main tendue, il maintient la vision jusqu'alors étanche des facultés de l'homme : «**Mais** je signale le danger : à savoir, un véritable déplacement des valeurs. Lorsqu'on est rendu à n'admirer

quelqu'un que par sa force ou son adresse physique en oubliant les véritables qualités de l'homme : intelligence, volonté, cœur [...]. »[215] (Nous soulignons)

Dans le cadre du programme d'action du mouvement de l'Action catholique, l'abbé Félicien Rousseau explore, dix ans plus tard, les voies nouvelles du loisir. Qu'il s'agisse du jeu, des exercices physiques ou du sport, ces activités restent pour lui associées au développement des autres dimensions de la personne. Elles sont acceptables **dans la mesure où** elles respectent les limites suivantes[216] : (a) vivifier l'âme, (b) s'exercer sous le contrôle de l'esprit et (c) y consacrer peu de temps (nous soulignons).

Ces premières balises posées l'auteur propose les orientations générales auxquelles elles doivent répondre[217] :

- contribuer à l'acquisition des vertus inhérentes aux vies contemplatives et actives;
- développer le sens de la solidarité humaine ;
- discipliner le corps pour qu'il devienne davantage un instrument de l'esprit (exercices physiques et sports).

En somme, le respect de la hiérarchie des valeurs issues du modèle hylémorphique de l'homme demeure au cœur de l'acceptation conditionnelle du sport par les clercs. Cette thématique est la plus fréquente. Elle souligne bien l'ambivalence qui entoure encore le sport, cette pratique corporelle étrangère que l'on accepte partiellement et dont on se méfie encore. On craint l'engouement qu'il suscite auprès des jeunes, car le corps et la santé demeurent associés à un don de la Providence qu'il faut entretenir et non à un potentiel à développer. C'est pourquoi l'hygiène, la gymnastique rationnelle, le jeu ne portent pas à controverse. Le sport diffère par sa dynamique développementale du corps sportif et des performances qui en résultent. Aux yeux des clercs il entraîne les participants dans une spirale susceptible de détourner les jeunes des objectifs privilégiés par l'Église, objectifs qui réclament également leur tribut en temps, en attention, en exercices pour assurer le développement intellectuel, moral, spirituel.

4.2.3 Oui au sport, s'il respecte le dimanche

Dans le chapitre précédent, on constatait la condamnation rapide des pratiques sportives qui se déroulaient au détriment de certains offices religieux. Progressivement il s'est esquissé un autre courant de pensée, plus conciliant, qui accepte de faire des compromis.

À Trois-Rivières le prix d'entrée aux matches du dimanche représente pour Mgr Cloutier une dérogation de la décision du Concile plénier de Québec qui interdit les amusements payants en cette journée religieuse. Le compromis consiste alors à accepter ce fait en contrepartie d'une remise de la taxe d'amusement de la ville au profit des œuvres de la Saint-Vincent-de-Paul[218]. L'année suivante, en 1922, la venue d'une équipe professionnelle implique davantage puisque cette fois ses joueurs sont payés. Le «sou du pauvre», formule adoptée l'année précédente crée à nouveau un compromis acceptable[219]. La lettre du Concile n'est peut-être pas respectée, mais chaque partie y trouve un avantage : contribuant aux œuvres de la paroisse, le sport y gagne en respectabilité et la paroisse en ressources.

Au début du siècle, dans la paroisse de Sainte-Marie de la Nouvelle-Beauce les courses de chevaux perturbent l'assistance aux vêpres. Plutôt que de condamner les courses le curé Feuiltault se mit à chanter les vêpres aussitôt après la grand'messe pour permettre aux deux événements d'avoir lieu[220].

L'abbé Victorin Germain, curé d'une paroisse rurale veut combattre, en 1935, l'ennui du dimanche chez sa jeunesse en incitant ses partenaires locaux à répandre «les bons amusements» qui s'avèrent très nombreux à ses yeux : jeux extérieurs locaux (croquet, d'anneaux, palets), britanniques (cricket, badminton, hockey sur gazon) ou français (jeu de volant, tonneau, boules) et de nombreux jeux d'intérieur. Il n'hésite pas à plaider le recours au dimanche, la seule journée libre des ruraux, dans le respect des offices religieux : «Les joutes, les tournois devraient alors être tolérés pour le dimanche, tous les joueurs n'étant point libres les jours de semaine, ni les spectateurs. Le repos consistant moins dans l'oisiveté pure que dans la dérivation des énergies et la transposition de l'effort.»[221]

Durant cette décennie, le cardinal Villeneuve, o.m.i., l'autorité ecclésiastique, précise et assouplit ses règles à l'égard des pratiques sportives du dimanche. Il exige (a) le respect des offices religieux, (b) que les activités soient non commerciales et (c) que l'ordre

public règne. En contrepartie on restreint sérieusement les déplacements d'équipes sportives en dehors de la paroisse :

> Les jeux et les tournois sportifs sont des délassements qu'on peut tolérer le dimanche, **pourvu qu'ils aient lieu hors du temps** des offices religieux, qu'ils ne soient pas payants et que tout s'y passe dans l'ordre. **Mais** les curés s'efforceront de les restreindre aux limites de la paroisse ; les réunions interparoissiales nécessitent des déplacements qui ne conviennent pas au saint jour du Seigneur et qui sont souvent l'occasion de désordres.[222] (Nous soulignons)

En 1953 la revue Nos Cours y revient dans un article intitulé précisément «Le dimanche et les sports» dans lequel la délicate conciliation entre les nombreux loisirs, dont les sports, et les obligations religieuses est à nouveau soulevée alors que la fin de semaine d'un jour et demi, dans certains cas de deux jours, est une réalité. L'auteur ne s'appuie plus sur l'autorité du disciplinaire diocésain de Mgr Villeneuve (1937) mais sur le discours du 8 novembre 1952 de Pie XII dans lequel le Pape rappelle que «le sport ne dispense pas des obligations religieuses»[223]. Les devoirs religieux étant respectés, l'abbé Fecteau reprend les propos du Pape pour qui le sport apparaît comme «un élément d'équilibre, d'harmonie et de perfection, et comme un puissant secours dans l'accomplissement des autres devoirs»[224]. La méfiance envers les activités commerciales reste affirmée alors que les déplacements interparoissiaux ne suscitent plus la même restriction, au contraire ils apparaissent dans ce texte comme une source de motivation des jeunes : « [...] participer ou assister à une joute sportive [le dimanche] qui mettra aux prises les jeunes gens d'une paroisse avec ceux d'une paroisse voisine [...] donnera l'occasion à toute la paroisse d'apprécier les talents de ses jeunes comme aussi de les encourager à cultiver un esprit paroissial de bon aloi»[225].

Les éléments perturbateurs du dimanche sont progressivement adoucis. Aux interdits succèdent les compromis et les clercs s'accommodent dans la mesure où les œuvres en profitent et les cérémonies religieuses, non compromises. Le sport n'apparaît plus spontanément comme une menace, tout est dans la manière.

4.2.4 Oui au sport, s'il protège la modestie et le rôle de la femme

Nous avons déjà constaté comment l'abbé Victorien Germain souhaitait, dans les années 1930, que les jeunes ruraux pratiquent davantage de jeux et de sports le dimanche pour

combattre l'ennui et la désertion des campagnes. Dans le même chapitre il témoigne brièvement d'une autre ouverture envers la délicate question du rapprochement des jeunes de sexe différent lors de ces jeux. Pratiqués entre garçons et filles ils ne sont plus, pour lui, synonymes «d'occasions de péché» s'il y a une surveillance adéquate :

> À part la balle au camp, le tennis, le patinage et le ski, et chez la seule bourgeoisie de nos villages, il n'y a à vrai dire point de jeux en plein air [et] encore restent-ils suspects, en trop de milieux, à cause de la participation des deux sexes. Mais la différence des sexes n'est point un mal en soi : **ce qui importe**, c'est de garder éloignée une occasion de péché qu'il ne faut point confondre obstinément avec la prochaine.[226] (Nous soulignons)

Le live du père Llewellyn intitulé Ta personne est consacré à la femme de l'Après-guerre. Son chapitre portant sur le corps, son développement et la place du sport représente le premier texte très élaboré que nous ayons rencontré sur ce sujet. L'auteur renverse ici la position antérieure des clercs sur plusieurs points et nul doute qu'avec un tirage de 10 000 exemplaires dès sa première année d'édition, en 1945, il ait exercé une certaine influence sur les mentalités.

C'est par le thème du sport qu'il débute son chapitre sur le corps de la femme, en reconnaissant l'association du sport avec la modernité et le confort matériel qu'il ne récuse pas, contrairement à plusieurs prédécesseurs, mais dont il prend acte et dont il tire la conclusion suivante : parce que le modernisme diminue considérablement le besoin d'efforts physiques chez la femme «il faut donc travailler ces muscles artificiellement, pour que le corps demeure en état et se développer comme Dieu l'a prévu»[227]. Le sport, comme la gymnastique, constitue un moyen acceptable de développement équilibré du corps, rejoignant les préoccupations fondamentales des médecins-hygiénistes. Ainsi, conçu «le sport va donc être un acte de religion pour les filles comme pour les garçons [...] »[228], renversant clairement par cette formule lapidaire, l'opinion populaire associant le sport exclusivement aux hommes.

Llewellyn reprend ensuite certains dérapages traditionnellement associés au sport dans les écrits cléricaux pour les réfuter systématiquement :

- «**Mais** ne risque-t-on pas d'arriver à une idolâtrie du corps, comme font tant d'athlètes d'aujourd'hui? ».

Non, dira-t-il «dans la mesure où on le pratique véritablement pour la gloire de Dieu […]. Dieu attend de vous un corps normalement développé»[229].

- «**Mais** n'est-ce pas un encouragement à l'immodestie? »

L'auteur renvoie d'abord la question des vêtements sportifs à une prochaine publication, comme si elle avait peu d'importance. Il s'attarde plutôt à ce qu'il appelle «la question de la féminité même», en somme au rôle de la femme dans la société et les limites que ce rôle impose à la pratique sportive féminine. La première limite, dira-t-il, relève de son «devoir d'état» qui lui commande de ne pas négliger maison, mari, enfants pour faire du sport[230]. La seconde concerne le dosage de l'effort pour un corps de femme. Jeune fille, elle ne doit pas chercher à faire autant de sport qu'un garçon, pas plus que son mari plus tard ou que des compagnes plus jeunes ou plus douées, puisque ces excès risquent de nuire à sa mission première, la maternité :

> Qui pourra dire le nombre de vos aînées de quelques années […] qui ont eu des maternités douloureuses, souvent compliquées, parfois impossibles, pour avoir développé à l'excès quelque muscle ou quelque partie de la charpente osseuse au détriment des organes de la maternité.[231]

- «**Mais** qu'en est-il de la femme vieillissante? »

Écartant d'abord les anciens préjugés en disant « [de] ne juge[r] pas [le sport] au regard des scrupuleux qui y voient un danger pour l'âme»[232], il renvoie la femme à son propre jugement : «Suivez les raisonnables exigences de votre corps.»[233] Peu importe l'âge ou la condition, Llewellyn inscrit le sport féminin dans une réflexion plus générale sur l'entretien et le développement du corps féminin dont les finalités sont dictées par la vision hylémorphique :

> Ce corps, vous devez donc le développer, en faire ce que Dieu attend, et en tout cas l'amener à être un serviteur docile de votre intelligence et de votre volonté, lesquelles […] doivent essayer de se confondre avec la connaissance et la volonté de Dieu.[234]

S'il demeure orthodoxe sur cet aspect il innove toutefois lorsqu'il déplace les sources du péché. Si le sport n'en n'est plus une en soi, tout ce qui s'écarte du développement corporel équilibré de la femme peut le devenir : trop peu de sommeil, trop peu ou mal manger, trop ou trop peu d'exercice voilà autant d'abus, de péchés, dont les femmes doivent «[s'] accuser en confession […] dans la mesure où ils vous montrent que vous

manquez de l'esprit du Christ en négligeant, en mésusant ou en abusant de ce corps qu'il vous a donné pour que vous le prépariez à la vie éternelle en en faisant le compagnon de sainteté de votre âme»[235].

L'année suivante l'abbé Saint-Arnaud témoigne aux Semaines sociales du Canada. Il a déjà accumulé seize années d'expérience dans les loisirs des jeunes. S'il accepte les jeux physiques et les sports comme partie intégrante des loisirs des jeunes des deux sexes, ses restrictions, quant à elles relèvent plutôt de la pédagogie. Évoquant Pie XII, il met en garde contre les dangers du «naturalisme pédagogique»[236] qui attribue à l'enfant un droit premier et exclusif d'initiative propice à toutes sortes de déviations comme (a) la co-recréation dans des «*Teen-age Club*» mixtes durant l'adolescence, (b) les exhibitions associées à la gymnastique, «qui contreviennent à la modestie chrétienne chez la jeunesse féminine»[237] et (c) la propension à faire pratiquer aux filles les mêmes activités qu'aux garçons, contrevenant à la «nature elle-même qui a fait les sexes différents par leur organisme, par leurs inclinaisons, par leurs aptitudes…»[238].

En résumé, non seulement la pratique sportive elle-même n'apparaît plus contradictoire à la condition féminine mais certains clercs acceptent que les rapprochements garçons-filles, lors des manifestations sportives, ne soient plus considérées comme des «occasions de péché», si la surveillance s'avère adéquate. Mais il subsiste d'autres balises pour juger de la moralité du sport féminin : le costume des sportives doit demeurer décent et la pratique ne doit pas constituer une occasion d'exhibitionnisme ; les sportives doivent pratiquer ni les mêmes sports que les garçons, ni leur accorder autant de temps ou d'intensité. L'acceptation conditionnelle est plus ou moins restrictive selon les auteurs, Llewellyn, le plus libéral, faisant du développement physique de la femme par divers moyens dont le sport, une exigence chrétienne.

4.2.5 Oui au sport, s'il sert seulement d'appât

À l'exception des collèges et séminaires où la prise en charge des étudiants est pratiquement totale, les autres œuvres d'Église se doivent d'attirer et de retenir quelque temps les jeunes afin que les valeurs désirées soient transmises et des habitudes prises. Dans ce contexte on rencontre, tout au long du XX^{e} siècle des témoignages reconnaissant au sport cette capacité d'attirer et de retenir les jeunes au sein des œuvres.

Au début du siècle, l'ancien directeur général de l'ACJC le père Bellavance s.j., rappelle que «dans les œuvres de jeunesse, les amusements ne peuvent jamais être **qu'un accessoire** et il ne faut pas qu'ils empiètent jamais sur le principal»[239]. Il reprend une parole du Pape pour qui «il ne faut introduire ces **ressorts** [sport, théâtre] que là où la poursuite du but surnaturel les exige»[240]. (Nous soulignons)

À l'origine, l'Œuvre du Patronage vise à aider matériellement et à christianiser les jeunes en provenance de familles urbaines moins favorisées. L'action doit être poursuivie à long terme, ce qui explique peut être la récurrence de ce thème du «sport-appât» dans leurs publications. Ainsi, dès 1921 le père Fortin s.v. l'avoue clairement que : «ce n'est pas avec des tambours, des fanfares, des balles, des pièces de théâtre qu'on empêchera les jeunes gens de vivre en état de péché mortel. Tout cela est beau et bon, mais comme **moyen d'attraction** et c'est tout»[241]. (Nous soulignons)

En pensant à l'ensemble des œuvres de jeunesse, l'abbé Tremblay lâche le mot : «Les membres du clergé tolèrent le sport le dimanche car ils considèrent qu'il est **un appât puissant** pour occuper le corps et l'esprit des jeunes sous leur responsabilité.»[242] (Nous soulignons)

L'année suivante (1922) la même revue reprend ce message sous une autre plume :

> Après l'éducation religieuse, nos patronages donnent aussi l'éducation physique, et cela se fait par les jeux, les promenades, les sports, la balle, le ballon, la gymnastique, etc. Les jeux sont **l'attraction d'une œuvre de jeunesse**, un préservatif très efficace contre le péché [...].
>
> Cependant, tous ces amusements ne servent **qu'à attirer** les âmes ; il ne faut pas leur attacher une trop grande importance, car notre but n'est pas d'amuser la jeunesse, mais de la former au bien.[243] (Nous soulignons)

L'abbé Edouard-V. Lavergne rédacteur au journal l'Action Catholique est plus direct encore : «Au patronage, le plaisir n'est qu'un accessoire, un **appât** tendu au poisson. S'il ne visait pas plus haut [...], faire des chrétiens, sa raison d'être cesserait.»[244] (Nous soulignons)

Le Directoire des Frères de Saint-Vincent de Paul comporte plusieurs passages où s'affirme la nécessité d'attirer et de retenir les jeunes :

- l'article 48 précise qu'on «se gardera de rejeter aucun moyen raisonnable **d'attirer** les jeunes gens dans les œuvres et de les y retenir»[245] ;

- l'article 282 établit la distinction entre les moyens d'action surnaturels et les moyens naturels «comme les jeux, les divertissements, les réunions récréatives [...]»[246] ;

- les articles 1018 et 1019 précisent que ces moyens d'action «ne sont que **des moyens pour attirer** et retenir à l'œuvre [et que l'on] ne doit en user qu'avec une sage modération»[247]. (Nous soulignons)

Afin de mieux préciser les rapports entre les finalités spirituelles et les moyens d'action naturels le Directoire ajoute plusieurs articles sous la thématique des divertissements, des jeux et de la gymnastique. Si, dit-on, la piété occupe la préséance de dignité, «les jeux doivent avoir la préséance d'antériorité. Les enfants commencent par jouer puis prennent l'habitude de venir et se trouvent par là même, exposés aux influences salutaires de la grâce»[248].

Finalement, nous retenons ce témoignage plus tardif issu du monde du loisir paroissial où la même perspective est énoncée. Le père W. Gariépy, s.j., pionnier du loisir montréalais, dira en 1953 : «Le prêtre ne s'applique aux loisirs des jeunes qu'à la seule fin d'intéresser ces êtres en pleine évolution, de les **attirer**, de les connaître. C'est alors que les influences spirituelles peuvent agir.»[249] (Nous soulignons)

En conclusion de cette partie du chapitre portant sur la phase d'acceptation conditionnelle du sport, rappelons qu'au cours de la première moitié du XX^{e} siècle, le sport se diversifie et rejoint un nombre croissant de personnes par la pratique elle-même ou par le relais des medias. Apparaissent alors chez les clercs des prises de position plus mitigées qui font ressortir des éléments forts du foyer culturel canadien-français (tableau 12). On permet au sport de se créer une niche comme pratique récréative ou éducative aux côtés de la gymnastique, des jeux et des pratiques hygiéniques dans la mesure où il ne nuit pas et peut contribuer aux visées supérieures de l'Église.

En rétrospective, les clercs semblent aux prises avec un débordement d'enthousiasme qu'ils cherchent à endiguer. Nous avons rassemblé leurs exigences les plus fréquemment évoquées autour de cinq thématiques suivantes :

a) À l'enthousiasme jugé excessif des jeunes, certains clercs plaident la modération au nom de l'ordre public, de la santé et de la saine distraction. Les exigences de l'entraînement fréquent, l'intérêt envers les championnats ou les records, en somme ce qui alimente la logique sportive issue de la culture britannique leur semble excessif et ils le dénoncent.

b) Pour d'autres clercs la prévention des excès vise surtout à préserver la hiérarchie chrétienne des valeurs qui privilégie les autres dimensions de la personne : l'intellectuel, le moral, le spirituel. Les soins du corps sont ainsi posés en opposition à l'attention portée aux autres dimensions et le temps consenti à l'un s'en trouve «perdu» pour les autres. Toutefois, l'attrait que le sport exerce sur la population en général et surtout les jeunes est tel qu'il risque d'inverser cette hiérarchie. Il s'avère donc acceptable dans la mesure où il ne prend pas trop d'importance.

c) En d'autres circonstances cet attrait du sport s'avère un atout pour attirer et conserver des jeunes dans le giron d'œuvres sociales qu'ils n'auraient peut être pas fréquentées aussi assidûment, à la condition que le processus de christianisation soit poursuivi en priorité.

d) Les pratiques sportives dominicales sont acceptées à la condition que les cérémonies religieuses n'en souffrent pas.

e) Si le sport féminin gagne du terrain, il ne doit pas compromettre les limites du devoir d'état de la femme ni multiplier les occasions d'immodestie.

Tableau 12

Répartition par thèmes et dans le temps des expressions d'acceptation conditionnelle du sport

Oui au sport, à la condition…	**1860-69**	**1870-79**	**1880-89**	**1890-99**	**1900-09**	**1910-19**	**1920-29**	**1930-39**	**1940-49**	**1950-59**	**1960-**	**Total**
Qu'il évite les excès		1		1	3	1		2	2	2		12
Qu'il maintienne la hiérarchie des valeurs chrétiennes				2		1	1	5	2	2	1	14
Qu'il respecte le dimanche					1		2	2		2		7
Qu'il protège la modestie et le rôle de la femme								1	2			3
Qu'il demeure un appât						1	4	1		1		7
Total		1		3	4	3	7	11	6	7	1	43

Issu d'un univers culturel étranger, le sport engage des rapports au corps qui diffèrent des exigences formulées par la société traditionnelle et chrétienne d'ici. Après avoir récusé le sport et l'avoir évité au profit d'autres pratiques corporelles, cette partie du chapitre nous permet de constater que plusieurs clercs tenteront, surtout entre les années 1920 et 1950 (tableau 12), un certain rapprochement conditionnel. Si on compare cette période d'ouverture à la période de critique du sport (tableau 6 du chapitre 4), on constate que les témoignages rencontrés sont moins fréquents et qu'elle s'ouvre un peu plus tardivement, la période plus intense des critiques se situant entre le début du siècle et 1940. Cette séquence renforce l'hypothèse d'un type de processus d'acculturation à l'œuvre au cours duquel la culture receveuse s'oppose d'abord aux caractéristiques et à la pratique culturelle étrangère avant de procéder à une sélection qui lui convienne. En somme, la sélection s'exprime un peu plus tardivement et beaucoup moins fréquemment que l'opposition.

CONCLUSION

Dans un contexte de conquête militaire puis de cession politique où les deux groupes culturels doivent cohabiter, le rejet d'une pratique culturelle particulière comme le sport issue du groupe anglophone dominant relève de la contre-acculturation, seule réaction retenue par plusieurs contemporains pour qualifier les rapports de l'Église et du sport et que nous avons longuement détaillé au chapitre 4. Le présent chapitre indique toutefois la présence d'autres avenues, plus nuancées, qui relèvent à la fois de l'évitement et de l'appropriation partielle et progressive de différents aspects du sport par l'Église.

Nous avons balisé cette appropriation progressive du sport par l'Église à partir de deux pôles, la doctrine chrétienne et le foyer culturel. Le sport étant une manifestation corporelle nous avons d'abord exploré la place du corps dans la doctrine chrétienne. Il en ressort une double ambivalence : d'une part dans la tradition religieuse le corps apparaît autant sous le signe de la faiblesse et de la finitude de l'homme que sous le signe de la grâce et du salut éternel par sa résurrection, d'autre part la tradition philosophique de l'Église prolonge jusqu'à nous l'ambivalence d'un corps qui loge tantôt à l'enseigne de la mortification (le mysticisme) tantôt à celle de la réalisation du salut de l'homme (l'hylémorphisme). En somme la relation corps-personne présente deux profils, celui de l'opposition ou de la complémentarité.

Tout produit culturel étranger se voit confronté aux exigences du foyer culturel de la société receveuse. Aux lendemains de la Cession de la Nouvelle-France, le sport apparaît dans une population qui ignore ce type de pratique. Il se développe surtout avec l'immigration anglophone soutenue du XIX[e] siècle alors que l'Église émerge comme institution centrale de la société canadienne-française et qu'elle élabore son projet de société à l'image de ses valeurs, dans un contexte socio-politique redéfini, ce que l'anthropologie appelle le «foyer culturel». Notre analyse du discours clérical indique dans un premier temps que le corps ne figure pas comme outil privilégié de la survivance ou comme outil dans le projet ultérieur du catholicisme conquérant. Lorsqu'on s'y intéresse, on privilégie d'autres moyens que le sport. On signale ainsi la gymnastique, la marche, les exercices militaires, les travaux pratiques, le jardinage, et ce dans une perspective essentiellement hygiéniste.

L'acceptation du sport émerge quand même de façon progressive dans les écrits des clercs. Son admission est d'abord conditionnelle ; il ne doit pas perturber certains aspects particuliers du foyer culturel dominant comme la hiérarchie des valeurs, les offices religieux, le rôle de la femme, l'orientation des œuvres et s'exercer avec modération. Il existe toutefois pour l'Église une autre façon de s'exprimer envers le sport, soit la pratique elle-même. L'analyse de discours à laquelle nous nous sommes attardés jusqu'à présent représente certes la porte d'entrée habituelle pour cerner la position d'une institution mais dans le cas d'une pratique corporelle comme le sport, sa présence au sein des œuvres d'Église témoigne d'une autre façon d'exprimer son attitude envers le phénomène. Les prises de position conditionnelles étant plutôt tardives (au tournant du XX[e] siècle), on peut se demander si les clercs n'ont pas un *imprimatur* avant de s'engager concrètement dans l'organisation d'activités sportives? Le chapitre suivant répond à cette question en nous indiquant, au contraire, que l'organisation de manifestations sportives au sein de l'Église a précédé l'avènement des discours d'acceptation du sport, ajoutant ainsi une nouvelle interprétation à la juxtaposition concomitante des positions différentes de l'Église envers le sport.

CHAPITRE 5

RÉFÉRENCES

1 Yvan Lamonde, «La modernité au Québec : pour une histoire des brèches (1895-1950)», in Yvan Lamonde et Esther Trépanier, L'avènement de la modernité culturelle au Québec, Québec, Institut Québécois de recherche sur la culture, 1986, pp. 299-309.

2 C. Lavergne, Dictionnaire populaire catholique, Sainte-Annne-de-Beaupré, La Revue Sainte-Anne de Beaupré, 1986, p. 209.

3 Jean-Luc Hétu, Le hibou évangélique, l'influence de Jésus sur ses disciples d'aujourd'hui, Montréal, Fides, 1980, pp. 103-111.

4 Platon, Phédon, traduction de Paul Vicaire, Paris, Les Éditions Les Belles Lettres, 1969, (66 A), p. 47.

5 Ibid., (80 A), p. 80.

6 Ibid., (83 A,C), pp. 88, 89.

7 Régis Jolivet, Traité de philosophie, tome 1, Lyon, Paris, Emmanuel Vitte, Éditeur, 1939, p. 369.

8 Ibid., p. 370.

9 Ibid., p. 369.

10 L'Action catholique canadienne, Le corps humain dans la vie chrétienne. Études en marge du programme d'action 1958-59, Montréal, Éditions ACC, 1958.

11 Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique. L'œuvre des six jours, (1^a, Questions 65-74), traduction par H.-D. Gardeil, o.p., Paris, Desclée et Cie., 1960, 335 p.

12 Ibid.

13 Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique. L'âme humaine, (1a, Questions 75-83), traduction par J. Wébert, o.p., Paris, Desclée et Cie 1949, 414 p.

14 Ibid.

15 Ibid.

16 Ibid.

[17] André Jacob (sous la direction de), Encyclopédie philosophique universelle, Tome 2. Les notions philosophiques, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 2122.

[18] Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, Paris, Fayard/Éditions du temps, p. 908.

[19] Edouard Hugon, o.p., Principes de philosophie. Les vingt-quatre thèses thomistes, 7è édition, Paris, Pierre Téqui, libraire-éditeur, 1937, p. 285.

[20] Saint Thomas d'Aquin, Le Maître, Questions disputées (de la Vérité, Question 11), traduction française et notes explicatives *De Magistro*, par Marc-Aimé Guérin et Bernard Jasmin, Montréal, Éditions Centre de Psychologie et de Pédagogie, 1960, 43 p.

[21] Roger Verneaux, Philosophie de l'homme, Paris, Beauchesne et ses fils, 1956, p. 182.

[22] André Deroo, ptre., (sous la direction de), Encycliques, messages et discours de Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV, Pie XI, et Pie XII sur l'éducation, l'école, les loisirs, Lille, Éditions de La Croix du Nord, 1957, p. 117.

[23] Ibid., p.127.

[24] Antonio Dragon, s.j., Toujours plus haut. Lucien Delorme 1905-1926, Montréal, Librairie d'Action canadienne-française, 1928, p. 57.

[25] Georges Goyau, Les origines religieuses du Canada. Une épopée mystique, Montréal, Fides, 1951, 310 p.

[26] R.G.Thwaites, Travels and Explorations of the Jesuits Missionairies en New France 1610-1791, Cleveland, The Burrows Brothers Co., 1898, Vol. III, Quebec : 1637.

[27] Ibid., Vol. XVIII, Hurons and Quebec : 1640, p. 38.

[28] Ibid., Vol. XVII, Hurons and Three Rivers : 1639-1640, p. 220.

[29] Cité dans Les Ursulines de Québec depuis leur établissement jusqu'à nos jours, Québec, C. Darveau, 1878, tome premier, p. 105.

[30] Relations des Jésuites, Tome 3 : 1642-1646, Montréal, Éditions du Jour, 1972.

[31] L'abbé Richardeau, Lettres de Marie de l'Incarnation, tome 1, Paris, H. Casterman, 1876, p. 60.

[32] Ibid., p. 61.

[33] Ibid., p.113.

[34] Nive Voisine, Histoire de l'Église catholique au Québec, (1608-1970), Montréal, Fides, 1971, p. 15.

[35] Ibid., p. 22.

[36] L'abbé Alexis. Mailloux, v.g., Manuel des parents chrétiens ou devoirs des pères et des mères dans l'éducation, Québec, A. Côté, 1851.

[37] Docteur en théologie, Instructions chrétiennes pour les jeunes gens utiles à toutes sortes de personnes, mêlées de plusieurs textes d'histoire et d'exemples édifiants, Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Québec, G. et G.E. Desbarats, imprimeur-éditeur, 1863.

[38] Jean Langevin, ptre., Cours de pédagogie ou principes d'éducation, Québec, C. Darveau, Imprimeur, 1865, p. 53.

[39] La Semaine religieuse de Montréal, Vol. XXXI, no. 15, pp. 231-245.

[40] Ibid., pp. 240-241.

[41] Fernand Dumont, Genèse de la société québécoise, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1993.

[42] L'abbé L. Laflèche, Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille, Montréal, Eusèbe Sénécal, Imprimeur-Éditeur, 1866, p. 71.

[43] Al. Mailloux, ptre., Essai sur le luxe et la vanité des parures, Québec, N.S. Hardy, Libraire-Éditeur, 1882, p. 81.

[44] Ibid., pp. 81-82.

[45] Mgr Louis-Adolphe Paquet, Bréviaire du patriote canadien-français. Sermon du 23 juin 1905 commenté par le Chanoine Émile Chartier, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1925, p. 13.

[46] Ibid, p. 29.

[47] Ibid., p. 31.

[48] Ibid., p. 34.

[49] Ibid., p. 36.

[50] Ibid., pp. 38-42.

[51] Henri Bourassa, La langue gardienne de la foi, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1919, p. 49.

[52] Ibid., p. 51.

[53] Le comité permanent de la survivance française en Amérique, La vocation de la race française en Amérique du Nord, Québec, 1945, pp. 33-38.

[54] Mgr Laflèche, «L'Églises et la liberté», Actes et délibérations du premier congrès catholique canadien-français, tenu à Québec les 25, 26 et 27 juin 1880, Montréal, Eusèbe Sénécal, Imprimeur-Éditeur, 1880, pp. 229-249.

[55] R.P. Archambault, s.j., Pour un catholicisme conquérant. Allocution et discours, Montréal, École sociale populaire, 1933.

[56] «Rapport sur l'état actuel de l'Union Catholique de Montréal», Actes et délibérations du premier congrès catholique canadien-français, tenu à Québec les 25, 26 et 27 juin 1880, Montréal, Eusèbe Sénécal, Imprimeur-Éditeur, 1880, pp. 53-61.

[57] Anonyme, «Qu'est-ce que la Ligue du Sacré-Cœur?», Le Messager Canadien du Sacré-Cœur, Vol. XXII, no. 4, avril 1913, pp. 185-186.

[58] Anonyme, «Les modes actuelles», La Tempérance, Bulletin de vie saine, Vol. XX, no. 4, septembre 1925, pp. 115-117.

[59] L'École Sociale Populaire, Encyclique «Immortale Dei» de Léon XIII, Montréal, É.S.P., no. 263, 1943.

[60] Joseph-Papin Archambault, s.j., La restauration de l'ordre social d'après les encycliques Rerum novarum et Quadragesimo anno, Montréal, Les Éditions de L'École Sociale Populaire, 1932.

61 Raymond Dunn, s.j., «La première encyclique sur l'Action catholique», Nos Cours, Vol. V, no. 19, 26 février 1944, pp. 7-8.

62 Raymond Dunn, s.j., «Pie XI et l'Action catholique. La lettre "Quae Nobis" au Cardinal Bertram», Nos Cours, Vol. V, no. 20, 4 mars 1944, p. 7.

63 Raymond Dunn, s.j., «Pie XII et l'Action catholique. Discours du 4 septembre 1940 à l'A.C. italienne», Nos Cours, Vol. V, no. 24, 1er avril 1944, pp. 7-8.

64 S. Bellavance, s.j., Pour préparer l'avenir, Montréal, Imprimerie du Messager, 1914, pp. 12-17.

65 Ibid, pp. 55-81 ; Edgar Colclough, s.j., «Un nouveau type d'association pour la jeunesse», Le Semeur, Vol. XIV, 1917-1918, pp. 143-147.

66 J.O.C., J.E.C., J.A.C., J.I.C., L.A.C., les comités paroissiaux et diocésains, l'Institut Pie XI.

67 Comité diocésain d'Action catholique, Six ans après..., Montréal, Éditions Unitas, 1947, 20 p. ; Laurier Renaud, La fondation de l'A.C.J.C. L'histoire d'une jeunesse nationaliste, Jonquière, Presses collégiales de Jonquière, 1972, 153 p. ; Le congrès de la jeunesse à Québec en 1908, Rapport officiel du congrès tenu à Québec par l'A.C.J.C., les 23, 24, 25 et 26 juin 1908, Montréal, Semeur, 1909, 453 p.

68 Acta Apolosticae Sedis, 1912, p. 714, cité dans S. Bellavance, s.j., Pour préparer l'avenir, Montréal, Imprimerie du Messager, 1914, p. 89.

69 S. Bellavance, s.j., Pour préparer l'avenir, Montréal, Imprimerie du Messager, 1914, p. 89.

70 Edgar Colclough s.j., «Un nouveau type d'association pour la jeunesse», Le Semeur, Vol. XIV, 1917-1918, pp. 137-139.

71 Édouard V. Lavergne, ptre., «Les œuvres de jeunesse», Semaine Religieuse de Québec. Bulletin des œuvres de l'Action sociale catholique, vol. 31, no. 36, 8 mai 1919, p. 573.

72 Ibid.

73 Ibid., p. 575.

74 Ibid.

75 Ibid., 576.

76 Alfred Leblond, ptre., Guide des terrains de jeux, Québec, 1947, p. 35.

77 Ibid., pp. 31-51.

78 Claude Ryan, «Les exigences d'une action apostolique dans le monde du loisir», in Voies nouvelles du loisir. Études en marge du programme d'action 1961-62, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1961, p. 191.

79 Ibid.

80 Mgr Hallé, L'Action sociale catholique, Montréal, L'Œuvre des tracts, No. 105.

81 L'École sociale populaire. Son but, son organisation, son programme, Montréal, Secrétariat de l'École sociale populaire, 1911.

82 Ls.-A. G., s.j., «Aux instituteurs et institutrices. L'œuvre qui sauvera nos enfants en vacances», Le Messager Canadien du Sacré-Cœur, vol. XXII, no. 6, juin 1914, pp. 258-261.

83 Fr. Célestin-Auguste, «Lettre de « l'Abeille » à ses jeunes lecteurs à l'occasion des vacances de 1934», L'Abeille, no. 90, mai 1934, pp. 399-402.

84 A.-É. Thériault, «Notre anglomanie», Le congrès de la jeunesse à Québec en 1908, Rapport officiel du congrès tenu à Québec par l'A.C.J.C., les 23, 24, 25 et 26 juin 1908, Montréal, Semeur, 1909, pp. 316, 319, 320.

85 La restauration sociale, Lettre pastorale collective de S. Ém. le Cardinal Archevêque de Québec et de Leurs Excellences les Archevêques et Évêques de la Province de Québec à l'occasion de l'anniversaire des encycliques «Rerum novarum» et «Quadragesimo anno», Montréal, L'École sociale populaire, 1941.

86 Chanoine Lionel Groulx, Chemins de l'avenir, Montréal, Fides, 1964.

87 Ibid., pp. 41-42.

88 Ibid., p. 43.

89 «Allocution prononcée à la messe d'ouverture par M. le vice-recteur de l'Université Laval, le chanoine Émile Chartier», L'Enseignement et secondaire, Actes du congrès pédagogique tenu à Montréal, juin 1927, p. 174.

90 Mgr Camille Roy, Pour former des hommes nouveaux, Discours prononcé à la Messe du Saint-Esprit à l'Université Laval, le 11 septembre 1935, Québec, 1935, p. 2.

91 Ibid., p. 2.

92 Ibid., pp. 5-6.

93 Ibid., p. 9.

94 L'Enseignement secondaire au Canada, Vol. VI, no. 6, octobre 1926, p. 330.

95 Mgr Élias Roy, «Les désirs de l'Église», L'Enseignement secondaire au Canada, Vol. VII, no. 4, janvier 1928, p. 455.

96 Ibid.

97 Ibid., p. 456.

98 Ibid.

99 Fr. M.-Albert, o.f.m., «La crise de l'autorité dans les collèges», L'Enseignement secondaire au Canada, avril 1934, p. 392-398.

100 Directoire pédagogique à l'usage des Sœurs du St-Rosaire, Rimouski, 1924, p. 80.

101 Ibid., p. 81.

102 Émile Dubois, ptre., Le Petit Séminaire de Sainte-Thérèse 1825-1875, Montréal, les Éditions du « Devoir », 1925, p. 133.

103 Noël Mailloux, o.p., «L'enfant et la formation de son caractère», L'Enseignement secondaire du Canada, vol. XXII, no. 2, novembre 1942, p. 147.

104 Ibid.

105 Ibid., pp. 148-149.

106 Gabriel-M. Lussier, o.p., «De la santé humaine», Revue dominicaine, Vol. 44, avril 1938, p.184.

107 Gabriel-M. Lussier, o.p., «Notre devoir de santé», Revue dominicaine, Vol. 44, juin 1938, p. 307.

108 Ibid., p. 310.

109 J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., Aux jeunes de mon pays. L'un des vôtres, le scolastique Paul-Émile Lavallée, o.m.i. 1899-1922, Université d'Ottawa, 1927, p. 160.

110 Ibid., p. 11.

111 Antonio Dragon, s.j., supra note 24, p. 5.

112 Ibid., p.19.

113 Séraphin Benoît, o.f.m., Marie-Jeanne, Tertiaire et Apôtre, Montréal, Commissariat du Tiers-Ordre, 1943, pp. 7, 75.

114 Pierre Tremblay, o.p., Une âme canadienne extraordinairement ordinaire. Marie-Claire Tremblay (1916-1939), Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1949, p. 21.

115 J.-M.-Rodrigue Cardinal Villeneuve, o.m.i., (sous la direction de), Journal de Gérard Raymond, 1937, p. 54.

116 Ibid., p. 30.

117 Ibid., p. 39.

118 Ibid., p. 95.

119 Ibid., p. 116.

120 Raymond Lemieux, «Le sourire du martyr : Gérard Raymond (1912-1932)», in Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (directeurs), Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois, Montréal, Fides, pp. 48-66.

121 Papin Archambault, s.j., Pour un catholicisme conquérant, Montréal, École Sociale Populaire, 1933.

122 Jean Langevin, ptre., Cours de pédagogie ou principes d'éducation, Québec, C. Darveau, Imprimeur, 1865, 409 p.

123 Ibid., p. 50.

124 Ibid., pp. 50, 51.

125 Ibid., p. 56.

126 Ibid., pp. 51-56.

127 Lettre Pastorale de nos Seigneurs les Archevêques et Évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, de Montréal et d'Ottawa sur l'éducation, Québec, Léger Brousseau Imprimeur, 1894, p. 43.

128 Th.-G. Rouleau, ptre, C.-J. Magnan et J. Ahern, Pédagogie pratique et théorique à l'usage des candidats au brevet d'enseignement et des élèves des écoles normales, Québec, Dussault & Proulx Imprimeurs, 1901, p. 249.

129 Ibid., pp. 249-250.

130 Mgr Archambault, «Congrès pédagogique des instituteurs du diocèse de Joliette, tenu à Joliette du 26 au 31 août 1907», L'Enseignement primaire, Vol. 29, no. 2, octobre 1907, p. 88.

131 Mgr Louis-Adolphe Paquet, Droit public de l'Église. L'Église et l'éducation à la lumière de l'histoire et des principes chrétiens, 2è édition, Québec, Imprimerie Laflamme, 1916, p. 2.

132 Adolphe Garneau, ptre., «La pente glissante», L'École Sociale Populaire, Vol. III, octobre 1919-juin 1921, p. 107.

133 Ibid.

134 Ibid., p. 106.

135 Ibid., p. 102.

136 M.C. Magnan, «Résumé des remarques de C.J. Magnan, inspecteur général des écoles catholiques», L'Enseignement primaire, Vol. 44, no. 3, novembre 1922, p. 170.

137 Ibid.

138 Roland Vinette, Pédagogie générale, Montréal, Éditions centre de Psychologie et de Pédagogie, 1948.

139 Ibid., p. 73.

140 Ibid., pp. 125-126.

141 Th.-G. Rouleau, ptre., Notice sur l'École Normale Laval de Québec pour l'Exposition de Chicago, Québec, Imprimerie L. Brousseau, 1893, p. 19.

142 Jos. A. Beaudry, Documents relatifs à l'École normale (Inspection sanitaire de l'école normale Laval), 1898, rapport remis au Conseil d'hygiène de la Province de Québec, p. 21.

143 Th.-G. Rouleau, ptre., «Mens sana in corpore sano», L'Enseignement primaire, no. 11, avril 1898, p. 365.

144 Th.-G. Rouleau, ptre., «Mens sana in corpore sano», L'Enseignement primaire, no. 2, octobre 1898, p. 69.

145 Ibid., p. 71.

146 Th.-G. Rouleau, ptre., «Mens sana in corpore sano», L'Enseignement primaire, no. 5, janvier 1899, p. 261.

147 Th.-G. Rouleau, supra note 143, p. 69.

148 N. Dubois, ptre., «La sensibilité», L'Enseignement Primaire, octobre 1905, p. 81.

149 Mgr François-Xavier Ross, Manuel de pédagogie. Théorie et pratique à l'usage de l'École normale de Rimouski, Québec, Imprimerie Charrier & Dugal, 1917, 419 p.

150 Ibid., p. 41.

151 Ibid., p. 39.

152 Ibid., pp. 41-44.

153 Ibid.

154 Donald Guay, L'éducation physique dans les écoles normales du Québec 1836-1969, Québec, Les Éditions Loisirs, Éducation Physique, 1969, 95 p.

155 Un éducateur, «Culture physique et culture classique», Cahiers d'Action Catholique, no. 37, sept. 1943, p. 1.

156 Ibid, p. 2.

157 Ibid.

158 Ibid.

159 Ibid., p. 4.

160 Conseil exécutif de la fondation Strathcona, Manuel de culture physique à l'usage des écoles, Toronto, The Copp, Clark co., 1911.

161 R.E. Llewellyn, ptre., Ta personne, Montréal , Fides, Collection « Ta mission aujourd'hui », 2e édition, 1945, p. 56.

162 L'abbé Honorius Provost, m.a., Sainte-Marie de la Nouvelle-Beauce. Histoire civile, Québec, Éditions de la Nouvelle-Beauce, 1970, p. 238.

163 Ibid.

164 N. Dubois, ptre., « La sensibilité », L'Enseignement primaire, octobre 1905, p. 81.

165 Maurice H. Beaulieu, s.j., « L'initiation aux œuvres charitables », Le Semeur, octobre 1915, p. 51.

166 « N'exagérons pas les sports », L'Enseignement primaire, Vol. 58, no. 4, décembre 1936, p. 230.

167 « Le sport. Un mot de programme », L'Action Sociale, no. 1, samedi 21 décembre 1907.

168 Ibid.

169 Ibid.

170 Hermas Lalande, s.j., « Gymnastique et sport », Le Semeur, no. 10, mai 1908, p. 275.

171 Ibid., pp. 279-280.

172 Ibid., p. 280.

173 Ibid.

174 Ibid., p. 281.

175 Camille Mercier, ptre., « La culture exagérée du sport ». L'Enseignement secondaire au Canada, vol. XI, no. 3, décembre 1931, p. 202.

176 Ibid.

177 Ibid.

178 Ibid., p. 203.

179 Ibid.

180 Ibid., p. 205.

181 Alfred Leblond, ptre., « Les jeux », L'Enseignement primaire, no. 2, juin 1943, p. 840.

182 Ibid.

183 Georges Levasseur, ptre., « Loisirs modérés », Nos Cours, vol. VI, no. 14, 27 janvier 1945, p. 4.

184 F.-X. Saint-Arnaud, ptre., « Loisirs des jeunes ». La Jeunesse, Compte rendu des cours et conférences. Semaines Sociales du Canada. XXIII[e] Session, St-Hyacinthe, 1946, p. 217.

185 Mgr Georges-Léon Pelletier, Le Devoir, Lundi 8 octobre 1951, p. 7.

186 Ibid.

187 Marguerite Léveillée, « Cercle d'étude : les sports », Nos Cours, Vol. XII, no. 25, 21 avril 1951, p. 15.

188 Lettre pastorale de Nos Seigneurs les Archevêques et Évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, de Montréal et d'Ottawa sur l'éducation. Québec, Imprimé par Léger Brousseau, 1894, p. 43. Publié aussi dans La Semaine Religieuse de Québec, no. 48, 28 juillet 1894, et La Semaine Religieuse de Montréal, vol. XXII, no. 15, 14 avril 1894.

189 Ibid.

190 Edouard Lecompte, s.j., « La YMCA », La vie nouvelle, vol. 2, no. 1, juin 1919, pp. 11-12.

191 Ibid., p. 12.

192 Mgr Georges Courchesnes, Nos humanités, Nicolet, Procure de l'École Normale, 1927, p. 11.

193 Ibid., p. 154.

194 Ibid.

195 Ibid.

196 Michel Christian, L'esprit chrétien dans le sport, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, 361 p.

197 Père Claverie, p.p., L'éducation du cœur.

198 Le cardinal J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., « Culture physique au regard de l'Église », Conférence sous les auspices de la Ligue de sécurité de Québec, Québec, 8 janvier 1934, p. 10.

199 Ibid.

200 Ibid.

201 Ibid., p. 11.

202 Ibid., p. 12.

203 Ibid., p. 12.

204 M-Ceslas Forest, o.p., « Notre américanisation par les sports », Notre américanisation, M.-A. Lamarche, o.p., et al., (sous la direction de), Montréal, Éditions de l'Oeuvre de presse dominicaine, 1937, p. 110.

205 Ibid., p. 109.

206 Ibid., p. 117.

207 Ibid., p. 122.

208 J.-Donat Dufour, « Organisation des loisirs », Compte rendu des cours et conférences de la Semaine sociale du Canada, XVI[e] session, Sherbrooke, 1938, p. 276.

209 J.-M. Cardol, s.j., « Pour une saine éducation physique », Mes Fiches, no. 53, 1 nov. 1939, p. 844. Paru aussi dans Famille et collège. T. 3, no. 6, juin 1939, pp. 165-173.

210 « Importance de la pratique du sport », La Presse, 14 novembre 1944.

211 Georges Levasseur, « Loisirs honnêtes », Nos Cours, Vol. VI, no. 13, samedi 20 janvier 1945, p. 4.

212 Marguerite Léveillée, supra note 187, p. 16.

213 Ibid.

214 Yves Mongeau, ptre., « Loisirs et principes chrétiens », Nos Cours, vol. XVI, no. 14, 1955, p. 11.

215 Ibid.

216 Félicien Rousseau, ptre., « Les jeux des hommes », Voies nouvelles du loisir. Études en marge du programme d'action 1961-62, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1961, pp. 106-108.

217 Ibid., pp. 109-112.

218 Jean-Marc Paradis, 100 ans de baseball à Trois-Rivières, Trois-Rivières, sé, 1989, pp. 44-45.

219 Ibid., pp. 45-46.

220 L'abbé Honorius Provost, m.a., supra note 162, p. 238.

221 G. Bouchard (sous la direction de), La renaissance campagnarde, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1935, p. 75.

222 Le Cardinal Villeneuve, o.m.i., (sous la direction de), Discipline diocésaine, 3[e] édition, Québec, L'Action Catholique, 1937, p. 220.

223 Raoul Fecteau, p.s.s., « Le dimanche et les sports », Nos Cours, vol. XIV, no. 20, samedi 7 mars 1953, p. 7

224 Ibid.

225 Ibid., p. 8.

226 G. Bouchard (sous la direction de), supra note 221, pp. 74-75.

227 R.E. Llewellyn, ptre., Ta personne, 2[e] édition, Montréal, Les Publications de « La Famille », Collection « Ta Missions Aujourd'hui », 1945, p. 47.

228 Ibid., p. 48.

229 Ibid.

230 Ibid., p. 49.

231 Ibid.

232 Ibid., p. 50.

233 Ibid.

234 Ibid., p. 57.

235 Ibid., p. 60.

236 F.-X. Saint-Arnaud, ptre., « Loisirs des jeunes », La Jeunesse, Compte rendu des cours et conférences. Semaine Sociale du Canada, XXIIIe session, St-Hyacinthe, 1946, p. 214.

237 Ibid., p. 215.

238 Ibid., p. 216.

239 S. Bellavance, s.j., Pour préparer l'avenir, Montréal, Imprimerie du Message, 1914, p. 89.

240 Ibid.

241 J. Fortin, p.s.v., « Côté surnaturel des œuvres », Le Patronage de Lévis, no. 73, déc. 1921, p. 6.

242 Eugène Tremblay, ptre., « Du but à atteindre et des moyens à employer dans les œuvres de jeunesse », Le Patronage de Lévis, X^{e} année, nos. 81-82, juillet 1922, p. 6.

243 Paul Vincent, «Le Patronage. Maison d'œuvre de la classe ouvrière», Le Patronage, no. 94, novembre 1923, p. 135.

244 Edouard-V. Lavergne, ptre., Sur les remparts, Québec, Imprimerie de l'Action sociale Ltée., 1924, p. 180.

245 Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, Directoire, (2^{e} partie), La vie des œuvres, Tournai, Maison de Saint-Vincent de Paul, 1937, p. 13.

246 Ibid., p. 64.

247 Ibid., p. 227.

248 Ibid., p. 230.

249 W. Gariépy, s.j., La paroisse urbaine, Institut Social Populaire, no. 469, déc. 1953, p. 26.

CHAPITRE 6

TROISIÈME CONSTANTE : LE DÉVELOPPEMENT
UNE ÉGLISE QUI ACCEPTE ET DÉVELOPPE LE SPORT (1908-1970)

> «Nous pensons en particulier à une organisation des loisirs et à une sage pratique des sports qui, bien comprise, peuvent et doivent être un précieux adjuvant dans la formation de l'homme complet et du parfait chrétien [...].» (Pie XII)[1]

Ce dernier chapitre rassemble des témoignages d'acceptation du sport dans les écrits et rappelle des pratiques corporelles qui, sous l'influence du modèle anglophone ambiant, glisseront progressivement de la forme jouée vers la forme sportive, introduisant une nouvelle phase dans les rapports de l'Église et du sport, celle de l'acceptation et du développement.

Pour assurer une suite au chapitre précédent nous abordons ce chapitre par des écrits entièrement positifs envers le sport. Les textes retenus dans cette première partie du chapitre se distinguent de ceux du chapitre précédente qui mettaient en relief des témoignages d'acceptation conditionnelle du sport reposant sur la protection d'éléments importants du foyer culturel. On ne retrouve guère ici de ces mises en garde ; s'il y en a, elles sont peu élaborées par rapport au reste des textes dont l'accent porte plutôt sur les avantages du sport et sur l'élaboration des moyens pour qu'il contribue à l'éducation chrétienne des jeunes. La logique sportive d'inspiration britannique est reprise de façon assez intégrale : on accepte l'émulation, la compétition, l'entraînement tout en intégrant consciemment le sport dans le processus éducatif comme un outil reconnu et efficace au service du développement multidimensionnel de la personne.

Comme pour les sections précédentes, nous regroupons les auteurs selon les thématiques qu'ils abordent. En rétrospective on peut dire qu'ils se préoccupent du sport comme outil

pédagogique dans deux contextes : (a) les institutions scolaires, surtout durant la première moitié du siècle et (b) les loisirs des jeunes, surtout durant la seconde. Deux auteurs se démarquent nettement des autres par la précocité et l'ampleur de leurs réflexions, les pères Simon Perreault c.s.v. et Paul Benoît s.j. Nous les présentons de façon générale en début de chapitre pour faire ressortir l'originalité de leur apport respectif, ce qui ne pourra pas être aussi évident, plus tard lorsque leurs extraits seront dispersés dans les différentes sous-divisions du texte.

La seconde partie du chapitre retrace la présence de manifestations sportives dans différentes œuvres d'Église. Nous ne prétendons pas ici à l'exhaustivité historique car il n'existe pas d'étude descriptive de chacune de ces œuvres mais, à partir de documents épars, nous avons essayé de baliser la présence du jeu à caractère sportif, sinon du sport associé à certaines activités de ministère, d'œuvres éducatives ou caritatives. Cette démarche nous a permis d'identifier une autre brèche importante dans le statu quo : l'attrait des jeunes pour le jeu durant leurs temps libres. Par cette brèche, le sport s'insère progressivement à partir de sa forme ludique pour imposer ensuite sa propre logique avec plus ou moins de succès selon les milieux. Ainsi, nous avons cherché à documenter la présence du sport dans les collèges classiques et séminaires, dans les fêtes populaires auxquelles le clergé est associé, à l'université, dans les cercles, dans les loisirs paroissiaux et dans l'Œuvre des patronages.

1. UN DISCOURS D'ACCEPTATION DU SPORT

1.1 DEUX PRÉCURSEURS D'UN NOUVEAU DISCOURS

En 1927, le père Simon Perreault c.s.v. du collège de Joliette présente une conférence au Congrès pédagogique de Montréal intitulée L'éducation physique : nécessité et bienfaits moraux[2]. Ce titre porte à confusion car, en réalité, c'est du sport, partie intégrante de l'éducation physique qu'il traite. Ce texte de douze pages constitue, à notre connaissance, le premier document qui accepte explicitement le sport et en détaille les avantages pour le développement intellectuel et moral des élèves ; la dimension physique étant rapidement expédiée parce que déjà trop évidente à ses yeux. Il s'adresse aux éducateurs des collèges classiques auprès desquels il plaide pour une plus grande importance de l'éducation physique, mais en réalité, c'est par le moyen du sport qu'il compte réaliser cette

éducation physique. Il connaît l'ouvrage pédagogique de Mgr Courchesnes, Nos Humanités[3] publié la même année et le cite, mais il s'en démarque aussitôt en insistant sur les avantages du sport et non sur les conditions de son acceptation dans l'enseignement secondaire. Il s'inscrit dans la logique sportive et non plus dans le simple jeu ce qui lui fera dire : «Il importe de savoir encourager les efforts et applaudir aux succès [...]. Qu'on affiche les parties qui s'annoncent, les résultats. Qu'on organise aussi des concours, que des ligues luttent pour la conquête d'une coupe. Donnons même des prix.»[4] Comme d'autres auteurs canadiens-français il s'inspire d'un clerc européen ayant davantage cheminé sur la voie de l'intégration du sport à la doctrine chrétienne. Dans son cas l'ouvrage du prolifique dominicain A. Vuillermet, Les jeunes gens et les sports[5] lui sert de guide.

Le père Paul Benoît s.j. enseigne au collège de Sudbury. L'article qu'il publie en 1929 concerne le concept de l'émulation. Même s'il ne nomme pas le sport nous avons retenu son texte à cause de la relation étroite entre le sport et ce concept et surtout à cause de la série d'articles qu'il publie, en 1945-1946, sur l'importance et l'organisation du sport dans les collèges comme moyen particulièrement efficace pour susciter l'émulation chez les jeunes. Comme d'autres auteurs religieux et laïcs francophones et anglophones, il présente l'émulation comme une éthique acceptable dans les divers domaines du développement matériel, scientifique et moral. Se surpasser soi-même dans la recherche du vrai, du beau et du bien, telle serait à son avis, la source de tous les progrès, pas seulement dans le domaine spirituel. L'émulation est présentée comme «le plus puissant mobile du travail et du progrès [qu'il] faut diriger»[6]. Il s'agit là d'un terrain fertile pour une acceptation ultérieure et moins tatillonne du sport.

L'originalité de ces trois articles publiés en 1945 et 1946 tient d'abord à leur ampleur ; près de trente pages consacrées à justifier l'importance du sport dans la formation collégiale, à proposer un modèle d'organisation qui inclut tous les élèves, et finalement à suggérer des moyens pour les motiver. Ces propositions témoignent aussi d'un grand rapprochement avec le modèle des *Public Schools* britanniques élaboré par le pasteur Thomas Arnold, au début du XIX^{e} siècle, et répandu progressivement dans les écoles anglaises de l'Empire. Sa contribution est plus tardive que celle du père Perreault mais il pousse beaucoup plus loin et de façon beaucoup plus détaillée l'acceptation du sport.

Son premier texte analyse l'évolution de l'éducation physique à son collège pour lequel il souhaite le remplacement de la gymnastique par l'athlétisme et la pratique quotidienne

des sports d'équipe par tous les élèves car «le sport, c'est la vie elle-même [...]. C'est aussi vie de l'esprit: intelligence et volonté»[7]. Plus loin il nie le préjugé qui prétend que les bons athlètes soient derniers en classe : «En fait c'est le contraire qui arrive : les meilleurs joueurs se recrutent parmi les meilleurs élèves.»[8] Dans le second il propose un mode d'organisation du sport. Il ne s'agit plus pour lui de simples récréations au service d'une culture intellectuelle privilégiée, mais d'un entraînement systématique pour favoriser la santé, la bonne humeur et le travail : «Le collège doit devenir une école de formation physique.»[9] Il préconise un entraînement modéré d'une heure trente par jour pour tous les élèves en grugeant quelques minutes sur tous les autres cours pour dégager les fins de journée sans menacer la hiérarchie des valeurs chrétiennes. Il franchit un nouveau pas en retirant la responsabilité technique des sports au préfet de récréation pour la confier à des entraîneurs compétents afin qu'ils apportent la compétence technique et le prestige auprès des élèves les plus doués qui, mieux formés, agiront auprès des autres. Finalement, il souhaite la création d'une équipe d'élite pour défendre les couleurs du collège et servir d'exemple à l'ensemble des élèves. Sa démarche pourrait se résumer ainsi : pour jouer il faut le goût ; on joue avec goût quand on sait jouer ; pour savoir jouer, il faut une technique ; pas de technique sans entraîneur. Le troisième texte constate l'absence d'habitude sportive et de pratique constante chez les jeunes Canadiens français, contrairement aux jeunes anglophones. Il élabore donc un système de motivation qui repose sur deux initiatives : d'abord il cherche à créer un «esprit de classe» en embrigadant les jeunes dans des clubs de classe liés à des ligues et en multipliant les concours intra et interclasses dans plusieurs sports tout au long de l'année auxquels s'ajoutent des tournois d'athlétisme et des fêtes sportives, cet antagonisme générant, à son avis, des énergies et des talents jusque-là inexploités. Deuxièmement en créant un «Grand Conseil» composé d'élèves élus et responsables du contenu des récréations sportives, des tournois, des fêtes et des corvées, il se créera, croît-il, un rapprochement des élèves entre eux qui dynamisera la vie sportive du collège[10].

À notre avis il s'agit de l'effort écrit le plus important de l'époque pour intégrer la pratique sportive dans les collèges. L'auteur propose un modèle d'éducation physique qui s'inspire fortement des initiatives britanniques et américaines. Ce modèle écarte partiellement la gymnastique analytique et les jeux spontanés sur lesquels reposait alors la formation physique des élèves au profit d'une initiation sportive structurée et appliquée à tous, du développement d'une élite comme source de motivation et de l'instauration d'une gouvernance étudiante. Il présente un modèle fort avancé pour son époque en milieu canadien-français.

Ces deux clercs sont à notre avis le fer de lance de l'acceptation du sport dans le discours clérical.

1.2 L'ACCEPTATION DU SPORT DANS LE CONTEXTE DE L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE

1.2.1 Le sport, un moyen efficace pour améliorer la santé

L'association de l'éducation physique ou de la «culture physique» au concept de la santé est récurrente depuis les premiers écrits d'Étienne Paschal-Taché et de Mgr Langevin sur le sujet, au milieu du XIX[e] siècle, alors que l'apprentissage des règles d'hygiène, le jeu, les promenades puis les gymnastiques européennes constituent les principaux moyens d'intervention. Les auteurs retenus ici expriment un nouveau courant de pensée en ce qu'ils retiennent explicitement le sport pour rehausser le niveau de santé des élèves alors qu'auparavant on le croyait plutôt dommageable.

Le père Simon Perreault c.s.v. reconnaît en 1927 que les conditions d'hygiène des collèges font souvent défaut et que les élèves y arrivent aussi avec de très mauvaises habitudes au point où, dit-il, «nos collèges n'ont pas une haute réputation auprès des hygiénistes»[11]. C'est par une éducation physique qui puise largement dans les pratiques sportives qu'il compte leur redonner la santé.

Le programme d'études des écoles catholiques de la Province de Québec de 1938 inclut les sports comme une composante des exercices physiques pouvant favoriser l'hygiène des enfants mais sans développer davantage. Cette ouverture influencera positivement certaines institutions qui, comme celle des Sœurs de Sainte-Anne, se dotent d'un manuel pédagogique particulier[12]. On ignore toutefois le type de suivi pédagogique réalisé sur le terrain car la formation à l'éducation physique de personnel enseignant est très déficiente.

En 1945 le père Benoît s.j. intègre aussi le sport organisé comme moyen pour améliorer l'état de santé des collégiens : «Les santés moins robustes, moins résistantes, moins capables d'efforts intellectuels prolongés réclament une vigilance à la fois préventive et curative, un horaire adapté, une alimentation contrôlée, des exercices physiques – sports, gymnastique, athlétisme – organisés.»[13]

1.2.2 Le sport, une école de formation multidimensionnelle

Certains auteurs font un lien direct entre la pratique sportive et le développement de différentes dimensions de la personne, à l'image du modèle britannique répandu et amplifié à travers le monde par les écrits et les discours fondateurs du mouvement olympique qui s'instaure à la fin du XIX[e] siècle.

Les capsules qui suivent remplissent une page de l'album souvenir de l'Académie commerciale de Québec et sont écrites par les élèves. Nous en reprenons quelques-unes pour démontrer que déjà, en 1940, le discours favorable au développement du sport alimentait la perception de ces élèves du secondaire, une perception sanctionnée par les clercs responsables de la publication[14].

Le sport forme le corps:
Chez un grand nombre de personnes, le sport est souvent considéré comme un amusement, un simple passe-temps [...]. Cependant nous devons pratiquer les sports dans le but de nous former un physique convenable, solide et capable de supporter les travaux que nous aurons à entreprendre durant notre existence [...]. (L.P. Létourneau, cours commercial)

Le sport développe la confiance en soi:
La pratique de certains sports individuels [...] habitue à ne compter que sur ses propres forces. Le joueur connaît des instants pathétiques où chaque mouvement requiert une forte dose de confiance en soi. Le sport a cet autre avantage de faire dire au joueur:«J'arriverai». [...] Avec de la prudence, de la confiance en soi et de l'énergie, la victoire future est assurée dans les luttes imprévues de la vie, car le jeu est, quoi qu'on en dise, la vie en miniature. (J.L. Dallaire, secondaire)

Les sports moralisateurs:
Les lunatiques y trouvent un remède à leur nature rêveuse, les apathiques y secouent leur nonchalance. Les sports réveillent cette espèce de langueur qui retient trop de douillets dans l'appréhension qu'une de leur veine ne vienne se rompre s'ils bougent. Les sports contribuent autant au développement moral qu'au développement physique de l'adolescent. (C. St-Laurent, cours commercial)

Le sport développe le jugement:
Pour améliorer cette indispensable faculté, il n'y a pas de meilleur moyen que la pratique des sports. Tout en développant le corps, le sport exerce le jugement par une activité continuelle. Les occasions où des décisions rapides s'imposent ne sont pas rares dans la pratique sportive, or une décision rapide exige un jugement lucide. (C.-E. Rochette, secondaire)

Le sport une école de volonté:
L'âme a aussi sa part dans les mouvements musculaires: l'effort qu'exigent ces mouvements trempe la volonté. Pour se livrer aux sports il faut beaucoup de volonté. De plus, le sport plie à des règles précises et requiert un entraînement méthodique, par conséquent il exige des efforts persévérants. (C. Kirouac, sec.)

Dès son premier texte de 1945, le père Paul Benoît, s.j. émet une formule semblable pour les collégiens : «Le sport, vie pour le corps, vie pour l'esprit, exercice pour tout l'homme, est pour la formation générale un précieux auxiliaire. Il est bien à sa place au cours classique.»[15]

Quatre ans plus tard, l'article étoffé d'un autre jésuite, Laval Girard, intitulé À l'école du sport, précise les avantages du sport comme outil pédagogique, ce que nous reprendrons dans la prochaine sous-division. Pour l'instant nous retenons seulement les expressions générales de cette relation qu'il articule autour de deux traits suivants :

- le sport complément nécessaire aux études :

> Nous croyons que les jeux organisés ont une réelle valeur d'éducation, non seulement physique, mais encore morale – voire intellectuelle, – et nous entendons tout simplement poursuivre en récréation notre oeuvre de formation morale commencée en classe.[16]

- le sport passerelle de l'abstrait au concret :

> Mais là où les jeux peuvent le plus contribuer à seconder le travail d'éducation morale commencé en classe, c'est lorsqu'il s'agira d'inculquer aux élèves toutes les vertus morales qui font l'ornement indispensable d'un esprit cultivé. [...] C'est que dans le cadre étroit de la classe, les occasions se font trop rares de faire passer en actes certaines vertus, telle ou telle qualité, le sens de la responsabilité, par exemple, ainsi que l'esprit d'initiative et de solidarité. L'on est trop souvent réduit, sur bien des points, à un travail purement théorique. [...] Les jeux d'équipe viennent suppléer à ces déficiences. Ils offrent, en effet, un merveilleux terrain pour faire prendre racine à toutes ces vertus dont on aura parlé en classe. En récréation, l'abstrait cède la place au concret.[17]

Le titre de l'article d'un autre jésuite, Maurice Richer, ne laisse pas d'ambiguïté : Le sport, école de formation et plus loin, il ajoute : «École de formation de chefs»[18]. Il exprime clairement la transition qui s'est opérée chez certains clercs où l'approche traditionnelle du jeu, simple délassement, s'estompe au profit d'une perception plus raffinée de l'apport original et supplémentaire que le sport peut apporter :

> Le sport est une réalité qu'il faut intégrer dans la vie collégiale en respectant la hiérarchie des valeurs ; il s'agit de s'en servir comme d'un instrument de formation, l'un des plus efficaces. Fini le temps où le sport

> n'avait qu'un but : la détente de l'enfant. Le sport bien compris, bien organisé et pratiqué d'une façon raisonnable, a une valeur vraie et beaucoup plus formatrice qu'on ne le croît communément. Nous sommes même d'avis qu'il n'y a peut être pas meilleure école pour la formation du caractère et l'exercice des vertus naturelles.[19]

Comme plusieurs de ses prédécesseurs il reconnaît au sport la capacité de rejoindre différemment des élèves qui, autrement, seraient moins influencés :

> Nous pourrions citer le cas de plusieurs élèves auxquels la pratique du sport a enseigné la persévérance dans l'effort, parce qu'ils y acquéraient une vertu naturelle au moyen d'une activité qu'ils aimaient. Auraient-ils atteints aussi rapidement le même résultat au moyen d'activités purement intellectuelles? Nous en doutons [...].[20]

Dans sa conclusion il renforce l'utilité éducative du sport comme instrument de formation d'une jeunesse qu'il souhaite exemplaire en cette fin des années 1950 :

> Le sport est à la fois une réalité qu'on ne peut supprimer et un instrument de formation qu'il faut utiliser, aujourd'hui plus que jamais, si l'on veut former des hommes de caractère : loyaux, sérieux et équilibrés, rompus aux échanges francs et amicaux, et non pas simplement des gens polis, corrects, superficiels, sans ressort intérieur, toujours prêts à accepter les compromis d'une vie facile et sans but.[21]

Complétons cette série d'énoncés par les deux articles plus tardifs (1965) d'un autre jésuite, le père Marcel Doyon, dont la réflexion sur les rapports de l'âme et du sport propulse ce dernier à des niveaux de pertinence non abordés jusque-là. Antérieurement, l'interprétation des rapports de l'âme et du corps servait précisément d'assise pour rappeler l'importance certes affirmée, mais secondaire, du corps et, conséquemment, des jeux auxquels on l'associait facilement. Il ne venait à l'esprit d'aucun clerc de discourir sur les rapports de l'âme et du sport, ce dernier ne s'étant pas suffisamment affranchi du jeu, et ses avantages pédagogiques particuliers n'ayant pas encore été suffisamment remarqués et maîtrisés. La réflexion du père Doyon s.j. sur la complexité de la nature humaine vivant en société industrielle l'amène à valoriser l'éducation physique en général dans un cadre hylémorphique qui justifie et encadre l'initiation et la pratique sportive qu'il associe cette fois à l'atteinte d'une plus grande maturité individuelle, au progrès de la culture et de la civilisation. Nous condensons son propos par les trois points suivants :

- Le sport contribue à la synthèse de la personne :

> L'engagement dans les sports nous révélera donc l'existant humain qui ne se contente pas de penser, mais qui veut et agit, et cherche et doute, rongé de soucis et d'angoisses ; [...] En effet le sport est un moyen au service de notre nature humaine, un moyen qui permettra de nous connaître, de nous aimer, de nous respecter, et de nous développer harmonieusement et intégralement.[22]

- Le sport est un langage qui, comme toute autre forme de langage participe, en se développant, au raffinement de la culture :

> Nous oublions que nos gestes sportifs sont inspirés par l'intelligence, comme nous oublions, en pensant, l'existence de notre pensée. [...] La civilisation est d'autant plus intense dans un peuple que la pensée avance et que l'action est plus réfléchie. Ainsi le progrès de la culture humaine paraît autant par le raffinement du langage que par l'expression des qualités corporelles, intellectuelles et morales dans les activités sportives. Plus un sportif réalise une certaine finesse, une certaine rapidité de réflexe, une certaine maîtrise de soi, une certaine fraternité..., plus il a le sens de l'homme, plus il est homme.
>
> [...] Les jeux d'équipe impliquent une transposition de la subjectivité dans l'intersubjectivité, une traduction de la chair et de ses talents dans un échange d'habiletés motrices entre coéquipiers pour atteindre un but. Il existe alors une espèce de partage de talent athlétique, une espèce de compréhension commune des symboles et des règlements du jeu...
>
> Le sport comme un langage a une densité de conduites symboliques qu'il faut exploiter plus largement dans l'éducation pour faire un peuple civilisé.[23]

- Le sport est un langage esthétique et symbolique :

> Le sportif-debout écrit une page très libre qui dure l'espace de quelques années. Il écrit pour lui-même et, parfois, pour un certain nombre de spectateurs, admirateurs de beauté dans le mouvement et dans la force... Le joueur ne laisse donc que des traces passagères dans le temps et dans l'espace. Voilà une raison pour laquelle le spectateur demeure toujours à la recherche du Beau.
>
> Ce langage sportif, musculaire et sensible a quelque chose de merveilleux et de mystérieux, rayonnant une lumière qui n'est plus terrestre. Comme

> dans les danses sacrées d'autrefois, les expressions corporelles du jeu tentent de dépasser leur signification pour montrer l'infini à la pointe de l'esprit.[24]

Le second texte du père Doyon s.j. insiste sur l'importance de la notion de dépassement considérée comme la voie incontournable d'une plus grande humanité. Le dépassement étant au cœur même de l'aventure sportive aiguillonnée par la recherche constante de la performance et du record, signe tangible et éphémère de l'atteinte d'un certain sommet, l'auteur voit dans le sport un allié pouvant actualiser cette qualité exigeante auprès des jeunes. On constatera ici l'écart entre cette prise de position et celle des clercs qui, dans les chapitres précédents, rejetaient le sport au nom du dépassement que l'on associait prestement aux excès. Trois idées majeures ressortent de son texte :

- Le sport, un outil pour se dépasser :

> Il faut voir le sport sous l'angle de la liberté et de la vérité, de la même liberté et de la même vérité par lesquelles nous bâtissons notre vie. C'est nous-mêmes que nous voulons créer dans les sports, et tels nous serons ensuite dans la vie sociale, dans la vie familiale, dans la vie professionnelle.
>
> Le dépassement dans les sports est comme le dépassement dans la vie. À chaque époque correspond un dépassement approprié. [...] Nous constatons dans les faits sportifs ou compétitifs où en est rendu l'homme dans le développement harmonieux de sa personnalité. Les sports nous permettent en même temps de façonner l'homme et de juger quel est son sens des valeurs et quel est son niveau de liberté. Met-il, par exemple, le respect des autres avant la recherche de sa gloriole personnelle?[25]

- Se dépasser c'est s'humaniser :

> Le dépassement physique est le signe d'un esprit qui domine la matière et qui soutient les efforts corporels par une force supra-animale soulevant sans cesse le but à atteindre dans une certaine verticalité. Le dépassement semble être une nécessité inscrite dans la nature humaine. En effet, la raison tire l'animal que nous sommes à nous dépasser, parce que notre horizon spirituel est plus que nous même.
>
> Les qualités et les situations du jeu transposent sans inconvénient les qualités et les situations de la vie quotidienne qui engage toutes les forces physiques et spirituelles, et qui exige des caractères bien trempés. Nous

> nous portons ainsi vers un but en dépassant avec évidence nos limites humaines. [...] Notre philosophie et notre religion désignent ce but au-delà de toutes nos énergies humaines et de notre expérience sportive. Nous sommes orientés vers Lui au plus profond de nous-même.
>
> Nous voulons maîtriser la nature et remporter des victoires sur des obstacles ou sur des hommes [mais] la victoire qu'il faut remporter à tout prix, c'est sur nous mêmes. Le désir de se vaincre soi-même habite le véritable sportif. [...] C'est là notre vraie victoire, et notre ascèse. Si le sport nous apprend la maîtrise de nous-mêmes ou le contrôle de nous-mêmes, il aura joué un rôle civilisateur dans un siècle où la maîtrise de soi est encore à l'état de sous-développement.[26]

- S'humaniser c'est s'engager dans une forme d'absolu :

> Chaque record semble une fin en soi tout en demeurant un pas vers une fin ultérieure. C'est un pas vers plus d'actualisation personnelle, vers plus de civilisation, vers plus de sens, vers plus d'être. C'est une montée vers l'illimité dans l'échange et dans l'amitié. Nous cherchons là un équilibre neuf [...]. Notre soif d'absolu est un signe de jeunesse et de conquête.[27]

1.2.3 Le sport, un auxiliaire pour le développement intellectuel

Les textes précédents expriment l'intégration du sport dans le projet éducatif global de certains clercs. Parfois l'auteur, comme le précurseur Perreault c.s.v., développe, en plus de considérations générales, certaines dimensions particulières. Dès 1927 ce dernier affirme : «Nous préconisons les sports comme un moyen excellent de favoriser les études.»[28] Son argumentaire repose sur le concept d'union du corps et de l'esprit, l'hylémorphisme signalé dans les pages précédentes, union qui jouerait dans les deux sens et sur la notion de transfert :

> Le corps et l'esprit, tout en se distinguant, demeurent intimement unis. De même que le l'esprit influence sur le corps, ainsi le corps influe sur l'esprit. Les habitudes que l'on fait prendre aux muscles peuvent avoir de l'influence sur les habitudes intellectuelles ou morales. L'attention, par exemple requise dans les jeux, et qui se perfectionne par les jeux est la même que l'attention qui s'exerce à l'étude.[29]

Il retient le dosage du Français Vuillermet o.p., pour qui le temps des vacances doit toujours correspondre à une cure de sport alors que pendant le reste de l'année celui-ci

sera modéré avec des pointes d'intensité les après-midi de congé : «À cette condition seulement le sport aura sa place dans nos collèges, et le travail intellectuel, loin de trouver en lui l'ennemi que certains redoutent, y rencontrera au contraire un précieux auxiliaire.»[30] Cette prescription est beaucoup moins intense que celle, quotidienne, de Paul Benoît s.j. mais ce dernier se manifeste vingt ans plus tard. Pour l'instant la proposition de père Perreault s'avère avant-gardiste.

Vingt ans plus tard donc, Paul Benoît s.j. retient deux raisons pour associer le sport, selon lui le fondement de l'éducation physique, au développement intellectuel : consacrés à la formation de l'élite sociale et intellectuelle, les collèges doivent d'abord s'assurer que «le rendement intellectuel de demain trouvera son appui dans une condition robuste»[31] qu'il voit s'épanouir par le sport quotidien. Il considère ensuite le sport comme un terrain privilégié pour observer les comportements des élèves qui se révèlent, dans le contexte incertain et complexe du sport d'équipe : «Le joueur intelligent au jeu c'est aussi un élève intelligent.»[32]

1.2.4 Le sport, un instrument de formation morale

Cette dimension englobe, selon les auteurs et les époques, des réalités variées qui soulignent des qualités individuelles comme la volonté ou des comportements en groupe ou encore des mœurs.

Le vice-recteur de l'Université Laval, le chanoine Racicot apparaît comme un précurseur en associant, dès 1908, la possibilité d'un développement moral à la pratique sportive. Il dira : «Les saines récréations, jeux de toutes sortes, sports, exercices physiques, constituent aussi, et dans une large mesure, un instrument de culture générale et de moralisation.»[33] Certes les abbés Rouleau et Dubois (point 4.1.2 du chapitre 5) avaient déjà soulevé l'association des exercices physiques au développement multidimensionnel, dont la morale, mais ils ciblaient les exercices raisonnés, c'est-à-dire la gymnastique, et non le sport. Quant aux principaux auteurs chrétiens européens qui influencent la prise de position marquante de Pie XII, en 1945, ils s'expriment après le chanoine Racicot : Michel Christian (1933), Régis Jolivet (1942), F.-A. Vuillermet (1944), Max Marin (1944). Sans doute l'opinion favorable du chanoine Racicot favorise-t-elle l'acceptation du sport dans les institutions religieuses.

C'est toutefois Simon Perreault c.s.v. qui développe davantage et sans ambiguïté cette association du sport avec différents aspects de cette dimension floue qu'est le développement moral. Dans son texte de 1927 il développe longuement l'apprentissage de la qualité de la vie de groupe, donc la future vie en société des élèves et à l'affermissement de leur volonté par les contextes sportifs, témoignant d'une grande intégration du discours éducatif britannique antérieur. Nous le citons longuement pour ne pas déformer sa pensée :

> La vie est un combat et tous les sports présentent une lutte en miniature. Voilà un essai de *struggle for life*! On livre une bataille selon les règles bien établies, sous la direction d'un chef, pour la conquête d'un prix. Chacun est tenu de jouer son rôle dans l'ensemble, d'où la pensée de solidarité et de responsabilité. Le succès de tous dépend de l'effort de chacun. On se bat contre un adversaire, mais on doit garder à son égard la franchise et la loyauté : belle occasion d'apprendre le sens de l'honneur, de s'entraîner à la concorde, à la droiture dans un conflit! [34]

Dans un deuxième temps il retient l'effet du sport sur le développement de la volonté et des autres qualités dérivées :

> La volonté se fortifie, dans ces joutes joyeuses où l'effort devient facile. Si l'on s'entraîne à des actes pénibles, mais agréables à cause de l'enjeu, du coup la volonté acquiert de la puissance, par la répétition de ces mêmes actes. Dans une partie de baseball, par exemple, quelle promptitude de décision ne faut-il pas, en maintes circonstances! Et puis, une partie ne va pas sans quelques vicissitudes. Combien de fois n'entendons-nous pas dire par les élèves que telle équipe s'est fait battre parce qu'elle s'est découragée? Les sports enseignent donc le courage. Pour vaincre il faut de la vigueur, de l'endurance et de la persévérance. L'élève qui joue vérifie tous ces principes en les appliquant dans la pratique.[35]

Sans insister autant, Paul Benoît s.j. retient aussi l'énoncé qualifiant le sport d'«école de volonté» à cause des obstacles qu'il incite à surmonter, du contrôle de soi, de l'effort constant qu'exige le sport :

> La volonté? Le sport est une école de caractère. L'élève y apprend à s'oublier : il ne cherche pas à faire parade de sa virtuosité personnelle aux dépens du jeu d'équipe ; à se donner : il besogne avec cœur, malgré la défaite certaine, jusqu'à la fin de la joute; à se maîtriser : il encaisse un mauvais coup, deux mauvais coups – sans les rendre –, il accepte les

> décisions d'un arbitre aveugle ou cyniquement partial – sans le pourfendre –, il acclame la victoire de l'adversaire avec gentilhommerie.
>
> [...] Le spectateur ne devine pas les vertus pratiquées, au cours de la joute, par toute l'équipe, par certains joueurs [...].[36]

En 1946, la perspective de départ de Lucien Clermont, ptre, s'inspire d'auteurs plus retenus envers le sport comme Mgr Villeneuve et Pie XI. Il s'insurge contre tous les aspects du sport commercialisé contre lequel il suggère une éducation aux loisirs, en prenant exemple sur le contenu des récréations des collégiens car, dans ce contexte contrôlé, le sport peut, à son avis, devenir un outil de formation morale :

> Nous ne pouvons qu'applaudir nos collèges où le sport a une part intelligente, faisant matière du programme dans le système éducationnel! L'on ne peut discuter la valeur morale du sport pour les jeunes gens, où l'on doit se courber devant les loi définies, effacer sa personnalité, son petit moi, pour l'avantage d'une équipe [...], mâter les poussées de sentiment haineux, de vengeance, accepter une défait en donnant une franche poignée de main à son antagoniste vainqueur [...].[37]

Qui plus est, dans des cas d'exception, le contexte de piété qui entoure parfois la vie sportive peut être propice à des conversions, et l'auteur de citer celle d'un entraîneur de la fameuse équipe de football de l'université américaine Notre-Dame dirigée par les Pères de Sainte-Croix : «Chaque matin de rencontre, les membres communient tous, et la piété et la conviction de ces jeunes amenèrent la conversion de leur instructeur Rockne au catholicisme. Le sport et l'Évangile.»[38]

Laïc et chrétien engagé, Antoine Paplauskas-Ramunas est associé à la chaire d'éducation comparée de l'Université d'Ottawa où il dispense un cours d'histoire de l'éducation physique. Durant les années 1953 et 1954 il publie une série d'articles portant sur la nouvelle vision catholique de l'éducation physique. Rassemblés, ces textes constituent un ouvrage retentissant dans le domaine. Intitulé L'éducation physique dans l'humanisme intégral[39] il est préfacé par le recteur de l'Université d'Ottawa le père R. Normandin o.m.i. et réédité en 1960. En ces années cruciales, alors que les premières cohortes de diplômés en éducation physique s'amènent sur un marché du travail scolaire contrôlé par les clercs, le livre de Paplauskas-Ramunas leur fournit un argumentaire en harmonie avec le vocabulaire et les représentations mentales des autorités religieuses en place. L'effort original de l'oeuvre consiste à greffer un type de pratique corporelle sur chaque

dimension de la grille aristotélicothomiste pour court-circuiter la guerre des méthodes d'éducation physique qui sévit en Europe depuis des décennies et, à sa façon, démontrer que l'éducation physique ne s'adresse pas qu'au corps mais à toute les autres dimensions de la personne. Ainsi, à la notion de «matière ou corps» il greffe le jeu, vecteur de sensibilité, de spontanéité essentiellement corporelle ; à la notion de «forme ou d'âme» il associe la gymnastique car elle exprime corporellement la rationalité formative qui, par-delà ses effets corporels évidents, concerne l'éducation intellectuelle ; à la notion de «mouvement ou de caractère» il joint le sport puisqu'il réunit la spontanéité et la discipline qui est du ressort de l'éducation morale ; finalement à la notion de «finalité ou de spiritualité» il associe l'hygiène plénière, l'idéal de la santé et de la sainteté qui permet de se rapprocher de Dieu. Ses réflexions sur le sport sont donc inscrites dans le cadre plus vaste d'une justification générale de l'éducation physique à partir d'une nouvelle grille chrétienne. Le sport lui apparaît donc comme un moyen parmi d'autres qui, par ses caractéristiques interactives propres, s'adresse surtout à la formation morale de la personne :

> On peut dire que le sport tient le milieu entre le jeu et la gymnastique : de même que le jeu, il implique la liberté, la spontanéité, l'amusement, le divertissement, la jouissance ; de même que la gymnastique, il implique la discipline, les exercices systématisés, la vigilance, la soumission à la loi ; enfin, le tiers élément du sport et le plus distinctif, c'est l'émulation qui implique nécessairement l'effort le plus intensif, le rendement et l'esprit de sociabilité, soumis aux lois du respect mutuel, de la courtoisie, de l'honnêteté et de la loyauté absolue.
>
> Le sport semble donc être la forme la plus socialisée et la plus civilisée de l'éducation physique.[40]
>
> [...] La relation entre les jeux, la gymnastique et les sports est la relation entre la nature, la culture et la civilisation ; entre la thèse, l'antithèse et la synthèse. Voilà pourquoi le sport, en tenant le milieu entre le jeu et la gymnastique et en se basant sur ces deux éléments, implique toujours les composantes, les qualités contraires, les vertus opposées, polaires [...].[41]

1.2.5 Le sport, une soupape au service du contrôle de la sexualité

Le sujet est peu traité ouvertement, mais le père Perreault c.s.v., ce précurseur, exprime avant les autres une position qui est probablement partagée par plusieurs en ce début de XX^{e} siècle et que nous résumons ainsi : après avoir reconnu les transformations

biologiques du jeune qu'il qualifie de «crise des sens», il se demande si, comme on le dit, «les sports sont un préservatif contre le vice impur». Bien qu'ils ne suffisent pas, à son avis, à maintenir la pureté il reconnaît toutefois qu'ils constituent une «soupape à cette exubérance» et doivent être complétés par la pratique des vertus :

> [...] À l'âge de quinze ou vingt ans, les jeunes traversent une crise des sens, pendant qu'il se produit un développement trop rapide de leurs forces physiques. Les médecins remarquent que la pression artérielle augmente et que tous souffrent d'une certaine fièvre, leur température s'élevant d'un demi-degré Fahrenheit. Une surabondance de sève fait, pour ainsi dire, éclater l'organisme. L'adolescent a un impérieux besoin de s'agiter, de crier, de courir. [...] Si on lui impose une vie sédentaire, une inactivité prolongée, il se portera à des pratiques honteuses mais libératrices. De là on voit le bien que peuvent produire les sports, en servant comme de soupape à cette exubérance. L'enfant qui joue se fatigue et, par là, libère sa nature. [...] Le jeu organisé et bien conduit entraîne tous ces jeunes esprits dans un tourbillon de gaieté et de santé morale aussi bien que physique.[42]

À l'occasion du dixième anniversaire de la fondation du centre des loisirs Immaculée-Conception, en 1962, le cardinal Paul-Émile Léger reprend l'argumentaire du père Perreault c.s.v. pour justifier «la nécessité des sports organisés pour l'équilibre, à tous les âges, de l'être humain [surtout lorsqu'il] atteint 14 années»[43] :

> À cet âge, des forces nouvelles surgissent de la profondeur et du mystérieux de l'être. Une sève inconnue jusque-là, parcourt le corps et le fait frémir. L'éducateur a alors le devoir de trouver pour l'adolescent des moyens d'exprimer cette vigueur nouvelle.
>
> Et si l'éducateur n'accomplit pas ce devoir, l'adolescent risque de sombrer dans un déséquilibre définitif entre ses forces physiques, affectives et intellectuelles.[44]

1.3 L'ACCEPTATION DU SPORT DANS LE CONTEXTE DES LOISIRS D'APRÈS-GUERRE

Pour plusieurs auteurs contemporains, la problématique des loisirs est tellement englobante qu'elle inclut nécessairement toute la réalité sportive. Nous ne partageons pas complètement cet avis. Certes le discours des clercs sur les loisirs inclut habituellement la réalité récréative du sport qui se pratique surtout dans les oeuvres des Patronages, les OTJ et les centres de loisirs. Nous croyons toutefois qu'il y a une phénoménologie

propre à chaque type d'activité de loisir dans ses rapports au corps, aux autres, à l'environnement, aux valeurs privilégiées et à son processus d'insertion dans la société. Les réflexions sur le théâtre, le cinéma, le plein air, la danse et les jeux de société, etc. – toutes activités de loisir – ne s'appliquent pas automatiquement à la réalité sportive, et on ne peut en rendre compte avec précision lorsqu'on les dilue sous un seul concept global comme le «loisir». Le sport répond à des critères particuliers et se meut dans un univers socioculturel qui lui est en partie propre, ce que nous avons essayé de cerner jusqu'à présent par le concept d'acculturation. Certaines modalités de pratique, la pratique récréative par exemple, le rapproche d'un contexte de loisir, mais il ne s'agit là que d'un dérivé, une modalité secondaire, alors que les sports se réalisent, se transforment et prennent leur sens original plutôt dans l'environnement compétitif qui en fait la distinction et la cohésion dans n'importe quel milieu.

En demeurant fidèle au concept de sport on écarte un grand nombre de textes qui l'incluent implicitement par le recours au concept du loisir, surtout après la Deuxième Guerre mondiale où la problématique de l'organisation des loisirs prend une très grande place, commandée par l'ampleur des besoins stimulés par la démographie et l'intérêt grandissant des gouvernements fédéral et québécois envers le sujet. Avoir suivi le concept de loisir, nous aurions été entraînés sur d'autres pistes de recherche qui ont d'ailleurs été largement balisées par d'autres chercheurs qui ont fait du loisir leur axe de recherche.[45] Les discours relevés ici portent sur le sport à partir d'un contexte de loisir où oeuvrent des clercs.

1.3.1 Le sport pour éduquer à la mixité

Au chapitre 4 (point 2.3) portant sur la critique du sport, on relevait sans peine des témoignages qui le considéraient comme un facteur négatif par rapport à cette thématique : il dénude la pratiquante, multiplie les occasions non contrôlées de rapprochement des jeunes de sexe opposé, détourne la femme de son rôle d'état, retardant l'avènement d'une véritable société chrétienne. Un autre courant de pensée moins affirmé et plus tardif le considérera, au contraire, comme un élément de sauvegarde de l'équilibre de cette même jeunesse. Aux institutions scolaires qui divisent systématiquement garçons et filles, les centres de loisir qui émergent après la guerre les rapprochent par une fréquentation simultanée des lieux et, parfois, par une pratique simultanée d'une même activité. En 1954, le père Marcel de la Sablonnière, s.j. directeur du centre de loisirs Immaculée-Conception, brise la glace en encourageant même les

sports mixtes car ils représentent à ses yeux un excellent moyen d'établir des rapports sains entre les jeunes : «Rien de mieux pour mettre la note qu'il faut dans les rapports entre jeunes gens et jeunes filles. Bienfaits des groupes mixtes bien contrôlés : ski, folklore, badminton, tennis de table [...]. Rapports de saine camaraderie : on s'habitue à voir dans la jeune fille une compagne que l'on doit connaître, estimer, aimer peut être comme celle que Dieu a choisi pour soi.»[46]

Il revient sur le sujet deux ans plus tard, au 4e congrès de Caritas-Canada : «Pratiqués à un certain âge, c'est-à-dire à partir de 17, 18 ans, les sports mixtes sont bienfaisants. Équipes de badminton, de ballon-volant [...], autant d'occasion pour les jeunes de faire connaissance, de s'apprécier, dans une atmosphère de belle et saine camaraderie. On discipline ainsi l'attrait mutuel, on aide à s'épanouir.»[47]

1.3.2 Le sport au service du «nouvel ordre social chrétien»

Les années 1945 et 1946 sont primordiales à la compréhension de l'avènement ici, d'un discours chrétien positif et crédible sur le sport. Il y a eu des prédécesseurs comme le père Perreault mais de telles voix sont restées relativement isolées. À notre avis deux événements majeurs ont grandement contribué à fixer ici un discours chrétien durable sur le sport : d'abord la lettre du 20 mai 1945 que Pie XII adresse aux sportifs italiens et qui est reprise ici à plusieurs occasions, ensuite la tenue de la 23e session des Semaines sociales du Canada, en 1946, présidée par Joseph-Papin Archambault s.j. et portant justement sur le thème de «La jeunesse». Ces deux événements qui s'entrecroisent trouveront ici des échos pendant plusieurs années.

Ce texte de Pie XII initie une série de documents papaux qui jettent un éclairage nouveau et positif sur le sport. De 1945 à 1992, de Pie XII à Jean-Paul II, les papes prennent tour à tour position en renforçant ou précisant les positions de leurs prédécesseurs en faveur d'un sport «chrétien». Le clergé canadien-français s'inspire largement de cette première lettre de 1945 car elle fournit, immédiatement après la guerre, des justifications crédibles à un auditoire attentif. Nous présentons de larges extraits pour éviter toute fausse interprétation de ce texte marqué par le titre, le style du signataire et l'époque. Après une introduction qui exalte la dignité du corps humain le pape précise la fin du sport chrétiennement compris et en définit la fonction qui consiste, en résumé, à développer le corps et, ce faisant, à développer de nombreuses autres vertus naturelles :

> [Le sport doit] cultiver la dignité et l'harmonie du corps humain, en développer la santé, la vigueur, l'agilité et la grâce. [Le sportif] doit se soumettre à une discipline vigoureuse, souvent dure, qui le domine et le tienne dans une vraie servitude : accoutumance à la fatigue, résistance à la douleur, habitudes de continence et de tempérance sévères, toutes conditions indispensables pour gagner la victoire.
>
> Le sport est un antidote efficace contre la mollesse et la vie commode, il éveille au sens de l'ordre, il forme à l'examen et à la maîtrise de soi, au mépris du danger, sans forfanterie, sans pusillanimité.
>
> Le sport est une école de loyauté, de courage, d'endurance, de résolution, de fraternité universelle : toutes vertus naturelles, mais qui fournissent aux vertus surnaturelles un fondement solide et préparent à soutenir sans défaillance le poids des plus grandes responsabilités.[48]

Il précise ensuite que le sport demeure un moyen au service de la formation de tout l'homme et non une fin en soi : «Il est et doit rester orienté vers sa fin, c'est-à-dire vers la formation et l'éducation parfaite, équilibrée de tout l'homme, qui trouve dans le sport une aide pour l'accomplissement prompt et joyeux du devoir, tant dans sa vie de travailleur que dans sa vie familiale.»[49]

Finalement il spécifie les devoirs du sportif chrétien qui, ultimement, consistent à consacrer son développement corporel et global à l'élévation de sa spiritualité :

> Au service de la vie saine, robuste, ardente, au service d'une activité plus féconde dans la fidélité au devoir d'état, le sport peut et doit être encore au service de Dieu. C'est pourquoi il incline à prendre la direction des forces physiques et des vertus morales qu'il développe. Mais tandis que le païen ne s'assujettissait à un austère régime sportif que pour obtenir une couronne périssable, le chrétien s'y soumet en vue d'une fin plus haute, d'une récompense immortelle.
>
> [...] Si vous parvenez, grâce à l'activité sportive, à rendre le corps plus docile, plus soumis à l'esprit et à vos obligations morales ; si enfin votre exemple contribue à donner à l'activité sportive moderne une forme plus en rapport avec la dignité humaine et les préceptes divins : alors votre culture physique acquiert une valeur surnaturelle.[50]

Ainsi présenté le sport fait dorénavant partie du projet de salut individuel et collectif et on comprend que plusieurs clercs en utilisent des extraits pour justifier leurs actions. Ce qui

se fait d'ailleurs, dès l'ouverture de cette 23e session des Semaines sociales du Canada alors qu'on lit la lettre personnelle de Pie XII adressée au président de la session, le père Joseph-Papin Archambault s.j., lettre reproduite dans les Actes de la session et dans laquelle le pape rappelle que, pour la jeunesse d'aujourd'hui, «une organisation des loisirs et une sage pratique des sports [...] peuvent et doivent être un précieux adjuvant dans la formation de l'homme complet et du parfait chrétien, qui pense et agit selon la raison éclairée par la foi»[51]. Cette phrase deviendra un leitmotiv.

Le jésuite Archambault prononce à cette occasion un discours d'ouverture d'envergure sur le thème de la jeunesse (24 pages). Il reconnaît d'abord qu'il s'agit, pour tous les pays de la chrétienté d'un problème capital et angoissant; deux guerres mondiales et la crise économique ayant lourdement affecté trois générations de jeunes à cause de l'absence de consensus des adultes. Ces derniers ont donc un devoir de réparation envers eux et les jeunes doivent puiser dans la «foi conquérante» les qualités et l'éclairage nécessaires pour changer ce monde, alors que déjà montent des vagues du laïcisme. Reprenant les paroles du pape, la jeunesse d'après-guerre se trouverait selon lui «à la croisé des chemins»[52].

Ce qualificatif de «foi conquérante» permet à l'auteur d'évoquer l'univers sportif, déjà auréolé de nombreuses qualités par Pie XII comme image et modèle du nouveau type de jeunes chrétiens souhaités : « [...] Cette foi éclairée qui met la flamme au cœur et la lumière à la raison [...] qui se lance vers les vastes domaines ouverts à l'intelligence pour collaborer avec elle à la recherche du vrai, du bien, du beau. [...] C'est de ces jeunes gens, de ces athlètes que l'heure présente a besoin.»[53] C'est en retenant ce modèle qu'il passe en revue les catégories de la jeunesse canadienne-française organisée : la jeunesse étudiante, la jeunesse bourgeoise ou indépendante, la jeunesse ouvrière et la jeunesse agricole en se demandant avec angoisse, et pour chacune, si on y retrouve assez de «cet athlète, sain de corps et ferme d'esprit, attaché à sa patrie, animé d'une foi vive et conquérante, heureux de se dévouer à l'instauration d'un ordre social chrétien»[54].

Dans la foulée des attentes papales envers les sociétés pour qu'elles améliorent les conditions de vie de la jeunesse, le père Archambault reprend une autre affirmation de Pie XII sur l'utilité immédiate du sport : «Des questions de pédagogie moderne voudront être étudiées, à la lumière des enseignements pontificaux, en relation avec l'évolution des modes de vie et de la technique. Nous pensons en particulier à une organisation des loisirs et à une sage pratique des sports qui, bien comprises, peuvent et doivent être un

précieux adjuvant dans la formation de l'homme complet et du parfait chrétien qui pense et agit selon la raison éclairée par la foi.»[55] Ces propos relatifs au double usage du sport comme «image» et comme «pratique corporelle encouragée» seront repris par le même père Archambault, également directeur de l'École Sociale Populaire, dans un numéro spécial consacré à nouveau au «Problème de la jeunesse»[56].

Une autre conférence aborde la thématique du sport par le biais des loisirs. L'abbé F.-X. St-Arnaud, professeur de théologie pastorale au Grand Séminaire de Trois-Rivières et directeur de l'OTJ développe de façon plus spécifique la thématique du loisir des jeunes qu'il encadre dans la perspective hylémorphique du développement des multiples dimensions de la personne. Pour raffermir la pertinence et les balises du sport il reprend, à deux occasions, le passage de Pie XII sur «la sage pratique des sports qui, bien comprise, peut et doit être un précieux adjuvant dans la formation de l'homme complet et du parfait chrétien qui pense et agit selon la raison éclairée par la foi»[57].

La même année la Commission provinciale du Tiers-Ordre aborde elle aussi la thématique des loisirs et répète quelques avantages du sport pour l'éducation chrétienne, arguments qu'elle puise dans la liste du discours papal de 1945 : «Les sports sont une école de loyauté, courage, endurance, de résolution et de fraternité universelle.»[58] En 1960 l'abbé Léonce Bouchard fera de même avec des extraits plus longs dans une publication que la COP diffuse dans son vaste réseau[59].

Plus exhaustive, la revue de l'Institut Pie XI, intitulée Nos Cours, reproduit *in extenso*, en 1951, cette première conférence de Pie XII sur le sport et celle de 1952 portant sur le sport et la conscience morale[60].

La même année le recteur de l'Université Laval, Mgr Ferdinand Vandry, profite d'une cérémonie qui souligne les succès olympiques récents d'un de ses étudiants, le skieur André Bertrand, pour vanter les mérites du sport dans l'éducation de chrétiens dotés de qualités physiques et morales exceptionnelles et pour lutter contre les forces du mal de cette époque de guerre froide, c'est-à-dire le communisme :

> Il est de plus en plus nécessaire de se former par le sport, par l'entraînement militaire, qui donne du caractère, de l'énergie morale et physique. Il faut former des savants, mais aussi des hommes qui se tiennent debout tout en étant compétents pour aider leurs concitoyens et l'Église plus que jamais. L'humanité est de plus en plus humiliée par la

> force brutale. Il faut donc lui opposer une force morale et physique saine pour engager le combat contre les forces du mal. [...] Le sport aide à donner du cran, de l'énergie, de la personnalité. Il y a des vertus surnaturelles et naturelles. Ces dernières peuvent être acquises et développées. Bertrand en est un exemple. [...] C'est pourquoi nous admirons en lui sa force physique qui ne craint pas le sport qui demande l'effort, l'entraînement, la discipline.[61]

La publication de Mgr Gérard-Marie Coderre, évêque de Saint-Jean-de-Québec, en 1956, rend encore plus explicite l'ensemble de ce qui semble être devenu la doctrine chrétienne du sport, à partir des dix textes de Pie XII, publiés entre 1945 et 1955. Au lieu de reproduire les textes pontificaux il les décortique, comme un catéchisme, en trente capsules de questions-réponses, constituant un nouveau corpus de connaissances spécifiques intitulé Le sport d'après Pie XII. L'exergue en début de ce chapitre rend l'esprit de la dernière intervention de ce pape qui aura légitimé ici l'action des religieux engagés dans ce domaine ainsi que les premières cohortes d'éducateurs physiques laïcs dont la formation universitaire débute justement durant cette décennie au Québec francophone: «Le sport, lorsqu'il est envisagé chrétiennement, est en lui-même une école efficace pour cette grande épreuve qu'est la vie terrestre dont les buts sont la perfection de l'âme et la gloire incorruptible des saints.» [62]

L'Œuvre des Patronages aura recours aux textes de Pie XII pour faire sa jonction idéologique et publique avec le sport moderne dans un article intitulé «Sport et Patro - Pie XII et le sport»[63] qui reproduit des extraits de la conférence de 1955.

Les discours articulés de Pie XII réconciliant la doctrine chrétienne à l'esprit et aux pratiques sportives constituent un point tournant de la position cléricale, ce qui nous fait dire qu'il y a véritablement un «avant» et un «après» Pie XII sur ce sujet. Comment expliquer cet attrait du pape envers le sport au lendemain de la guerre?

Contrairement à Pie X qui avait pratiqué l'alpinisme et stimulé la gymnastique sportive au début du siècle en acceptant qu'un congrès et un concours international de gymnastique aient lieu pour un jubilée, la littérature n'associe Pie XII à aucune pratique ou initiative sportive particulière. Sans chercher à résoudre cette question qui sort un peu de notre sujet, on peut avancer l'hypothèse qu'un contact prolongé avec la société allemande d'avant-guerre l'aurait convaincu de l'utilité des organisations sportives pour encadrer et revitaliser une jeunesse occidentale chrétienne passablement meurtrie après le

conflit. Pendant plus de vingt ans il a vécu comme nonce apostolique (Munich, 1917, Prusse 1920 et Berlin jusqu'en 1929) puis comme secrétaire d'État (décennie 1930) dans ce pays qui avait déjà une longue tradition sportive[64]. L'Allemagne avait réussi à transformer sa gymnastique nationale (le *turnen* de Friederich L. Jahn) en sport olympique inscrit au programme des premiers Jeux olympiques d'Athènes en 1896 et, à partir des clubs de gymnastique répandus dans tout le pays depuis le début du XIX^{e} siècle, à y propager rapidement plusieurs sports d'inspiration britannique. Si bien que l'Allemagne figure rapidement parmi les pays les plus performants des huit premières olympiades d'été auxquelles le pays participe depuis 1896. Pie XII est donc en contact étroit avec ce pays alors qu'on y prépare avec faste les Jeux olympiques d'été de 1936 à Berlin et ceux d'hiver à Garmisch-Partenkirchen, période particulièrement active pour le développement du sport en Allemagne alors que le pays n'a pas encore reçu l'opprobe internationale.

1.3.3 Le sport comme outil de développement multidimensionnel en milieu de loisirs

Nous avons couvert cette thématique du développement multidimensionnel par rapport au milieu scolaire au début de la présente sous-division. En examinant les témoignages issus du monde des loisirs on constate la répétition du message reconnaissant les effets bénéfiques du sport. En rétrospective cela s'explique à la fois par le recourt à une doctrine unique et le fait que le «problème des loisirs» des jeunes se soit manifesté plus tardivement aux yeux des religieux que celui de la formation des jeunes élites dans les collèges classiques, exception faite du souci hâtif des religieux de Saint-Vincent de Paul et de leur Œuvre des patronages.

Enseignée aux séminaristes, puis aux futurs enseignants depuis le milieu du XIX^{e} siècle, la conception hylémorphique chrétienne de l'homme justifie l'intégration progressive des soins d'hygiène auxquels se greffent progressivement les jeux, les gymnastiques, puis les jeux sportifs et les sports. Le monde des loisirs profitera, au cours du XX^{e} siècle, de cette intégration plus ancienne des sports dans les collèges classiques ainsi que de leur visibilité accrue par les sports professionnels et par une pratique populaire également croissante, mais mal documentée. De plus, les synthèses papales coïncidant dans le temps avec la multiplication des salles et centres paroissiaux et autres organismes de loisir, constitueront un argumentaire imparable pour les propagandistes du sport en milieu

de loisirs. Sans répéter ce que nous avons écrit précédemment à ce sujet, nous retenons quelques jalons de cette expression du développement multidimensionnel par le sport.

Au cours des années 1950 les religieux de Saint-Vincent de Paul permettent à des laïcs de s'exprimer régulièrement dans les pages de leur revue Patro. André Bédard y présente en 1955 un bref article intitulé «Le hockey, école de formation»[65] dans lequel il énumère les avantages éducatifs de ce sport comme école de formation physique (plein air, force, détente et souplesse musculaire, cœur et poumons, sens de l'équilibre, etc.), une école de formation intellectuelle (esprit d'imagination, esprit d'observation) et une école de formation morale (sang-froid, maîtrise de soi, la volonté, la discipline). Deux ans plus tard le père David Lachance s.v. utilise de tels arguments pour vanter «les bons effets du sport»[66] en général.

Durant la même décennie les deux conférences du père de la Sablonnière faites à l'occasion des 2[e] et 4[e] congrès de Caritas-Canada reprendront un argumentaire semblable (bienfaits physiques moraux et sociaux), qu'il ne nous semble pas à propos de répéter, pour justifier et promouvoir la pratique sportive des jeunes en milieux de loisirs[67]. Il conserve ce discours positif durant la décennie suivante sans toujours préciser ses avantages comme dans le passé. Ainsi il déclare en 1960 : «Les sports préparent des hommes déterminés. La compétition qu'ils apportent font (sic) naître l'effort chez les participants»[68]. Huit ans plus tard ce sera : «Le sport prépare toujours une belle qualité d'homme et de femme. Il possède une valeur formatrice immuable.»[69]

1.3.4 Le sport comme élément de prévention de la délinquance

Le concept de *fair-play* inhérent au discours sportif depuis sa genèse dans la culture aristocratique britannique a été rapidement associé au développement de la qualité d'honnêteté chez les sportifs. Se désolant, en 1960, de l'indiscipline des montréalais, le cardinal Léger s'adresse aux moniteurs sportifs pour qu'ils inculquent la discipline aux prochaines générations, car «un sportif est un homme honnête. La tricherie [étant] insupportable dans les milieux sportifs»[70]. L'année suivante, à l'occasion de sa bénédiction dite annuelle des plus grands athlètes amateurs et professionnels canadiens-français à la cathédrale, il leur rappelle l'importance de leur rôle de modèle pour les jeunes en ces termes : «Lorsque j'enseigne le catéchisme, je prends souvent des exemples dans la vie des athlètes et je ne manque jamais de signaler qu'un homme qui observe toutes les règles du jeu dans un sport est un homme honnête dans la vie. [...] Si les enfants

apprennent au catéchisme à toujours observer à la lettre, les règlements d'un sport, on ne les retrouvera pas plus tard dans les milieux de délinquance juvénile.»[71]

Le jésuite Marcel de la Sablonnière revient à deux reprises sur ce sujet au cours de l'année1961. En février, à l'occasion d'une conférence auprès de la Fédération diocésaine des Sociétés Saint-Jean-Baptiste il déclare : «Un enfant qui joue est un enfant sauvé de la délinquance juvénile [...] parce que le jeu le forme malgré lui, car le sport est le complément de l'éducation. [...] Nous, Canadiens français, avons trop oublié l'élément formateur du sport, formant ainsi une génération de paresseux à qui l'effort et la discipline font peur.»[72] En octobre il poursuit : «Il est rare qu'un adepte du sport, du sport d'équipe surtout, devienne un jeune délinquant. Il est trop pris par le sport, par l'équipe qui est parfois toute sa vie, pour penser à autre chose.»[73]

1.3.5 Vers de nouvelles formes d'encadrement

Nous retenons trois témoignages qui mentionnent le sport et qui révèlent deux stratégies différentes des clercs face aux besoins grandissants de l'après-guerre où le loisir en général est perçu comme solution à un «problème social». En 1945, le père W. Gariépy s.j. oeuvre dans la paroisse de l'Immaculée-Conception de Montréal depuis bientôt quinze ans. Il organise des loisirs à partir de sa salle paroissiale et du vaste parc Lafontaine. Constatant que les solutions pan-canadiennes issues d'organismes anglo-protestants et potentiellement financées par le gouvernement fédéral se heurtent au conflit des juridictions politiques, il se replie sur la seule organisation canadienne-française qui soit répandue sur tout le territoire et puisse, à son avis, solutionner le problème des loisirs, la paroisse. Elle seule, croît-il, peut généraliser l'organisation des loisirs, dont les sports, à l'image des organisations protestantes et juives ambiantes – les *YMCA* et les *YMHA* – qui attirent déjà les jeunes Canadiens français. À grands traits il trace le plan d'action :

> Que chaque paroisse constitue un Comité des loisirs, de cinq à sept membres vraiment représentatifs et au courant du problème. Sa tâche sera de concevoir un plan d'ensemble en fonction des loisirs de son monde. Trouver des terrains de jeux et des jardins ouvriers, grouper les jeunes, dresser des programmes, recueillir des fonds, préparer les moniteurs et monitrices, autant de besognes qui relèveront de sa compétence. Il verra d'abord à l'organisation des loisirs pendant les vacances. [...] Puis il s'occupera des loisirs d'hiver, d'automne et de printemps.

> Il formera des ligues de gouret, de crosse, de ballon au panier, de ballon-volant. Il sera de son ressort de pousser la création d'un centre paroissial ou inter paroissial où les jeunes et moins jeunes trouveront gymnase, piscine, [etc.].[74]

Sa paroisse donne l'exemple en se dotant d'un bâtiment autonome et polyvalent dès 1951. L'emphase sur les pratiques sportives produit rapidement des dividendes. En 1959, le centre paroissial place trois de ses athlètes sur l'équipe canadienne participant aux Jeux Panaméricains de Chicago et ils récoltent cinq médailles[75]. Au gré des années ce centre forme un très grand nombre d'athlètes d'élite. Si le modèle très sportif du Centre Immaculée-Conception ne fait pas nécessairement école auprès des autres centres, l'appel du père Gariépy sera toutefois suivi avec ardeur et les centre de loisirs paroissiaux quitteront les sous-sol d'église pour des bâtiments autonomes et plus fonctionnels, au cours des décennies 1950 et 1960, en y intégrant systématiquement l'initiation sportive et la récréation sportive, parfois le développement d'une certaine élite.

La crainte d'une perte de contrôle de la jeunesse est partagée et renforcée par la déclaration de Mgr Langlois l'année suivante : «Pourquoi se donner une institutionnalisation spécifique du sport? Une raison – les catholiques vont fréquenter les sociétés mixtes protestantes – ce qui demande de fortes convictions religieuses et une grande prudence chrétienne.»[76]

D'autres clercs partagent ces préoccupations et trouvent dans la paroisse le socle d'un engagement concret envers la jeunesse urbaine, qui constituera au fil des années le principal réseau des loisirs des jeunes Canadiens français jusqu'à sa sécularisation au cours des années de la Révolution tranquille. À la fin des années 1920, alors que le père Gariépy anime les jeunes montréalais au parc Lafontaine, l'abbé Ferland initie à Québec l'Œuvre des terrains de jeux (OTJ) qui se répand dans toutes les régions du Québec au point de commander des regroupements successifs ; d'abord des fédérations diocésaines d'OTJ puis la Confédération otéjiste du Québec (COP) en 1946 qui deviendra la Confédération des oeuvres de loisir de la province de Québec, en 1958. On décompte à ce moment environ 1 000 OTJ [77] et une centaine de centres paroissiaux. En parallèle les religieux de Saint-Vincent de Paul répandent la formule des Patros, créant 16 centres communautaires dédiés à la jeunesse urbaine entre 1891 et 1959. Dans tous ces milieux cléricaux de loisirs le sport se fraye un chemin à partir de jeux sportifs qui seront insérés en parallèle aux autres jeux. La compétition organisée avec des enjeux, en accord avec la

logique sportive, commandera des services spécialisés croissants : livres de règlements, coordination et sanction de tournois, formation d'intervenants et d'arbitres, fiches de résultats, course au championnat, etc. On voit apparaître tour à tour un «Service natation» (1951), un «Service baseball» (1954), un «Service hockey» (1956). Ensembles ils culminent, en 1963, en un véritable «Service des sports» dont la responsabilité est d'appliquer à la grandeur du Québec la politique de la COP en matière de sport, agissant comme une véritable régie des sports en milieux canadiens-français à partir des oeuvres cléricales[78]. L'étude empirique de cette progression du sport au sein de ces oeuvres reste toutefois à faire.

En 1960, le même sentiment d'urgence anime le père de la Sablonnière s.j., mais il propose une voie différente. Certes des centre de loisirs ont été créés mais l'éducation physique scolaire reste grandement déficiente et, s'appuyant sur les déboires récents des athlètes canadiens et québécois dont les performances n'ont pas été à la hauteur des attentes aux récents Jeux olympiques de Rome, il fait le constat suivant : «Ce n'est que la minorité chez les jeunes qui pratiquent régulièrement les sports, alors que dans la plupart des autres pays du monde, les sports et les loisirs font partie de l'ordre du jour de la jeune génération.»[79] Sa solution consiste alors à proposer la création d'une Commission des loisirs au sein du ministère de la Jeunesse. Un an plus tard il se fait plus précis réclamant un Conseil provincial des sports pour obtenir une jeunesse saine[80], ce qui deviendra en partie une réalité en 1965 avec la création d'un Bureau des sports et loisirs au nouveau ministère de l'Éducation. Ces propositions illustrent une stratégie différente de celle de ses prédécesseurs. Elle appelle non seulement les pouvoirs publics à supporter financièrement et à protéger par réglementation les oeuvres cléricales qui remplissent une mission sociale particulière – l'éducation et la formation morale de la jeunesse durant les loisirs – mais elle accepte aussi qu'ils exercent de nouvelles fonctions de planification, de coordination de l'ensemble du domaine des loisirs et des sports. Mais l'avenir se dessinera autrement. La sécularisation et la francisation des organismes de régie des sports (et des loisirs) est déjà enclenchée par de nouveaux intervenants laïcs francophones qui renvoient bientôt dos à dos tant les organismes anglophones solidement implantés que les organismes cléricaux qui se développaient en parallèle. Un nouveau pouvoir s'installe. Quelques points de repère :[81]

- 1967 : les organismes de sport francophones se retirent de la Confédération des œuvres de loisir de la province de Québec (CLQ) sous contrôle clérical, au nom de leurs besoins particuliers.

Les fédérations diocésaines de loisirs se transforment en conseils régionaux de loisirs laïcs.

- 1968 : le gouvernement crée un premier organisme doté d'une certaine autonomie pour une gestion de toutes les modalités de loisirs de la jeunesse : le Haut-Commissariat à la jeunesse, aux loisirs et aux sports (HCJLS) qui supporte entre autres les initiatives de la base. Des laïcs francophones en occupent tous les postes.

  Les associations sportives provinciales se dotent, avec la complicité du gouvernement qui en finance l'opération, d'un organisme laïc et francophone de regroupement et de services, la Confédération des sports du Québec (CSQ) qui crée la corporation des Jeux du Québec pour régionaliser les nouvelles structures administratives, implanter de nouveaux équipements et inciter les jeunes à la pratique sportive.

  Adoption de la version finale de la Loi des fabriques qui incite les fabriques à se départir de leurs biens «meubles» associés aux loisirs et leur interdit d'en acquérir de nouveaux.

- 1969 : début des Jeux du Québec grâce à l'aide des Conseil régionaux des loisirs qui multiplient les associations régionales, ces assises d'un nouveau pouvoir sportif québécois laïc majoritairement francophone.

- 1970 : la ville de Montréal obtient du Comité international olympique, la responsabilité d'organiser les Jeux Olympiques d'été de 1976.

De tels événements accordent une place importante au phénomène sportif au cours des décennies 1960 et 1970 et tournent définitivement une page. Les efforts des clercs font dorénavant partie du patrimoine collectif. Certains de leurs organismes continuent leur mission avec un nouveau leadership laïc alors que d'autres prennent appui sur les réalisations antérieures des clercs et poursuivent leur mission avec les transformations qu'impose une nouvelle vision.

1.4 UNE STRATÉGIE ÉDUCATIVE DU SPORT

Cette partie du chapitre nous a permis de constater que depuis les années 1920 et de façon plus marquante après la Deuxième Guerre mondiale, il s'est trouvé davantage de clercs pour proclamer les propriétés éducatives du sport sans jamais s'interroger sur les modalités du transfert de ces qualités ou comportements désirables du terrain de sport à la vie sociale, comme si cela allait de soi! Docteur en psychologie et professeur à l'Institut de psychologie de l'Université de Montréal (en 1956) et à l'École de pédagogie de l'Université Laval (en 1959), le père Julien Beausoleil c.s.v. se penche sur cette question à deux occasions. Il y répond d'abord de façon générale en proposant d'exploiter la piste de la «structure générale» de chaque vertu ou comportement recherché. Autrement dit en travaillant de façon plus systématique sur chacune d'elle (honnêteté, loyauté, courage, ponctualité, etc.), dans le contexte sportif (entraînements et compétitions) et en dehors de ce contexte, l'intervenant pourrait espérer faciliter le transfert souhaité :

> Le sport peut constituer l'un de ces contextes [d'exercice]. De même le sport ayant pour fin naturelle la délectation de la performance pourra facilement servir de terrain d'association entre la joie et telle ou telle vertu sociale. Enfin, la vie de l'adolescent étant souvent peu variée en expériences, le sport peut constituer un domaine d'expériences vécues susceptibles d'utilisations éducatives. [...] Mais si aucun moyen n'est mis en oeuvre, [les vertus visées] demeureront particularisées, parce que fonctionnellement elles seront centrées sur une délectation particulière, celle de la performance sportive.[82]

Il y répond aussi de façon plus précise, en 1959, lors d'une conférence portant spécifiquement sur les possibilités éducatives du hockey. Ayant reconnu que le hockey met en branle certains facteurs psychologiques comme l'intelligence pratique, le contrôle émotif et l'esprit d'équipe, il réitère que ce lien indispensable entre le jeu et la vie dépend de l'action éducative de l'intervenant qui doit aider l'enfant à passer explicitement du hockey à la vie. Comment?

> [En ajoutant au hockey] des activités de discussion afin d'acquérir la lumière et de permettre à l'enfant de contribuer à se faire évoluer lui-même. Ainsi considéré, je crois que le hockey a des occasions extrêmement avantageuses d'enseigner quelque chose, [qu'il] donne à l'éducateur des occasions que ne donnent pas l'école, parce que le hockey engage beaucoup de facteurs émotifs ; vous pouvez donc partir de situations vécues par l'enfant pour le faire déboucher sur la vie. C'est beaucoup plus efficace encore que de prendre n'importe quel personnage historique pour faire déboucher l'enfant sur les valeurs de la vie.[83]

Notre propos ne consiste pas à discuter de la véracité scientifique du processus psychologique du transfert mis de l'avant mais, au-delà de l'acceptation du sport par les clercs, nous constatons que certains d'entre eux en étaient venus à pousser la réflexion un cran plus loin, ouvrant de nouvelles stratégies pédagogiques et de nouvelles pistes de recherche que les nouvelles cohortes d'éducateurs physiques, d'entraîneurs et de chercheurs spécialisés en sport ne développeront pas malgré leur pertinence. En effet, ces derniers s'attarderont davantage aux paramètres techniques, tactiques et biomoteurs associés aux pratiques sportives et négligeront les paramètres du développement affectif et social sur lesquels ils s'appuieront quand même pour justifier, comme leurs prédécesseurs cléricaux, la pertinence du sport pour les jeunes.

Concluons cette section du chapitre sur l'acceptation du sport. Ces expressions d'acceptation non conditionnelle du sport constituent une étape importante pour notre sujet. Elles complètent, en ce qui concerne le discours, la boucle anticipée du processus d'acculturation considéré comme un référent particulièrement pertinent pour comprendre les prises de positions contradictoires de l'Église envers le sport. Nous avons regroupé ces témoignages selon les deux contextes auxquels ils s'adressent : les collèges et les milieux de loisirs. Une telle mise en commun répartie par sous-thèmes et par année fait ressortir les textes de deux précurseurs, les pères Simon Perreault c.s.v. (1927) et Paul Benoît s.j. (1945-46) dont les réflexions permettent au sport de se dégager plus nettement du jeu. Avec d'autres prises de position le sport sera dorénavant doté de valeurs positives que nous avons rassemblées autour des thèmes (a) de la santé, (b) du développement des différentes dimensions de la personne, (c) de l'avènement d'un nouvel ordre social chrétien, (d) de la prévention de la délinquance, (e) d'exutoire à une sexualité naissance et (f) d'apprivoisement des relations entre jeunes gens et jeunes filles. Certes le traitement de chacun reste inégal, mais l'ensemble des témoignages rend compte de l'étendue des avantages que les clercs attribuent dorénavant au sport pour leur mission éducative auprès des jeunes (tableau 13).

En compilant les mentions communes aux deux contextes on constate que la principale raison d'accepter le sport, ou l'avantage qu'on lui reconnaît le plus souvent, est associée au développement multidimensionnel des jeunes. Cet argument apparaît à six reprises sous la plume de clercs œuvrant en milieu scolaire et à six autres reprises chez ceux des loisirs (tableau 13). Polyvalence et capacité d'influencer le comportement des jeunes constituent donc les deux piliers de l'acceptation cléricale du sport.

Bien que cette attitude positive envers le sport chevauche en partie la phase précédente de l'acceptation conditionnelle qui s'exprime surtout entre 1920 et 1950, elle s'en démarque aussi par un certain décalage. L'acceptation non conditionnelle du sport dont nous venons de rendre compte se manifeste davantage un peu plus tardivement entre 1940 et 1968, plus précisément entre l'après-guerre et la Révolution tranquille.

Tableau 13

Répartition par thèmes et dans le temps des expressions de l'acceptation du sport

	1890 /99	1900 /09	1910 /19	1920 /29	1930 /39	1940 /49	1950 /59	1960 /69	Total
Oui au sport dans le contexte scolaire :									
• Pour la santé physique				1	1	1			3
• Pour le développement multidimensionnel						3	1	2	6
• Pour le développement intellectuel				1		1			2
• Pour le développement moral		1		1		2	1		5
• Pour un certain contrôle de la sexualité				1			1	1	3
Oui au sport dans le contexte des loisirs :									
• Pour éduquer à la mixité							2		2
• Pour un « nouvel ordre social chrétien »						4	4	1	9
• Pour le développement multidimensionnel							4	2	6
• Pour prévenir la délinquance								4	4
• Pour une nouvelle forme d'encadrement						2		2	4
Transfert du comportement							2		2
Total		**1**		**4**	**1**	**13**	**15**	**12**	**46**

2. VERS UNE INTÉGRATION PROGRESSIVE DU SPORT DANS LES ŒUVRES CLÉRICALES

2.1 LA PRINCIPALE BRÈCHE : LE JEU DURANT LES TEMPS LIBRES

Jusqu'à présent nous avons privilégié l'analyse du discours clérical comme source principale d'information sur les rapports de l'Église et du sport. Notre recherche documentaire a toutefois permis de constater l'existence d'une autre forme d'expression des clercs envers le sport : le contrôle de sa pratique même au sein des œuvres religieuses. Phénomène à la fois anglo-protestant et laïc, le sport se propage au sein de cette communauté avant d'intéresser les Canadiens français qui assistent d'abord aux manifestations sportives nouvelles puis cherchent à les imiter à partir d'initiatives de leur bourgeoisie.[84] Le sport aurait pu n'être confiné qu'aux organisations laïques, mais il n'en fut pas ainsi ; le sport pénètre bientôt plusieurs œuvres religieuses, ce qui nous fait dire qu'en réalité son acceptation «sur le terrain» précède son acceptation explicite relevée dans les écrits des clercs à partir de 1908. Il s'agit donc d'un autre volet de la réalité sportive, soit son intégration, d'abord discrète, plus ouverte ensuite dans les collèges et séminaires puis dans d'autres œuvres sociales et caritatives. Comment expliquer cela? Si le concept de l'hylémorphisme représente la principale brèche qui permet à l'Église de justifier son attention au corps, nous avançons que le concept du «jeu» exerce le même rôle au niveau de l'action hygiénique ou pédagogique auprès des jeunes. En effet, le jeu apparaît comme une activité «naturelle» à l'enfant, une activité «innocente», pratiquée spontanément, sans connotation idéologique sans lendemain et sans conséquence morale (contrairement à la danse et même au sport pour certains ; voir chapitre 4). Les jeux s'apprennent rapidement sans exiger d'infrastructure particulière, s'adaptent à toutes nos saisons et se contrôlent facilement. Ils permettent aux enfants de s'amuser et de se détendre, facilitant ainsi la poursuite d'activités plus importantes comme l'étude ou le développement spirituel.

Certes le sport procède du jeu mais il y a davantage. Rappelons ici la définition particulièrement documentée de Donald Guay que nous avons détaillée au chapitre 2 (point 3.1) : «Une activité physique, compétitive et amusante, pratiquée en vue d'un enjeu selon des règles écrites et un esprit particulier, l'esprit sportif, fait d'équité, de désir de vaincre et de loyauté.» Le sport procède d'une culture prométhéenne qui se développe en symbiose avec la société industrielle. On y valorise la victoire par l'effort constant, organisé, entraîné sur le chemin d'une performance illimitée, symbole du progrès continu de l'humanité. Contrairement au jeu qui se contente du délassement, de la distraction, le sport recèle une logique propre centrée sur le développement, ce qui explique la figure symbolique du champion et de l'intérêt pour le record car ils marquent tous deux une étape de l'humanité en marche vers le progrès continu. Il y a donc une éthique particulière du sport qui le distingue du simple jeu. À titre d'exemple il se dégage

plusieurs différences entre les variantes de jeux de poursuite avec bâton et balle sur les étangs gelés et le sport du hockey : une surface de jeu standardisée, une durée, un calendrier, un nombre de joueurs et des costumes normalisés, des règles écrites et des arbitres pour les faire respecter, des résultats que l'on publie et que l'on conserve tout au long de la saison permettant un classement des équipes et des performances individuelles en vu d'un championnat de saison et soulignées par des trophées, des entraînements systématiques lorsque le contexte le permet.

Le jeu des jeunes existe dans toutes les cultures et il a été pratiqué dans les milieux scolaires et les œuvres caritatives de l'Église constituant un cadre réceptif pour le sport qui procède certes du jeu mais du jeu modifié par la culture anglo-saxonne qui, au XIX^{e} siècle, contrôle tous les leviers du sport civil au Québec. Le modèle sportif est donc extérieur à la culture cléricale canadienne-française et son analogie avec le jeu lui permet de s'y introduire sous ce «déguisement» pour imposer par la suite son éthique particulière. À titre d'exemple, bien que les missionnaires catholiques connaissent le *baggataway* des autochtones depuis le XVII^{e} siècle, il faut attendre le tournant du XX^{e} siècle pour que deux équipes composées exclusivement de Canadiens français s'affrontent, soit 40 ans après sa transformation de rituel religieux autochtone en sport de la crosse par la bourgeoisie anglo-montréalaise et en particulier par le Dr W. George Beer, au milieu du XIX^{e} siècle[85]. Le cas du hockey est semblable : issu de la transformation d'anciens jeux de poursuite connus des Anglais, des Écossais et des Irlandais, il prend sa forme sportive sous l'impulsion de la communauté anglo-montréalaise, et en particulier de J.G.A. Creighton, à partir de 1875[86]. Son intégration à la société canadienne-française présente aussi un important décalage. Le récit du père Chauvin témoigne de son introduction fortuite au collège de Saint-Laurent en 1897 et de sa transformation subséquente :

> Un bon jour d'hiver je me promenais dans la « grande », lorsque je vis Horace Gohier avec cinq des ses amis; ils avaient une rondelle et cinq bâtons. Ils m'invitèrent à les accompagner sur la glace où ils commencèrent à jouer. En un rien de temps tous les élèves étaient rassemblés autour de la patinoire. Comme je craignais que l'on blessât quelqu'un j'avertis Horace de bien faire attention [...]. Le lendemain plusieurs élèves firent l'acquisition de gourets et commencèrent à jouer [...]. C'est ainsi que le hockey a commencé en 1897. [...]
>
> De 1897 à 1925, le collège a possédé son équipe de hockey. En 1929, on commença la construction de l'arène Laurentienne. [...]. À partir de cette

> date le collège posséda un club de première force. Les joueurs s'entraînèrent plus sérieusement et acquirent une habileté souvent remarquable chez de simples collégiens.[87]

Grâce à leur caractère ludique ces deux sports franchissent l'enceinte des collèges pour imposer ensuite les exigences de leur logique sportive : l'équipement standardisé, l'élitisme, l'entraînement, le calendrier, les résultats, les récompenses, etc. Préoccupés par le temps libre des jeunes et leur hygiène, et mis en confiance par leur contrôle des activités et de l'emploi du temps des jeunes en milieu scolaire ou dans les œuvres caritatives, les clercs accepteront les sports comme des jeux sans soupçonner l'éthique sous-jacente.

L'absence de recherche sur le sport au sein de chaque institution religieuse ne permet pas une analyse approfondie. Nous nous contenterons de baliser le plus précisément possible la présence du sport dans quelques-unes d'entre elles, à partir de la documentation dépouillée. Nous examinerons brièvement les collèges classiques, les fêtes diverses, l'université, les cercles, les salles et centres paroissiaux, les OTJ et les patronages.

2.2 LES COLLÈGES CLASSIQUES ET SÉMINAIRES

Dans la tradition occidentale les écoles primaires, secondaires ou universitaires se sont développées dans le giron de l'Église à partir de la conception hylémorphique de l'homme comme cadre philosophique. L'enseignement secondaire, par la durée des études et son objectif de formation de futurs prêtres puis d'une élite sociale au service de l'Église, représente le temps fort de ce modèle. Dès 1635, à l'image des institutions françaises, on crée le premier collège, le collège de Québec, suivi de plus de deux cents autres à l'aube de la Révolution tranquille, couvrant ainsi tout le territoire.[88] Comme son modèle français, le collège canadien-français épouse la réforme instaurée par les jésuites au XVI[e] siècle et contenue dans le *Ratio Studiorum*, à la fois règlement organisationnel des collèges et programme d'études[89]. Bien que cet important document ne contienne aucune considération explicite sur le corps, l'hygiène ou l'éducation physique il crée une brèche en recommandant de libérer les élèves une demi-journée par semaine et en introduisant des récréations. Comme on privilégie la formule du pensionnat pour accentuer l'action éducative, les jeunes disposent d'heures supplémentaires le dimanche. C'est par ce temps libéré, centré sur la récupération des forces et la lutte à l'oisiveté que le jeu et plus tard le sport trouvera une place dans la vie collégiale. Cet extrait issu du

Séminaire de Nicolet en témoigne : «Le hockey entre dans une première période d'expansion après 1910. Le conseil du séminaire s'en rendit compte mais jusqu'en 1940, il limitera quand même les joutes aux dimanches et aux jours de congé.»[90]

Avant l'introduction successive des divers sports d'inspiration britannique dans certains collèges, vers 1870, les collégiens disposent donc d'un peu de temps libre qu'ils occupent différemment selon les saisons : des promenades, des jeux variés comme le colin-maillard, la main-chaude, la cachette, la *tag,* la balle au mur, la toupie, le jeu de marbres, le jeu de barres, la marelle, le billard, le pool, les dames, les échecs, les cartes. En hiver la glissade, le patinage et la raquette. Il s'agit d'activités de détente et non d'activités compétitives organisées en vue du développement. Ceux qui s'expriment sur l'enseignement ne recommandent pas le sport ; certains pédagogues comme l'abbé Langevin préconisent les exercices militaires alors que les hygiénistes préfèrent les jeux libres et la gymnastique.[91] Selon Donald Guay il n'y aurait pas de trace du modèle sportif dans les collèges classiques et séminaires avant 1870, pas avant l'introduction du sport d'équipe d'inspiration anglaise.[92]

2.2.1 Le sport de la crosse

Bien qu'ils connaissent le *baggataway* amérindien depuis fort longtemps, les Anglais de Montréal s'intéressent à cette activité dès les années 1840 au point de former un premier club en 1856 – *The Lacrosse Club of Montreal* – et les premières règles écrites en 1859, conduisant à un organisme de régie canadien, en 1867, – *The National Lacrosse Association of Canada* – qui regroupe alors plus de deux mille trois cent membres. Le premier club canadien-français – Le Champlain de Québec – aurait été créé la même année.[93]

L'introduction de ce sport dans les collèges n'a pas encore été documentée. On sait toutefois que certains collèges s'y adonnent puisque le collège Sainte-Marie oblige, en 1860, ceux qui veulent jouer à être d'abord membre de la milice. Il s'agit de la mention la plus ancienne que nous ayons de ce sport en milieu collégial,[94] reculant d'une décade l'énoncé précédent de l'historien Guay. Quant au collège de Saint-Laurent, il situe l'apogée de ce sport en ses murs vers 1890 :

> C'est vers 1890 qu'il faut situer l'apogée de ce sport au collège [...] Chaque dimanche une équipe étrangère de crosse venait mesurer ses forces

> avec les collégiens de St-Laurent. Ces visiteurs étaient les plus redoutables de Montréal ; du nombre, citons le Shamrock [Irlandais], le National [Canadien-français], Le Victoria [Anglais] et le Coughnawaga [Amérindiens]. Les parties se jouaient au champ et la foule était très nombreuse. Il y en eu de fameuses : on attendait avec une anxiété particulière les rencontres avec le Coughnawaga. Ce club venait toujours accompagné d'une forte délégation d'Indiens en costume. La plupart du temps la lutte était rude : d'autant plus que le collège possédait de véritables «colosses» qui n'avaient pas froid aux yeux ; ces professionnels ne comprenaient pas facilement pourquoi ils devaient presque toujours se faire battre par des collégiens.[95]

On retient de cette citation de la fin du XIX[e] siècle l'absence d'autres clubs collégiaux. L'ouverture précoce du club de Saint-Laurent vers des clubs extérieurs composés d'adultes et le niveau élevé du jeu des collégiens témoigne de l'existence de clubs intra-muros depuis quelques années. Le collège connaîtra une équipe d'élite jusqu'en 1942.

En 1915, le collège Sainte-Marie indique que «Fidèle à une coutume vieille de plusieurs années [...] l'ouverture de l'Olympiade se fit par une joute de crosse [...] et que les fêtes se terminèrent par la joute de crosse entre la première équipe du collège et les étudiants de Laval».[96] La tradition s'est poursuivie jusqu'en 1945 puisqu'on y parle alors de la «traditionnelle joute de crosse Bréboeuf – Sainte-Marie».[97] On peut penser que ce sport se diffusa progressivement dans les collèges de la région de Montréal car le Mont Saint-Louis évoque brièvement l'existence d'une ligue intercollégiale de crosse durant les années 1930[98].

2.2.2 Le sport du baseball

Les premières manifestations de ce sport apparaissent aux États-Unis au cours des années 1830 et trente ans plus tard il est pratiqué dans les parcs de Montréal. Plusieurs témoignages convergent pour indiquer l'effet stimulateur des étudiants franco-américains catholiques qui viennent étudier dans les collèges québécois et y introduisent ce sport : L'Assomption (1860), Saint-Hyacinthe, Saint-Laurent (1875), Sainte-Thérèse de Blainville (1880), Trois-Rivières (1884), Lévis (1890), Nicolet (1893), Petit séminaire de Québec (1894)[99]. Le récit de son introduction au séminaire de Nicolet (tableau 14) illustre quelques aspects de la progression du processus d'acculturation que nous relevons dans la colonne de gauche.[100] Considéré d'abord comme un simple jeu «exotique», le baseball s'insère ainsi au Séminaire durant les périodes dites de récréation. Contrairement

Tableau 14

Le baseball au Séminaire de Nicolet

Indicateur d'acculturation	Description
→ Apport extérieur à la culture receveuse :	«Les grands responsables de l'introduction de ce sport ont été les étudiants américains. Ils ont formé la première équipe en 1893 sur le modèle de celles qui existaient alors aux États-Unis.»
→ Diffusion interne et structuration de la compétition :	«À la fois amusés et fiers de voir leurs confrères [américains] remporter de brillantes victoires [contre des clubs de l'extérieur du séminaire], des spectateurs [élèves] décident de s'initier à ce jeu […]. Au printemps de 1896 le Séminaire de Nicolet a assez de joueurs pour former deux équipes. Par la suite leur nombre s'accroîtra […]. C'était des clubs de classe […]. Après 1940, les huit classes du cours classique en sont venues à avoir chacune leur club que l'on regroupait en deux ligue.»
→ Certaines résistances issues du foyer culturel : • fréquence : • un simple jeu, banalisation :	«L'arrivée du baseball a peu changé les récréations des élèves car les maîtres s'opposaient à ce qu'on y joue tous les jours. Ils avaient l'impression que la pratique quotidienne serait néfaste aux élèves.» «Jusque vers 1940, il y aura des éducateurs à Nicolet qui ne croient pas que ce jeu d'équipe est formateur. Le baseball était un spectacle intéressant sans plus.»
→ La logique sportive à l'œuvre : • équipement standardisé • organisation interne : • règles externes standardisées : • multiplication des joutes : • compétition-élimination-sélection :	«Vers 1900, le nombre de joueurs augmentant, le directeur se voit forcé d'acheter plus de balles, de bâtons et de gants.» «Une association athlétique qui devint pour ainsi dire le comité des jeux, prit naissance à cet effet [1900].» « Cette société s'était même donnée un règlement de baseball semblable au *Baseball Guide* de A.G. Spalding des États-Unis. » « Après 1940 les joutes ont été mises à l'horaire des jours de classe. » «Outre les équipes régulières qui jouent une dizaine de joutes par saison, y compris celles qui conduisent au championnat, les meilleurs joueurs se réunissent à l'occasion en une seule pour affronter des clubs de l'extérieur.»

à un simple jeu il impose peu à peu ses exigences faites d'équipements, de règles standardisées, de recherche de la compétition pour que les meilleurs émergent et puissent en rencontrer d'autres à l'extérieur du cercle immédiat et ainsi poursuivre la logique sportive de développement et l'atteinte du «champion», du «record». Au gré des décennies plusieurs autres collèges et séminaires pratiqueront le baseball et formeront diverses ligues intercollégiales.

2.2.3 Le sport du hockey

Même si les origines du hockey sur glace ne sont pas encore clairement connues, le match disputé le 3 mars 1875 entre des étudiants de l'université McGill demeure le premier qui ait été publicisé et il constitue un repère important ainsi que la publication des premières règles à Montréal en 1877[101]. Les écoles et collèges anglo-protestants auraient tenu des matchs inter-écoles à partir de la décennie 1880.[102] Il n'est donc pas étonnant que les premiers collèges classiques à pratiquer le hockey soient des voisins : les collèges Sainte-Marie et Mont Saint-Louis, dès 1885.[103] La nouveauté se diffuse rapidement et, au tournant du siècle, une quinzaine de collèges le pratiquent dont plusieurs à l'extérieur de Montréal : Rigaud (1898), Québec, (1899), Longueuil (1899), l'Assomption (1900), Nicolet (1900), Sainte-Anne-de-la-Pocatière (1900), Artabaska (1901), Chicoutimi (1901) et Berthierville (1904)[104].

La rondelle qui servit à initier les collégiens du collège Saint-Laurent en 1897 selon le récit du père Chauvin sera rapidement suivie de bandes érigées autour des étangs glacés, des équipements modernes sont achetés, les règles traduites. La logique du sport appelle la compétition par l'organisation de ligues relativement homogènes, mais les collèges étant peu nombreux et dispersés en cette fin de XIX^{e} siècle, des compromis sont adoptés. Ainsi, la ligue «Interclassique» de Montréal qui semble être la première organisation de clubs de hockey collégiaux en 1899, doit regrouper des clubs disparates : l'équipe nominale des collèges Sainte-Marie et Loyola ainsi que l'équipe de différents niveaux d'étude du collège Sainte-Marie : club des Grammaires, club des Lettres, club des Philosophes et l'équipe d'un régime d'études : club des Externes[105]. Ce sport attire les jeunes et leur fait franchir certains obstacles sociaux. Lors du match post-saison de 1899 entre l'équipe championne, les Philosophes de Sainte-Marie, et un club composé des meilleurs joueurs des autres classes du collège, plus de 400 spectateurs, dont un grand nombre de jeunes filles et les élèves de plusieurs écoles de l'ouest de la ville, assistent au match[106]. À d'autres occasions le club d'élite de ce même collège rencontre celui du

collège anglais Bishop ou celui de la faculté de médecine de la *McGill University*[107]. L'année suivante un trophée anglais, la coupe Smith, sera mis en jeu et le collège Sainte-Marie le dispute à d'autres clubs anglophones[108].

Au fur et à mesure que les pratiquants augmentent au sein de chaque collège on observe l'organisation de ligues intra-muros soit par niveau de jeu (junior, intermédiaire, senior), soit par spécialité académique (le commercial, le classique, la philosophie), soit par régime d'études (l'internat, l'externat). En attendant la création d'une véritable ligue intercollégiale d'élite francophone où la compétitivité peut s'exprimer davantage, l'équipe d'élite de chaque collège (parfois appelée junior A) lance des défis à ses voisines dans des tournois ou dans le cadre du festival d'hiver annuel (celui du collège Mont Saint-Louis se déroule de façon ininterrompue de 1906 jusqu'aux années 1950 et peut être davantage), ou encore elle intègre temporairement le calendrier de clubs paroissiaux, municipaux ou scolaires :

- en 1937, le collège Bréboeuf joue depuis déjà trois ans dans une ligue intercollégiale anglophone catholique ;[109]
- en 1943, le collège Saint-Laurent joue dans la ligue civile Laurentienne ;[110]
- en 1944, le collège Roussin joue dans la ligue Junior B de la cité de Montréal[111] puis dans la ligue des Écoles spécialisées en 1946 ;[112]
- en 1944, les collèges Saint-Viateur et Saint-Stanislas jouent dans la ligue des Écoles supérieures de la commission scolaire.[113]

Sous l'impulsion du jeune jésuite Marcel de la Sablonnière, une nouvelle ligue intercollégiale est finalement créée en 1945. Le succès est immédiat ; elle regroupe six collèges dès la première année (Sainte-Marie, Mont Saint-Louis, Laval, Saint-Laurent, Notre-Dame et Grasset)[114]. La seconde année, 2 000 personnes assistent au match final de championnat au Forum de Montréal pour le trophée Léo Dandurand et plusieurs trophées individuels[115] sont remis par des joueurs professionnels du club Canadien : Don Murray, Toe Blake, Maurice Richard[116] démontrant un rapprochement inusité avec le sport professionnel souvent présenté par d'autres clercs comme un contre-exemple. Le journal Le Devoir souligne que huit autres collèges, dont six hors de Montréal, veulent se joindre à cette nouvelle ligue[117].

De simple jeu de poursuite avec bâton et balle sur un étang glacé, le hockey s'est rapidement transformé dans les collèges en sport, à l'image du modèle anglophone

ambiant dont il emprunte toutes les caractéristiques. Plus que la crosse ou le baseball, le hockey suscite un très grand intérêt chez les collégiens qui le pratiquent durant les nombreux hivers de leur cours classique ou s'y intéressent comme spectateur aux matchs spéciaux du dimanche ou lors du calendrier régulier de la ligue.

2.2.4 Le sport du ballon-panier (basketball)

Créé aux États-Unis en 1891 ce sport est pratiqué dans certains collèges dès le début des années 1930 dont le collège Saint-Laurent[118] et le Petit Séminaire de Québec (1931).[119] On ignore toutefois son ampleur dans les ligues internes, dites intramurales, pépinières usuelles du club collégial d'élite. Une ligue intercollégiale est rapidement mise sur pied en 1938 à Montréal. Au circuit initial de quatre clubs «intermédiaires» (1940) s'ajoute six clubs «juniors» (1941) et cinq clubs «seniors» (1942)[120]. Le sport attire son lot de spectateurs et la finale de 1941 qui se déroule à la Palestre nationale, alors dirigée par le jésuite Paré, reçoit 800 spectateurs[121]. En 1953 on constate l'existence de quatre divisions regroupant vingt clubs d'élite dans la région montréalaise seulement[122]. En 1967 le ballon-panier collégial d'élite comprend cinq divisions et 45 clubs et c'est à partir de ce noyau collégial que la Fédération provinciale de basketball, le répondant civil québécois auprès de l'association canadienne, est créé en 1969[123]. Entre-temps les couvents se dotent d'une ligue féminine d'élite (1963) qui gère 14 clubs quatre ans plus tard à partir des règlements canadiens et non de règlements-maison[124].

Arrivé plus tardivement que les autres sports d'équipe, ce qu'on appelle longtemps le ballon-panier s'inscrit immédiatement dans la logique sportive : équipes réunies selon le niveau d'habileté de ses membres, adoption des règles sportives en cours dans la société civile et non des règles «adaptées», organisation des apprentissages à partir de l'encadrement par des élèves puis par des entraîneurs civils et des étudiants-athlètes plus vieux et plus doués envers les plus jeunes. Lors des matchs souvent décrits dans le journal Le Devoir les expressions témoignent des luttes en cours et non d'une simple pratique dilettante : «partie jouée sur le mode agressif », «club beaucoup amélioré», «lutte contestée, acharnée», «spectacle enlevant», «lutte soutenue jusqu'au bout», «chaque équipe veut prouver sa valeur», etc. Dans leur recherche d'opposition les clubs collégiaux briseront très tôt la barrière ethnique. Après avoir remporté le championnat de la ligue canadienne-française, en 1941, le Mont-Saint-Louis rencontre le club du *Montreal Catholic High School* champion de la ligue intercollégiale anglaise[125].

2.2.5 D'autres sports collégiaux

Les quatre sports précédents ont certes été les plus pratiqués et ont marqué plus longuement la culture sportive des collégiens. Il y en eut d'autres, plus fugaces, ou plus tardifs qui ont laissé moins de traces. Il n'est pas nécessaire, pour notre propos, d'élaborer sur chaque activité, mais leur mention témoigne de la diversité de l'expérience sportive en milieu collégial depuis la seconde moitié du XIX^{e} siècle.

Au collège Saint-Marie on pratique le cricket en 1854 et c'est par ce sport que le collège s'ouvre aux «premières rencontres avec des équipes étrangères»,[126] nommément le *Montreal High School*. Le père Recteur les accepta «pourvu que cette permission ne s'accordât que deux ou trois fois l'an».[127] Il est également pratiqué au collège-séminaire de Trois-Rivières en 1873[128].

En 1899, le collège d'Ottawa est la seule institution francophone membre de la ligue de Québec du rugby-football qui comprend trois autres clubs (les *Montreal*, *Brockville* et *Britannia*). Deux ans plus tard ils remportent le championnat canadien contre l'*Argonaute* de Toronto, vainqueur de la ligue de l'Ontario. Trois mille spectateurs assistent au match et mille supporteurs les accueillent à leur retour.[129] La ligue est encore active en 1911[130].

Des tournois de gymnastique, d'athlétisme, de tennis, de ski, de natation apparaissent de façon irrégulière au cours de la première moitié du XX^{e} siècle jusqu'à ce qu'un nombre suffisant de collèges justifie la création de ligues unisport qui tendent bientôt à se rassembler en association régionale du sport collégial.

L'Association sportive intercollégiale catholique (ASIC) qui voit le jour en 1938 semble la première tentative de regroupement du sport collégial. Elle cherche à regrouper sous une même organisation les concours, ligues, tournois sportifs disputés entre les différents collèges catholiques de Montréal. Au début des années 1940 elle organise des tournois de tennis et gère une ligue de hockey comprenant huit collèges répartis en trois sections. Nous ignorons la durée et l'ampleur de cette association qui est restée inconnue jusqu'à présent dans l'historiographie du sport québécois[131]. Avec la Révolution tranquille la venue d'éducateurs physiques laïcs dans le réseau des collèges amènera la création de deux nouvelles associations régionales du sport collégial[132] : l'Association athlétique

intercollégiale, région de Québec, en 1967 et l'Association intercollégiale, région de Montréal, en 1968.

Entretemps, l'enquête de Raymond Robidas[133] effectuée en 1961 auprès des trente collèges classiques les plus populeux (399 collégiens et plus) permet de mieux cerner le degré d'intégration du sport, quelques années avant leur transformation en collèges publics et laïcs. L'auteur analyse deux contextes de pratique sportive. D'une part des pratiques **intra-muros** s'adressant à tous les collégiens sans égard à leur niveau d'excellence et dont les rencontres restent internes. Dans la tradition anglo-américaine, il s'agit d'un complément au programme obligatoire d'éducation physique qui a été progressivement adopté par tous les collèges de l'échantillon avec les nuances suivantes :

- dans 13% des collèges ce type de pratique sportive est obligatoire pour tous les élèves et à option pour les autres collèges (77%) ;
- les religieux, en occurrence les préfets de discipline, en assurent le contrôle dans 70% des cas ;
- sauf une exception, tous les collèges offrent des trophées aux athlètes et équipes vainqueurs de la saison de compétition.

Vingt-six sports différents sont offerts dont les plus populaires, c'est-à-dire ceux offerts par 50 pour cent des collèges sont : le hockey, le tennis, le baseball, le softball, le basketball, le volleyball, le football, et le tennis de table. Soixante pour cent des collèges offrent alors en moyenne dix sport différents à leurs collégiens.

D'autre part des ligues **intercollégiales**[134] encadrent les meilleurs athlètes de chaque sport au sein de chaque collège participant, qui rencontrent leurs équivalents des autres collèges. L'enquête de Robidas indique que vingt-trois collèges sur les trente plus populeux, soit 77 pour cent, offrent alors ce type de programmes dirigés majoritairement par des religieux, à l'aube de la Révolution tranquille. À l'image des clubs sportifs civils, ces clubs sportifs collégiaux disposent d'un entraîneur, suivent les règlements de la fédération civile de leur sport et luttent pour un championnat collégial doté de trophées plus prestigieux qu'à l'intra-muros. Depuis plusieurs décennies des athlètes canadiens-français d'élite proviennent de cette filière, à l'image du système canadien-anglais ou américain. Au Québec les élites sportives collégiales s'affrontent surtout dans les six sports suivants : le hockey, le basketball, l'athlétisme, le football, la natation et le tennis

desquels le hockey (84 pour cent des collèges) et le basketball (72 pour cent) émergent comme les plus répandus.

En fermant cette importante section de la vie sportive au sein des institutions religieuses on ne peut s'empêcher de penser qu'en marge des prises de positions écrites des clercs sur le sport que nous avons résumées aux chapitres 4 et 5, un nombre impressionnant de frères et de prêtres s'expriment plutôt par l'action pédagogique quotidienne avec les collégiens. Ils animent, organisent, entraînent, gèrent, dès la seconde moitié du XIX^{e} siècle, ces «jeux» qui viennent d'ailleurs et qui imposent un nouveau rapport au corps qui ne soit pas que du délassement. La logique sportive s'impose bientôt à eux ; ils la gèrent à l'interne par des tournois et des ligues intra-muros puis à l'externe par la confrontation des clubs d'élite intercollégiaux. Quant ils ne la trouvent pas dans leur entourage, ils la cherchent auprès de clubs paroissiaux ou même auprès de clubs anglo-catholiques. Considérant la documentation consultée on peut dire que l'acceptation du sport dans les collèges et séminaires précède d'une cinquantaine d'années (autour de 1850) les premiers textes qui l'expriment (1908-1920) et que sa pratique s'amplifie au cours du XX^{e} siècle, si bien qu'elle constitue une pratique culturelle intégrée à l'aube de la Seconde guerre mondiale. L'introduction du sport sous le couvert du jeu renforce ainsi l'hypothèse initiale voulant qu'il s'agisse du processus d'acculturation, plus précisément celle d'une double réinterprétation du jeu. En effet, parce que le jeu est connu des clercs qui acceptent, au nom de l'hylémorphisme, de se préoccuper de l'hygiène corporelle, ils accolent aux nouveaux sports les valeurs et fonctions traditionnelles du jeu, ce qui permet aux sports de s'introduire comme «jeux nouveaux» durant les temps libres. La réinterprétation se manifeste ultérieurement dans le sens contraire, c'est-à-dire que ce sont les sports nouvellement introduits qui imposent leur grille de valeurs et leurs exigences aux activités pratiquées durant les temps libres. Les deux témoignages suivants marquent le passage entre l'époque «traditionnelle» des jeux celle des sports :

> - En 1854, au collège Sainte-Marie, le père supérieur remarque que «les jours de congé, à moins que la température ne se montrât revêche, il y avait promenade obligatoire. L'intensité des organisations sportives a profondément modifié ce genre de délassement»[135].
>
> - Dans la même veine on retient ce témoignage du collège de Nicolet :

> Aussi longtemps que le séminaire de Nicolet est resté fidèle à la tradition pédagogique française, les jeux et les divertissements ont été d'origine européenne. [...] Cette situation s'est mise à changer lorsque les élèves ont commencé à jouer au baseball, [...] au hockey. Depuis lors, c'est-à-dire depuis la fin du XIX[e] siècle [...] les nouveaux sports ont supplanté peu à peu les jeux anciens. C'est ainsi qu'après 1900, les adolescents [...] cessent de se divertir comme leurs prédécesseurs depuis 1803.[136]

Nous sommes étonnés de la précocité de la présence du sport dans certains collèges ; le cricket en 1854 et la crosse en 1860 au collège Sainte-Marie ainsi que la précocité des contacts sportifs avec des clubs anglophones d'autant plus que ces références sûres ne nous indiquent pas depuis combien d'années duraient ces activités.

2.3 LES FÊTES POPULAIRES, UN TEMPS DE SOCIALISATION À LA COMPÉTITION

Nous avons déjà abordé au chapitre 3 (point 3.2) la transformation progressive, dans l'Angleterre des XVII[e] et XVIII[e] siècles, des jeux traditionnels associés aux fêtes religieuses en jeux de compétition périsportifs ouverts à tous, hommes âgés ou jeunes, femmes, enfants et dotés de prix (en argent et matériels) afin que ces populations acquièrent une plus grande efficacité dans ces activités utiles au travail et à la guerre : des courses variées, la lutte, les lancers de pieux, le tir à l'arc, la manipulation de la pique, l'escrime au bâton, des courses de chevaux. L'historien Donald Guay[137] a attiré notre attention sur l'introduction ici de ces *Field Days* ou «jeux athlétiques» par l'élite britannique à partir de 1843 et au cours desquels les dix-huit épreuves semblables à celles pratiquées en Angleterre meublent les deux jours d'activités. On y fait diverses courses (120 et 400 verges et avec obstacles), plusieurs types de sauts (en hauteur, en courant, à pieds joints) et de lancers (marteau de 10 et 15 livres, pelote, boulet), le tir à la carabine (100 et 180 verges), grimper au pole, jeu du palet et lutte. Le tout étant clôturé par une joute de crosse entre deux groupes amérindiens[138]. Ces épreuves auxquelles participent quelques Canadiens français et Amérindiens génèrent assez d'intérêt pour que les journaux les annoncent à l'avance et publient les noms des vainqueurs ainsi que la performance accomplie en conformité avec la logique sportive de l'émulation et du progrès continu de l'homme ; les prouesses d'une année constituant la «nouvelle frontière» concrète à battre pour les prochains jeux.

Ces fêtes sportives seront récupérées, au cours de la seconde moitié du XIX[e] siècle, dans la programmation de plusieurs fêtes patriotiques, ouvrières ou religieuses auxquelles

l'Église est associée soit directement comme organisatrice ou indirectement comme invité d'honneur. En général ce sont des laïcs qui organisent ces fêtes dont les plus prestigieuses profitent du patronage du gouverneur général et de l'élite sociale.

2.3.1 Les fêtes nationales

Le programme de la fête nationale des Canadiens français créée par la société Saint-Jean-Baptiste, en 1834, se limite au départ à une procession relevée par les bannières de différents organismes, de corps de musique et d'une messe[139]. Une note dans le journal Le Canadien nous indique en 1873 (mais peut-être que l'événement a débuté plus tôt), qu'après la procession «le reste de la journée a été employé à des promenades de toutes les sortes [et] dans l'après-midi, sur l'hippodrome de la rivière Saint-Charles, à des courses qui ont attiré une grande foule de personnes»[140]. L'année suivante on rapporte à l'Ile Saint-Hélène une partie de crosse[141] et en 1875 un grand pique-nique.[142] La première mention de jeux athlétiques et de courses de natation apparaît en 1877 sans plus de précision sur les épreuves[143]. Les premières descriptions datent de 1880 alors que les sociétés d'Hochelaga et de Longueuil annoncent diverses courses dotées de prix à l'occasion du pique-nique qui succède à la procession[144]. Il y en a probablement d'autres à ce moment là. À Montréal c'est en 1884 que l'on précise les épreuves qui ont à la fois un volet participatif comme les jeux et les concours de natation et de tir, et un volet démonstratif comme des courses de chevaux, les courses à pieds par les membres des clubs de raquettes et de crosse, des courses en canot d'écorce par les Sauvages[145]. Cette formule non standardisée se répandra dans d'autres villes au cours des décennies suivantes : Saint-Hyacinthe, Sorel, Saint-Boniface, Sainte-Catherine-de-la-Jacques-Cartier, Québec et Joliette en font mention.

Pour les groupes ethniques irlandais et écossais, l'association des jeux athlétiques à leur fête nationale apparaît plus tôt. Un article de 1866 signale déjà qu'à l'occasion de la fête nationale des Irlandais, la Saint-Patrice, «le programme des jeux athlétiques préparé spécialement pour l'occasion est des mieux choisis et des plus amusants [...]. Bon nombre de prix seront distribués aux vainqueurs»[146]. Le compte rendu de la fête de la société St-Andrew de 1867 est beaucoup plus détaillé. Dix-sept épreuves sont au programme : deux lancers, cinq sauts, cinq courses, deux danses, un jeu d'anneau et un exercice à l'épée[147]. On peut penser que ces manifestations ont influencé le programme des fêtes canadienne-françaises qui apparaissent ultérieurement.

2.3.2 Les fêtes ouvrières

À l'origine, la fête de chaque société ouvrière s'adresse seulement aux membres et le contenu demeure limité : les affaires courantes, le pique-nique et l'excursion. Des raisons économiques et sociales les ouvrent au public, entraînant d'importantes modifications dont les jeux populaires et des concours physiques qui attirent un nombre croissant de participants. Ce modèle se répand aussi, mais de façon plus modeste, dans les pique-niques d'organismes religieux ou sous influence religieuse. Le tableau 15 dresse une liste de regroupements de travailleurs, de sociétés et d'organisations religieuses dont le pique-nique annuel est mentionné dans les journaux entre 1851 et 1916.

Certains pique-niques des corps de métiers attirent un grand nombre de personnes : celui de l'Union tipographique [sic] Jacques-Cartier de 1873 rassemble plus de 3 000 personnes à l'Ile Sainte-Hélène,[148] celui des bouchers, en 1888, plus de 5 000 personnes[149]. Durant les premières années les communiqués annoncent simplement qu'il y aura des «amusements» ou des «jeux» ou des «concours» sans en préciser la teneur. Il y a toutefois des exceptions comme le pique-nique des Fils de la Tempérance de 1858 qui précise à la fois ses jeux et les prix des vainqueurs[150] :

→ Palet ou disque :	1er prix	4.00 $
	2e prix	2.00 $
→ Long saut de course		2.00 $
→ Long saut à cloche-pied		2.00 $
→ Levée de poids (*putting stone*)		2.00 $
→ Lourd marteau (*throwing heavy hammer*)		2.00 $
→ Grande course (*pack race*)		2.00 $
→ Petite course		2.00 $

Le pique-nique de l'Union catholique de Québec, en 1878, annonce un grand tournoi de crosse pour une coupe d'argent, un concours de tir doté de prix et 50$ en prix pour différentes parties non précisées[151]. Celui de l'Union des ouvriers de 1886 annonce qu'il y aura «entr'autres jeux, une course en chaloupe de 3 milles, ouverte à tous, et une course de 2 milles à 2 paires de rames, une course des hommes de police et des pompiers de Montréal et plusieurs autres courses»[152].

Tableau 15

Relevé alphabétique des pique-niques dotés de concours physiques dans la presse de 1858 à 1916

Organisations de travailleurs	Sociétés	Organisations religieuses
Artisans	Ass. St-Jean-Baptiste	Ass. De bienfaisance des plâtriers pour Société St-Vincent
Bouchers	Chevaliers du travail	Catholic Young Men Association
Boulangers	Citoyens du Fauburg St-Joseph	Cercle paroissial
Cigariers	Club de raquette de St-Hyacinthe	Club Ste-Cécile
Commerçants de fruits	Gaieté française	Collège (anonyme)
Commis de bar	Parti libéral	Colonie de vacances
Commis marchands	Société St-Patrice	Congrégation Notre-Dame
Cordonniers		Corps musicale, paroisse de St-Agapit
Débitants de boisson		Élèves, Académie commerciale
Employés Cie des tramways		Élèves, Sœurs de la Charité
Employés Maison Hudon		Élèves de St-Esprit fréquentant divers collèges
Employés ateliers du Pacifique		Enfants d'école de Québec
Épiciers		Fils de la Tempérance
Hôteliers		Hôpital Notre-Dame
Manufacturiers de machines à coudre		Petits chantres de Notre-Dame
Marchands		Pères Rédemptoristes
Ouvriers		Philosophes, Séminaire de St-Hyacinthe
Pompiers de Montréal		Société d'abstinence totale St-Patrice
Police		Société Ste-Brigitte
Union des cochers		Société St-Vincent-de-Paul
Union typographique		Société irlandaise de tempérance et bienfaisance
		Société St-Patrice
		Union Catholique de Québec

Les programmes allongent au fil des années et les catégories de participants et participantes se multiplient : le pique-nique de 1889 des typographes comprend huit courses à pied dont une pour les garçons au-dessous de 15 ans et une pour les jeunes filles,[153] alors que celui des épiciers comprend douze courses sur quinze épreuves[154]. En 1890 le pique-nique des cochers présente vingt-deux épreuves dont quatre équestres,[155] et celui des commerçants de fruits en 1901, vingt-huit dont une partie de baseball[156].

2.3.3 D'autres fêtes

D'autres types de fêtes incorporent des épreuves d'athlétisme et des sports d'équipe. Nous ne sommes pas en mesure d'en suivre l'évolution dans le temps ni d'identifier leur début et leur cessation, et ce n'est pas notre propos. La mention de quelques cas suffit à établir l'intégration de l'un à l'autre.

Les anniversaires. À l'occasion de la Fête-Dieu de 1880, MM. Delorimier et Eagle ont organisé à Caughnawaga une fête comprenant un pique-nique au cours duquel on tient des courses aux régates (sic) et une partie de crosse[157]. Après un service religieux l'anniversaire de la Reine donne lieu, à Québec et à Montréal, à des parties de football [158] alors que les membres du 84^{e} bataillon de Saint-Hyacinthe présentent un programme de dix courses à pied et d'une épreuve de souque à la corde[159].

En 1884, le 220^{e} anniversaire de la ville de Trois-Rivières est l'occasion d'une fête de trois jours ou s'entremêlent grand'messe solennelle à la cathédrale célébrée par Mgr Laflèche à des «jeu[x] et amusements divers, parties de cricket et de *Lawn Tennis* par des clubs étrangers, courses de chevaux»[160].

Le 300^{e} anniversaire de la découverte de la rivière Des Prairies, en 1910, donne lieu à quatre jours de fête où sont conviés «les plus distingués de notre clergé ainsi que plusieurs ministres, députés fédéraux et provinciaux». Au programme des jeux : douze épreuves aquatiques et nautiques, douze épreuves de course à pied et une partie de baseball[161].

Les fêtes champêtres. Ne rassemblant pas les gens pour des motifs aussi solennels que les fêtes nationales ou les anniversaires importants, les fêtes champêtres font appel à plus d'improvisation et de bénévolat que leurs contreparties officielles où le protocole, les dignitaires et l'étiquette sont de mise. Des concours physiques se glissent quand même

dans ces fêtes populaires dès la seconde moitié du XIX[e] siècle, témoignant du recours à ce type d'épreuves pour deux motifs évidents : (a) supporter les œuvres caritatives et (b) fournir des amusements sains avec la caution de clercs. Les paragraphes suivants témoignent de leur contenu.

En 1859 le journal La Minerve annonce un pique-nique en faveur de l'asile du Bon-Pasteur au cours duquel il y aura des jeux[162]. En 1864, le même journal énumère le programme des jeux tenus à l'occasion du pique-nique annuel de la Société Saint-Vincent-de-Paul au Jardin Victoria[163] :

1. Jetant de 56 lbs par l'anneau en longueur
2. Le plus haut saut en courant
3. Courant et sautant à cloche-pied
4. Course au sac
5. Course de 500 verges
6. Jetant de 56 lbs par l'anneau sur la hauteur
7. Trois sauts à pieds joints
8. Courses au sac par les petits garçons

Le journal La Patrie annonce, en 1885, une grande fête champêtre à l'Ile Sainte-Hélène au profit de l'hôpital Notre-Dame au cours de laquelle il y aura «des courses et des jeux» en présence des notables[164].

En 1887 l'Union Nationale Française tient une fête champêtre au profit de la Maison de Refuge *Elmwood Grove*. Les jeux annoncés sont[165] :

1. Courses de fillettes jusqu'à treize ans
2. Courses de jeunes filles et dames
3. Courses d'hommes
4. Jeu de ficelle
5. Jeu de la poêle
6. Jeu du mat horizontal à terre

À l'occasion d'une campagne de promotion de vente de terrains sur la rive-sud de Montréal le promoteur immobilier organise une grande fête champêtre avec concerts et courses dont les profits sont versés à une paroisse désignée[166].

En 1915 Le Devoir publicise «Les grandes fêtes sportives et champêtres» du club des Amusements de Ahuntsic sous le patronage du curé. Chorale paroissiale et orchestre côtoient une joute de balle au camp, une vingtaine de courses dont une course spéciale de 440 verges ouverte pour le championnat de comté de Laval et pour laquelle on octroie un prix de grande valeur[167].

En conclusion de cette thématique nous constatons que lorsque les Britanniques transplantent ici des journées dites «athlétiques» ou «*Field Days*», autour de 1843, il n'y a pas d'équivalent dans les traditions canadiennes. Une trentaine d'années plus tard on observe la présence d'épreuves physiques semblables aux leurs dans plusieurs types de rassemblements populaires et fêtes traditionnelles canadiennes-françaises. Bien que ces épreuves soient détachées d'un véritable contexte sportif, elles s'y rattachent quand même par certains aspects. Il s'agit bien d'épreuves physiques dotées d'un certain enjeu, prix en argent ou autre gratifications que l'on obtient par une compétition sommairement réglementée contre d'autres personnes ayant certaines caractéristiques communes pour rendre l'épreuve crédible et agréable : âge, sexe, condition sociale particulière, etc. Contrairement au sport ces rencontres restent sans lendemain ; elles n'exigent pas d'entraînement particulier ni d'adhésion à un club. Elles ne visent ni la performance à long terme ni la conformité à l'esprit sportif. Il s'agit d'un simple divertissement dans le cadre d'une fête populaire.

Considérant toutefois le nombre peu élevé de clubs sportifs canadiens-français non-scolaires en ce dernier quart de XIX^{e} siècle et le nombre de personnes du peuple qui, années après années, participent à ces épreuves ou y assistent, on peut penser qu'elles constituent un important agent de socialisation à certains aspects de la culture sportive britannique. Leur intégration dans les manifestations rituelles, tant profanes que religieuses, fait en sorte que dorénavant le «festif» se vit à l'enseigne de «l'agonistique».

Les clercs sont associés à cette transformation soit directement comme organisateur ou collaborateur, soit indirectement comme invités d'honneur. Ils auraient pu interdire la présence de ces courses et concours physiques dans des fêtes dont l'accent est ailleurs : religieux, social ou historique mais ils se sont abstenus, contribuant ainsi à l'acquisition parcellaire de certains aspects de la culture sportive étrangère.

2.4 L'UNIVERSITÉ LAVAL

Vouée à la formation d'une élite sociale chrétienne, l'Université privilégie les activités intellectuelles et spirituelles. Malgré une conception hylémorphique de l'homme où le corps trouve une place, il semble que l'on se contente, durant les premières décennies, de considérations hygiénistes de base et non de développement corporel. Les promenades, le jeu libre dont la balle au mur l'été, le patinage libre et les glissades l'hiver, sinon les jeux d'intérieur, suffisent à délasser l'esprit des universitaires comme dans les collèges classiques. Bien que l'Université Laval ait été créée au milieu du XIX[e] siècle, il faut attendre la fin de ce siècle pour constater les premières traces écrites de ce qui pourrait constituer l'avènement du sport au sein de l'institution déjà âgée de quarante-cinq ans. On relate en 1895 «une lutte de hockey entre les grands pensionnaires et les externes» et, deux ans plus tard, la formation d'un club de hockey composé d'étudiants et de non-étudiants, signe évident d'un manque de pratiquants, mais rappelons que l'Université compte seulement 318 étudiants, en 1902, dont 103 en théologie[168].

2.4.1 Des initiatives étudiantes...

La documentation disponible permet d'affirmer que la première période de la vie sportive s'étend de la décennie de 1890 à 1949 et repose essentiellement sur l'initiative des étudiants. Il ne nous a pas été possible de cibler précisément la part des clercs dans ces initiatives mais on peut dire que s'ils n'organisent pas ces activités ils acceptent que leurs étudiants les introduisent et les développent au sein de l'Université. Partant de leurs premières initiatives, à la fin du XIX[e] siècle, les étudiants recherchent d'abord une certaine stabilité par la création d'organisations sportives facultaires comme la Confédération sportive de la faculté des arts (1915) et le Comité sportif de la faculté de droit (1925). Il faut attendre cette même année pour qu'un premier organisme étudiant se donne un mandat universitaire : l'Association sportive de l'Université Laval.

Le petit nombre d'étudiants et l'éloignement des autres universités favorisent l'éclosion de la formule interfacultaire et les rencontres ponctuelles où le hockey émerge comme sport dominant. En 1927 ce sport regroupe des équipes dans les facultés de droit, de médecine, des arts et de génie forestier. D'autres ligues éphémères s'ajoutent au gré des initiatives étudiantes : une première ligue de quilles en 1915 regroupe six facultés et une ligue de basketball existe en 1931 et en 1936. Certains sports se pratiquent dans des tournois ouverts à tous : le ski de cross-country (sic) offre des épreuves de cinq à six

milles (1933) et les concours de ski alpin se tiennent sur le versant de la Citadelle ou à Notre-Dame-des-Laurentides ; le ping-pong (sic) est mentionné en 1933 ; le golf se manifeste par un tournoi «annuel» dont les traces se perdent ; le tennis de 1933 à 1936 ; la balle-molle en 1934 ; le squash en 1950. Ces formules variées favorisent une certaine pratique sportive de type récréatif auprès de l'ensemble des étudiants et raffermissent leurs liens facultaires mais elles laissent peu de trace[169].

Le sport interuniversitaire réunit l'élite sportive de l'Université pour la représenter symboliquement et «défendre son honneur». Le hockey rassemble la première équipe d'élite composée d'étudiants et de non-étudiants en 1897 et se manifeste d'abord par des matchs ponctuels contre sa succursale de Montréal et contre des universités anglophones. Les journaux ne manquent pas de souligner sa victoire sur la Bishop's University en février 1900, joute présentée comme «la première de hockey entre universitaires anglophones et francophones au Canada», victoire d'autant plus remarquée, dira le journaliste, que «débutant dans la carrière du sport [les lavallois] ont vaincu l'équipe d'une université initiée depuis longtemps aux secrets du jeu de hockey»[170]. Les Universités d'Ottawa, de Princeton et de Harvard ainsi que des clubs non-universitaires apportent une compétition occasionnelle. Orgueil de l'Université et témoin de la «valeur de la race» le hockey suscite un grand intérêt lors de rencontres de clubs ethniques.

D'autres clubs sportifs d'élite seront créés. En 1900 on mentionne, sans plus, l'existence d'un club de football (lire soccer) alors que le club de basketball, créé en 1926, demeure actif tout au long de cette période grâce à son appartenance à la Ligue de la Cité et à des rencontres-invitation. Les meilleures raquettes de tennis participent, dès 1929, aux tournois associés à la Coupe *Quebec Sporting Goods*, ils rendent visite aux autres universités et en sont les hôtes. Les étudiants skieurs se font valoir lors de compétitions non-universitaires dès 1929 et obtiennent rapidement du succès. À partir de 1936 ils évoluent dans l'*Intercollegiate Ski Union* dont les rencontres se déroulent de façon alternative au Canada et aux États-Unis. L'athlétisme (1947), la natation (1948) et le golf (1950) existent au rythme de rencontres-invitation[171]. Le sport interuniversitaire incarne davantage l'éthique sportive qui, dans sa quête de développement, cherche la mesure des meilleurs, bousculant les frontières culturelles habituelles comme le contact avec des clubs non-universitaires et avec des universitaires anglo-protestants dont on se protège en d'autres circonstances.

On constate aussi, au cours de cette première période, une transformation du discours étudiant vers une certaine appropriation de la mentalité sportive qui nomme le sport comme une pratique distincte du jeu par son éthique. L'article de l'étudiant Pierre Cliche «La philosophie du sport» (1937) reconnaît que les sports «ont permis à plusieurs non seulement de faire valoir leurs aptitudes physiques mais aussi leur esprit d'initiative, d'exercer leur patience et leur esprit d'observation [...]. Ils ont contribué à former à Laval un véritable esprit universitaire»[172] sur lequel il compte pour créer une Amicale des anciens. L'année suivante l'étudiant Yves Bernier reconnaît le sport comme «une école où la volonté se forge, la présence d'esprit s'acquiert et où se gagne la maîtrise de soi, la précision et la sûreté du geste [...]. Le sport c'est quelque chose de jeune, de vivant, d'enivrant [...] l'imprévu, le neuf, l'aventure»[173]. Ces énoncés s'inscrivent dans la foulée du credo sportif introduit d'abord dans les *Public Schools* britanniques du début du XIX^{e} siècle et témoignent de la pénétration de l'idéologie sportive parmi les universitaires lavallois dès les premières décennies du XX^{e} siècle.

2.4.2 ... Au relais de l'association des Anciens

La seconde période de la vie sportive universitaire couvre les années 1949 à 1969 et se caractérise par l'implication directe des Anciens dans la gestion du sport. L'Université vit alors des changements profonds qui affectent la place du sport dans ses murs. Le nombre de programmes augmente et les étudiantes sont plus nombreuses. Le processus de sécularisation de ses effectifs s'accélère tandis que l'institution chemine vers une totale autonomie du Séminaire de Québec. On prévoit que les 1 720 étudiants de 1950 deviendront 10 000 en 1970 ; il en viendra 12 000. La construction d'un vaste campus à l'américaine à Sainte-Foy dans lequel plusieurs rêvent d'installations et d'organisations sportives plus modernes permet tous les espoirs. Le coup d'envoi du changement vient des Anciens qui veulent rejoindre à la fois les anciens camarades et le public tout en développant l'attachement à Laval. Ils retiennent la formule anglo-saxonne d'équipes sportives interuniversitaires visibles et performantes. Après s'être regroupés dans l'Association des Anciens en 1948, ils pressent leurs membres et l'Université pour une implication directe envers le sport lavallois. L'Université tranche à la Salomon en créant, en 1950, la Commission athlétique de l'Université Laval (CAUL). Les étudiants continuent de gérer le sport intramuros ou interfacultaire alors que les Anciens financent et gèrent dorénavant le sport interuniversitaire.

La formule du sport interfacultaire se diversifie : aux ligues et tournois déjà connus on ajoute des séries de cours pour initier les étudiants. De 14 activités différentes et 551 inscriptions de 1961-62 on atteint 21 activités et 3 281 inscriptions à la fin de la période (1968). Ce succès entraîne une certaine professionnalisation de la gestion, à l'image des universités anglo-saxonnes : financement assuré par des cotisations étudiantes, un premier gérant de la CAUL, etc.[174]

Le sport interuniversitaire profitera grandement de l'implication des anciens. On engage dès 1953-54 des entraîneurs compétents en hockey, basketball, natation et ski, et plusieurs sports adhèrent enfin aux circuits de compétition interuniversitaires canadiens. Quelques résultats individuels et collectifs exceptionnels apparaissent aussitôt. Intégrés depuis peu à de la Ligue interuniversitaire de hockey avec les universités de Montréal, Toronto, McGill et Queen's, les hockeyeurs de Laval remportent leur premier championnat canadien en 1953-54. Déjà championne de la Ligue de la Cité en 1950, 1951 et 1952, l'équipe de basketball adhère à la nouvelle Ligue interuniversitaire en 1956. L'équipe de natation participe aux compétitions de la *Ottawa St-Lawrence Conference* depuis 1950 et enlève le championnat dès 1952. L'équipe de ski compétitionne depuis la saison 1950-51 dans la *Canadian Intercollegiate Athletic Association* et remporte le championnat en 1951, 1953, 1954 et 1958. Dans l'ensemble le sport interuniversitaire prend de l'expansion et les autres équipes identifiées dans la période antérieure (soccer, tennis et golf) poursuivent, avec des hauts et des bas, une carrière peu documentée tandis que de nouvelles équipes interuniversitaires de curling, de badminton, d'escrime et de gymnastique portent la réputation des sportifs lavallois sur d'autres tribunes[175].

Une autre nouveauté de cette période, également peu documentée, réside dans l'avènement du sport d'élite féminin. Durant les décennies antérieures les journaux étudiants se contentent d'inviter les jeunes filles aux matchs des garçons pour «relever» le spectacle de leur présence et stimuler l'ardeur au jeu! Puis on les observe dans quelques cours et certaines ligues interfacultaires. La création d'un club interuniversitaire féminin de basketball, en 1955-56, leur donne accès au sport d'élite. Elles intègrent ensuite les clubs existants des garçons en natation et en tennis[176].

2.4.3 Vers l'ère contemporaine

La troisième période correspond à l'ouverture du Pavillon de l'éducation physique et du sport (PEPS), en 1970, alors qu'un nombre croissant d'étudiants fréquentent le campus, et accentuent le développement de la demande de services qui atteint plus de 25 000 inscriptions, dont 42 pour cent de femmes, réparties en 41 activités. Le sport interuniversitaire continue sa croissance. Les championnats universitaires canadiens, si rares autrefois, deviennent plus fréquents : l'équipe de handball quatre fois de suite de 1984 à 1987 ; l'équipe masculine de volleyball en 1990, 1992 et 1994 ; l'équipe féminine en 2006 ; le baseball en 1995, 2000, 2001 et 2002 ; l'équipe de football en 1999, 2003, 2004 et 2006. Dans les sports individuels les athlètes lavallois décrochent un nombre imposant de médailles d'or aux championnats universitaires et non-universitaires[177].

En conclusion de cette rétrospective on peut dire que malgré un lent démarrage le sport s'intègre à la vie étudiante à la fin du XIX^{e} siècle et au début du XX^{e} siècle. À l'image du modèle anglo-saxon, il se développe rapidement en deux branches : les clubs intramuros plus récréatifs qui favorisent l'apprentissage technique et l'éthique sportive et les clubs d'élite interuniversitaires, plus compétitifs, tournés vers la recherche de l'excellence et de la performance. La logique sportive s'impose dans le discours étudiant et dans la modulation des organisations internes pour favoriser la recherche d'une meilleure opposition où qu'elle soit : clubs non-universitaires francophones ou anglophones et ligues universitaires canadiennes mettent les étudiants en contact avec plusieurs universités anglophones. Dans cette université catholique où les clercs contrôlent tous les aspects de la vie jusqu'aux années de la Révolution tranquille, le rôle de ceux-ci envers le développement du sport demeure peu documenté, ce qui s'explique peut être par l'aspect secondaire du sport dans la mission universitaire et du rôle prépondérant que les étudiants eux-mêmes et les anciens y ont joué. Quelques rares témoignages soulignent toutefois leur support à la réalité sportive :

- Rappelons la caution de 1908 déjà citée du vice-recteur, le chanoine Racicot, pour qui le sport représente «un instrument de culture générale et de moralisation»[178].

- L'abbé Arthur Maheux, Secrétaire de l'Université et censeur du journal étudiant Le Béret, déclare, en 1930, qu'il encourage sa pratique parce qu'il constitue «un exutoire à leur excès d'énergie ; il faut entretenir la santé, garder sa vigueur»[179].

- On peut aussi prétendre que les clercs ont permis au sport de se développer en laissant l'initiative à d'autres – étudiants et Anciens – tout en exerçant un droit de regard qui ne fut pas que contrainte, si l'on se fie au témoignage des étudiants envers l'abbé Cannon appelé «Le père de nos sports» à la fin des années quarante au sujet duquel nous n'avons pas d'autre information[180].

- Au cours des décennies 1940 et 1950 la Section d'éducation physique et récréation profita grandement de la présence tutélaire de Mgr Alphonse-Marie Parent, Secrétaire général de l'Université et du père Georges-Henri Lévesque o.p. doyen de la Faculté des sciences sociales pour naître et se développer, formant un nombre croissant d'éducateurs physiques et d'entraîneurs sportifs[181].

- Finalement les nouveaux gestionnaires du Service des activités sportives des années 1970 profitèrent non seulement du nouveau pavillon (PEPS) mais aussi de l'ouverture d'esprit et des largesses de l'abbé Fernand Gingras, administrateur-trésorier qui, à leur avis, leur accorda toute la marge de manœuvre désirée pour relever le défi de la gestion du nouveau pavillon et des activités sportives du nouveau service[182].

2.5 LES CERCLES CATHOLIQUES D'AMUSEMENT

En France le cercle apparaît au début du XIX^{e} siècle comme le reflet d'une nouvelle sociabilité qui imite le *club* anglais tout en s'opposant au club français d'ancien Régime. En effet, ce dernier ayant été étroitement lié à la politique et aux tribulations de la Révolution française, il fallait bien, après coup, qu'un autre mot vienne signifier l'organe d'une sociabilité nouvelle et neutre qui ne s'exerce plus dans les salons. En chassant en Angleterre une partie de la haute noblesse, la Révolution l'avait rapprochée des mœurs anglaises qu'ils développèrent à leur retour et qui semblaient davantage conformes aux valeurs d'une bourgeoisie française en émergence où l'aisance, le loisir, l'égalité, la laïcité, la masculinité cherchent à s'exprimer différemment. Ces facteurs expliquent selon Agulhon[183] la transformation des anciens clubs français en nouveaux cercles qu'il définit ainsi : «Une association dont les membres se réunissent dans un local loué à frais communs pour causer, jouer, lire des journaux.»[184] Le cercle est «moderne» et exprime une nouvelle forme de sociabilité plus souple. Cette souplesse permet aux cercles de regrouper bientôt une grande variété de domaines dont celui de l'encadrement de la

jeunesse puis des œuvres postsecondaires, en réaction à la laïcisation des écoles vers 1885.

Comment la jonction s'est-elle opérée en France entre la nouvelle formule des cercles de la bourgeoisie et les œuvres d'Église? Les initiatives du comte Albert de Mun envers les Cercles catholiques d'ouvriers, au lendemain de la guerre civile (1871), représentent une piste intéressante : lieu d'études économiques, sociales et politiques à la lumière des principes chrétiens, on y pratique aussi les jeux populaires ; le tout dirigé par un conseil local assisté d'un aumônier. La formule aurait eu un certain succès en France où l'on rapporte 400 cercles et plus de 100 000 membres en 1936 et elle aurait été reprise dans plusieurs pays catholiques[185]. Nul doute que l'Église d'ici et d'autres organismes connexes à l'Église connaissent le parcours de cette initiative.

Au Québec nous connaissons l'existence de cercles à la fin du XIX^{e} siècle (tableau 16) : le cercle de Québec existe en 1869, le cercle Saint-Laurent de Sorel et le cercle paroissial de Lachine en 1897. Le président du Bureau des cercles catholiques, Monsieur C. Vincelette, également membre du cercle de Québec, en donne même une définition précise dans son rapport de 1880 :

> Le cercle est une œuvre religieuse [...]. Nous prétendons être plus qu'une des sociétés littéraires [...]. Le cercle catholique est une institution à laquelle l'esprit de l'Église a donné naissance pour répondre à un besoin spécial, comme jadis naquirent les ordres militaires pour faire face à d'autres dangers [...]. C'est une phalange nouvelle que la foi organise en face de l'armée du mal [...]. Œuvre de restauration par excellence, elle veut remettre en place ce que Satan, par ses suppôts nombreux, a pu bouleverser ; restaurer Dieu dans la vie sociale, restaurer la société par l'affirmation pleine et entière de la doctrine catholique.[186]

Une trentaine d'années plus tard on se veut moins prosélyte. Au cercle Saint-Jacques de Montréal comme au cercle Laviolette de Trois-Rivières on vise l'avancement intellectuel, physique et moral de la jeunesse canadienne-française en conformité avec la conception hylémorphique véhiculée dans le système scolaire[187]. Les cercles ne se développent pas comme une reproduction nommée différemment des clubs anglais, puisque l'Église les a dénoncés publiquement pendant plus de cinquante ans (chap. 4, point 2.4) comme menace linguistique, religieuse et culturelle mais, à notre avis, plutôt comme un compromis pour maintenir son influence auprès des jeunes adultes, car d'une part les

organisations anglaises (clubs et *YMCA*) se multiplient depuis la fin du XIX[e] siècle et attirent des Canadiens français, d'autre part la bourgeoisie canadienne-française cherche à les imiter avec des organisations non religieuses, ce que Gilles Janson a bien documenté[188]. Le cercle constitue donc pour l'Église un compromis puisqu'il rassemble plusieurs jeunes dirigés par un conseil d'administration laïc coiffé d'un aumônier garant des orientations et de l'interprétation de la doctrine. Nous ne connaissons pas d'étude sociologique ou historique consacrée aux cercles, sinon des informations partielles émanant de diverses sources cléricales et de brefs articles de journaux relatant certaines de leurs activités. À partir de ces pièces éparses nous tentons de baliser le rapport des clercs envers le sport pratiqué dans les cercles.

Le Directoire de l'Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul présente une première classification des cercles considérés soit comme une des œuvres d'une maison d'œuvres, soit comme une œuvre fonctionnant isolément[189]. Dans la première catégorie l'ACJC créée en 1904 sera considérée comme un moteur de la création de cercles pour prolonger son action dans les paroisses. L'abbé Perrier rapporte l'existence de quarante cercles d'étude en 1910 dont vingt dans les collèges. On fonde beaucoup d'espoir sur les membres car on croît qu'ils deviendront les auxiliaires des œuvres : «Bien vite ils constitueront une élite qui entraînera à sa suite tous les jeunes de la paroisse. [...] Ici on organisera la société Saint-Vincent de Paul, ailleurs la gymnastique et les sports auront d'excellents résultats.»[190] Cette polyvalence des activités où figurent des sports est reprise la même année dans un long article du Dr Baril : «L'on peut donner à ces œuvres la forme jugée la plus propice à grouper les jeunes gens : tantôt la forme d'un cercle d'études, tantôt celle d'un cercle d'amusements, d'une société de gymnastique ou d'une association d'athlétisme.»[191] L'École sociale populaire crée de son côté des cercles d'études sociales, à l'image de ses orientations[192].

Malgré cette association précoce entre les cercles et le sport, notre historiographie du sport est demeurée très peu loquace sur ce sujet. L'historien Guay, qui nous a remis une série de documents, ne mentionne pas l'existence des cercles dans ses deux ouvrages sur le sport[193]. L'analyse du sport à Montréal au XIX[e] siècle par Alan Metcalfe souligne sans autre information l'existence de trois cercles : le cercle Saint-Denis, le cercle Union et le cercle des commis-marchands sans préciser leurs liens avec le sport[194]. Gilles Janson établit un lien assez vague avec le cercle Saint-Pierre en affirmant que là «se réunissent les membres de la nouvelle Association athlétique d'amateurs canadiens-français, constituée autour d'un club de baseball ainsi que le club de crosse Canadien »[195].

L'ouvrage récent de Michel Bellefleur[196] sur l'évolution du loisir au Québec ignore les cercles alors que son ouvrage antérieur, précisément sur l'Église et le loisir avant la Révolution tranquille, mentionne une seule fois l'existence de «cercles propres à des groupes particuliers»[197] qui profitent de l'organisation matérielle des centres de loisirs, faisant ainsi allusion à une période assez tardive alors que le réseau de ces centres est déjà bien étendu (probablement vers 1940-1950). La thèse récente de l'historien Jocelyn East[198] sur les dynamismes organisationnels de l'institutionnalisation du sport au Québec nous en apprend davantage. Son analyse de 1 768 actes d'incorporation de divers organismes sportifs et récréatifs québécois lui permet d'affirmer la présence de cercles dotés de clubs sportifs qui compétitionnent non seulement contre d'autres cercles mais aussi en dehors du réseau des cercles contre des clubs francophones et parfois anglophones, et ce à chacune des décennies de 1900 à 1967.

Le tableau 16 résume les informations que nous avons rassemblées sur 46 cercles et cercles paroissiaux pour la période de 1869 à 1950 qui couvrent vingt municipalités. Onze de ces cercles identifient leur aumônier nous permettant d'établir un lien plus certain entre le clergé et l'organisation des cercles. Vingt-neuf activités physiques de type sportif sont nommées dont les plus fréquentes sont la balle-au-camp ou baseball (15 mentions), le billard (12 mentions), le gouret ou hockey (11 mentions) et la lutte (7 mentions). Les documents épars à la source de ce tableau témoignent du nombre et de l'étendue des activités des cercles par lesquels la brèche du jeu servira de support à la réalité sportive. Seule une étude approfondie permettrait de cerner avec précision les contours de ce réseau resté inconnu, mais ce n'est pas notre sujet. En conformité avec notre projet nous nous contenterons de mieux identifier les rapports des clercs avec le sport qui peut s'y exercer.

2.5.1 Dans le creuset de l'Église

Les deux témoignages suivants du début du XX^{e} siècle relatent la création de deux cercles de deux villes différentes, Québec et Iberville. Ils illustrent une démarche similaire dans laquelle les clercs semblent jouer un grand rôle de concert avec les jeunes adultes masculins. À l'origine du cercle Durocher de Québec, en 1906, il y a d'abord des jeunes gens qui se réunissent le soir pour causer et jouer aux cartes à l'arrière d'un petit poste de commerce. Le feu ayant détruit le bâtiment ils décident de former un cercle doté d'un patron «digne de leur association» et choisissent le père Durocher, o.m.i., fondateur de la paroisse et nomment le centre en son honneur. Les premiers achats

TABLEAU 16

Inventaire partiel des activités récréatives et sportives des cercles (C.) et cercles paroissiaux (C.P.) : 1869-1950

Identité Orde alpha.	Ville (création)	Chapelain identifié	Activités récréatives et sportive s signalées																													
			Badminton	Balle au camp	Balle au panier	Ballon au poing	Balle-molle	Billard	Boxe	Canne	Canot-course	Chaloupe-course	Courses nautiques	Croquet	Crosse	Culture physique	Escrime	Football	Gouret	Gym.- concours	Haltères	Lutte	Natation	Ping pong	Quilles	Raquettes	Régattes-moteur	Tennis	Tours de force	Tournoi athlétique		
a) Île de Montréal																																
C.P. Bordeaux	Mtl			X																												
C.P. (de) Lachine	Lachine (1887)	X		X																												
C.P. Sainte-Clothilde	Mtl	X			X																											
C.P. Saint-Enfant-Jésus du Mile End	Mtl	X		X				X											X	X						X						
C.P. (de) Saint-Henri	Mtl																															
C.P. Saint-Jean-Vianney	Mtl						X																									
C.P. Saint-Zotique	Mtl	X		X											X				X			X									
C. Athlétique et litt. Cdn	Mtl																												X			
C. Athlétique Saint-Pierre																		X														
C. Athlétique et social, succ. L. Gravel	Mtl (1909)							X		X							X					X										
C. Bellevue	Ste-Anne de B.										X	X	X										X				X					
C. Dollard	MTL			X															X													
C. Gaieté canadienne																																
C. Impérial canadien	Mtl																		X						X							
C. jeunes gens du quartier Saint- Louis	Mtl																		X													
C. Langevin d'Hochelaga	Mtl																															X
C. Mgr Gauthier	Mtl																								X							
C. Normal	Mtl			X																												
C. Sainte-Brigide	Mtl (1911)	X		X				X	X										X	X		X				X						

Identité Orde alpha.	Ville (création)	Chapelain identifié	Activités récréatives et sportive s signalées																														
			Badminton	Balle au camp	Balle au panier	Ballon au poing	Balle-molle	Billard	Boxe	Canne	Canot-course	Chaloupe-course	Courses nautiques	Croquet	Crosse	Culture physique	Escrime	Football	Gouret	Gym. - concours	Haltères	Lutte	Natation	Ping pong	Quilles	Raquettes	Régattes-moteur	Tennis	Tours de force	Tournoi athlétique				
C. Ste-Cécile du Mile End	Mtl			X															X														
C. St-Denis	Mtl							X											X														
C. Saint-Germain	St-Laurent			X																													
C. St-Jean-Berchmans	Mtl	X																			X												
C. Saint-Jacques	Mtl	X						X											X						X								
C. Saint-Joseph	Mtl	X							X											X		X											
C. St-Pierre	Mtl	X						X																									
C. (de) Verdun	Verdun																																
C. Visuville	Mtl			X										X																			
(b) Ailleurs en province																																	
C. Bourget	Joliette			X																													
C. Durocher	Québec (1906)	X						X	X					X								X											
C. La Salle	Longueuil			X																													
C. Laviolette	Trois-Rivières							X																X	X								
C. Lévis	Lévis (c. 1912)			X																													
C. Loyola	Québec							X												X				X									
C. Montcalm	St-Hyacinthe																																
C. (de)Québec	Québec (1869)							X																X									
C.(de) Rigaud	Rigaud (1907)																																
C. Roy	Québec																																
C. Saint-Alphonse	Thetford-Mines	X																															
C. St-Charles	Iberville (1909)		X		X	X	X	X	X					X		X			X	X	X	X		X				X					
C.P. (de) St-Hyacinthe	St-Hyacinthe																								X								
C. (de) St-Jérôme	St-Jérôme			X																													
C.P. St-Louis	Terrebonne			X																													
C. Saint-Laurent	Sorel (1897)				X			X											X														
C. Saint-Paul	Grand'Mère																																
C. Vaudreuil	Vaudreuil																																
Total 46	**20**	**11**	**1**	**15**	**3**	**1**	**2**	**12**	**4**	**1**	**1**	**1**	**1**	**2**	**2**	**1**	**1**	**1**	**11**	**5**	**1**	**7**	**1**	**1**	**5**	**5**	**1**	**1**	**1**	**1**			

sont consacrés à un piano, des gants de boxe, un *punching bag* (sic) et une table de pool. Plus tard ils construisent un jeu de croquet sur lequel ils remportent le championnat de la Ligue Canadienne de Croquet de Québec en 1913[199].

La création du cercle Saint-Charles à Iberville, en 1908, reste associée à la Ligue du Sacré-Cœur. L'idée d'y développer un cercle s'impose aux jeunes alors qu'ils s'initient à une séance d'art dramatique «afin de se procurer des amusements honnêtes et de cultiver leurs dispositions pour la déclamation, la musique et le chant»[200]. Le vicaire préside l'assemblée de formation du cercle auquel on donne le prénom du curé d'alors, Charles. Les activités physiques récréatives ne tardent pas à s'imposer par le biais d'un comité des jeux : table de pool (1909), jeu de croquet (1911), joutes de balle, ballon au poing, boxe et lutte sont mentionnés en 1923 ; ping pong, tennis (1925), patinage (1927), hockey, gymnastique et haltérophilie en 1930. L'équipe de balle au panier (sic) conduit à la création d'une ligue en 1934 et la culture physique (sic) prend de l'ampleur sous la gouverne d'un nouvel aumônier, l'abbé Désilet, lui-même ancien champion lutteur dit-on[201]. À partir des années 1930 les tournois, les concours et les ligues compétitives interurbaines ajoutent un caractère plus sportif aux activités récréatives en cours et ce dans un cercle où les activités culturelles occupent une place importante depuis ses débuts[202]. À la fin des années 1950 le cercle a pris une ampleur telle que l'abbé P.E. Archambault transforme la salle du cercle en centre de loisir dont la municipalité se chargera plus tard. En somme le parcours classique de plusieurs organismes de loisir.

Le rôle d'aumônier de cercle associe les clercs au déroulement quotidien des activités et à plusieurs initiatives de survie ou de développement que les sources documentaires disponibles rendent avec parcimonie. En 1904 le journal La Patrie relate en ces termes le rôle des Oblats envers la salle de billard du cercle Saint-Pierre de Montréal : «Ils n'ont jamais lésiné sur aucune somme, quelque élevée qu'elle aurait pu être, quand il s'est agi de donner satisfaction aux membres de leur cercle populaire.»[203] Plus tard un autre aumônier de ce cercle offre un prix lors d'un tournoi de billard[204].

Lors du banquet d'inauguration de la saison de raquette du cercle paroissial Saint-Enfant-Jésus du Mile-End, en 1910, le curé Le Pailleur annonce «qu'il était à préparer la formation d'une compagnie à fonds social avec un capital de $10,000 divisé en mille actions de $10.00 [...] uniquement pour construire un joli local pour le cercle avec tous les accessoires d'une association sportive»[205].

Au cercle Durocher on construit, en 1914, à l'invitation du curé Lelièvre, o.m.i., un grand arc de triomphe pour la fête du Sacré-Cœur[206]. Préparant les fêtes du 15e anniversaire du cercle, les laïcs soumettent leur programmation au curé de la paroisse «qui a bien voulu accorder son distingué patronage pour ces fêtes [...] qui débutent par une messe»[207].

Quelques indices nous permettent de juger du membership de certains cercles au début du siècle : fondé en 1897 par 25 membres, le cercle Saint-Laurent de Sorel en rapporte 150 l'année suivant et ce chiffre «va en augmentant» dit-on[208]. En 1910, le cercle Saint-Paul de Grand'Mère compte 192 membres[209] et celui de Sainte-Brigide de Montréal, 150 en 1916[210].

2.5.2 Des indicateurs de l'éthique sportive

Si la fonction récréative et polyvalente des cercles n'est pas discutable on pourrait s'interroger sur leur rapprochement de la réalité sportive. On le sait le jeu fait partie du sport mais tout jeu n'est pas nécessairement un sport, ce dernier répondant à davantage de critères dont celui du **contexte compétitif** obligatoire qui se manifeste par la confrontation autour d'un enjeu. Dans quelle mesure les activités dites «sportives» pratiquées dans les cercles et patronnées par des clercs s'y inscrivent-elles, au début du XXe siècle?

Dans le contexte peu organisé des premières décennies les *défis ponctuels puis les concours* tiennent lieu de contexte compétitif. Plus tard, le nombre de cercles augmentant et les moyens de transports se développant, les cercles pourront se rencontrer au sein de ligues organisées, ce rythme variant d'une activité à l'autre :

- En 1900, le cercle Montcalm de Saint-Hyacinthe annonce dans le journal qu'il lance un défi au club Royal[211].

- Au baseball, le cercle Saint-Germain (Saint-Laurent) écrit en 1910 qu'il «désire arranger des parties avec n'importe quel club amateur de la Province de Québec»[212], ce qui laisse sous-entendre la rencontre de clubs anglo-protestants. Le cercle paroissal Saint-Jean Vianney (Montréal) tient un même langage vingt ans plus tard en lançant un défi «à tout club amateur sans exception»[213].

- Le premier tournoi athlétique des membres du cercle Langevin d'Hochelaga, en 1912, regroupe les participants en deux catégories, les 20 ans et moins et les autres, pour plus d'équité, dans 27 épreuves réparties en trois sections : (a) des sauts en longueur, en hauteur, en longueur avec course, en longueur trois sauts, en longueur trois sauts avec course ; (b) des lancers de balle, de frapper de balle, de partie de baseball ; (c) des courses pour les dames (100 et 220 vgs), pour les hommes (100, 220, 500 vgs avec obstacle, 220 vgs de reculons, 220 vgs à trois jambes), un championnat de ½ et de 2 milles[214].

- Occasionnellement on participe même à des compétitions à l'étranger : en 1912 la section de gymnastique du cercle Saint-Joseph (Montréal) « [s'est] faite une réputation enviée en Alsace par les palmes qu'elle a remportées dans les concours»[215].

- En 1941 le cercle Saint-Charles (Iberville) organise des tournois interurbains «mettant aux prises les meilleurs joueurs de tennis et de croquet». Cinq ans plus tard il annonce des concours de quilles, de pool et de ping pong [sic][216].

Les ligues prolongent la stimulation des tournois et concours et témoignent d'une organisation plus développée : les participants (individuels ou équipes) doivent être en nombre suffisant dans un environnement facilement accessible et les règles reconnues par chacun ; les résultats de chaque rencontre doivent être conservés et compilés ; un mécanisme pour régler les litiges doit être établi et faire consensus, les rencontres de la saison, coordonnées pour qu'elle débouche sur un championnat, etc. Les sources disponibles indiquent l'atteinte de ce niveau de développement entre 1912 et 1934 où des ligues existent dans cinq sports. Considérant que des cercles existent depuis les dernières décennies du XIX^{e} siècle on peut penser que les sports d'équipe ont cherché à s'organiser en ligue plus tôt, mais cela reste à démontrer. Les documents consultés nous permettent toutefois de démontrer les faits suivants :

- En 1912 le cercle Bourget (Joliette) joue à la balle au camp dans une ligue de sept clubs[217] alors que le cercle paroissial Saint-Zotique adhère, en 1914, à la Ligue de baseball de la division de l'ouest de Montréal[218].

- La ligue provinciale de quille créée en 1912 comporte quatre clubs trois ans plus tard répartis dans les villes suivantes : Montréal, Québec, Lévis, Trois-Rivières (cercle Laviolette)[219].

- Le Devoir annonce en 1914, mais sans préciser le sport, la création d'une Ligue des cercles paroissiaux. Huit cercles sont convoqués à une assemblée annuelle «pour former les règlements et conditions de la ligue»[220] et se promettent d'inviter les autres clubs à en faire partie.

- L'année suivante le cercle paroissial Bordeaux (Montréal) avoue en être à sa 19e partie de la saison, sans préciser le sport (probablement la balle-molle ou le baseball, puisqu'il s'agit du mois de septembre)[221].

- Le cercle Saint-Charles d'Iberville affirme que son (ou ses ?) club de ballon au panier évolue dans une ligue en 1934 «pour rencontrer des équipes étrangères»[222] alors que son club de tennis (masculin et féminin) fait partie d'une ligue comprenant les clubs de Saint-Jean Yacht, Marieville, Farnham, Waterloo et Cowansville[223] en 1946.

- On sait par cette même source que le club de hockey du même cercle existe en 1928 mais on ignore son adhésion à une quelconque ligue avant 1937 alors qu'il remporte le championnat de la ligue Notre-Dame. L'année suivante on relève l'existence de la Ligue Junior de hockey du cercle Saint-Charles [sic] alors que ce sport serait en plein essor ainsi que son adhésion à la Ligue Junior de Saint-Jean quinze ans plus tard[224].

L'enjeu constitue un élément indispensable au sport, qu'il soit monétaire, matériel ou symbolique comme une plaque ou un trophée. Il aiguillonne la compétition, stimule la préparation des concurrents et leur **ardeur** dans la lutte. Cette dynamique de la recherche de performance attire pour sa part des spectateurs aiguisés par l'enjeu, l'incertitude du résultat et les prouesses attendues. Les documents disponibles présentent quelques témoignages à cet égard à partir des activités des cercles :

- Ayant lancé un défi à n'importe quel club amateur de baseball de la province, le cercle Saint-Germain (Saint-Laurent) «pratique tous les jours avec ardeur en vue de l'importance de la partie»[225].

- À l'occasion d'un programme de lutte présenté en 1913 au cercle Saint-Joseph (Montréal), l'enjeu annoncé est de 100 dollars et l'attrait est évident car «tout ce qui avait un nom dans le sport était au cercle [...] et plusieurs paris sont engagés»[226]. Évidemment, «les deux lutteurs s'entraînent consciencieusement»[227].

- La partie de baseball du cercle paroissial de Lachine contre le Maple Leaf met en jeu la somme de 200 dollars[228] . Quant au cercle paroissial Bordeaux (Montréal), il lance un défi mettant en jeu 50 à 100 dollars pour une série de trois matchs de balle au camp contre le cercle de Saint-Jérôme[229].

- Le cercle Laviolette (Trois-Rivières) s'assure de faire savoir par les journaux à ses membres que «les prix sont riches et nombreux» aux quilles[230].

Les **spectateurs** seront nombreux à certains matchs dont on ne connaît pas le contexte ; s'agit-il d'un défi largement publicisé, d'une finale de saison, d'une rivalité particulière? On l'ignore mais les spectateurs présents témoignent de la réalité sportive en jeu. Ainsi on rapporte en 1912 la présence de 2 000 spectateurs lors d'une partie de baseball impliquant le cercle Viauville (Montéal) et 3 000 deux ans plus tard[231]. Le cercle paroissial Saint-Zotique (Montréal)[232] attire aussi 3 000 spectateurs lors d'un match de crosse en 1916.

Comme l'a souligné le sociologue Guindon, le modèle de société séparée vivant sur le même territoire prévaut au Québec et l'Église veille à maintenir cet état de fait, gage de la conservation du caractère et des valeurs du peuple canadien-français, mais cette règle présente plusieurs exceptions et la logique sportive contribue à s'en écarter. Si déjà, au milieu du XIX^{e} siècle, les équipes sportives de certains collèges classiques, à la recherche de compétition valable, rencontrent fréquemment des clubs anglophones on ne s'étonnera pas qu'au tournant du XX^{e} cette même logique rapproche les deux communautés à partir de cercles paroissiaux :

- en 1899 le cercle Saint-Denis (Montréal) avoue jouer au hockey contre un club de Westmount[233] ;

- le cercle Saint-Joseph (Montréal) participe aux courses du journal La Patrie contre les clubs anglophones suivants : *Gordon, RRYM, McGill, Neighberhood* et *Silver Leaf*[234] ;

- le cercle paroissial de Lachine évolue de façon régulière dans une ligue de hockey anglaise, la *Junior Lachine Hockey League*[235] ;

- le cercle paroissial Saint-Zotique (Montréal) joue contre le club *Beaver* de la ligue *Spalding*[236].

Probablement plus rare, mais quand même existante, l'intégration de jeunes protestants dans un cercle franco-catholique, signe de la popularité de certains d'entre eux dans leur communauté, se fera non sans hésitation. Le cercle Saint-Charles (Iberville) se rappelle les conditions posées par le président et seulement après l'approbation de M. le curé et la majorité des membres du cercle, aux jeunes protestants qui désiraient y adhérer :

> 1. Ils seraient «membres adjoints» et par conséquent n'ayant pas droit aux assemblées ; 2. Leur abonnement étant le même que celui des membres actifs [...] ils avaient part à tous les jeux, comme les membres catholiques ; 3. Si toutefois leur conduite laisserait [sic] à désirer, M. le Directeur se chargerait lui-même de les renvoyer sans autre avis.[237]

En résumé, les cercles constituent un nouveau lieu de socialisation à la réalité sportive, que notre historiographie a laissé dans l'ombre. Existant en 1869 et peut être même avant, les cercles prolongent auprès des jeunes hommes des paroisses le modèle du développement hylémorphique de l'homme (développement physique, intellectuel et culturel) et annonce l'orientation future des autres œuvres cléricales pour jeunes, qui leur succèderont. Les cercles comblent les lacunes d'une urbanisation croissante envers les jeunes de cette période et répondent aux caractéristiques de l'urbanité : la densité de la population, le temps libre et l'absence d'espaces publics où les personnes puissent prendre des initiatives, se rencontrer, créer, jouer. Le temps libre des jeunes travailleurs urbains et le concept de jeu semblent être les brèches par lesquelles les jeux seront pratiqués pour le simple plaisir immédiat qu'ils apportent et progressivement transformés en sport par la recherche de compétition, la réglementation et l'intégration à des ligues de plus en plus performantes.

Si plusieurs cercles semblent initiés par de jeunes laïcs ils ont néanmoins une vocation paroissiale sur laquelle l'Église veille sérieusement par l'intermédiaire d'un aumônier qui joue un rôle actif : gardien de la morale et des bonnes relations entre les différentes intervenants de la paroisse il sanctionne, initie, suggère, finance, des projets en

collaboration avec cette jeunesse locale dont il a la garde à une période de leur vie où l'oisiveté et la délinquance sont perçues comme des menaces constantes.

2.6 LES LOISIRS PAROISSIAUX

Tant que la population canadienne-française demeure majoritairement rurale, la problématique de l'occupation du temps libre ne se pose pas. L'accélération de l'urbanisation au tournant du XX[e] siècle incite l'Église à se pencher sur la jeunesse urbaine perçue de plus en plus comme une nouvelle source de problèmes sociaux. Lors du congrès des œuvres de jeunesse ouvrières de 1922 on suggère la création d'œuvres «extra scolaires» tant pour défendre la jeunesse contre les agressions de la cité envers son éducation chrétienne que pour constituer de nouveaux centres de formation. La rencontre met de l'avant trois idées maîtresses qui guideront clercs et laïcs impliqués dans les nouvelles œuvres de jeunesse, et ce jusqu'à la Révolution tranquille[238].

Dorénavant posée comme prémisse, la thématique de la jeunesse considérée comme un important **problème social et moral** s'impose avec force pour justifier la création de nouvelles œuvres. Le journal L'Action catholique le verbalise ainsi :

> [Elles] servent à combattre l'influence néfaste des clubs neutres ou protestants et de ces salles d'amusement où toute personne qui veut porter dignement son titre de catholique ne devrait jamais mettre les pieds [...]. À fréquenter ces salles, le sens moral finit par s'émousser et la foi religieuse elle-même par s'y attiédir.
>
> Avec les habitudes de vie moderne, la salle paroissiale [et le centre] est devenue dans les villes, l'annexe obligée de l'église et le prolongement indispensable du foyer familial. [S'ils] n'existaient pas, l'église et la famille perdraient beaucoup de leur influence et pourraient plus difficilement lutter contre l'attirance des salles interlopes.[239]

L'idée sera constamment reprise. Vingt ans après ce congrès, l'action structurante du père Wilfrid Gariépy, s.j. à la salle paroissiale de la paroisse Immaculée-Conception de Montréal est encore présentée comme une réponse à la délinquance croissante dans ce quartier[240]. Durant cette même décennie la travailleuse sociale Gemma Beaumont se représente aussi les loisirs comme «un problème aigu auquel il importe de trouver une

solution»[241]. Une rencontre des curés du diocèse de Québec sur cette question fait ressortir la nécessité d'offrir à la jeunesse «un idéal à l'opposé de la mystique communiste ou socialisante, dangers hélas! non imaginaires»[242]. En 1960 on reprend fréquemment les paroles du pape Jean XXIII à l'effet que «les loisirs sont devenus un grave problème social»[243].

Une seconde constante fait **de la paroisse le point central** de toute organisation des loisirs des jeunes, elle seule offrant aux yeux des clercs et de plusieurs laïcs, les garanties morales et structurantes suffisantes pour couvrir tous les aspects des loisirs, qu'il s'agisse de la programmation, de la supervision des activités, du recrutement et de la formation des moniteurs, etc. Dans l'ensemble cette consigne sera respectée, excepté à Montréal où l'exemple d'organismes municipaux anglophones de loisirs servira de modèle aux laïcs francophones pour s'immiscer dans ce qui était au départ une chasse gardée cléricale, entraînant la résistance coriace du curé Wilfrid Gariépy, s.j.[244]. La prise de position claire de l'abbé F.-X. Saint-Arnaud, professeur de théologie pastorale au Grand Séminaire de Trois-Rivières et directeur d'OTJ représente un témoignage parmi plusieurs autres justifiant cet encrage paroissial :

> La famille [étant] incapable de résoudre par ses seuls moyens, le problème de ses loisirs [...], l'individu cherchera dans une communauté de familles, c'est-à-dire dans la paroisse, ce qu'il ne peut trouver dans sa propre famille. Toute notre histoire est un témoignage vivant de la force et de la vitalité des institutions qui s'appuient sur la paroisse ou se greffent autour d'elle [...]. Tous doivent convenir, en effet, que ces œuvres paroissiales de loisirs et de récréation sont le fruit d'une inspiration de zèle pour le salut des âmes.[245]

Pour la travailleuse sociale Gemma Beaumont la solution à ce qu'elle appelle «le problème aigu des loisirs» passe aussi par le respect du cadre de vie sociale déjà établi, c'est-à-dire la paroisse[246].

Une troisième constante relève du fondement philosophique devant présider aux nombreuses initiatives de protection et surtout d'éducation extra scolaire de la jeunesse par les œuvres de loisirs. Fidèles à leur conception de l'homme chrétien, les clercs retiennent le modèle du **développement hylémorphique** hiérarchisé où toutes les dimensions de la personne sont retenues pour converger vers le but final, le salut de l'âme. On reprend donc à l'intention des œuvres de jeunesse à venir plusieurs aspects déjà énoncés par les religieux de Saint-Vincent de Paul comme la prédominance de la

spiritualité sur les autres dimensions, l'importance du développement intellectuel et le caractère utilitaire des jeux, des exercices physiques et autres amusements qui demeurent associés à la notion «d'appât puissant et nécessaire pour combler les besoins de mouvement de divertissement des jeunes»[247]. Le discours s'avère stable au cours des décennies comme l'indique ce témoignage du père Saint-Arnaud, vingt ans plus tard :

> La récréation, comme toute forme d'activité humaine, doit être sanctifiée […], elle doit être glorifiée par [le divin].
>
> La récréation prend l'homme tout entier, c'est-à-dire son corps et son âme, ses facultés naturelles et surnaturelles.
>
> […] Il y a donc un équilibre, une hiérarchie des valeurs à observer dans la conception et l'organisation des loisirs et des récréations.[248]

Parmi tous les efforts disparates initiés dans le cadre paroissial pour «préserver» et «orienter» la jeunesse dans le respect de ces trois constantes, nous avons retenu trois initiatives qui ont été particulièrement ouvertes aux jeux physiques et progressivement aux sports : les salles paroissiales, les centres de loisirs paroissiaux et l'Oeuvre des terrains de jeux (OTJ).

2.6.1 Les salles paroissiales

Si l'encadrement clérical des cercles constitue un premier lien entre l'univers du loisir paroissial et l'Église, il se renforce avec l'avènement des salles paroissiales qui prolongent et diversifient cette association. Faute d'études plus poussées on ne peut discuter avec précision de l'évolution globale des cercles au cours du XX^{e} siècle ; certains poursuivent ou cessent leurs activités, d'autres s'intègrent aux nouvelles initiatives paroissiales comme les salles paroissiales, ou plus tard, les centres de loisirs paroissiaux. L'étude de Yolande Boissinot souligne cette voie de l'intégration du cercle aux nouvelles oeuvres paroissiales : «Le cercle, c'est maintenant le conseil d'administration de la salle. Il est composé du Père curé, qui en est l'aumônier et de 12 membres […]. Il est de ce fait l'organisme prépondérant, exerçant sur les autres associations une sorte de patronage.»[249]

Nées d'un idéal apostolique et communautaire, les salles paroissiales élargissent le mandat des cercles car elles abritent grosso modo trois type d'œuvres : (a) des œuvres de jeunesse plus ou moins diversifiées (la salle de jeux, de lecture, la fanfare, l'art

dramatique, etc.), (b) des activités pour adultes (les euchres, les bazars, les conférences, les concerts, les zouaves, etc.) et (c) des œuvres sociales (le secours mutuel, les sociétés nationales, le comptoir vestimentaire, la caisse populaire, etc.). Elles n'atteignent pas toutes cette polyvalence, certaines se contentant d'activités à revenus (bingo, restaurant, cinéma) pour financer leurs œuvres sociales ou d'action catholique alors que d'autres mettent l'accent sur l'encadrement des jeunes. Les espaces disponibles varient grandement ; certaines paroisses réquisitionnent seulement leur sous-sol d'église, d'autres, surtout à Montréal, s'ajoutent des espaces scolaires (cours de récréation, classes, grandes salles intérieures)[250].

Deux études nous permettent de baliser quelque peu le phénomène. Celle de Yolande Boissinot portant sur 28 paroisses de Québec constate que 21 pour cent des paroisses (soit 6 sur 28) ne disposent pas, en 1947, d'une salle paroissiale alors qu'un nombre égal de paroisses (6 sur 28)[a] profitent déjà d'un centre de loisir. Entre les deux, 57 pour cent des paroisses restantes (soit 16 sur 28), disposent alors d'une salle paroissiale mais seulement quatre paroisses sur ces 16, (soit 25 pour cent de cette catégorie) se soucient des loisirs physiques organisés pour les jeunes et ce grâce à une organisation parallèle mais intégrée à la paroisse comme la société Saint-Jean Baptiste ou autre qui parraine des clubs de quilles, le billard, le tennis de table, le hockey et la balle molle[251]. Selon l'autre étude, celle du jésuite Jean-Paul Dallaire, le diocèse de Montréal dispose, en 1949, de 40 salles paroissiales, de 17 cercles paroissiaux et d'une vingtaine d'écoles mises à profit en dehors de l'horaire scolaire par la ville elle-même ou d'autres organismes[252]. En somme, à la fin des années 1940, on compterait, selon ces auteurs, 56 salles paroissiales dans les deux principales villes auxquelles il faut ajouter un nombre indéterminé, parce que non documenté, de salles issues de municipalités plus petites dont les paroisses suivent probablement le modèle clérical. Considérant le nombre total de paroisses canadiennes-françaises alors existantes (il y a 179 paroisses en 1941 dans le seul diocèse de Montréal)[253], force est de constater le nombre peu élevé de salles paroissiales offrant des activités physiques de loisir à partir desquelles le sport puisse émerger.

Situées habituellement, mais non exclusivement dans le sous-sol de l'église, ces salles regroupent une ou plusieurs des surfaces suivantes : (a) une grande surface polyvalente aménagée sommairement selon les besoins des activités physiques ou sociales, (b) des

[a] Nous contestons cette affirmation. À notre avis l'auteure a confondu «salle» et «centre» de loisirs car deux des six paroisses retenues ne disposent pas, en 1947, d'un tel centre : Saint-François d'Assise et Saint-Dominique.

espaces aménagés de façon plus permanente pour des activités rentables comme la restauration, les allées de quille et (c) de petites salles polyvalentes servant de lieu de réunion aux nombreuses organisations ludiques, caritatives sociales ou religieuses.

Jusqu'aux années 1950 la compilation des activités physiques de loisir associées aux salles paroissiales fait ressortir une courte liste dont chaque élément ne se retrouve pas systématiquement dans chaque salle. Les activités intérieures les plus populaires sont, par ordre décroissant, les quilles, le billard, le tennis de table ; les moins rapportées sont le badminton, le ballon panier, la boxe, et l'haltérophilie. Les seules activités extérieures rapportées plus fréquemment sont le hockey et la balle molle ; moins fréquemment le tennis.

L'impulsion envers l'organisation d'activités physiques semble provenir surtout de deux sources : d'une part, en complément à la salle paroissiale, on constate la création de «Comités ou Services de loisirs» ou parfois de «Comités des sports» composés de laïcs encadrés par un aumônier. Au cours des années 1940 la paroisse Notre-Dame des Victoires de Québec gère ainsi deux patinoires d'hiver et trois clubs de quilles alors que sa voisine, la paroisse Sacré-Cœur de Jésus s'occupe de six équipes de hockey, de huit équipes de balle molle, du billard, du tennis de table et des autres activités physiques que l'auteure nomme «jeux»[254]. D'autre part des organismes laïcs de tous les horizons orientent parfois leur philanthropie vers ce même type d'activités ; la société Saint-Jean Baptiste de la paroisse de Stadacona patronne les équipes de balle molle et la patinoire paroissiale. La formule s'est propagée au cours de la décennie suivante puisque l'enquête de 1961 du Service des loisirs du diocèse de Montréal indique que 131 paroisses d'expression française sur 202, soit 65 pour cent disposent alors d'un «Service organisé de loisirs»[255], alors que la commission d'enquête Laroche de 1962 avance quant à elle l'existence, sur l'Île de Montréal, de 109 Services de loisirs paroissiaux ayant des activités sportives[256]. Cette différence confirme, à notre avis, le fait que toutes les paroisses n'offrent pas des activités physiques ou sportives.

Une autre enquête importante, celle du Comité d'étude sur les loisirs, l'éducation physique et les sports (le Rapport Bélisle)[257] estime en 1964, et pour tout le Québec, à environ 500 le nombre de Comité ou Services de loisirs paroissiaux regroupés en 11 fédérations diocésaines et représentés au plan provincial par la Confédération des œuvres de loisirs de la Province de Québec (COP) sur laquelle nous revenons à la fin de cette thématique des loisirs paroissiaux. Ce chiffre soudainement élevé s'explique par le fait

qu'il inclut toutes les paroisses du Québec sans restriction quant à la langue ou au type d'activités offertes comme les enquêtes précédemment citées. Il s'explique aussi, selon Michel Bellefleur, par la transformation accélérée depuis le début des années 1950, de nombreuses OTJ locales (Œuvre des terrains de jeux) dont le nombre est estimé à 1 000, en Services paroissiaux de loisirs[258]. Cette transformation était devenue nécessaire par l'ampleur des sites, terrains, équipements et bâtisses que les organismes paroissiaux en étaient venus à gérer et explique leur incorporation civile légalement constituée en vertu de la 3è partie de la loi des compagnies du Québec. Sur le terrain cette transformation signifiait que les anciennes OTJ locales consacrées à la clientèle des jeunes durant les mois d'été, devenaient actives à l'année longue et pour toute la communauté[259].

Les activités physiques relevées plus haut demeurent peu nombreuses. De quelle nature sont-elles? De simples jeux comme le ballon chasseur, le drapeau, la *tag*, etc.? Des activités sportives comme le hockey mais pratiquées seulement sous le mode ludique ou selon la logique sportive faite d'enjeux, de sélection-élimination par le biais de la compétition organisée de façon pyramidale, de la performance recherchée et commémorée? Il s'avère difficile de répondre avec précision car les sources d'information relatives aux salles paroissiales demeurent peu descriptives des activités qui s'y déroulent. Souvent on se contente de les nommer sans préciser le contexte de pratique. Nous savons toutefois que celles-ci sont encore peu diversifiées durant les décennies 1940 et 1950 et que souvent on les qualifie de «jeux» et non de «sports». Par exemple le père Dallaire dira : «La plupart [des salles] comprennent une salle de théâtre, une salle de jeux (quilles, billard, ping pong)… »[260]. Le père Rousseau tient le même langage pour les paroisses rurales[261].

L'analyse des 28 paroisses de Québec par Gemma Beaumont, en 1947, signale à deux occasions seulement l'existence d'une «association sportive» qui gère les activités, sans décrire leur contexte[262]. À cause du silence qui entoure ces pratiques nous croyons être en présence d'activités essentiellement ludiques et non sportives que l'on pourrait aussi appeler «jeux sportifs» ponctués de tournois occasionnels ne dépassant pas le cadre paroissial. Deux témoignages de paroisses montréalaises renforcent cette hypothèse. À l'occasion des fêtes d'hiver la ligue de quilles de la paroisse Saint-Pierre-Claver organise une soirée spéciale marquée d'un tournoi de quilles ponctuel auquel assiste l'aumônier, mettant en jeu des prix en argent et trois dindes[263]. Pour la fête des loisirs, la paroisse Sainte-Marguerite-Marie organise en présence de l'aumônier «des parties de hockey, des courses en patins, fantaisie, sauts de barils, musique, etc.»[264]. Cette conclusion d'une

orientation plus ludique que sportive des activités physiques des salles paroissiales au cours des premières décennies s'appuie aussi sur les constats suivants :

- Les salles paroissiales vivent du bénévolat et de la charité. Elles sont donc pauvres et accordent en parallèle beaucoup d'importance à leurs autres missions apostoliques et sociales, conséquemment peu d'entre elles disposent des argents nécessaires pour s'inscrire dès le début dans la logique sportive.

- Les salles paroissiales ne disposent pas d'un nombre élevé d'équipes pour chaque catégorie d'âge, ce qui réduit les possibilités de compétition à l'interne et, règle générale, elles ne semblent pas chercher la compétition à l'externe ; que les jeunes jouent localement est suffisant pour les objectifs de l'oeuvre centrés sur l'occupation saine du temps libre et, si possible, la christianisation de la jeunesse. Les activités physiques étant considérées essentiellement comme des «appâts» on peut penser qu'il devenait plutôt futile d'y poursuivre une recherche de performance par un entraînement plus systématique.

- Pour la ville de Québec, l'absence prolongée d'un Service municipal de loisirs laïc (il ne sera créé qu'en 1966) plus sensible à la réalité sportive que les clercs, prive les organismes existants d'un pôle organisateur susceptible de stimuler la dynamique sportive par des championnats municipaux conduisant à des championnats provinciaux auxquels les salles paroissiales auraient pu participer.

- Concentrés dans la région de Québec, les Patros auraient pu constituer une alternative mais leurs activités restent internes au réseau ; lorsqu'ils s'ouvrent à la compétition externe, ils s'activent essentiellement dans des rencontres interpatros.

- Les sports déjà fédérés durant la première moitié du XX^{e} siècle et pouvant animer la dynamique sportive le sont par la bourgeoisie anglo-montréalaise, et c'est surtout dans cette région où le nombre de participants et l'idéologie sportive se trouvent réunis que la pyramide sportive est réalisée. Les clivages linguistiques et culturels associés à la pauvreté des salles paroissiales ne permettent guère aux jeunes plus performants, mais laissés à eux-mêmes, des autres régions et aux équipes locales d'aller s'y mesurer pour participer à cette pyramide.

On pourrait penser que les salles paroissiales montréalaises vivent une réalité différente de celles de Québec mais le rapport de la commission Laroche, publié en 1962, dresse une liste d'obstacles à la participation sportive qui se résume à une série de déficiences concernant «le matériel et les appareils de sport, les instructeurs compétents, les arbitres, les concours d'athlétisme, et, pour la plupart [des sports], l'impossibilité de participer aux compétitions provinciales ou interprovinciales»[265]. On peut donc affirmer qu'en général les salles paroissiales proposent une culture corporelle qui se vit davantage près du pôle ludique que du pôle sportif, mais il y a des exceptions.

Ceci dit on doit ajouter que dans certaines paroisses on observe des exceptions qui démontrent un rapprochement réel vers le modèle sportif et ce dès la décennie des années 1940. Ainsi la paroisse montréalaise de Sainte-Jeanne-D'Arc affiche déjà une Ligue de balle molle composée de six équipes qui jouent trois fois par semaine et d'une équipe de balle molle féminine jouant dans la Ligue féminine de l'Est. En 1948 on y forme une équipe de ballon volant qui évolue dans la Ligue des paroisses alors que le «Comité athlétique [une initiative récente] vise à développer de jeunes athlètes pour la course à pieds et les jeux sur piste»[266]. L'existence de ligues «de paroisses» signifie qu'ailleurs d'autres équipes pratiquent ces mêmes activités dans un contexte également compétitif. Nous ne doutons pas qu'une fouille documentaire plus approfondie puisse démontrer l'existence, dans les salles paroissiales, d'autres manifestations semblables qui se rattachent à une logique sportive.

Il y a toutefois une exception qui s'avère un peu plus documentée : la salle paroissiale de la paroisse Immaculée-Conception à Montréal. Grâce à un concours de circonstances et des décisions judicieuses, les jésuites qui en occupent la cure ont su combler les lacunes qui, durant la première moitié du XX^{e} siècle, semblent empêcher plusieurs salles paroissiales de se rapprocher du modèle sportif. Le rôle important de cette paroisse pour le développement ultérieur du sport canadien-français justifie qu'on s'y attarde davantage.

La paroisse est fondée lors de la construction du scolasticat des jésuites, en 1884, qui attire un nombre croissant de religieux et d'étudiants et permet le développement plus poussé de plusieurs œuvres paroissiales, dont celle du loisir des jeunes. Modeste à ses débuts, la paroisse croît rapidement grâce à l'industrialisation et son corollaire, l'expansion urbaine, passant de 500 paroissiens à 20 666 en 1909, et constitue pour quelques décennies la paroisse la plus populeuse du Québec. La construction, en 1898,

d'une nouvelle église dotée d'un vaste soubassement permet d'aménager une première salle paroissiale à partir de 1903. Nous ignorons les activités pratiquées jusqu'en 1927, mais à partir de cette année les pères Demers, s.j. et Bégin, s.j. créent l'Oeuvre des vacances en profitant de la proximité du vaste parc Lafontaine aménagé par la ville de Montréal à la fin du XIX[e] siècle[267]. Ils insuffent un nouvel élan aux loisirs physiques dont l'influence déborde sur les paroisses environnantes. Essentiellement estivale à ses débuts, l'œuvre se développe au point d'inclure d'autres activités, forçant les jésuites à transformer un grand poulailler en annexe de la salle paroissiale pour accueillir les patineurs et permettre la pratique du ping pong [sic], du billard, et des tours de force[268].

En 1927, 300 enfants participent aux activités. Ce chiffre double l'année suivante et atteint 3 127 en 1933, dont un grand nombre en provenance des autres paroisses de la ville. De paroissiale, l'œuvre devient diocésaine dans les faits et non en titre, grâce au grand nombre de religieux et de scolastiques engagés dans l'encadrement des jeunes, aux vastes terrains du parc Lafontaine et aux subventions que les jésuites réussissent à arracher très tôt aux administrations municipales successives[269]. L'œuvre s'avère porteuse puisque l'administration municipale vote, en 1942, la somme de 50 000$ pour permettre l'organisation de huit nouveaux terrains de jeux sur le modèle de celui du parc Lafontaine, qu'elle prend sous son aile, remplaçant dorénavant l'œuvre d'été des jésuites[270].

Mais de quel type d'activités ludiques s'agit-il ?

Le témoignage du père Doyon, s.j., nous éclaire sur les débuts de l'œuvre, en 1928, avec un inventaire de 12 balles molles, huit livres, sept gants et quatre ballons[271] :

> Le matin, beaucoup ne peuvent venir, alors les parties de ligue n'ont lieu que l'après-midi ; les joueurs du matin s'organisent sur place. D'autres préfèrent des gants pour se lancer la balle, une troisième catégorie s'exerce sur le ballon captif, sur les anneaux et à quelques autres jeux, tels le drapeau, le ballon panier, le ballon volant, le fer à cheval.
>
> Dès une heure et demie environ, 200 petits garçons se mettent à jouer à la balle molle. Les grands en emploient une vingtaine [...]. Les ballons viennent ensuite en occuper une cinquantaine, enfin une vingtaine aux autres jeux.

> Vers trois heures, nouvelle organisation : plusieurs enfants partent pour le bain, d'autres pour aller travailler [...]. De ces groupes nous avons formé **deux ligues**, il y aura un **prix pour le vainqueur**.
>
> [...] M. Sylvio Mathieu ancien paroissien [...] me verse $5.00 pour acheter une **coupe**. (Nous soulignons)

Dans ce contexte de pauvreté, quand le nombre de participants ou les équipements font défaut, les jeunes s'activent à une pratique plutôt ludique que sportive à partir d'activités déjà reconnues comme des sports (ballon panier, ballon volant). Cette citation indique toutefois que lorsque les conditions s'avèrent propices, le contexte ludique se transforme pour se rapprocher du sport : les matchs se déroulent dans le cadre de ligues ; on valorise le(s) vainqueurs(s) par l'octroi de prix et, pour souligner un championnat local, on offrira une coupe. Dès les débuts de l'œuvre on souligne la fin de l'été par une fête ludique qui se termine par une remise de prix et de cadeaux[272]. L'évolution de cette fête témoigne de l'avancé de la mentalité sportive au cours des années suivantes car vingt ans plus tard, alors que quelques milliers de jeunes participent aux activités de la salle paroissiale, les caractéristiques antérieures sont magnifiées : on y rassemble les équipes «qui ont remporté **le championnat dans différentes ligues** [, qui] recevront de magnifiques **trophées** offerts par des hommes d'affaire [...]. Un grand nombre de prix seront décernés aussi à tous les habitués du local qui se sont distingués soit par leur **esprit sportif**, soit par leur assiduité, soit par leur **valeur au jeu**»[273]. (Nous soulignons) On projette alors le film d'une rencontre de **sport professionnel** comme un match de hockey opposant Montréal et Toronto ou un match de la Série mondiale de baseball ou encore des combats de boxe. À d'autres occasions on met en évidence de **jeunes champions** locaux promis à un bel avenir dans le sport professionnel (alors même que d'autres clercs le dénoncent) tels que Bernard Geoffrion et d'autres, en les amenant sur place pour qu'ils rencontrent et motivent les jeunes paroissiens à exceller en sport[274].

Nous ne sommes pas en mesure de décrire plus précisément l'émergence des pratiques sportives parmi les jeux initiaux mais l'évolution des activités de cette salle suppose que la logique sportive ait pu s'y développer car, lorsque le projet de création d'un centre de loisir apparaît, en 1945, sous l'impulsion du curé, le père W. Gariépy, s.j., ont dit alors clairement qu'il «servira aux loisirs d'ordre sportif et d'ordre culturel, éducatif et spirituel»[275]. L'année de l'ouverture du centre, en 1951, des athlètes développés dans le cadre de l'ancienne salle paroissiale par des entraîneurs laïcs, eux-mêmes anciens sportifs, affrontent régulièrement la compétition externe. Les exemples qui suivent

témoignent d'une partie de cette vitalité sportive dans l'œuvre, qui, pour être aussi développée en cette année charnière d'ouverture du centre, n'a pu qu'être initiée durant les années antérieures de la salle paroissiale combinée au parc Lafontaine[276] :

- en 1950, l'équipe féminine de ballon volant du centre remporte le championnat provincial ;

- en 1951, la même équipe rencontre «*l'International YWCA*» ;

- les lutteurs du centre participent à un tournoi invitation de lutte sanctionné par le *Quebec Amateur Wrestling Commitee* pour sélectionner les membres de l'équipe devant représenter la ville de Montréal dans des tournois contre des villes canadiennes et contre des universités américaines ;

- les boxeurs du centre participent régulièrement aux tournois des *Golden Gloves* et autres.

Une rétrospective du journal La Presse renforce cette affirmation par sa nomenclature des activités les plus populaires à l'ouverture du centre : «En 1951, nous avons un bon noyau d'animateurs, surtout pour encadrer nos équipes de hockey et de baseball alors florissantes et quelques activités dans notre vieille salle paroissiale [...]. Les sports les plus populaires sont : la natation, les quilles, le basketball, le volleyball, le badminton, le tennis de table, la gymnastique, la boxe, la lutte amateur, le tennis.»[277] Il nous semble donc approprié d'avancer que la logique sportive s'y est développée plus tôt et plus massivement qu'ailleurs, au cours des années 1930, au fur et à mesure que des conditions favorables étaient réunies, comme un plus grand nombre de jeunes, un support financier de la municipalité et de la communauté permettant d'engager des entraîneurs, de disposer de matériel suffisant, etc. Cette salle paroissiale atteignit avant les autres, vers la fin des années 1940, un certain sommet pour ce genre de loisir physique, avant de se transformer en centre paroissial et d'accentuer davantage la logique sportive, ce que nous abordons à la prochaine section (point 2.6.2).

Entre-temps, on constate, à partir des mémoires déposés à la commission Laroche, en 1961, que certains aspects de cette progression vers le modèle sportif s'observent également dans d'autres salles paroissiales avec toutefois un décalage de temps par rapport au modèle de la salle paroissiale de l'Immaculée-Conception. À titre d'exemple

de ce rattrapage, la salle paroissiale de Saint-Thélesphore (ville de La Salle) a créé, par delà ses clubs essentiellement récréatifs, un club formé de **ses meilleurs joueurs** qui compétitionnent dans la **Ligue des loisirs**. La fin de leur saison de hockey est également marquée par une distribution de **trophées** et ses trois clubs de balle molle jouent aussi dans une ligue[278] (nous soulignons).

Au même moment les huit clubs de baseball et les seize clubs de hockey de la paroisse Saint-Barnabé «luttent» dans des **ligues** divisées en **catégories d'âge reconnues** par les organismes civils qui gèrent le sport québécois et canadien (mosquito, bantam, midget) afin de niveler les chances et d'accentuer la compétition[279] (nous soulignons).

À la fin des années 1950, lorsque le nombre d'équipes sportives augmente dans la paroisse de Saint-Jean-de-Matha, le Service des loisirs crée une **Direction des sports** composée d'un directeur et d'un assistant directeur, d'un secrétaire, d'un trésorier et d'un gérant assigné à chaque sport majeur (hockey et balle molle). Les sports en émergence créent aussi des **catégories d'âge reconnues**, dès que le nombre d'équipes le permet : ici le football avec des pee wee et des bantam depuis 1959[280] (nous soulignons).

En résumé, l'organisation des salles paroissiales représente une nouvelle réponse cléricale aux besoins émergeants d'une urbanisation croissante et préoccupante. Polyvalente dès le départ, la salle paroissiale tente de répondre aux besoins des adultes et des jeunes en servant de point de ralliement pour des activités ludiques, communautaires et apostoliques. Peu nombreuses durant les premières décennies du XX^{e} siècle, leur nombre s'accroît au cours des années 1940 et 1950 jusqu'à ce que certaines, dans les paroisses les plus dynamiques, soient transformées en centre de loisir paroissial.

En effet, la pauvreté des salles paroissiales qui dépendent essentiellement de dons et de bénévolat associée à leur orientation centrée sur le salut individuel et collectif dans des milieux urbains problématiques pour la foi et la morale, les empêche de réunir rapidement les conditions favorables au développement du sport en leur sein. Dans un tel contexte il suffit aux clercs que les jeunes s'occupent sainement, peu importe l'activité retenue. Jeux et sports se retrouvent indistinctement sous l'appellation de «jeu» jusqu'à ce que des laïcs et certains clercs plus réceptifs aux exigences du sport s'impliquent davantage au sein des Services de loisirs et, au fil des ans, organisent certains «jeux» reconnus et pratiqués ailleurs sous la forme sportive (hockey, balle molle, baseball, basketball, volleyball, etc.). On pourrait alors les appeler «jeux sportifs» car l'emphase

reste ludique plutôt que compétitive dans ces salles paroissiales jusqu'à ce que le nombre d'équipes, les conditions matérielles et l'éthique sportive s'y taillent une place et qu'apparaissent plus clairement certains attributs du sport comme des ligues organisées conduisant à une certaine pyramide de championnats, des règles écrites, des divisions en groupes d'âge reconnues pour égaliser les chances et accentuer la compétition, des enjeux renforcés par l'attribution de trophées individuels et de coupe d'équipes. Ce glissement du jeu au sport se vit plus ou moins tôt et plus ou moins intensément d'une paroisse à l'autre. Il semble s'amorcer dans certaines paroisses à partir d'une activité plus développée localement comme le hockey ou la balle molle. La décennie1940 fournit un certain nombre de ces témoignages isolés qu'il faudrait explorer davantage pour en saisir l'ampleur véritable. La salle paroissiale de l'Immaculée-Conception semble avoir été plus précoce que les autres en s'attachant un personnel laïc composé d'anciens sportifs et en intégrant des circuits compétitifs qui débordent les cadres de la paroisse. D'autres salles paroissiales les imiteront, plus tard, au cours de la décennie 1950, mais le mouvement n'est pas généralisé ; dans la majorité des cas les conditions limitent la compétition sportive à l'aire de la paroisse et ne permettent pas aux jeunes d'y développer leur talent. La salle paroissiale aura toutefois permis à plusieurs générations de jeunes d'apprendre des jeux physiques dont un certain nombre de sports pratiqués sous la forme ludique et à une minorité de s'intégrer à la dynamique sportive.

2.6.2 Les centres paroissiaux

L'étude des centres paroissiaux aboutit rapidement à une certaine confusion car les documents consultés ne les définissent pas de façon identique. Pour Gérard Addison du Service des loisirs du diocèse de Montréal, le centre paroissial n'est pas «une salle de jeux à un plancher, mais bien ce genre de bâtisse qui compte plusieurs étages. Bâtisse divisée en de nombreux locaux et possédant un gymnase, plusieurs allées de quilles, salle de pool et de ping pong [sic] et même quelques fois une piscine»[281]. Lévis Sauvé, président, en 1961, de la Section «Centres de loisirs» de la Confédération des œuvres de loisirs de la Province de Québec (COP) reprend avec moins de détails cette définition centrée sur la notion de bâtisse spécialisée pour les loisirs plutôt qu'un local adapté[282], ce que nous retenons, pour distinguer le centre paroissial de la salle paroissiale. Mais il y en a d'autres. Pour le père Gilles-Marie Bélanger o.p., le centre est plutôt «une association de citoyens créée dans le but d'organiser en commun les divers services sociaux et récréatifs jugés nécessaires au bien-être matériel et spirituel d'une paroisse ou d'une communauté»[283], ce qui l'associe plutôt à un Service de loisirs. Une autre interprétation,

implicite dans plusieurs textes désigne simplement l'endroit où se concentre l'organisation des loisirs, donc tout lieu – sous-sol d'église, annexe, poulailler, etc. – transformé pour accueillir des activités de loisir, pouvait être présenté ainsi. Quelques exemples de cette confusion justifient une grande prudence dans l'utilisation des sources documentaires :

- Dans les paroisses Saint-Charles de Limoilou, et Sainte-Angèle de Saint-Malo de Québec, les premiers véritables centres paroissiaux de loisirs qui répondent à la définition de Lévis Sauvé sont appelés faussement, et peut être par habitude «Salle paroissiale»[284].

- À Montréal, le journal La Presse affirme, à propos des premières installations de la paroisse Immaculée-Conception : «Le vieux poulailler fut ensuite transformé [pour abriter les patineurs, des tables de ping pong et d'autres jeux] et devint, de façon rudimentaire, le premier **centre de loisir**»[285], alors qu'il s'agit plutôt d'une annexe à la salle paroissiale existante (nous soulignons).

Malgré les transformations et les agrandissements, plusieurs salles paroissiales atteignent au cours des années 1940 les limites de leurs capacités, faisant souhaiter la construction de bâtiments plus vastes avec des locaux spécialisés qui permettraient de développer davantage les activités déjà connues et celles que l'on souhaite pratiquer, ce qu'exprime le père Clément Rousseau, o.m.i., en 1946, dans ce passage :

> Chacune de nos paroisses, même rurales, devraient posséder un centre de loisirs, où l'on trouverait des salles de jeux, quilles, billards, tennis sur table, ballon au panier, balle au mur, jeux de fers, etc. – une salle de lecture, une salle pour les cours du soir et les conférences, une piscine, une salle de culture physique pouvant servir de salle de spectacle, de cinéma et de concert, un atelier d'amateur, une salle d'art domestique, etc.[286]

On trouve là l'origine des centres de loisirs qui sont postérieurs aux salles paroissiales dont ils constituent le prolongement et un développement considérable à tous les points de vue. Ils sont la propriété de la fabrique ou de la communauté et le curé y joue un rôle important en sa qualité d'aumônier membre du conseil d'administration, qu'il s'agisse de la justification du projet à sa conception, de son financement, de sa localisation, de sa programmation, et de sa gestion[287]. Le centre de loisirs complète l'édification du noyau

paroissial de base constitué de l'église et de son presbytère, de l'école de garçons et celle des filles.

Les premiers centres paroissiaux sont notés au tournant des années 1920. À Québec, la paroisse Sainte-Angèle de Saint-Malo[288] construit un bâtiment autonome de trois étages en 1923 et la paroisse Saint-Charles de Limoilou[289] l'année suivante. La paroisse Saint-Patrice fait de même en 1936, avec une bâtisse de deux étages consacrée à la fois aux loisirs et aux associations pieuses irlandaises[290]. La paroisse du Saint-Sacrement transforme en 1939 sa première chapelle, remplacée par une église permanente, en centre de deux étages consacré à l'œuvre des loisirs qu'elle appelle «salle paroissiale» mais qui correspond en tout point à la définition retenue de «centre paroissial»[291]. Une autre mention, hâtive pour une petite municipalité, provient de la ville de Thetford-les-Mines où l'initiative du Chanoine Poulin a conduit à la construction, en 1941, du centre paroissial Saint-Alphonse. Ailleurs, selon l'abbé Dallaire[292], seulement deux paroisses montréalaises en disposent à la fin de la décennie 1940, Saint-Stanislas et Saint-Édouard, ainsi qu'une paroisse dans chacune des municipalités suivantes : Trois-Rivières, Chicoutimi, Rimouski et Sherbrooke. On peut donc affirmer avec assez d'assurance qu'il existe une dizaine de centres paroissiaux et probablement davantage car l'auteur ajoute un «etc.» sans les nommer, alors que deux ans auparavant, en 1947, Gemma Beaumont[293] affirmait, pour la ville de Québec seulement, que sept paroisses s'étaient dotées d'un comité de création de centre paroissial et dix autres paroisses avaient déjà acheté leur terrain. Cinq ans plus tard Simone Paré confirme cet élan en affirmant que «les années qui viennent de s'écouler ont été marquées par une multiplication des centres de loisirs»[294].

La description du centre Saint-Alphonse reflète bien l'orientation et l'état de cette première génération de centres de loisirs paroissiaux : bâtiment de deux étages séparé de l'église comprenant une salle de jeux dotée de quatre allées de quilles, des tables de billard, et autres amusements, d'un restaurant et d'un auditorium de 800 places pour le cinéma, le théâtre, les conférences, les concerts et les réunions des nombreuses associations nationales et d'Action catholique, dans le but «d'étudier, se récréer sainement, travailler à devenir meilleurs catholiques et plus fervents patriotes»[295]. Deux vicaires assistés des marguilliers en assurent le fonctionnement. Les centres plus tardifs, que nous qualifions de deuxième génération se doteront en général d'un gymnase et parfois d'une piscine intérieure, augmentant ainsi le nombre d'activités offertes.

Nous ne sommes pas en mesure d'établir avec précision la progression du nombre de ces centres au cours des années 1950 car d'une part les données manquent et celles qui sont disponibles demeurent ambiguës envers la définition même d'un centre. Toutefois, quelques enquêtes effectuées au cours des années de la Révolution tranquille permettent d'identifier le chemin parcouru. Ainsi la COP[296] rapporte, pour l'ensemble du Québec, l'existence de 100 centres paroissiaux qui lui sont rattachés en 1960 alors que le rapport Bélisle[297] en rapporte 125 en 1964. Selon le journal La Presse[298], il n'y en aurait alors seulement 12 à Montréal indiquant une sous représentation durable des centres paroissiaux dans la métropole. L'explication réside probablement dans l'existence, depuis les années 1940, d'un Service municipal de loisirs qui a déjà construit 22 centres municipaux[299], ce qu'on ne retrouve pas dans les autres municipalités, même à Québec où le clergé et ses œuvres sont les principaux gestionnaires du loisir. Ces chiffres représentent probablement l'expression juste de l'effort maximal de l'Église envers les centres paroissiaux puisque qu'entre 1965-1968 la Loi des fabriques l'incite à s'en départir au profit des municipalités.

Les premiers centres de loisirs apparaissent au cours des années 1920, mais on n'observe pas de manifestation physique de type sportif au cours des premières années. La description de la journée du jeudi pour les jeunes filles et du samedi pour les garçons illustre l'orientation dominante de la programmation, soit l'alternance des activités physiques ludiques avec des activités culturelles et religieuses :

> Une demoiselle est préposée à la garde de chaque jeu ou groupe de jeux. Dans une petite salle adjacente, un groupe de dames [...] s'occupe de couture dans le double but d'aider les pauvres et d'apprendre à nos fillettes à sacrifier quelques instants de leurs jeux pour le soulagement des enfants pauvres. Dans une salle d'à côté, une directrice du programme artistique improvise une petite séance récréative. Il est 3 heures, la cloche a sonnée, pour la 2ième fois nos fillettes sont en prière. La classe de chant commence, déclamations et saynètes suivent. Une garde-malade [...] donne une petite démonstration utile au point de vue hygiène en général, permettant de rendre d'appréciables services en cas d'accident. L'exercice de gymnastique terminé, les jeux reprennent de plus belle, etc. etc., et ce jusqu'à 5 heures. [...] L'organisation du samedi pour les garçons est similaire. [300]

Dans l'ensemble les activités offertes prolongent celles des salles paroissiales antérieures avec les possibilités nouvelles dans chaque centre, mais qui ne sont habituellement pas précisées : par exemple, le nouveau Centre paroissial de Limoilou offre les quilles, le

billard, les anneaux, le pool, le ballon au panier, les exercices de gymnase, le trapèze, les tours de force avec haltères, et un «etc.» imprécis qui nous laisse dans le vague pour interpréter le contexte de pratique[301].

La décennie de 1930 nous semble charnière comme marqueur du passage de la forme ludique à la forme sportive dans les centres de loisirs. La première mention que nous ayons trouvée d'un contexte sportif se rapporte au centre paroissial de Limoilou, en 1935, par l'affirmation suivante : «Plusieurs cents jeunes rivalisent d'ardeurs [sic] pour les **divers championnats** de quille, de billard et de pool»[302] et ce grâce à l'existence d'un Comité sportif de l'œuvre de jeunesse qui dispose déjà de cinq «instructeurs»[303] dont on ne précise pas les tâches. Le championnat de quilles de cette année rassemble déjà **trois ligues et plusieurs clubs** : la ligue des clubs de classe A (6 clubs), celle des clubs de classe B (10) et celle des clubs de classe intermédiaire (6). On signale, pour chacune, **la moyenne au jeu des dix meilleurs joueurs** auxquels des **prix** sont attribués par le Cercle paroissial[304]. Un tel niveau d'organisation indique qu'il ne s'agit pas de leur première année de compétition ; la réalité sportive s'est donc concrétisée auparavant (nous soulignons).

C'est aussi durant les années 1930, dans la paroisse du Très-Saint-Sacrement de Québec, que les loisirs physiques s'organisent sous la gouverne de l'Oeuvre de jeunesse qui crée à la fois l'Association sportive de Saint-Sacrement (ASSS) pour les activités extérieures et l'Oeuvre de la salle paroissiale de Saint-Sacrement (OSPSS)[b] pour les activités intérieures.

Le hockey développé sur le modèle récréatif par les jeunes de la paroisse au cours des années 1920 se transforme de 1936 à 1940 grâce à l'appui moral et financier de l'ASSS qui leur permet de réaliser leurs souhaits[305] :

- création d'une **ligue paroissiale de trois clubs** ;

- demande d'admission du club junior de la paroisse, «Le Bourgeois», dans une **ligue élargie**, la ligue junior de Québec ;

---

[b] Ce que l'on appelle alors «salle» correspond à notre définition d'un «centre» puisqu'il s'agit en réalité d'un bâtiment séparé de l'église disposant entre autres d'une salle de jeux et où l'on peut tenir des activités ludiques ou sportives, sociales ou apostoliques.

- fête de remise de **prix** par le curé à la fin de la saison ;

- création par eux d'une ligue juvénile à Québec formée de quatre clubs puis de six, dont un club de la paroisse qui remporte le **championnat local** trois années consécutives, ce qui lui permet de conserver à vie le **trophée** emblématique, le trophée Howard ;

- inscription du club à l'association provinciale de régie du hockey, la *Quebec Amateur Hockey Association,* et participation à plusieurs **finales provinciales** à Montréal ;

- création d'une équipe pour quatre **catégories d'âge** différentes : bantam, midget, juvénile, «plus âgés» en compétition dans leur ligue respective ;

- demande d'achat d'une armoire pour **afficher les trophées et coupes** gagnés (nous soulignons).

Les activités intérieures (concerts, théâtre et œuvres de charité) se déroulent durant cette même décennie dans l'ancienne chapelle de bois transformée, en 1936, «en salle de jeu» sur deux étages : au sous-sol on installe deux allées de quilles (qui seront quatre à la fin de la décennie), des tables de billard et de tennis de table ; au rez-de-chaussée deux courts de badminton, des espaces pour la gymnastique et les spectacles. Les indicateurs du passage du jeu libre au contexte sportif se manifestent ainsi[306] :

- le club de badminton participe régulièrement à trois types de **tournois** : le tournoi qu'il organise, celui du *Quebec Garrison Badminton Club* et le tournoi «Jitney»[307] ;

- au tennis de table, l'OSPSS paie la cotisation requise pour faire admettre l'équipe de la paroisse dans la **ligue de la Cité**[308] ;

- les quilleurs qui sont nombreux s'organisent en quatre ligues (ligue des grosses et petites quilles, ligue du samedi soir, ligue des dames) dont chaque équipe est dirigée par un **capitaine** et qui se rencontrent selon un **calendrier** fixe se terminant par des **éliminatoires** et une remise de **trophées** pour chaque ligue. De plus ils adhèrent à la ligue Québec-district et ils **publicisent**

> **régulièrement les résultats des meilleures performances** de leurs membres exprimées par la meilleure partie simple et le meilleur total individuel[309] (nous soulignons).

Les décennies suivantes s'avèrent toutefois plus riches d'activités que nous qualifions de «sportives», que prédominent nettement les quilles. Au centre paroissial de Saint-Angèle de Saint-Malo la décennie débute par l'organisation, en 1941, du premier **tournoi provincial** de petites quilles[310], ce qui signifie pour ce centre paroissial et d'autres centres à travers le Québec, l'existence d'activités compétitives de quilles depuis quelques années. Gemma Beaumont note l'existence de quatre ligues de quilles à Saint-François d'Assise (ligue des hommes, des femmes, mixte, des jeunes)[311]. À Montréal, le centre Saint-Édouard dispose lui aussi d'une ligue de quilles et d'une ligue de ping pong à trois catégories (classe, A, B, C)[312] (nous soulignons).

Au Centre paroissial de Limoilou les témoignages sont plus nombreux : en 1945 les adeptes de la balle molle sont assez nombreux pour que le centre décide de créer une ou deux ligues au cours de l'été[313] et les activités offertes (ballon au panier, hockey de salon, quilles, tennis, balle molle et hockey) sont présentées comme des «sports» mais sans plus de précision[314].

Durant la saison 1946-1947, vingt-six ligues de quilles (140 équipes), dont six composées uniquement de joueurs de cette paroisse, se disputent **différents championnats** locaux : la ligue du centre récréatif (8 équipes), la ligue des Jeunes Gens Tertiaires (8 équipes), la ligue de la Société Saint-Jean-Baptiste (4 équipes), la ligue des Zouaves de Limoilou (4 équipes), enfin la ligue du Dimanche (6 équipes), composée de **joueurs d'élite** issus de chacune des autres ligues et qui se disputent un **trophée** donné par le curé et dont les performances sont publicisées dans le journal et le Bulletin paroissial. Et l'auteur d'ajouter cette précision contextuelle : «J'ai constaté **le bel esprit sportif** qui anime tous ces joueurs et l'ambition avec laquelle ils tiennent à **l'honneur de leur équipe**.» [315] (Nous soulignons)

Une nouvelle ligue de balle molle est créée à l'été de 1947 comportant 8 équipes intermédiaires et quatre juniors ainsi qu'un **club d'élite** choisi parmi les meilleurs joueurs des deux ligues pour participer à des parties d'exhibition contre des **clubs de l'extérieur**. On disputa 77 matchs devant une moyenne de 225 spectateurs. Autre nouveauté qui témoigne de l'appropriation progressive des exigences du sport dans les œuvres cléricales

tient au fait que, pour la première fois, l'on fit arbitrer tous les matchs **en français** «à la très grande satisfaction de tous nos paroissiens et même des arbitres [… qui avouaient avoir] découvert au français un charme et une force d'expression qui leur étaient inconnus en anglais»[316]. (Nous soulignons)

La paroisse Saint-Sacrement se développe aussi à l'enseigne de la continuité dans son engagement récréatif et compétitif en hockey, badminton et quilles[317]. La reconstruction partielle du centre, à la suite de l'incendie de 1945, couplée à l'augmentation du nombre de paroissiens amène de nouvelles activités physiques qui s'inscrivent à l'enseigne d'un contexte sportif :

- Au tennis, dès la seconde année d'activité, en 1946, on adhère à la **ligue de la Cité** et on organise des tournois pour hommes, femmes et épreuves mixtes que l'on décrit ainsi : «Des inscriptions nombreuses, une animation constante et soutenue, la confiance et le **désir de vaincre** amorcèrent une chaude **compétition** et produisirent des résultats heureux». On **publicise** les gagnants dans chaque catégorie auxquels on remet des **trophées**[318].

- La balle molle se structure autour de deux ligues (junior et senior) de quatre équipes dans un calendrier fixe qui se termine par des **éliminatoires** «afin de proclamer un **champion**»[319].

- L'inauguration du saut à ski construit par les jeunes du quartier se fait par un **concours organisé** avec la collaboration du *Redskin Ski Club*[320] (nous soulignons).

- Tout comme les paroissiens de Limoilou s'étaient engagés à faire usage d'une terminologie française en balle molle, ceux de Saint-Sacrement font de même au badminton, en 1941, témoignant d'une appropriation progressive de cet aspect de la réalité sportive qui permet de nommer les actions, les objets, les règles dans sa langue[321].

L'ouverture, en septembre 1958 d'un nouveau centre de loisir que nous qualifions «de 2è génération»[c] gonfle l'offre d'activités physiques aux paroissiens grâce à des espaces

[c] Alors que les centres de 1ère génération étaient constitués d'un bâtiment à un ou deux étages séparés de l'église et dotés d'espaces polyvalents que l'on aménage selon les besoins, avec ou sans une salle de jeux, les centres de 2è génération sont habituellement plus vastes, sur deux étages ou plus et disposent de salles et de plateaux plus spécialisés en fonction des impératifs sportifs dont un gymnase, des salles se sport (de combat, de musculation ou autre), parfois d'une piscine propre à la compétition.

vastes et polyvalents réparties sur quatre niveaux dont un gymnase et une piscine intérieure. Aux activités antérieures s'en ajoutent de nouvelles surtout sous la forme (a) de cours, pour répondre aux nouveaux besoins : natation, sécurité aquatique, plongeon, ski, golf, culture physique (sic), folklore, ballet[322] ; (b) de clubs, pour de nouvelles activités : ballon-panier, ballon-volant (garçons et filles), hockey intérieur, et badminton junior[323] ; (c) d'engagements compétitifs nouveaux en natation, nage synchronisée, baseball, haltérophilie et ski[324].

Ce développement croissant de la dimension compétitive au sein des centres paroissiaux ne doit pas laisser croire qu'ils sont devenus essentiellement des centres «sportifs». Certes, la compétition au sein de ligues et concours paroissiaux avec des incursions dans des ligues d'envergure municipales et des participations occasionnelles dans des championnats provinciaux sont possiblement plus fréquents au fil des décennies, mais cette pyramide ne touche pas toutes les activités physiques offertes et plusieurs sont pratiquées surtout sous le mode récréatif ou à l'occasion d'une série de cours. Ainsi, trois ans après l'ouverture du nouveau centre, le père Aimée Côté, s.s.s., curée de la paroisse de Saint-Sacrement, sent-il le besoin de baliser la place de la compétition sportive que l'on pourrait résumer à l'équation suivante : «Oui à la compétition sportive locale – non à l'élitisme car il se réalise au détriment de la masse.» L'extrait suivant précise cette position qui, à notre avis, reflète l'état d'esprit dominant au sein des centres de loisirs paroissiaux de 2è génération qui émergent surtout au cours des décennies 1950 et 1960 :

> Le centre offre des divertissements à la masse. Rien ne serait plus facile de faire du centre un lieu de compétition. Rien de plus facile que de bâtir, dans les différents domaines, la meilleure équipe, qui irait dans la ville et la province, faire briller le nom du centre. Nous ne le voulons pas.
>
> La raison est bien simple : le centre qui se cantonne dans la compétition ne sera au service que d'un petit nombre de sportifs et il coûtera énormément cher pour les services rendus [...].
>
> Il ne s'agit pas pour les centres paroissiaux, de rejeter la compétition, mais de l'organiser à l'intérieur de leur propre œuvre. Il faut applaudir la paroisse ou le quartier qui possède sa propre ligue de ballon-panier, de ballon-volant, de hockey, de ballon-balais, aux clubs multiples, de préférence à la paroisse, qui inscrit une équipe dans une ligue organisée pour toute la ville. [...]
>
> Le centre Saint-Sacrement est et sera de plus en plus un centre de masse, un centre pour tous.[325]

Mais il y a l'exception du centre de la paroisse Immaculée-Conception de Montréal dont nous avons déjà mentionné l'apport précoce envers le sport durant la période de sa salle paroissiale. Le projet de construction d'un centre paroissial de 2è génération, une initiative du père W. Gariépy, s.j., en 1945, ne se réalise qu'en 1951 alors que le centre est dirigé par le père Marcel de la Sablonnière, s.j. dont nous avons déjà souligné le parti pris favorable au sport au début de ce chapitre (point 1.3). Dès le début de son administration, il se démarque de la position dominante des centres paroissiaux exprimée ci-haut par le père Côté. Sa position se veut moins défensive, moins obsessive des dangers de la ville qu'il reconnaît par ailleurs. Pour lui le sport constitue surtout un moyen privilégié de développement plutôt qu'un simple rempart contre toute forme de déviance. C'est pourquoi il suggère d'investir massivement dans le développement du sport et de sa logique compétitive qui plaît et attire les jeunes, allant jusqu'à appeler plutôt que de la repousser, l'action structurante de l'État. Il s'agit d'un second courant de pensée au sein des centres de loisirs paroissiaux en ce début de la décennie 1950, moins répandu, car sa réalisation coûte plus cher, comme l'avait soulevé le père Côté. Quelques extraits de la pensée du père de la Sablonnière, s.j. :

> Le Centre, en plein cœur de la paroisse ou de la municipalité, est sans doute l'endroit idéal [pour contrer] les ravages des loisirs commerciaux [et pour] protéger les jeunes en leur fournissant la chance de se rencontrer dans un milieu sain, cordial et ami.
>
> […] Que l'on cesse aussi de considérer les loisirs organisés [dont le sport] comme s'il s'agissait uniquement d'un préservatif contre les dangers des grandes villes. Il faut les regarder comme l'un des plus puissants atouts de la formation des jeunes. Ils les aident à grandir sainement, vigoureusement, à s'épanouir à tout point de vue.
>
> […] La pratique régulière du sport sauve de tout ce qui peut entraîner et enchaîner dans la voie trop facile. Ce dont notre jeunesse a besoin, c'est d'une discipline à la fois physique et spirituelle, capable de former des corps robustes, des caractères énergiques.[326]
>
> Un de nos vœux les plus chers : … si le gouvernement se décidait à former quelque chose, une commission des sports… comme nous serions heureux! Nous sommes en retard sur les pays de l'Europe, sur les provinces anglaises, sur les États-Unis, sur les organisations juives.[327]

Le nouveau centre paroissial Immaculée-Conception est imposant pour l'époque avec ses quatre étages comprenant un gymnase pour de nombreux sports collectifs, une piscine

intérieure, plusieurs salles spécialisées en boxe, en haltérophilie, en tennis de table, en quilles et en billard[328]. Comme les autres centres paroissiaux il comble les besoins des différents mouvements sociaux et apostoliques de la paroisse, il offre des sessions de cours variés, il anime les jeunes par des activités physiques et culturelles en fin de semaine et développe des activités de plein air. Mais ce qui le distingue surtout c'est l'emphase qu'on accorde aux activités sportives dont on tente de faire émerger systématiquement des champions provinciaux et canadiens grâce à l'encadrement d'un grand nombre d'entraîneurs payés, devenant, en parallèle des autres fonctions, un véritable centre de développement de l'élite.

La masse y trouve son compte car durant la décennie de 1950 près de 1 000 enfants fréquentent le centre les samedis seulement[329], 28 équipes de hockey et 40 équipes de baseball portent le chandail du centre[330]. Mais le centre se forge surtout une réputation sportive et, à défaut de pouvoir en cerner tous les contours, nous rassemblons dans le tableau suivant (tableau 17) des indicateurs de son implication polyvalente dans la pyramide du sport d'élite.

Sans être exhaustif, ce relevé témoigne de façon marquante de l'orientation sportive prise par le centre, dès sa création, ainsi que la variété des activités engagées nettement dans la logique sportive. Les succès remportés au cours des dix premières années du centre incitent le père de la Sablonnière, s.j. à poursuivre dans cette voie et il exprime déjà le souhait de pouvoir agrandir le centre, d'engager davantage d'entraîneurs et devenir un centre national d'excellence en gymnastique[331]. L'annonce en 1970 de l'obtention par la ville de Montréal des Jeux Olympiques d'été de 1976 accélère son processus de développement sportif au-delà de tout ce qu'on peut alors observer dans les autres centres paroissiaux : les nouveaux locaux souhaités se réalisent, on engage des entraîneurs de réputation internationale pour augmenter le niveau de performance des athlètes du centre, on élargit la gamme des activités offertes et on accroît les budgets dédiés à l'élite sportive. Tout cela pour être à la hauteur du défi majeur lancé au monde du sport montréalais et québécois, l'organisation adéquate et la participation accrue aux Jeux de 1976[332].

TABLEAU 17

Bilan publicisé de l'engagement envers le sport d'élite du centre paroissial Immaculée-Conception durant la décennie 1950[333]

Sport	Invitations à des tournois	Championnats (Niveau de compétition)	Titre obtenu
Badminton		Provincial Montréalais	Champion junior 5 champions
Basketball	Tournoi invitation		Participation contre des clubs anglophones de la Ville de Montréal
	Tournoi intermédiaire		Champion
Baseball		Montréalais	3 champions
Boxe		Provincial	3 champions
Escrime	Tournoi international		2e place, classe A
Gymnastique		Montréalais Canadien	Participations fréquentes. Participations à tous les championnats depuis 1955 + organisation d'un championnat au centre
	Tournoi invitation Cdn.-É-U.		Champion.
		Jeux Panaméricains	2 athlètes sélectionnés sur l'équipe canadienne
Hockey		Montréalais	Équipe en finale
Quilles		Canadien	Record
Tennis de table		Canadien	Champion junior
Waterpolo		Provincial Canadien	Champion. Participation.

En résumé de cette section du chapitre, nous avons d'abord constaté l'existence d'une grande confusion sémantique dans les écrits envers la définition d'une «salle» ou d'un «centre» de loisirs paroissial incitant à une grande prudence dans l'utilisation des sources. Nous constatons ensuite que le désir d'édification d'une société chrétienne, malgré une urbanisation croissante, incite à un usage civil des sous-sols d'église et annexes pour répondre aux besoins d'encadrement des œuvres apostoliques, sociales et aussi de loisirs des jeunes, ce à quoi correspondent les salles paroissiales qui seront progressivement remplacés par des centres de première génération avec ou sans salle de jeu puis de seconde génération avec des installations sportives plus nombreuses et spécialisées. De quelques unités durant la décennie 1920, ces centres dépassent la centaine quarante ans plus tard, et la liste des premières activités pratiquées sur le mode sportif durant les décennies 1930-1940 (quilles, hockey, balle molle, badminton, tennis de table, tennis) s'allonge pour en contenir une vingtaine en 1950-1960[334].

Nous résumons l'émergence du phénomène sportif en ces milieux à partir des deux dynamiques qui se superposent : la première, majoritaire durant les premières décennies et surtout associée aux salles paroissiales et aux centres, repose sur les jeux et les jeux sportifs. Lorsque le sport s'y développe il se trouve réduit aux limites paroissiales ou municipales pour ne pas nuire aux activités de masse, ce qui n'empêche pas certains clubs paroissiaux de cheminer plus loin, occasionnellement, dans la logique sportive. La seconde, qui inclut la présence de jeux et de jeux sportifs, ajoute un engagement plus systématique envers le sport, tel que développé par le centre de l'Immaculée-Conception.

Lorsque la compétition s'introduit dans ces milieux sous le couvert de jeux puis de jeux sportifs apparaissent alors différents paramètres propres à la logique sportive : l'organisation des participants en clubs regroupés en ligues de différentes catégories d'âge ou de calibre de jeu pour équilibrer les forces en présence ; un calendrier ferme accompagné de règles uniformes issues d'un organisme officiel de régie de ce sport ; une émulation suscitée par un désir de vaincre qui s'exprime dans des performances reconnues et publicisées qui constituent autant de repères pour les rencontres à venir. La compétition, d'abord locale tend à se vivre dans des cercle élargis soit auprès de ligues municipales, régionales, provinciales, parfois nationales sinon internationales. Les gagnants reçoivent une forme de reconnaissance par des trophées inscrits à leur nom pour conserver en mémoire cette performance que l'on tente de publiciser d'une quelconque façon.

On peut donc dire que plusieurs salles/centres paroissiaux sont à partir des décennies 1930 des lieux de socialisation à la réalité sportive et donc participent au processus d'acculturation des jeunes Canadiens français envers le sport.

2.6.3 Les terrains de jeux

En Amérique, l'initiative d'aménager et d'animer de terrains de jeux pour enfants des milieux urbains revient à l'Institut philanthropique de Boston, en 1885, le *Massachusetts Emergency & Hygiene Association.* Elle se répand rapidement – 26 villes américaines entre 1900 et 1906 – instaurant un nouveau champ d'intervention et de recherche communautaire, le loisir. Au Canada, la *Montreal Park & Playground Association,* fondée en 1895, constitue le premier mouvement se préoccupant de terrains de jeux[335]. Au Canada français on associe habituellement l'organisation des terrains de jeux à la formule paroissiale élaborée par l'abbé Ferland, au parc Victoria de Québec, en 1929. En créant l'Oeuvre des terrains de jeux de Québec (OTJ), ce dernier a élaboré un modèle particulièrement adapté à la structure et à la mentalité cléricale de l'époque, modèle qui fut repris à travers le Québec. Mais il en exista d'autres, à Montréal comme à Québec, où cohabitent et interagissent trois pôles institutionnels qui se veulent actifs dans le domaine : les organismes privés (anglophones et francophones), les autorités municipales et l'Église.

2.6.3.1 À Québec

Si on exclut les initiatives des cercles qui, faute d'informations plus précises ne peuvent être associés systématiquement à un encadrement paroissial, nous pensons que ce sont d'abord des initiatives de citoyens et d'organismes philanthropiques qui tentent d'encadrer la jeunesse urbaine en croissance rapide et perçue comme problématique en ce début de XX^{e} siècle : à titre d'exemple, le Club des automobilistes amène des centaines d'orphelins au Kent House pour la journée[336]. Au moment où l'abbé Arthur Ferland de la paroisse Saint-Roch s'affaire à ouvrir l'OTJ de Québec au parc Victoria, à l'été de 1929, on constate qu'il n'est pas seul : d'une part certaines sections de la Société Saint-Jean-Baptiste[337] sont déjà engagées dans les loisirs paroissiaux et demandent des octrois municipaux, d'autre part les anglo-protestants ont déjà accumulé près d'une dizaine d'années d'expérience grâce à la la *Quebec Playground Commission (QPC).* Ce constat mérite que l'on s'y attarde un peu car l'historiographie est restée silencieuse sur ce volet,

à part l'anecdote de Gérard Dion[338] qui relève, sans plus d'information, l'existence de l'organisme en 1930.

Cet organisme philanthropique anglo-protestant débute ses activités en 1921 et s'associe à quelques notables et intervenants canadiens-français ainsi qu'à d'autres organismes communautaires comme le *YM-YWCA* pour offrir une programmation de nature multidimensionnelle, d'abord sur trois terrains puis cinq dès la seconde année, grâce aux octrois de la ville qui croissent constamment, de 500$ en 1921 à 2 000$ en 1929. Elle comprend des activités offertes aux garçons comme aux filles : les historiettes, les jeux de groupe, jeux au camp, démonstration athlétique, natation, balle-au-panier, balle-à-la-volée ; puis des activités spécifiques aux filles comme le chant, l'art dramatique, la couture, l'exposition de poupées, les danses du terroir, la corde à danser, la balle à l'esquive, la balle molle et l'hygiène ainsi que des activités spécifiques aux garçons comme le baseball, l'instruction et le sauvetage aquatique, la course à pied et les relais, le jeu de palets et les manœuvres de montage d'appareils[339].

On peut s'interroger sur la motivation du clergé à doubler l'action des notables regroupés sous la bannière de la *QPC*. À notre avis, l'organisme présente plusieurs manquements aux yeux du clergé catholique que nous résumons ainsi : (a) malgré la présence de Canadiens français il s'agit d'abord d'une initiative anglo-protestante qui rassemble sur les mêmes terrains des jeunes des deux cultures, à une époque où domine encore le concept de développement séparé au nom de la préservation de l'identité et de la religion, (b) l'initiative implique directement des organismes comme les *YW-YWCA* qui sont décriés autant par Rome que par le haut clergé d'ici, (c) la programmation de nature multidimensionnelle ne comporte aucune préoccupation religieuse, (d) malgré ses dix années d'activités, le projet de la *QPC* ne rejoint que 250 enfants au moment ou l'abbé Ferland entre en scène et (e) elle est avantagée par rapports aux attentions de la ville qui, l'année précédente, a octroyé une somme égale (2 000$) pour les 250 enfants de la *QPC* comme pour les 2 500 de la nouvelle OTJ de l'abbé Ferland, ce que ce dernier ne manque pas de rappeler aux autorités municipales à sa seconde demande[340].

L'initiative de l'abbé Ferland renforce l'hypothèse du développement séparé qui anime pratiquement toutes les activités relatives à la culture. L'OTJ allait donc incarner plus fortement les valeurs centrales du clergé relatives à une œuvre de jeunesse. La lecture de sa constitution et de ses règlements permet plusieurs constats importants. D'abord la garantie d'orthodoxie de l'œuvre qui s'exprime par sa reconnaissance comme oeuvre

d'action sociale catholique, par son intégration au Conseil Central des Œuvres de Québec et par sa soumission aux directives de l'ordinaire de l'Archidiocèse de Québec. Quant à l'exercice du pouvoir, les membres laïcs votants sont nommés seulement sur recommandation écrite du directeur ecclésiastique de l'oeuvre[341]. Ensuite le caractère multidimensionnel de l'œuvre et l'usage précoce du concept de sport dans ce document fondamental qui dit vouloir «réunir les enfants [...] dans un but de récréation et d'amusement, et de s'occuper de leur formation religieuse, morale, sociale, nationale, patriotique, charitable, scientifique, artistique, professionnel, **athlétique et sportive**.»[342] (Nous soulignons) Finalement on note l'importance affichée du jeu comme outil pédagogie polyvalent pour accomplir cette éducation multidimensionnelle : «Les jeux, les épreuves, concours festivals, prix et récompenses et tous les autres moyens [sont nos] moyens d'action.»[343]

L'abbé Alfred Leblond, troisième et dernier directeur de l'OTJ précise, au début des années 1940, sa justification d'un usage si généralisé des jeux :

> Par sa technique adaptée, l'organisation de ses cadres, la formation de ses chefs qui agissent en harmonie constante avec la pensée du prêtre et sous son regard, [l'OTJ] instruit en amusant, elle éduque en récréant, elle forme par les jeux. Elle constitue donc un milieu favorable tout autant à l'épanouissement des puissances morales qu'à celui des forces physiques.[344]

Pour la formation intellectuelle, les jeux sont considérés comme «un levier puissant pour éveiller l'esprit car ils apprennent à voir, à regarder, à entendre, à réfléchir»[345]. Les leçons d'histoire concrétisées dans le sable, les programmes «radio-histoire», les vues animées et commentées autant de façons d'éveiller l'esprit dans un contexte différent de l'école.

Pour la formation spirituelle, les jeux permettent de mieux faire comprendre, par le prêtre ou les animateurs de la Jeunesse étudiante catholique (JÉC) entraînés à l'apostolat, des valeurs particulières comme la primauté du spirituel sur le temporel, la conformité de sa conduite avec sa foi.

Pour la formation morale, les jeux permettent d'enseigner à entraîner son énergie morale au même titre que son énergie musculaire, à combattre la *farniente*, à promouvoir des sentiments particuliers comme l'honneur, la fierté, l'esprit de solidarité et l'habitude de la distinction, en somme à travailler à leur conquête personnelle.

Pour la formation physique, les exercices en plein air, les équipes de balle, de ballon, la natation, le tennis, le patin et des jeux variés, autant d'activités qui permettent «de travailler de façon rationnelle, au développement physique des jeunes en ayant soin de ne pas outrepasser les règles de la mesure chrétienne. Voilà autant de moyens utilisés pour donner aux membres de la souplesse et de la vitalité»[346].

C'est donc autour de ces pôles et à partir du jeu que la programmation de l'OTJ se construit. Nous n'avons pas trouvé de témoignage détaillé de cette programmation sinon une nomenclature des activités retenues au début des années 1940 parmi lesquelles les activités religieuses occupent une place importante, contrairement à la programmation de la *QPC* :

> La prière commence et finit toute les demi-journées, chaque bain, et, au parc Victoria, les messes, les visites à la chapelle, [...] les fêtes solennelles de Sainte-Anne et de l'Assomption avec sermon et processions aux flambeaux, la présence des ecclésiastiques et des directeurs profondément chrétiens qui ne se lassent pas de donner de bons conseils, [tout cela] sont autant de facteurs qui aident les enfants à vivre dans une atmosphère chrétienne.[347]

De plus, pour introduire une certaine variété dans la programmation, chaque semaine de vacances est consacrée à une thématique particulière parmi lesquelles la semaine mariale et la semaine missionnaire génèrent des activités spécifiquement religieuses[348].

Nous accordons un grand intérêt à l'usage généralisé du jeu à l'OTJ car s'il constitue d'une part le moyen privilégié pour toucher toutes les dimensions du jeune et donc demeurer, dans ce nouveau contexte d'apostolat, conforme à la grande orientation hylémorphique de l'homme que l'Église s'est donnée, il constitue aussi le concept à partir duquel toutes les formes d'activité physique sont d'abord vécues. Même si plusieurs activités physiques sont vécues exclusivement dans un contexte ludique, d'autres le sont dans un contexte d'apprentissage (cours) et quelques-unes seulement dans le contexte sportif, c'est-à-dire un contexte de compétition organisée. Pour le chercheur contemporain la difficulté consiste justement à démêler le sport des deux autres contextes car souvent les termes retenus par les auteurs de l'époque ne font pas ces distinctions. Un exemple : on emploiera les termes de «sport de la natation» ou simplement de «natation» pour désigner autant des bains libres, des cours de natation que des concours. C'est pourquoi les indices sont si importants. Compte tenu de la documentation disponible la recherche de manifestations sportives au sein de l'OTJ nous amène à considérer de façon

arbitraire les deux périodes suivantes : celle moins documentée de 1929 à 1940 et l'autre, de 1941 aux années 1960.

De 1929 à 1940. Au préalable, un bref retour en arrière au sein de la *Quebec Playground Commission* pour constater, dans la programmation énumérée plus haut, l'existence d'épreuves compétitives vécues seulement au niveau de chaque terrain de jeu et qui peuvent avoir influencé la programmation ultérieure des OTJ. On note donc chez les filles, des tournois de jeu de marelle, de corde à sauter et de balle-à-l'esquive [sic] alors que les garçons s'affrontent en course à pied, dans des joutes de baseball, de ballon panier et dans un tournoi de jeu de palets[349]. En conséquence est-il surprenant d'observer des manifestations compétitives dès le début des activités de l'OTJ? Les archives nous indiquent en effet l'existence de 20 équipes de balle-au-camp (baseball) organisées en ligues, dès l'été 1930, dont l'instructeur est un clerc, l'abbé A. Lévesque, et de retrouver, à l'actif du rapport budgétaire de 1930-31, une inscription de 140$ de coupes et trophées, témoins d'un certain engagement dans la logique sportive[350].

Il s'avère difficile de cerner les pratiques corporelles potentiellement sportives au cours des premières années de l'oeuvre car il n'y avait pas de statistiques, nous dit le rapport annuel de 1934[351]. Des anecdotes relevées ici et là nous permettent toutefois de reconnaître des indices qui témoignent de cette présence. Ainsi ce même rapport relève l'existence de «jeux de balle, ballon, tennis, balle molle, balle au camp, croquet [...] et d'une ligue Interparoissiale» sans préciser les activités en cause[352]. Il existe aussi, en 1935, une carte d'une «Commission sportive senior» [353] témoignant d'un usage répandu du terme «sport» et d'une forme d'organisation en dehors des jeux habituels. En 1940 le Bulletin paroissial de Limoilou[354] révèle plusieurs indices de manifestations sportives au terrain de jeu de cette paroisse : le club de tennis du parc Ferland regroupe ses participants en trois catégories d'âge (junior, juvénile, senior) pour égaliser les chances ; de même pour son club de cyclisme dont l'un des objectifs avoués «est d'organiser des compétitions sportives à partir de la piste du parc de l'Esplanade comme lieu de pratique». Le club de natation Ferland offre alors des cours de natation et des pratiques pour les épreuves officielles en vue du championnat inter-parcs et on forme des équipes pour les épreuves d'athlétisme qui marqueront l'inauguration de la nouvelle piste. Une autre source rapporte plusieurs précisions importantes relatives aux avancés de la mentalité sportive de l'OTJ associées à cet événement[355] :

- adopter pour toutes les épreuves les règles officielles de *l'Amateur Athletic Union of Canada* : «ainsi nos athlètes pourront comparer leurs performances avec celles des champions olympiques et mondiaux» ;

- ouvrir la compétition à des équipes potentiellement supérieures et extérieures au cercle restreint de l'OTJ en invitant le club du collège des jésuites et celui de l'Association québécoise d'athlétisme ;

- retenir les épreuves officielles de courses, de lancers et de sauts, même si certaines comme les courses de haies semblent alors inconnues à plusieurs.

De 1940 aux années 1960, les indices relatifs à des pratiques que nous croyons sportives sont plus nombreux grâce à la rédaction plus régulière d'un rapport annuel, ce qui nous permet de dresser le tableau 18. Nous n'avons malheureusement pas trouvé de série complète et, dans les rapports retenus, les informations étaient données de façon différente d'une fois à l'autre, ce qui empêche toute véritable analyse longitudinale. Ces données fragmentaires permettent néanmoins de constater la part croissante de ces pratiques de type sportif dans la programmation des OTJ au cours de cette période par rapport à la décennie antérieure : l'athlétisme, le badminton, la balle molle, le baseball, le hockey, la natation, les quilles, le soccer et le tennis. Seulement deux activités permettent d'évaluer quelque peu l'ampleur de la participation sportive : la balle molle dont le nombre de clubs passe de 50 à 110 durant les quinze années de1944-45 à 1959-60 et le hockey, de 16 clubs à 145 entre 1950-51 à 1963-64.

L'intérêt sociologique de l'OTJ de Québec repose d'une part sur le fait que l'oeuvre constitue un modèle particulièrement adapté par son discours et ses pratiques à la mentalité cléricale de l'époque et d'autre part qu'elle rayonne à Québec puis à travers le Québec.

Tableau 18

Données fragmentaires relatives aux manifestations sportives à l'OTJ de Québec : 1941-1964[356]

Années	Nb. de parcs	Sport	Nb. de ligues	Nb. de clubs	Nb. de participants	Remarques
1941-42	3	Athlétisme		3		14 épreuves
		Natation			69	24 épreuves
		Tennis			45	
1944-45		Balle molle	3	50	750	290 parties
	4	Baseball			57	21 parties
		Natation		2		
	2	Tennis			180	Min. 6 tournois
1950-51		Badminton			40	Nouveauté
	7	Balle molle	2	8		Section Enfants (jour)
		Balle molle		200		Sect. Jeunesse (soir)
		Balle molle	2	40		Ass. prov. balle molle gérée par l'OTJ.
	4	Baseball	2	8		
		Hockey		16		
		Tennis		4	338	Plusieurs tournois
	1	Quilles		1	50	Nouveauté
1953-54		Baseball	2	9		
	5	Hockey	5	58	663	
	4	Tennis		4	411	Plusieurs tournois
1959-60		Balle molle		110	1 650	Joueurs + de 18 ans
	7	Hockey	28	125	1417	4 catégories d'âge
	2	Soccer				Nouveauté
		Tennis		3	294	
1963-64	8	Hockey	37	145	2 175	

Localement d'abord, elle croît rapidement passant du seul parc Victoria en 1929 avec pour tout équipement «deux chaises, quelques cordes à danser, un gant, une balle et un bâton»[357] à 13 terrains de jeux dont 10 sont en opération 12 mois par année vers la fin des années 1940. Elle gère alors, pour les activités physiques seulement, plus de 15 losanges de baseball et de balle molle, 10 patinoires dont deux consacrées au hockey, 7 piscines extérieures, 18 terrains de tennis, 7 de badminton, 2 de ballon panier, 2 de croquets, 2 pistes d'athlétisme, 1 patinoire à roulettes et plusieurs jeux mécaniques. Elle crée deux écoles de sport : une pour le baseball et l'autre pour le hockey. L'été 1945 voit 16 000 enfants inscrits générant 400 000 présences pour 50 jours de terrains de jeux, soit une moyenne de 8 000 par jour[358].

L'OTJ se développe de façon semblable à l'extérieur de Québec dans les villes suivantes, et ce dès le début des années 1940 : Montréal (parc Jarry, parc Rouen, parc Saint-Édouard), Lachine, Trois-Rivières, Chicoutimi, Hull, Sherbrooke, Joliette, Saint-Jean, Saint-Hyacinthe, Mégantic, Ottawa, et plusieurs autres non documentées, c'est-à-dire que la pratique de certains sports réussit à émerger assez tôt, lorsque les conditions matérielles et le nombre de membres le permettent[359]. Trois exemples : (a) à Montréal, au parc Rouen[360], les enfants rapporte-on, affluent aux parties de balle molle organisées par le vicaire depuis 1934, (b) dès l'obtention d'une patinoire éclairée et entretenue, en 1940, l'OTJ de Saint-Joseph de Beauce rend public «son intention de favoriser la création de clubs locaux et de coopérer à la formation d'une ligue inter-paroissiale regroupant quatre paroisses»[361], c) à Trois-Rivières, des ligues de baseball mineur apparaissent dès la seconde année d'existence de l'OTJ en 1940, sous la direction de l'abbé J.P. Brière : une ligue juvénile à trois équipes et une ligue midget à cinq équipes. Quinze ans plus tard il y a neuf ligues et 57 équipes en opération et un des athlètes de l'équipe junior, André Pleau, après avoir été choisi l'athlète de l'année à l'OTJ est sélectionné par une équipe professionnelle américaine, les Dodgers[362]. Il s'agit certes d'une exception mais sans lui faire dire que les sports otégistes préparent systématiquement au sport d'élite on peut toutefois en déduire qu'à certains endroits ils se déroulent conformément à l'ensemble du courant sportif, permettant à certains talents de se développer et de percer et à plusieurs éducateurs physiques d'y découvrir leur profession.

En résumé, nous avançons qu'à partir du concept central de jeu, la programmation des OTJ intègre des gestuelles particulièrement normées par l'univers du sport comme par exemple les styles de natation, les courses, les sauts, les lancers ou directement issues du monde sportif comme le baseball, le hockey, le basketball. Cette intégration se réalise

progressivement de différentes façons. Il y d'abord l'avènement de **cours** qui diffusent massivement certaines techniques motrices normées (par exemple les styles de la brasse ou du crawl) qui seront reprises durant les périodes de pratiques ou de jeux libres. Mais rapidement certains de ces «jeux» ou activités qui ont déjà une existence sportive importante en dehors de l'OTJ et dont les exigences matérielles ne sont pas considérables, accélèrent le rapprochement au contexte sportif en introduisant dans les pratiques ludiques otéjistes des paramètres nouveaux qui accentuent le glissement du «jeu sportif» au sport. Par exemple l'introduction de **catégories d'âge** pour niveler les chances, le passage de règles improvisées à des **règles stables** appliquées par un tiers, des rencontres non plus aléatoires avec des équipes constamment recomposées, mais d'**équipes stables** pour la saison avec un **calendrier** fixé à l'avance visant à faire émerger les meilleures participants et les meilleures équipes, le tout confirmé par l'obtention d'un **prix** (coupe, trophée, etc.), signe tangible d'une supériorité que l'on tend à publiciser et à conserver la trace dans un rapport annuel ou autrement.

Ce processus d'acculturation vécu différemment d'une OTJ à l'autre et d'un sport à l'autre reste d'abord interne à l'œuvre ou encore se répand aux autres OTJ par des tournois et des ligues inter-paroissiales, mais le rapprochement des OTJ avec l'univers «officiel» du sport québécois, encore très anglo-protestant dans tous ses aspects au cours des décennies 1930-1960, se concrétise davantage lorsqu'on adopte ses **règlements**, qu'on engage davantage de **moniteurs laïcs** formés à cette école du sport, qu'on participe à **leurs championnats** ou encore qu'on invite leurs athlètes en organisant des **championnats d'OTJ élargis**, et, à l'occasion, qu'on fournisse à leurs équipes des athlètes d'élite, bien que ce ne soit pas la vocation de l'œuvre et même si on se défend de le faire. Alors, imperceptiblement, même si l'objectif avoué des clercs se limite à récréer chrétiennement la jeunesse, la logique sportive s'est introduite par certains jeux, y a imposé ses impératifs qui ont créé une pyramide de la performance dans ce milieu dont les meilleurs représentants demandent à poursuivre dans des cercles élargis de la compétition leur quête de performance et de statut, conformément à la logique sportive.

C'est pourquoi nous nous inscrivons en faux contre l'affirmation de certains chercheurs contemporains qui, sur la foi d'une documentation insuffisante, reprennent sans plus une phrase de 1945 de l'abbé Schetagne de l'OTJ de Lachine disant : «À l'O.T.J. ce n'est pas tant la force de l'équipe qui compte que le bon esprit [;] tant mieux pour qui gagne le plus de parties, mais le trophée va à l'équipe qui a le meilleur esprit»[363] et concluent, pour l'ensemble du mouvement otéjiste, que «la mentalité éducative qui l'imprègne

transgresse les traditions et coutumes sportives si chères à la mentalité anglo-saxonne, à savoir la reconnaissance officielle du meilleur ou de la meilleure équipe lors d'une compétition»[364]. Certes il y eut de telles manifestations de contre-acculturation partielle mais les nombreuses percées sportives que nous avons relevées ne permettent plus de conclure de façon aussi univoque à une marginalité constante du mouvement otéjiste encore moins à son opposition au courant sportif qui animait alors la société québécoise. D'autres constats contredisent l'énoncé de contre-acculturation[365] :

- lors des concours de natation et d'athlétisme, on regroupe les participants selon leur parc d'appartenance, comme s'il s'agissait de clubs sportifs «à l'anglaise» ;

- à ces mêmes concours, on cumule les points individuels selon le rendement de chacun pour faire émerger le ou la meilleur-e, conformément au «véritable esprit sportif» ;

- lors des tournois de tennis, on ne publicise que les noms des gagnants-es, alors qu'en athlétisme on ne retient que les deux meilleurs par parc.

Ajoutons à cela quelques rapprochements documentés de l'OTJ avec les institutions anglo-saxonnes garantes de l'orthodoxie sportive au Québec comme l'acceptation des règlements de *l'Amateur Athletic Union of Canada* en athlétisme, l'adhésion d'équipes de hockey à la *Quebec Amateur Hockey Association*, en natation, l'organisation d'un championnat provinciale de natation, en 1944, sous les règles de la *Canadian Amateur Swimming Association* et l'adhésion à la *Royal Life Saving Society* pour la formation des sauveteurs des piscines des OTJ. De plus, la création, par le personnel de l'OTJ de Québec, de la Fédération Provinciale de Balle Molle témoigne de l'acceptation de la logique sportive et de l'engagement à en combler certaines lacunes[366].

L'OTJ de Québec aura été à notre avis l'organisme qui aura eu la plus grande influence sur les loisirs de la masse des jeunes et des adolescents québécois. Elle a créé un modèle crédible, enraciné dans la culture cléricale, reposant sur la paroisse et capable de mobiliser des bénévoles et des ressources municipales. Elle est à la source des nombreux Services de loisirs paroissiaux qui seront créés dans son sillage et elle sera imitée à la grandeur du Québec, même à Montréal où elle entrera en concurrence avec d'autres

modèles. Elle disparaît en 1966 au profit du nouveau Service des loisirs et des parcs de la ville de Québec.

2.6.3.2 À Montréal

Tout comme à Québec, nous constatons au départ l'action ponctuelle d'organismes philanthropiques. Ici l'initiative semble émaner des dames de la *Montreal Park and Playground Association* (*MPPA*) qui, en 1901, s'adressent à la Commission des parcs et traverses de la ville pour demander «qu'un plus grand nombre de terrains d'amusements soient mis à la disposition des enfants»[367]. Les démarches semblent avoir été entendues car deux ans plus tard elles invitent les dames canadiennes-françaises à une rencontre au *YWCA* afin d'examiner ce qu'elles feront des terrains cédés[368]. En 1909 la Ligue du Bien Public revendique elle aussi «la création de lieux d'amusement, de squares, de boulevards, aérant la ville et donnant aux enfants la possibilité de prendre leurs récréations en plein air. [...] Chaque quartier devrait avoir au moins son carré avec un bassin comme celui du carré Saint-Louis»[369]. La société Bien-Etre de la Jeunesse organise des pique-niques, des fêtes champêtres, des conférences illustrées[370]. Devant l'inertie des autorités municipales surgissent alors des initiatives isolées et disparates de personnes et d'organismes de charité pour occuper et récréer les enfants au cours des mois d'été. La ville de Montréal, ne disposant que de la ferme Fletcher et du parc Lafontaine pour permettre à des milliers d'enfants de s'ébattre, on offre des promenades en tramways, des excursions en bateaux, des pique-niques, etc., à l'extérieur de la ville car les autorités municipales maintiennent une politique de non accès sur les autres terrains et squares[371]. Dans ce contexte, le journaliste Omer Héroux du journal Le Devoir talonne les administrateurs au cours de la décennie de 1910 ; il propose de créer un «Comité de sportsmen» composé de Canadiens français influents, de clubs sportifs connus issus des deux groupes ethno-religieux (Le National et le *MAAA*) et de clercs afin d'imiter les initiatives américaines et sauver la jeunesse[372]. Sans résultat. Il revient à la charge à plusieurs reprises[373] en proposant d'utiliser les cours d'écoles et salles de récréation de la Commission scolaire catholique qui, de son côté, exige que la ville emploie ses instituteurs comme surveillant, ce qu'elle refuse en invoquant les coûts. Seule la *MPPA* ouvre, à l'été de 1911, et à titre d'essai seulement, cinq terrains d'école alors que la ville se contente de lui demander un rapport sur son expérience. Le potentiel des cours d'écoles est pourtant grand : la Commission catholique de Montréal en offre 14, la Commission protestante 15 et les Commissions catholiques indépendantes 30. Lasse d'attendre une administration municipale qui se dit «incapable d'administrer les terrains

de jeux», la Commission scolaire catholique imite la *MPPA* et fait un essai avec trois cours d'école à l'été de 1912[374].

Publié la même année, le rapport de la *MPPA* tente de faire réagir les administrateurs municipaux en les invitant à suivre la tendance des autres municipalités nord-américaines à l'aide d'un plan d'ensemble des terrains de jeux et en établissant clairement le retard de Montréal (quatre terrains de jeux) par rapport à d'autres villes canadiennes moins populeuses comme Toronto et Winnipeg (16 terrains de jeux chacune) et des villes américaines de population semblable : Montréal, 550 000 habitants et quatre terrains de jeux contre 18 terrains de jeux à San Francisco pour 416 912 habitants, 39 à Cleveland pour 560 000 habitants et 52 à Pittsburg pour 503 905 habitants[375]. L'administration municipale réagit en subventionnant à nouveau la *MPPA* pour qu'elle désigne une personne de son choix, mette sur pieds et gère un terrain de jeux au parc Lafontaine comme projet d'essai, car elle se déclare «complètement ignorante en la matière», ce qui fait bondir le journaliste du Devoir[376] dont la réaction reflète bien la difficulté ressentie à l'idée de franchir la frontière ethnoculturelle :

> Et pourquoi aller chercher un étranger pour ce poste, quand on pouvait trouver chez nous celui qu'il fallait. […] Nous avons, à Montréal, des instructeurs de gymnastique compétents par le travail qu'ils font et par leurs études à remplir cette charge.
>
> Croît-on qu'un étranger va comprendre du premier coup les conditions climatiques du pays, le tempérament de nos enfants, les habitudes des deux races? Pense-t-on qu'un directeur étranger sera accepté par les parents qui ne savent même pas d'où il vient? Enfin, est-il de bonne politique que les commissaires donnent notre argent à un étranger qui lui est présenté, imposé […] par une association irresponsable à ceux qui paient?

Les deux années suivantes se caractérisent par les pressions de la *MPPA* appuyée par des journalistes pour que la ville accepte son plan d'ensemble, impliquant une dépense d'un million de dollars sur trois à quatre ans, afin que les enfants pauvres aient, par les terrains de jeux, à peu près les mêmes avantages que la jeunesse favorisée anglophone par ses organismes privés comme les *YM-YWCA* et la *MAAA*[377]. Par le biais de la *MPPA* c'est tout le modèle anglophone qui est proposé à l'ensemble des jeunes montréalais.

Au printemps de 1914 l'administration municipale se dote d'une première organisation des terrains de jeux qu'elle confie conjointement à M. Black et au Dr J.-P. Gadbois. Six

terrains de jeux en opération et trois en construction constituent le capital de départ de l'administration du loisir montréalais. Deux types de terrains apparaissent : l'un, aux surfaces plus petites, attire les jeunes par des jeux mécaniques et des activités ludiques sous la surveillance d'un gardien, sur le modèle du parc Lafontaine, l'autre, aux terrains plus vastes comme à l'Ile Saint-Hélène, se consacre aux excursions et pique-niques. Nous ne disposons que de quelques anecdotes relatives aux jeux physiques pratiqués : on mentionne le baseball, le tennis, le basketball (garçons et filles), des exercices de gymnastique sur appareils et des jeux athlétiques. On souhaite même pouvoir organiser une ligue de crosse pour les petits enfants[378]. Ces terrains de jeux étant rares ils attirent les jeunes de quartiers plus éloignés, donc de nationalité et de religion différentes, et si les jeunes Canadiens français se retrouvent entre eux au parc Lafontaine et à l'Ile Sainte-Hélène, ils doivent toutefois partager le parc Dufferin avec les jeunes Juifs et d'autres nationalités et le parc Jeanne-Mance avec de jeunes anglophones[379].

Ce rapprochement multiethnique et multireligieux par les terrains de jeux, auquel les gestionnaires laïcs francophones de la ville et anglophones du *MPPA* semblent indifférents, attire un troisième intervenant qui, selon notre documentation, était demeuré à l'écart jusque là, l'Église. La réaction provient du curé de la paroisse Saint-Georges qui s'élève contre cette «trop grande promiscuité de nationalités différentes, de caractère, de sexe, [...] qui est un danger pour la moralité de nos enfants»[380]. Devant l'incapacité de l'unique surveillant à contrer ces dangers il propose à la ville «de favoriser les associations confessionnelles déjà existantes qui [...] pourraient exercer une meilleure surveillance avec plus d'entrain dans les jeux et conformément à l'éducation voulue par les parents»[381]. Il s'agit d'une confrontation précoce mais durable entre la perspective laïque et cléricale qui annonce une implication croissante de l'Église. Les prochaines décennies en verront d'autres dans cette gestion à trois des loisirs des jeunes montréalais puisque les trois types d'organisation se retrouvent en position de coopération-opposition forcée autour de plusieurs enjeux dont les orientations, les modalités de gestion et le financement : il s'agit (a) de la *MPPA* laïque et anglophone, (b) de la ville de Montréal laïque et majoritairement francophone et (c) de l'Église, par l'intermédiaire de la Commission des écoles catholiques de Montréal (CÉCM) et des paroisses.

Les années qui suivent l'engagement définitif de la ville voient une augmentation du nombre de terrains de jeux et, de 1921 à 1927, en complémentarité avec elle, la commission scolaire catholique ouvre systématiquement ses cours d'école et salles de récréation aux enfants pour l'été grâce à l'engagement de deux instituteurs par école pour

assurer la surveillance et la direction des jeux : anneaux, dames, échecs et missisipi, mais aussi badminton, tennis et ligues de balle sont mentionnés et les équipes des différentes écoles se rencontrent. De plus chaque semaine les parents sont invités aux concours de courses et sauts auxquels participent en moyenne 125 enfants par cour d'école. Les vainqueurs reçoivent une récompense. Contrairement aux terrains municipaux, les activités religieuses ne sont pas oubliées puisque il y a obligatoirement des confessions chaque mercredi et la messe des vacances les jeudis. Cette œuvre s'arrête en 1928 pour reprendre sous une autre forme de 1934 à 1937 alors que les commissions scolaires permettent aux écoles qui le désirent d'utiliser leur cour et salles de récréation tous les samedis de l'année au lieu des mois d'été. Aux jeux déjà nommés on ajoute des ligues scolaires et interscolaires[382]. Le jésuite Wilfrid Gariépy dira de cette implication des commissions scolaires «qu'on y appliquait la belle formule des terrains de jeux où la Famille, l'École et l'Église, soutenus par l'État, collaboraient à la formation de l'enfant»[383].

Une autre modalité de l'engagement précoce de l'Église dans les loisirs paroissiaux montréalais, en marge des initiatives de la ville elle-même, concerne l'œuvre des vacances du parc Lafontaine sous la direction des jésuites de la paroisse de l'Immaculée-Conception. Nous avons déjà abordé cette œuvre qui s'est développée en corollaire à la salle paroissiale (section 2.6.1). Nous la reprenons ici, dans le contexte des terrains de jeux, parce qu'elle constitue à notre connaissance l'œuvre de terrain de jeux paroissial montréalais à la fois la plus précoce, la plus durable (1927 à 1942) et la plus marquante pour les autres paroisses montréalaises désireuses de s'engager dans cette voie, car, à sa dernière année d'opération, elle est fréquentée par des enfants provenant de 42 paroisses environnantes.

Le modèle du terrain de jeux paroissial implique d'une part que les clercs assurent le contrôle de tous les aspects de l'œuvre – animation des activités, engagement des moniteurs et leur formation, gestion financière et autre – tout en recevant une aide financière suffisante et non tatillonne des autorités municipales et, d'autre part, que l'on ne se contente pas de faire jouer les jeunes mais que l'on se soucie des préoccupations éducatives par des activités intellectuelles, culturelles et spirituelles. L'exemple de la grille horaire de 1941 à l'Immaculée-Conception en témoigne (tableau 19)[384].

TABLEAU 19

Grille horaire du terrain de jeux de la paroisse Immaculée-Conception en 1941

Horaire	Activités
9h00	Récitation d'une courte prière Explications et mot d'ordre du clerc en charge : franchise, obéissance, politesse, gaieté Sauts pour tous Grands jeux au choix : ballon-panier, drapeau, les anneaux, ballon-passant, ballon-captif, ou jeux avec échasses, combats, courses, lancement du poids. Jeux plus faciles pour les plus jeunes : ballon-chasseur, «François-dit», «cercle vicieux»
11h00	15 minutes de chant Gymnastique Prières
12h00	Dîner
13h00	Parties de balle-molle pour certains, les jeux du matin pour d'autres
15h15	Collation suivie de courses à pied
16h15	Fin de la journée

N.B. Il y a une «messe du parc» à tous les mercredis

Les clercs assurent l'organisation générale et sont aidés sur le terrain par six garçons choisis pour leurs qualités de caractère et de connaissance des jeux avec le mot d'ordre de «faire jouer tout le monde». L'intérêt des jeunes est maintenu par un système de points où vainqueurs et vaincus reçoivent une rémunération selon le mérite du jeu et qui sert à acheter des friandises ou se procurer un billet pour le pique-nique annuel. Au-delà de cette gestion récréative les pères s'efforcent d'être en contact quotidien avec les jeunes pour mieux les connaître, pouvoir influencer leurs comportements s'ils sont jugés négatifs, cibler l'aide paroissiale aux familles en difficulté et aussi repérer d'éventuels candidats à la prêtrise. En résumé, le modèle clérical de terrain de jeu que le père Gariépy voudrait instaurer à Montréal s'apparente à celui de l'OTJ de Québec. Il est repris par au moins huit autres municipalités et cinq paroisses montréalaises au début des

années 1940. Il repose sur les quinze années d'expérimentation de l'Oeuvre des vacances des jésuites au parc Lafontaine et implique des acquis associés à des souhaits précis[385] :

- une direction cléricale, sinon confiée à un homme doté de qualités morales indiscutables pour chaque terrain de jeux ;

- une direction issue de la même origine ethnique que les enfants afin de les mieux comprendre ;

- une organisation paroissiale, mais financée par la ville ;

- des terrains aménagés et entretenus par la ville ;

- une programmation éducative multidimensionnelle où le spirituel peut s'exprimer ;

- des instructeurs spécialisés compétents formés dans les universités comme aux États-Unis et à la *McGill University* ;

- des aides ou moniteurs issus des différents mouvements d'Action catholique ou des collèges classiques pour l'organisation des différents jeux.

D'autres paroisses montréalaises s'engageront, au cours des décennies 1930 et 1940, dans cette voie d'une oeuvre de terrain de jeux paroissial inspirée par les modèles semblables de la paroisse Immaculée-Conception, active depuis 1927 et de l'OTJ du parc Victoria de Québec depuis 1929.

Vers un modèle montréalais intermédiaire. Les années 1941 et 1942 représentent un carrefour important pour la gestion des terrains de jeux montréalais. D'une part le rapport d'une commission d'enquête mandatée par la ville reconnaît la qualité de la gestion des 12 terrains de jeux aux mains de la *MPPA* anglophone et celui des jésuites au parc Lafontaine mais blâme sérieusement la gestion des quarante terrains municipaux qui ne seraient que des champs nivelés dotés de jeux mécaniques sans surveillance adéquate où prolifèrent les accidents et la criminalité juvénile. Selon le jésuite Gariépy il s'agirait «d'un véritable scandale [qui témoigne] de vingt ans de retard sur les autres grandes villes d'Amérique»[386]. D'autre part, percevant là une brèche, des clercs et des

administrateurs laïcs sympathiques à leur point de vue créent en 1941 un nouveau regroupement, l'Œuvre des terrains de jeux de Montréal, une OTJ, pour se doter d'une base de gestion commune et gérer éventuellement un nombre croissant de terrains municipaux sur le modèle des terrains de jeux paroissiaux, espérant renvoyer la ville à son rôle limité de pourvoyeur et d'entretien de terrains.

Présenté avec insistance à l'administration municipale pour être financé, le plan ne sera jamais accepté. Cette dernière cherche plutôt dans le compromis une solution à plus long terme. Après avoir rejeté la proposition de l'OTJ de Montréal elle emprunte en partie son modèle qu'elle réalise en catastrophe dès 1942 dans neuf terrains de jeux, à l'aide de ses fonctionnaires et des directeurs de gymnastique de la Commission scolaire. Elle vise à relever ainsi les 42 terrains de jeux existants grâce à une nouvelle direction qui s'appuie sur un comité consultatif composé d'anglo-protestants et de franco-catholiques et une injection massive de fonds. Mais qu'a-t-on emprunté au modèle clérical?

- que le personnel ne se contente pas de surveiller les équipements et les jeunes mais qu'il dispense un encadrement éducatif ;

- pour ce faire que les moniteurs eux-mêmes reçoivent une formation adéquate ;

- que les moniteurs soient prioritairement des instituteurs ;

- que le programme ne prévoit pas seulement amuser les enfants mais qu'il les instruise et les éduque. Au-delà des jeux physiques et autres, qu'il initie aux arts domestiques (poterie, ébénisterie), travail du fer, familiarisation à la faune et à la flore, le chant, etc. ;

- qu'un aumônier général nommé par l'Archevêque ait pleine autorité sur les aspects relatifs à la religion et à la morale ;

- que chaque terrain de jeux ait son aumônier pouvant contribuer à la formation des moniteurs et monitrices.

Ces compromis satisfont les autorités municipales qui redressent la gestion tout en conservant le contrôle des terrains de jeux à partir d'un modèle intermédiaire entre la solution toute laïque d'inspiration anglo-américaine et la position plus cléricale inspirée

des OTJ de Québec et de Montréal. Ils mécontentent toutefois ceux parmi les clercs qui pensaient en récupérer la gestion, au premier chef le père Gariépy qui critique vertement la décision :

> Pourquoi donc aux Services des Travaux publics a-t-on ignoré les nombreuses réussites [des œuvres paroissiales]? Quand enfin, un octroi convenable de $50,000 eut été accordé, il s'est agi de mettre sur pied une vaste organisation pour 1942-43. Pourquoi n'a-t-on pas songé à rouvrir les cours d'école selon la formule de 1927-28? Pourquoi a-t-on voulu supprimer et centraliser, quand il eût fallu développer et coordonner? Pourquoi a-t-on substitué l'État aux initiatives de la Famille, de l'École et de la Paroisse? Pourquoi s'est-on servi du prestige de l'Église pour donner confiance aux parents, alors qu'on ne lui concédait en fait qu'un semblant d'autorité? Pourquoi s'est-on inspiré des terrains de jeux neutres et anglais quand il s'agissait de faire jouer et d'éduquer de petits Canadiens français catholiques? C'est toute notre philosophie sociale qu'on a boulversée [...] C'est une menace d'étatisme. L'État se substitue à la Famille. Il gêne l'Église dans l'exercice de ses fonctions. C'est une poussée de dictature en pleine démocratie.[387]

Mais il y a loin de la coupe aux lèvres pour les autorités municipales et sa gestion du modèle intermédiaire ne suit pas aussi fidèlement que prévu les intentions initiales, ce que ne manque pas de relever le père Gariépy en 1944, en formulant quatre critiques supplémentaires qui dénoncent tour à tour :

a) Le fonctionnement de ce modèle qui aurait conduit à un scandale administratif dans la majorité des terrains municipaux car on y gaspillerait l'argent, les moniteurs ne seraient pas préparés de façon adéquate et surtout, l'insécurité morale gagnerait du terrain car les aumôniers auraient été rendus inopérants[388]. En somme, la gestion municipale se rapprocherait trop des organisations neutres anglo-américaines. Conséquemment «les jeux manquent, l'entrain se ralentit et les jeunes désertent [parce qu'ils] ne répondent plus à leurs aspirations» en plus de coûter beaucoup plus cher que les terrains de l'OTJ gérés par les paroisses. Sa solution, toujours la même : que chacun des 40 terrains de jeux de la municipalité retournent à une gestion paroissiale sous la direction de l'OTJ de Montréal dotée d'une autonomie à peu près complète et l'aide d'un nouvel organisme central clérical – à créer – pour coordonner le tout[389].

b) La mixité ethno-religieuse forcée au sein d'une commission consultative formée par la ville de Montréal pour la conseiller sur la gestion des loisirs d'enfants de

deux confessions religieuses et de deux langues. Pour le père Gariépy cette proposition engendre des difficultés insurmontables dans l'exercice du pouvoir et il propose plutôt l'alternative calquée sur le système scolaire, soit une commission composée de deux comités distincts :

> Des mentalités, voire des conceptions différentes, souvent très éloignées l'une de l'autre en matière d'éducation – les loisirs de vacances sont le prolongement de l'école – rendent inopérantes ces commissions; ou bien elles jouent toujours en faveur du même groupe, qui est toujours le même ; ou encore, si les concessions sont vraiment réciproques, elles amènent infailliblement un affaiblissement de l'idéal culturel de l'un ou de l'autre, sinon des deux. [...] Nous avons quelques raisons d'être méfiants. [Les articles des journaux anglophones] démontrent une méconnaissance profonde de la population canadienne-française, une attitude de mépris pour nos organisations et la volonté persistante de nous imposer le point de vue anglais et protestant. [...] Il faut en venir à la solution qui assure depuis soixante-dix ans la paix et la concorde au système scolaire : une commission comportant deux comités distincts, l'un catholique, l'autre protestant, capables d'apporter aux problèmes des groupes respectifs qu'ils représentent, des réponses pleinement satisfaisantes, sans compromission qui rapetissent et déforment les idéals propres à chacun. [390]

c) Le laxisme de la gestion municipale qui laisserait certaines organisations de sport professionnel recruter de jeunes talents en baseball et surtout en hockey et qui auraient engagé des professionnels de ces sports comme moniteur afin «de former quelques étoiles au détriment de la masse»[391] .

d) L'ingérence du gouvernement fédéral qui crée par le biais du *National Fitness Act* de 1943 un Conseil national doté d'argent à distribuer aux provinces et aux administrations du loisir «pour rehausser le niveau et le bien être physique des Canadiens», l'expérience récente du recrutement de soldats ayant démontré l'inaptitude physique de la moitié d'entre eux. S'il accepte cet objectif le père Gariépy refuse l'initiative directe du gouvernement fédéral susceptible de fragiliser davantage les acquis de l'Église dans le domaine du loisir considéré comme le prolongement de l'éducation. Ce projet relève à ses yeux «de conceptions protestantes et centralisatrices menaçant nos caractéristiques ethniques et religieuses»[392]. Sa solution alternative propose un vaste programme qui reposerait sur l'engagement des associations paroissiales existantes dont les actions éducatives portées par les clercs et les laïcs pourraient être subventionnées par les gouvernements. En somme, c'est toujours le même projet de construction du loisir

chrétien sur la base paroissiale qu'il voudrait voir se développer et financer et dans lequel le sport tient une place explicite. Nous en résumons quelques extraits :

> Chaque paroisse s'étant donnée un comité des loisirs on s'occupera d'abord des loisirs d'été puis de ceux d'hiver ; on formera des ligues de gouret, de crosse, de ballon au panier, de ballon volant, etc. ; on créera des centres paroissiaux ou interparoissiaux, à l'image des YMCA des anglo-canadiens ; pour coordonner le travail des nombreuses paroisses actives on créera une commission régionale et au sommet de l'édifice, un conseil provincial des loisirs.[393]

Ces propositions ressemblent à un plan d'ensemble catholique pour actualiser les vœux du cardinal Merry del Val, secrétaire de la Suprême Congrégation du Saint-Office et exprimés en 1921 afin de contrer les clubs neutres des anglo-protestants (chap. 4 point 2.4.3). Plusieurs de ces propositions se réaliseront au cours des décennies 1940 et 1950.

Renforcement du modèle intermédiaire. Ces constats et critiques incitent les autorités municipales à se rapprocher davantage des exigences franco-catholiques par une série de décisions, et ce dès 1944 : l'ancien surintendant des loisirs de la ville est remplacé par une personne recommandée par l'OTJ de Montréal, M. Philippe Morel, au détriment du candidat de la *MPPA* ; les administrateurs de l'OTJ s'assurent d'une majorité de membres au Comité consultatif de la ville qui gagne en pouvoir puisque la nouvelle «Division des jeux et des sports» de la ville se compose dorénavant du nouveau surintendant et du Comité consultatif ; on sélectionne la majorité des moniteurs parmi les instituteurs et institutrices et on leur fournit une formation plus sérieuse ; des moniteurs plus spécialisés en sport sont engagés ; les aspects éducatifs du programme sont renforcés et on facilite les contacts entre les aumôniers le personnel et les enfants[394]. En somme on tente de combler toutes les lacunes relevées antérieurement, ce qui fera dire au père Gariépy, que le redressement a été le fruit de «la collaboration et de la puissance invisible mais réelle de la paroisse»[395] .

Cette réforme interne, rassembleuse pour les franco-catholiques et supportée par la poussée démographique de l'Après-guerre, produit rapidement des résultats. Le budget de départ de 35 000$ pour neuf terrains de jeux, en 1944, passe à 1 million de dollars pour 100 terrains en 1948. Les jeux sportifs d'autrefois se rapprochent du contexte sportif par la multiplication des ligues : en 1945 les ligues de parc comptent 522 clubs de baseball dont la saison se termine par des éliminatoires de quartier, des championnats de

districts (l'est contre l'ouest) conduisant à des finales montréalaises avec écussons et trophées dans les catégories d'âge bantam, midget, juvénile, junior et intermédiaire. Ce pattern s'observe également pour la balle molle et le hockey dont on ignore le nombre de clubs, et alors que des ligues féminines juvéniles et juniors apparaissent on tente d'organiser les sports de la crosse et du ballon volant[396].

En 1948 le journal Le Devoir rapporte plusieurs faits qui témoignent de la structuration à grande échelle du sport au sein de l'organisation des terrains de jeux de la ville, et ce avec la complicité de l'Église : on crée une ligue des terrains de jeux englobant tous les sports alors organisés qui comprend 1 000 clubs d'été regroupant 20 000 personnes de 10 à 40 ans et environ 1 000 clubs d'hiver exclusivement pour le hockey. De plus, à l'image de l'organisation des OTJ, on inclut des semaines thématiques dans la programmation estivale dont une semaine générale des «jeux et sports» – on fait dorénavant la distinction entre les deux concepts – et une nouvelle semaine consacrée à «l'athlétisme» pour tous les terrains de jeux[397]. L'année suivante les 17 piscines couvertes de la ville offrent des cours de natation et organisent de nombreux concours,[398] mais on peut toutefois penser qu'il y en avait auparavant. En somme l'éventail des activités pratiquées sous le mode sportif s'élargit constamment à partir de 1944.

2.6.4 Le développement des organismes cléricaux de loisir ou le passage du local au provincial

Les ramifications et changements de nom des organismes de régie du loisir paroissial dans lesquels le sport se fraie un chemin génèrent une certaine confusion lorsque l'on tente de les rassembler en peu de texte d'où la figure 3 qui permet de les positionner dans le temps.

2.6.4.1 Vers un premier regroupement provincial.

La multiplication des OTJ incitera leurs gestionnaires à se regrouper en fédérations diocésaines à partir des années 1940 afin de mieux résoudre les principaux problèmes communs comme le financement, la collaboration avec les corps publics et la nécessité de se doter d'une forme de regroupement pour mieux défendre leurs intérêts. Il y a peu d'information pertinente à notre sujet émanant des fédérations de ces premières années. Quelques années plus tard on ressent le besoin, comme l'avait souhaité le père Gariépy, de créer une fédération provinciale des OTJ et parmi les autres suggestions nous retenons

celle qui enjoint les universités catholiques à fournir des spécialistes dans le domaine de l'éducation physique, ce à quoi l'Université Laval répondra en 1947 par la création d'un Institut d'éducation physique et de loisirs qui restera inopérant jusqu'en 1952[399].

Le projet de constitution ayant été approuvé par l'Assemblée épiscopale de la Province, cette fédération provinciale souhaitée pris le nom de Confédération otéjiste provinciale (COP) et fut fondée en 1946 avec le mandat de ne s'occuper que des œuvres de terrains de jeux. L'idée d'un tel regroupement répondait au besoin de se rencontrer, d'échanger les expériences, d'étudier les problèmes communs et de se donner des services techniques ou d'information pouvant servir toutes leurs activités dont les sports. Elle répondait aussi au besoin de défendre les acquis contre d'autres organismes provinciaux intéressés aux nouveaux octrois du gouvernement fédéral destinés au redressement de la santé et du bien-être de la population et contre les velléités d'ingérence de certaines municipalités – comme Montréal – ou encore du gouvernement provincial lui-même qui jongle alors avec l'idée de créer un Ministère de la jeunesse[400]. La COP regroupe donc les Fédérations diocésaines d'OTJ et non les OTJ locales et un aumônier y est associé de près, l'abbé Alfred Leblond, qui occupera ce poste de 1946 à 1965. En définitive, cette structure reste bien calquée sur la structure de la vie religieuse où l'aumônier, la paroisse et le diocèse constituent un triptyque indissociable avec lequel les avancés de la laïcité doivent composer.

Figure 3

Le passage de la gestion paroissiale à la gestion provinciale

Niveau diocésain		Niveau provincial
Fédérations diocésaines d'OTJ (à partir de 1940)	→	Confédération otéjiste provinciale - COP (1946-1958)
Fédérations des œuvres de loisir de la province de Québec	→	Confédération des œuvres de loisir de la province de Québec - COP (1958-1965)
Conseils régionaux de loisir (à partir de 1967)	→	Confédération des loisirs du Québec - CLQ (1965-)

Les sports profitent de ce nouvel encadrement élargi pour s'épanouir davantage et plus spécialement ceux qui ont déjà atteint une plus grande popularité sur les terrains de jeux : le baseball et le hockey. Quelques fédérations diocésaines créent même un «Service baseball» en 1954 puis un «Service hockey» en 1956 au sein de la COP, véritables structures de régie du sport opérant en parallèles aux organismes provinciaux anglo-protestants déjà existants. Ces nouveaux organismes franco-catholiques offrent un triple service :

- *la promotion* de ces deux sports pour en augmenter la pratique et promouvoir les valeurs éducatives en opposition aux valeurs dites «marchandes» du sport professionnel ;

- *la coordination*, par la gestion d'un système de carte permettant de normaliser les catégories d'âge et autres facteurs associés à la composition des groupes ;

- *la formation* des moniteurs et des arbitres.

La gestion de la dynamique compétitive au sein de ces deux Services témoigne clairement de l'intégration de la logique sportive basée sur la quête de l'excellence et l'établissement de la pyramide des performances. Ainsi, avant de se rendre au championnat provincial, chaque équipe doit avoir fait partie d'une ligue affiliée au Service durant la saison et remporté les honneurs des éliminatoires de sa ligue. Cette équipe doit ensuite prendre part aux éliminatoires régionales de sa catégorie afin de se qualifier pour le tournoi provincial. Une seule équipe par région et par catégorie peut finalement atteindre le haut de la pyramide de ce système sportif alternatif.

Ces tournois provinciaux, symbole de l'excellence du baseball franco-catholique, s'adressent à trois catégories d'âge : midget (14-16 ans), juvénile (16-19 ans) et junior (19-21 ans) tout en faisant la promotion de ce sport auprès de trois autres catégories d'âge plus jeunes (moskito, pee wee, bantam). Après dix ans d'activités le Service baseball gère 4 065 joueurs affiliés répartis dans 325 clubs et 68 ligues et il ajoute à ses tournois régionaux ceux de la balle molle. Il produit en 1965 le premier livre de langue française des règlements du baseball en traduisant ceux de la *National Collegiate Athletic Association* des États-Unis[401].

En 1963 le Service hockey regroupe au-delà de 12 000 jeunes dont quatre catégories d'âge participent aux tournois provinciaux (bantam, midget, juvénile et olympique). Les règles du jeu ne sont pas empruntées au hockey professionnel mais la COP s'en est inspirée et les a adaptées. Celle-ci cherche à développer un hockey plus éducatif et moins dépendant du hockey professionnel, ce que l'on reproche entre autres à l'organisme officiel anglo-protestant, la *Quebec Amateur Hockey Association*. La confrontation entre ces deux principaux organismes de régie du hockey au cours des années 1966-1967 donne lieu à une lutte cruciale entre deux systèmes de valeur campés dans des organismes divisés des points de vue ethno-religieux : une coalition franco-catholique sous l'égide de la COP d'une part, d'autre part l'anglo-protestante avec la *QAHA*. L'unification du hockey québécois qui s'ensuit sur des bases nouvelles constitue le prélude à une transformation majeure, l'année suivante, de tout le système sportif québécois, ouvrant la porte à une prise de contrôle de l'ensemble du sport québécois par les laïcs francophones[402].

2.6.4.2 Vers un second regroupement provincial.

Jusqu'en 1958 la COP se développe sans problème majeur jusqu'à ce que des organismes locaux de loisirs autres que les OTJ émergent à leur tour et fassent éclater les cadres originels de la COP, car certaines fédérations diocésaines les avaient acceptés comme membre. La Confédération otéjiste provinciale devient alors la Confédération des œuvres de loisirs de la province de Québec tout en conservant le même sigle, se dote d'un personnel permanent et s'installe dans les locaux de l'OTJ de Québec. Dans ce cadre élargi la nouvelle COP poursuit son travail antérieur pour structurer sa base en formant ou renforçant les fédérations diocésaines, en accentuant sa vocation de service par l'information et les études diverses, en organisant des stages de moniteur en lien avec l'Université Laval et le Ministère de la jeunesse et surtout, pour notre propos, en développant son Service des sports créé sous la première COP dont nous avons parlé ci-haut. Les grands changements vont apparaître rapidement avec les années 1960, d'abord par la multiplication à travers tout le territoire d'organismes laïcs et municipaux comme les commissions municipales de loisirs et surtout par la présence croissante de l'État largement souhaitée par le rapport Bélisle en 1964 et qui se concrétise en 1968 avec la création du Haut-Commissariat à la jeunesse aux loisirs et aux sports. L'État ne se contente alors plus de financer les organismes, il veut les influencer plus directement à partir d'une conception laïque et une planification globale. Ces bouleversements forcent les organismes privés comme la COP à s'interroger sur leur raison d'être et les services

qu'ils offrent tout en jouant un nouveau rôle de pression auprès de ce nouveau «partenaire» qui en contrôle la survie. Celle-ci se transforme pour devenir la Confédération des loisirs du Québec (CLQ) en 1965, déménage son siège social à Montréal et malgré le courant laïcisant qui l'anime et son nouveau titre qui évacue toute référence aux œuvres cléricales, conserve une place pour un aumônier, l'abbé Ronald Landry[403].

La transformation de la COP en 1958 pour y accueillir des organismes non otéjistes et parfois non cléricaux se répercute au niveau régional sur les fédérations diocésaines qui font de même et se nomment désormais Fédérations des œuvres de loisir de la province de Québec (figure 3, p. 432). À titre d'exemple de la mise en place d'un jalon régional élargi à travers le Québec, nous retenons brièvement la création de la Fédération des Œuvres de loisirs du diocèse de Québec – une parmi les quinze en opération au cours des années 1960 sur une possibilité de vingt diocèses – qui regroupe désormais des délégués responsables d'activités de loisirs dans différents secteurs comme les camps de vacances, les patronages, les centres de loisirs et les terrains de jeux, etc. Ces délégués du diocèse, se sont donné comme buts (a) de regrouper ces organismes, (b) de les aider dans leur fonctionnement, (c) de coordonner les efforts sur les plans local et diocésain et (d) de mettre à leur disposition une certaine aide technique.

La présence cléricale est assurée à la fois par des délégués siégeant au conseil et par la présence d'un aviseur moral désigné par l'Archevêque de Québec qui assiste de droit à l'Assemblée générale, aux réunions du conseil d'administration et du Comité exécutif, des comités, services et sections, avec droit de regard sur toute matière d'ordre moral ou religieux. Il voit de plus à l'application des directives de l'Église et facilite les relations de la fédération avec les autorités religieuses en ce qui trait aux problèmes de loisirs.

Parmi les nombreux services de cette fédération diocésaine à ses membres il en est un, institué en division permanente, le Service des sports et de la récréation qui, en lien avec le Service des sports de la COP, fait la promotion du sport en général et particulièrement ceux qui sont promus par cette dernière[404]. Au hockey seulement, on compte alors 5 000 jeunes répartis en cinq catégories d'âge (mosquito, pee wee, bantam, midget, juvénile)[405]. La même année, un inventaire estime à 150 le nombre d'œuvres de terrains de jeux dans les limites du diocèse de Québec rassemblant des jeunes majoritairement de 6 à 10 ans (42 pour cent) et de 10 à 14 ans (30,6 pour cent)[406]. L'analyse des installations disponibles portant sur 64 des 150 terrains de jeux du diocèse recensés témoigne de la

popularité des différentes activités physiques potentiellement sportives pouvant y être pratiquées : ainsi 89 pour cent des terrains de jeux possèdent un terrain de ballon volant, de balle molle (86 pour cent), des patinoires (78 pour cent), des tennis (41 pour cent), de ballon panier (39 pour cent) et de piste et pelouse (29 pour cent)[407].

Les activités de promotion du Service des sports et de la récréation de la fédération diocésaine de Québec ont porté fruit : aux ateliers initiaux de hockey formant des arbitres et des moniteurs se sont ajoutés, en 1964, des cours de ski et de natation, la création d'une fédération régionale de tennis et surtout l'organisation de nouveaux tournois diocésains pour clôturer la saison des terrains de jeux par une grande finale rassemblant les jeunes les plus performants de la saison. Les tournois de hockey, plus anciens, rassemblent alors 30 équipes réparties en cinq catégories d'âge ; le nouveau tournoi conjoint de baseball et de balle molle, respectivement de 75 et 390 participants regroupés en trois catégories d'âge. La description plus détaillée des préparatifs du nouveau tournoi combiné d'athlétisme et de natation, impliquant 340 jeunes de 12 à 15 ans, nous permet d'y reconnaître la présence d'éléments du contexte sportif : les organisateurs affirment s'être attardés à «[l']organisation de concours régionaux en vue des éliminatoires, [l']adoption des règlements, cédules, contrôle des âges [...], recrutement de juges qualifiés, trophées, publicité, etc. [...] pour retrouver 150 finalistes se disputant 15 épreuves de piste et pelouse et 11 épreuves de natation»[408]. Devant le succès de ces initiatives les responsables se promettent de les inscrire au programme régulier de leurs activités et d'ouvrir ces tournois aux filles dès l'année suivante.

À partir de l'engagement de cette seule fédération diocésaine de Québec on constate que la structure intermédiaire entre le terrain de jeux paroissial et la Confédération provinciale supporte différents aspects de la réalité sportive, initie des projets et surtout crée, pour quelques activités, une certaine pyramide de l'excellence propre à la réalité sportive régionale. Cette tendance à l'acculturation recèle parfois des relents de contre-acculturation. Ainsi, à la même assemblée annuelle de 1964 où certains se congratulent du succès des nouveaux tournois rapportés précédemment, d'autres expriment la crainte «que la fédération ne s'oriente trop vers l'organisation de tournois, mettant ainsi l'accent sur la compétition plutôt que l'éducation»[409], comme s'il existait une opposition inévitable entre les deux rendant impensable leur coexistence.

En résumé de cette section de notre recherche nous retenons que les salles paroissiales, les centres de loisirs paroissiaux et l'Oeuvre des terrains de jeux constituent trois

réponses cléricales adaptées à la réalité paroissiale pour un même problème surgit du processus d'industrialisation et d'urbanisation en début de XX^{e} siècle, l'occupation du temps libre des jeunes puis des adultes. Considérée par l'Église comme un prolongement de la famille et de l'école, l'occupation estivale du temps libre des écoliers pose de nouveaux défis d'ordre hygiénique et moraux auxquels répondent d'abord des organismes philanthropiques anglophones et francophones. Mais l'Église réussit à imposer son modèle en milieu canadien-français, modèle qui repose sur la paroisse, la présence centrale d'un clerc entouré de laïcs de confiance et de jeunes bénévoles et la séparation des groupes ethno-religieux afin d'y maintenir sinon d'y développer un esprit chrétien. Un programme de nature multidimensionnelle retient le jeu comme outil central et polyvalent pour développer différentes facettes des personnes et renforcer le sentiment religieux.

L'étude de l'acculturation dans le milieu paroissial fait ressortir trois types de difficultés méthodologiques : d'abord la confusion sémantique que l'on retrouve dans les documents quant aux termes clefs de «jeu» et de «sport» puis de «salle» et de «centre paroissial» ; ensuite l'enchevêtrement des organismes et leurs transformations dans le temps à partir de sources documentaires qui souvent brouillent les pistes que l'on croyaient claires (exemple : des traductions non fidèles de noms d'organismes) ; finalement le recours à des données descriptives parcellaires qui nous limitent à une perspective éloignée de notre sujet.

Plus nombreuses qu'il n'y paraît mais mal documentées et possédant peu de moyens, les salles paroissiales représentent une première réponse aux besoins polyvalents des paroisses, ce qui explique en bonne partie que la culture corporelle y soit plus centrée sur le jeu que le sport. Malgré tout on y pratique certains jeux sportifs qui s'approprient plusieurs caractéristiques du sport à partir des années 1940 grâce à la création de «Comités de loisirs/sports», excepté à la salle de l'Immaculée-conception qui y est déjà engagée depuis une dizaine d'années. Les centres de loisirs paroissiaux amplifient l'action amorcée par les salles et rassemblent davantage d'éléments favorables à l'éclosion du sport qui s'y développe en plus grande variété et à des niveaux de performances plus poussés à partir de 1930.

Quant aux terrains de jeux, le modèle élaboré par l'OTJ de Québec s'impose progressivement à travers le Québec, même à Montréal où subsiste la concurrence d'autres modèles. Des activités pratiquées sous la forme sportive apparaissent dès 1930

et croissent rapidement en nombre et en variété au point de commander la création d'organismes diocésains de coordination puis un organisme provincial. Malgré certaines manifestations de contre-acculturation qui tendent à renforcer le pôle du jeu au détriment de la «logique sportive» ou, dit autrement dans les mots de clercs, du sport «de masse» plutôt que le sport «d'élite», ce dernier n'en poursuit pas moins son avancée, du terrain de jeu local aux rencontres provinciales, qu'elles soient sous l'égide de la COP ou sous l'égide d'un organisme civil fut-il anglo-protestant, jusqu'à renverser cette structure civile dans un sport, le hockey, puis dans tous les autres sports québécois en 1968.

2.7 L'OEUVRE DES PATRONAGES

Les auteurs contemporains du monde du loisir ont tendance à présenter l'œuvre du Patronage essentiellement comme une œuvre de loisirs. Certes elle l'est devenue mais pendant longtemps elle fut bien autre chose car ni la pratique du jeu et encore moins celle du sport n'ont fait partie du projet initial. Avant d'examiner l'avènement et la transformation des pratiques corporelles au sein des Patros il nous semble important de comprendre les orientations fondamentales de l'œuvre à sa source.

2.7.1 Le creuset de la charité

Le creuset de cette œuvre s'observe d'abord dans l'action de la Société de Saint-Vincent de Paul de France car le Patronage de Québec reproduit ici l'expérience caritative de laïcs catholiques français. Créées à Paris en 1833 par Frédéric Ozanam, les premières Conférences de Saint-Vincent de Paul soulagent la misère urbaine en visitant les pauvres à domicile dans une société française post-révolutionnaire où l'influence de l'Église ne cesse de reculer devant la montée de l'industrialisation et de l'anticléricalisme. Un certain renouveau catholique émerge alors de cet apostolat laïc où l'exercice de la charité vise autant à réconcilier l'aidé avec sa condition, avec la société et surtout avec l'Église, qu'à assurer le salut personnel de l'aidant. Dans un contexte social où la misère s'avère omniprésente, on attribue alors à la charité des propriétés à la fois humanisantes et christianisantes puisqu'on la croit capable de générer des notions d'ordre, d'honnêteté, de sens du devoir chez la personne aidée. En somme dira Boissinot : «En redevenant homme par la charité, les indigents redeviennent plus chrétien.»[410]

Le relais de cette nouvelle mouvance française au Québec s'explique par l'action structurante d'individus charnières comme le Dr Joseph Painchaud et Monsieur Muir à Québec, et Jean Le Prévost à Paris. D'une part la création, en 1846, de la première Conférence de Saint-Vincent de Paul par le Dr Painchaud de Québec qui en avait fait la découverte à Paris, permet l'encadrement des laïcs d'ici dans les œuvres caritatives semblables au modèle français. Ces conférences se multiplient rapidement. Depuis la cellule initiale on en compte déjà 42 en 1867 puis 227 en 1914 sur tout le territoire canadien[411] et la progression continue. Cette œuvre de charité et de pastorale populaire qui consiste à visiter les pauvres à domicile a fait germer une chaîne d'œuvres pour les soutenir tout au long de leur vie : crèches, jardins d'enfance, patronages d'écoliers, d'orphelins, d'apprentis et de jeunes gens, cercles d'ouvriers, bureaux de placement, secrétariat du peuple, hospitalité de nuit, clubs de marins, fourneaux économiques, soupes populaires, dispensaires, bibliothèques gratuites, caisses d'épargne, hospices pour vieillards, œuvres de miséricorde, funérailles des pauvres, etc.[412]. Ainsi, au début du XX^{e} siècle et après plus de 70 ans d'activités, l'œuvre de la Société de Saint-Vincent de Paul d'ici n'apparaît pas encore comme une œuvre spécialisée de loisirs mais une œuvre générale de charité.

D'autre part, la longue expérience de Jean Le Prévost au sein de la société française de Saint-Vincent de Paul vouée à l'enfance et à jeunesse ouvrière l'incite à fonder, en 1845, la congrégation des Frères de Saint-Vincent de Paul, nouant cette œuvre, jusque-là laïque, avec l'Église institutionnelle. La venue de trois membres de cette congrégation à Québec en 1884 permet la création d'une branche québécoise et, de ce fait, assure une certaine pérennité à l'œuvre en supportant les laïcs déjà engagés et en multipliant les initiatives[413].

Le Directoire de la congrégation nous éclaire sur les grandes orientations de l'oeuvre et les moyens privilégiés, ce qui permet de comprendre la place initiale des pratiques corporelles. Le but suprême, y lit-on, consiste à «amener les âmes à Dieu (art. 1) [par le développement] de la piété, la fréquentation des sacrements, la dévotion à la Sainte Vierge» (art.12)[414]. Toutefois les moyens naturels comprenant entre autres les jeux sont acceptables dans la mesure où ils «contribuent efficacement à l'action spirituelle» (art. 14)[415]. On reste donc associé au concept fondamental de l'hylémorphisme adapté à un contexte caritatif pour des jeunes issus de familles ouvrières où les moyens naturels sont jugés utiles pour «attirer les jeunes dans les œuvres et les y retenir [pour assurer] leur développement professionnel, intellectuel et même physique, mais subordonné à la formation spirituelle et religieuse» (art. 48)[416].

2.7.2 De la charité en général au Patronage

Pour cerner l'avènement des Patronages au Québec dans cette mouvance d'œuvres caritatives, il faut remonter aux actions bénévoles ayant cours au début du XIX[e] siècle qui consistent en visites hebdomadaires de familles pauvres au cours desquelles les bénévoles constatent que plusieurs enfants ne fréquentent pas l'école élémentaire, alors ni obligatoire ni gratuite, contrairement à ceux de la France. Délaissés ces jeunes représentent, croît-on, une menace potentielle à la fois morale et sociale pour eux-mêmes, la société et l'Église. L'idée de les patronner individuellement pour leur permettre de fréquenter l'école et d'acquérir une meilleure éducation chrétienne naquit de ce constat. On l'attribue à Monsieur Muir, un laïc engagé depuis longtemps dans de nombreuses œuvres locales. À l'origine de l'œuvre, en 1861, on fournit essentiellement des vêtements, les fournitures scolaires et l'inscription dans une école des Frères des Écoles chrétiennes pour augmenter leurs chances de mieux gagner leur vie, d'éviter la délinquance et d'acquérir de bonnes habitudes de vie dont une éducation chrétienne. Dix ans plus tard on construit une première école où s'entassent 75 enfants patronnés qui seront 125 en 1884 au moment où débarquent à Québec les trois premiers Frères de Saint-Vincent de Paul, ces religieux dont la vie était consacrée à l'aide et à la christianisation de l'enfance pauvre et de la jeunesse ouvrière[417].

Sous l'impulsion des nouveaux Frères et de leurs successeurs québécois, l'œuvre se précise et ne cesse de croître. Le nombre de Patronages augmente et les services se diversifient grandement au cours de la première moitié du XX[e] siècle. À partir du modèle du premier Patro de 1861, le Patro Saint-Vincent de Paul de Québec, quinze autres seront construits. Les Frères s'impliquent dans sept colonies de vacances et terrains de jeux et, pour coordonner le tout, on crée une Centrale des Patros[418]. Ainsi la préoccupation scolaire et pastorale du début de l'oeuvre déborde bientôt pour accompagner le jeune ouvrier à toutes les étapes de sa vie pendant ses temps libres. Le Directoire rattache étroitement les Patronages aux mêmes grandes orientations que les autres œuvres caritatives déjà établies par la congrégation :

> Une œuvre d'éducation, d'apostolat réunissant la jeunesse ouvrière, tendant [...] par un ensemble suffisant et proportionné de moyens naturels et surnaturels, à préserver la foi de ses membres et à former ceux-ci à une vie chrétienne aussi parfaite que possible, en même temps qu'à les préparer à fonder un foyer chrétien et à exercer une action professionnelle dans leurs métiers (art. 262).[419]

Si les premières décennies passées dans des locaux de classe surchargés ne permettent guère l'éclosion de pratiques corporelles, la construction de bâtiments plus vastes et le débordement de l'horaire scolaire vers les journées de congé et les longues vacances donne accès à la seconde brèche, celle de l'occupation du temps libre, et autorisent la diversification de la clientèle. L'exemple du Patro de Saint-Vincent de Paul de Québec (tableau 20) rend compte de l'organisation des différents groupes d'âge ou «Unions» qui progressivement se sont constitués, permettant de prolonger le contact au-delà de la période scolaire alors restreinte aux jeunes de 7 à 13 ans et d'utiliser les jeux pour les attirer et maintenir l'influence religieuse dans leur vie.

TABLEAU 20

La diversification du patronage scolaire au début du XX[e] siècle[420]

Des écoles des Frères des Écoles chrétiennes (1861), à l'école de la Société St-Vincent de Paul (1870)	Œuvre scolaire seulement.
Union Notre-Dame de la Salette (1901) (ou Section Saints-Anges)	S'adresse aux écoliers de 7 à 13 ans Activités les jeudis et les jours de vacances.
Union Saint-Tharcisse	Retient les meilleurs éléments de l'Union Notre-Dame pour les engager dans un programme de formation de chef (leadership).
Union Saint-Louis-de-Gonzague (1891) (ou Union Dominique Savio)	Cible les apprentis et les jeunes ouvriers de 13-17 ans.
Union Notre-Dame (1885)	Cible les apprentis et les jeunes ouvriers de 17-21 ans ou au mariage. Activités les soirs et les samedis et autres jours de vacances.
Section des Anciens	S'adresse aux 21 ans et + ou jeunes gens mariés.
Section St-Joseph (1905)	S'adresse aux anciens de l'Union Notre-Dame, aux membres mariés ou retenus à l'extérieur de leur lieu de résidence.
Patronage des vacances	
La Maison de famille	S'adresse aux jeunes adultes en provenance de l'extérieur et sans résidence.

Déjà, en 1908, l'horaire de la journée du dimanche des jeunes adultes de l'Union Notre-Dame de Québec (17-21 ans) démontre une polyvalence toute empreinte du modèle hylémorphique (tableau 21) : les activités religieuses dominent en cette journée dominicale avec des manifestations à trois occasions, à l'arrivée, en après-midi et en soirée, suivies de deux longues périodes de jeu et d'un peu de temps consacré aux activités intellectuelles et aux activités caritatives.

TABLEAU 21

Horaire d'un dimanche au Patro de Québec au début du XX^e siècle[421]

7h00-7h30	Arrivée au Patronage et réunion aux pieds de la statue de la Vierge.
8h00	Messe, instructions spéciales, chants, communions.
10h00-12h00	**Jeux variés** et repas (nous soulignons).
13h00-15h00	Retour au Patronage et visite des pauvres (ou salle de lecture, ou répétition théâtrale ou billard).
15h30-16h00(?)	Rassemblement à la chapelle pour l'instruction religieuse et le salut.
16h00(?)-18h00	**Jeux variés** et souper (nous soulignons).
21h30	Prière du soir et retour à la maison.

Il en sera même avec les écoliers de 7 à 13 ans de l'Union Notre-Dame de la Salette. Cette Union vise à meubler sainement, et sous la surveillance des Frères, la journée de congé du jeudi et d'autres journées fériées. L'horaire du jeudi de congé (tableau 22) reflète à nouveau les préoccupations à la fois religieuses, scolaires et physiques ainsi que de la seconde brèche, celle du temps libéré par laquelle les jeux s'insèrent progressivement dans l'œuvre.

TABLEAU 22

Horaire d'un jeudi au Patro de Québec au début du XX[e] siècle[422]

7h00	Sainte messe, avec chants et explication des prières liturgiques.
7h40	**Jeux** (nous soulignons).
9h00	Départ général (l'écolier peut faire ses devoirs et les commissions).
13h00	Ouverture.
15h00	Courte instruction et bénédiction du Très St-Sacrement.
15h30	**Jeux,** histoire, avis (nous soulignons).
16h30	Départ général.

2.7.3 Le jeu comme appât et occupation du temps libre

Rappelons notre hypothèse des deux brèches dans le système social qui permettent au sport d'investir progressivement les œuvres religieuses à partir du jeu : une première brèche issue de la conception hylémorphique de l'homme incite les clercs à se préoccuper du corps, ne serait-ce qu'au point de vue hygiéniques. La seconde brèche provoquée par le temps libéré des écoliers, des apprentis et des jeunes ouvriers incite les clercs à retenir des activités appréciées de leurs clientèles comme les jeux physiques qu'on distingue nettement des sports. À cet égard le Directoire de la congrégation apporte des précisions sur l'usage des jeux : ils doivent rester conformes à leur rôle secondaire, c'est-à-dire «attirer et retenir les jeunes à l'œuvre» (art. 1018)[423] ; on doit en user qu'avec «une sage modération» (art. 1019)[424] et surtout «éviter tout esprit de rivalité entre les œuvres [...et] même ce qui pourrait faire naître cet esprit, par exemple des concours entre plusieurs œuvres» (art. 1031)[425]. Méfiant envers l'influence sociale externe, le Directoire précise que les Frères «ne laisseront pas s'introduire des jeux nouveaux et ne changeront pas ceux qui existent sans raison grave» (art. 1040)[426].

Les religieux de St-Vincent de Paul font aussi appel à des balises idéologiques plus anciennes pour éviter le dérapage des jeux. Ils reproduisent, en 1928 dans les pages de leur journal Les Fleurs de la Charité, les mises en garde d'un théologien du début du XIX[e] siècle envers la récréation et les divertissements. Nous avons déjà évoqué plus

longuement cet auteur anonyme – un docteur en théologie – au point 2.1 du chapitre 4 (référence 27). Rappelons brièvement les balises ou contraintes auxquelles ces activités doivent répondre pour demeurer innocentes et chrétiennes à ses yeux[427] :

- contraintes de temps : toujours garder les jeux dans la modération ;
- contraintes de manière : jouer sans attache et sans emportement, sources de péché ;
- contraintes de substance : jouer des jeux licites et dans le cercle familial ou surveillé et non dans une assemblée publique ;
- contraintes de finalité : jouer seulement pour relâcher l'esprit et soutenir la santé ; toute autre fin étant blâmable.

Mais le jeu physique offre aussi des avantages pédagogiques appréciés. On les présente dans des termes qui s'inspirent de l'influent pédagogue catholique français Mgr Dupanloup :

> Une école de moralité [qui] combat la mollesse et écarte les rêveries dangereuses. Les grands jeux surtout développent l'esprit d'initiative et de décision et fortifient la volonté en même temps que les muscles. Ils fournissent l'occasion d'exercer la charité et l'esprit de sacrifice. Ils sont un très bon terrain d'observation et permettent de mieux connaître les défauts et les qualités de chaque sociétaire (art. 1037).[428]

De tels propos sont repris à de nombreuses occasions au cours du XX[e] siècle dans les différentes publications de l'oeuvre des Patronages.

Les jeux ont été introduits au fur et à mesure de la création des différentes Unions et de la disponibilité d'espaces extérieurs (grande cour) et intérieurs (grande salle) permettant le déploiement de grands groupes à des moments particuliers : les jeudis et autres jours de congé pour les écoliers, les soirs et les dimanches pour les apprentis, les jeunes ouvriers et les anciens. Ainsi à Québec, le jeu s'intègre à l'œuvre dès 1869 à partir de la maison de la rue Richelieu qui tient lieu d'école : «Une salle de 20 pieds sur 25 qui peut à peine contenir tout le monde et une cour de 30 pieds sur 40 [...] permet aux enfants de prendre leurs ébats»[429]. Quant aux anciens élèves, on les réunit, dès 1885, au sein de l'Union Notre-Dame et une salle de la Côte de la Montagne est mise à leur disposition «pour qu'ils s'y récréent toute la journée du dimanche et durant plusieurs soirées de la semaine»[430]. Au Patro de Montréal un témoignage de la première année d'activité, en

1911, nous éclaire de façon plus précise sur ce qui a probablement été la modalité la plus simple d'introduction des jeux, l'apport direct des enfants eux-mêmes :

> Les enfants jouent d'abord avec les jeux qu'ils apportent, v.g. billes, cerceaux, etc., ou ceux qu'ils trouvent à leur disposition en entrant. Dès que le nombre le permet, on organise un grand jeu v.g. barres, drapeaux, boucliers, chaînes, etc. Pour le lancer il est souvent nécessaire que le directeur se mette de la partie.[431]

Quinze ans plus tard, le programme hebdomadaire plus élaboré des jeux d'hiver de l'Union Notre-Dame témoigne d'une partie de la diversité alors offerte (tableau 23).

TABLEAU 23

Programme hebdomadaire des jeux à l'Union Notre-Dame, en 1924[432]

Dimanche	10h	Balle aux buts
	2 1/2h	Balle au camp
	4 1/2h	Lutte au drapeau
	7 1/2h	Jeux libres - billard
Lundi	8h	Gymnastique – anneaux
	9h	Jeu «Monsieur le curé a perdu son bonnet»
Mardi	8h	Barres militaires
	9h	Jeu «Pigeon vole»
Mercredi	8h	Jeu «Balle aux ronds»
	9h	Trapèze - voltige
Jeudi	8h	Ballon au panier
	9h	Homonymes
Vendredi	8h	Gymnastique - cheval
	9h	Jeu «Mer agitée»
Samedi	8h	Gouret de salon
	9h	Jeu «Main chaude»

Le répertoire des jeux ne cesse de s'enrichir et de s'organiser. En 1920 le Frère Thibodeau[433] retient une classification qui repose sur des «jeux tranquilles», des «jeux à courir» (barres, trapèze, cheval d'arçon, anneaux, drapeau, barres militaires, *tack*, *pady-way*, gouret de salon) et des «jeux de balle» de toutes sortes dans la cour. Un autre opposera les «jeux tranquilles» aux «jeux violents» incluant les jeux de course (barres, gendarmes, voleurs, etc.), les jeux de pelotes (balle canadienne, *base-ball*, tennis, etc.), les jeux de ballon, jeux d'échasse, etc.[434]. L'ouvrage le plus poussé, sans doute Les 1001 jeux des Frères Charest et Faucher[435] publié en 1945, répartit les jeux en cinq grandes catégories puis, conformément à la grille hylémorphique, selon qu'ils exercent l'une ou l'autre des trois dimensions de la personne : morale, intellectuelle, physique.

Sous la plume des clercs le jeu émerge comme un terme générique très englobant. On y regroupe des activités comme le baseball et le tennis qui, dans les contextes de pratique hors Patros, sont reconnus depuis longtemps comme des sports, et se pratiquent selon l'éthique sportive. De même le cheval d'arçon, les barres parallèles, les anneaux constituent des épreuves connues du sport de la gymnastique aux appareils depuis les premiers Jeux Olympiques de 1896 mais sont présentés ici comme de simples «jeux». Cette tendance indique à notre avis que le Patro assimile les techniques de base de certains sports mais en transforme l'éthique en mettant l'accent sur le caractère ludique car l'objectif, clairement et souvent énoncé, n'est pas de produire des athlètes mais d'attirer les jeunes à l'œuvre et d'occuper sainement leur temps libre, en espérant leur inculquer des valeurs chrétiennes. Il s'agit en fait d'une alternative au sport dont on se méfie car il repose sur la confrontation et la recherche soutenue de la performance sinon du record. Le pouvoir attractif du jeu permet aux clercs de l'utiliser comme outil de contre-acculturation, i.e. de résister au modèle anglo-saxon envahissant à partir souvent des sports eux-mêmes qui recèlent justement un potentiel ludique intéressant. Ainsi, dans le contexte du jeu, les équipes ne seront pas stables, les résultats non affichés et non conservés ne pourront servir de comparaison aux performances antérieures. On se contente de jouer sans s'entraîner et seulement entre membres du Patro.

Mais ce «rempart culturel» du jeu ne pourra résister complètement à l'éthique sportive qui, tel un cheval de Troie, s'introduit progressivement à la faveur de certains de ces jeux sportifs, ce que nous abordons à la rubrique 2.7.5

2.7.4 La gymnastique ou le développement rationnel du corps

Le contenu d'un document d'archives de la congrégation des religieux de Saint-Vincent de Paul[436] a fait croire aux contemporains que le «sport de la gymnastique» fut institué dans les patronages à partir de l'initiative du père Plamondon du Patro de Lévis, en 1924. L'erreur est double. La gymnastique a débuté plus tôt et elle n'a pas été pratiquée comme sport mais comme jeu, comme exercice physique et comme spectacle lors des fêtes patronagiales, civiles et religieuses. En s'inscrivant en marge du courant sportif, nous avançons qu'elle a participé, comme les jeux, au mouvement de contre-acculturation.

Première erreur: les débuts. Une autre source d'archives nous indique avec précision que la gymnastique aurait été introduite au Patro de Saint-Vincent de Paul en 1890, soit trente-quatre ans plus tôt, par un laïc, Monsieur Foucaut. En sa qualité d'assistant au père Lasfargues il «développa la gymnastique, nous dota d'un portique avec trapèze et anneaux, barres parallèles et barres fixes, cheval»[437]. La gymnastique s'y développe au point qu'en 1910, à l'occasion des noces d'argent de l'Union Notre-Dame, 86 gymnastes portant costume «donnèrent dans la cour du Patronage Saint-Vincent de Paul une Démonstration Gymnique (sic) d'une parfaite exécution [...] sous la Présidence de Sa Grandeur Mgr Paul-Eugène Roy [devant] environ deux milles personnes»[438]. Deux professeurs laïcs enseignent alors aux jeunes qui disposent déjà d'un costume distinctif dans les épreuves appelées «cheval, barres, marches, bâton, anneaux, boxe, mils et pyramides»[439]. Ils sont accompagnés d'un orchestre et les profits générés sont versés aux œuvres. En somme la mise en scène typique des activités gymniques des prochaines décennies est déjà en place au début du siècle. Le tableau 24 rend compte du programme.

Tableau 24

Programme de la démonstration gymnique de 1910 au Patro Saint-Vincent de Paul[440]

1 h	Cheval, barres parallèles, barre fixe, trapèze et anneaux
1 ½ h	Exercice de boxe française
2h	Marches diverses et figures variées
21/2h	Pyramides humaines et exercices d'équilibre
3h	Grande parade et réunion pour former les lettres « UND » et chant canadien «O Canada»

Une telle exécution ne s'improvise pas, ce que confirme une autre source plus centemporaine, soit le témoignage du frère Adrien Charest, s.v., affirmant lui aussi que «la gymnastique d'amateur s'y pratiquait entre les années 1885 et 1924»[441]. L'initiative du père Plamondon du Patro de Lévis, en 1924, n'a donc pas provoqué l'introduction de la gymnastique dans le mouvement des patronages mais s'inscrit plutôt dans la foulée d'une activité déjà connue, tout comme dans d'autres Patros qui créent tour à tour un corps de gymnastique : Laval (1926), Saint-Hyacinthe (1932), Montréal (1937), Saint-Roch (1940), Jonquière (1948), Roc-Amadour (1949) et Charlesbourg (1950)[442].

Seconde erreur : la forme sportive. Différents éléments des gymnastiques suédoise, néo-suédoise et allemande circulent dans les pays occidentaux au tournant du XX[e] siècle constituant une alternative dite éducative, rationnelle et scientifique au système pédagogique britannique basé sur les sports d'équipe. En conformité avec la vision hylémorphique de l'homme, l'abbé Mauquoy justifie le choix de la gymnastique par le fait qu'elle représente un moyen particulier de réaliser «une juste harmonie entre les facultés physiques et les autres facultés de l'homme»[443] et permet d'atteindre trois buts : (a) un but hygiénique en faisant des hommes sains, robustes et en remédiant aux défauts et aux anomalies de conformation physique fréquents chez les enfants du peuple, (b) un but éducatif favorable à l'augmentation du rendement professionnel et social par l'éducation motrice du corps et (c) un but moral en formant les enfants aux vertus de discipline, de respect de l'autorité, de soi-même

Il existe aussi en Occident, depuis la fin du XIX[e] siècle, le modèle d'une gymnastique sportive reposant sur une combinaison d'épreuves aux agrès et d'épreuves d'athlétisme susceptibles de rapprocher très tôt les Patros du pôle sportif. On s'assure toutefois de ne pas emprunter cette voie. En effet le Directoire de la congrégation pose des balises nombreuses et formelles à la pratique de la gymnastique pour éviter qu'elle devienne sportive. En sa qualité d'exercice rationnel du corps elle est considérée comme une «récréation honnête» si elle demeure modérée, organisée avec des mouvements précis, réglés. Malgré tous ses avantages elle doit «rester secondaire dans une œuvre et ne pas paraître, aux yeux des jeunes gens, le but principal de l'œuvre, [car elle demeure] impuissante à sanctifier les âmes» (art. 1048, 1049)[444]. Pire, si les jeunes gens y accordent trop d'importance, elle pourrait les «détourner du souci de leur salut éternel» (art. 1050)[445]. Or les concours, partie intégrale de la forme sportive par l'émulation qu'ils suscitent, entraînent cette émulation accrue, et bien qu'acceptée la gymnastique devient alors suspect si on l'organise en «sociétés comme le sport [car ces sociétés deviennent]

autant de source de divisions et de susceptibilité pour les jeunes gens entre eux» (art. 1053)[446]. Plus radical, l'article 1054 interdit ces sociétés dans les œuvres car elles sont «contraires à la simplicité chrétienne, à l'esprit de famille, elles nourrissent la vanité chez les jeunes gens et parfois chez les directeurs»[447]. L'article 1055 allonge la liste des inconvénients associés aux concours, variables indissociables du sport, qu'ils soient gymniques ou non :

> Les concours eux-mêmes favorisent la sensualité, l'orgueil, l'égoïsme et tous les vices. Ils font naître les divisions, ruinent la discipline dans les œuvres. Ils sont l'occasion [...] dans les grands concours de scandales publics. Ils sont interdits dans nos œuvres.[448]

Pour les praticiens, la gymnastique rationnelle pratiquée dans un soucie de santé et non de compétition sportive offre en contrepartie plusieurs avantages[449] :

- mobiliser un grand nombre de patronnés pour une activité commune ;
- faciliter la surveillance par un entraînement collectif ;
- infuser un esprit commun ;
- favoriser la présence régulière à l'œuvre en vue d'une démonstration ;
- constituer, par les nombreuses démonstrations, une réclame légitime de vitalité, de solidarité, de discipline en faveur des œuvres de jeunesse catholiques en général et des Patronages en particulier ;
- provoquer la sympathie des amis et des bienfaiteurs.

Les manifestations des corps de gymnastes sont nombreuses et variées. Tour à tour les fêtes religieuses, paroissiales, diocésaines, «patronagiales» ou patriotiques servent de prétexte à une démonstration par un seul ou plusieurs corps de gymnastes. Chaque fin de semaine peut être une occasion de faire valoir en public ses qualités d'exécutions et stimule les jeunes à fréquenter le Patro. Le tableau 25 rend compte d'une compilation d'une quarantaine d'occasions potentiellement récurrentes sur quarante ans.

Ces démonstrations constituent le cœur des activités gymniques. Combinées aux événements socio-religieux elles attirent parfois un grand nombre de spectateurs. Nous avons déjà signalé la présence de 2 000 personnes aux noces d'argent de l'Union Notre-Dame en 1910, ajoutons à ce témoignage les 1 500 personnes présentes à la fête de Saint-Vincent de Paul de 1932 présidée par Mgr Villeneuve[450], les 2 000 personnes[451] à celle de 1934 et les 3 000 qui assistent à la démonstration des gymnastes pour rehausser la fête de la Saint-Jean-Baptiste de Saint-Hyacinthe en 1937[452].

Tableau 25

Recension d'événements annuels ou ponctuels entraînant des jeux et démonstrations de gymnastique entre 1896 et 1937 au Patro Saint-Vincent de Paul[453]

Mois	Événement
Janvier	Épiphanie Excursion dans les Laurentides Fête patronale de l'Union Notre-Dame de la Salette Fête de la Maison de famille
Février	Mardi-Gras Festival d'hiver
Mars-Avril	Les concours du Carême Festival de l'Union Notre-Dame et de l'Union Saint-Louis
Avril	Le Jour de Pâques Fête pour le Patronage du Jeudi
Mai	L'Ascension Fête des Anciens et de leur directeur Pélérinage des gymnastes Fête de Dollard
Juin	Fête patronale de Saint-Louis de Gonzague, patron de l'Union Saint-Louis Fête-Dieu La Saint-Jean-Baptiste Fête du Sacré-Cœur Anniversaire de fondation de l'Union Notre-Dame Pique-nique dans la région
Juillet	Solennité de Saint-Vincent de Paul Fête de Sainte-Anne, patronne du Canada Excursion annuelle à la propriété de M. Eug. Trudel jr. à Saint-Vallier Promenade annuelle des gymnastes (Rivière-du-Loup, Shawinigan, Berthier, etc.) Pique-nique dans la région
Août	Pélérinage annuel à Saint-Anne-de-Beaupré Fête de l'Assomption Réunion des Anciens et des Actifs Pique-nique dans la région
Septembre	Fête du travail Fête de Notre-Dame de la Salette
Octobre	Solennité du Christ-Roi
Novembre	Fête de tous les saints
Décembre	Fête patronale de l'Union Notre-Dame et de son directeur
Variable	Anniversaire du directeur de l'Union Notre-Dame ou de l'Union Saint-Louis ou de l'Union Notre-Dame de la Salette ou du Père Supérieur Anniversaire d'un autre Patro Fête gymnique d'un autre Patro Visiteurs d'un autre Patro Invitation à participer à une fête religieuse ou civile dans une autre ville ou à une démonstration gymnique dans un collège
Événement	Deuxième congrès de la langue française

Compte tenu de leur nombre et de leur proximité, il aurait été possible d'organiser de véritables compétitions gymniques entre les Patros de Québec. Il n'en fut rien. Au contraire leurs rencontres conduisent plutôt à une collaboration accrue pour rehausser l'ampleur du spectacle. On tente alors de maximiser l'effet de masse par des exercices communs et spécialiser la prestation de chaque groupe. La fête gymnique de 1931 réunissant 60 gymnastes de trois Patros illustre ce choix non sportif[454] :

Les gymnastes de Lévis :	succession de mouvements d'ensemble marches et contre-marches sauts à la perche
Les gymnastes de Laval :	mouvements d'ensemble et évolutions de gymnastique suédoise tableaux vivants, pyramides sauts et voltige sur cheval de bois
Les gymnastes de Québec :	marches militaires formant des figures géométriques de toutes sortes mouvements de danse, de gymnastique suédoise haltères, mils et barre-à-sphères

Le témoignage suivant tiré des archives de la congrégation, et daté de 1949, confirme cette orientation :

> Jusqu'à présent nous avons lutté fortement contre tout esprit de rivalité, de compétition, de concours [...], tout ce qui pourrait engendrer la discorde entre nos différentes œuvres. Ce à quoi nous avons travaillé le plus dans nos grandes démonstrations au stade, c'est à l'union de tous les Patros.[455] (Lettre du frère Chiquette s.v. à son supérieur)

En 1955, le 50e anniversaire du Patro de Saint-Hyacinthe réunit 1 600 gymnastes venus de différents Patros de la province[456]. Deux ans plus tard, il en vint 1 500 pour une fête semblable au Patro de Lévis[457]. La fête du Centenaire du Patro Saint-Vincent de Paul célébrée en 1961 prolonge cette orientation non sportive. Onze corps de clairon différents sont alors intégrés pour présenter un *Mass Band* (sic) plus imposant et cinq Patros présentent des séquences d'exercices gymniques différents[458].

Plusieurs conditions permettaient la transformation des démonstrations gymniques en compétitions sportives, mais l'esprit n'y était pas. Par exemple, bien qu'un système de récompenses sous forme de décorations (médailles, rubans, barrettes, diplômes) ait été créé au sein des corps de gymnastes, il ne reposait pas sur la performance physique mesurée et comparée comme en sport mais sur d'autres critères qui témoignent des valeurs privilégiées par l'oeuvre : «les longs services», «l'application et la régularité», «la discipline»[459].

Outre le lien étroit avec l'institution religieuse, les corps de gymnastes entretiennent davantage de liens avec l'institution militaire qu'avec l'institution sportive. Leurs premiers spécialistes laïcs sont issus des cadres militaires et c'est dans ce type d'organisme que les Patros envoient les premières cohortes de bons gymnastes pour qu'ils se perfectionnent en acquérant les brevets B et A d'Instructeur en culture physique (*Certificate of Military Qualification – Active Militia of Canada*). Plusieurs éléments des démonstrations sont influencés par le style militaire et certaines valeurs communes y sont également déployées : discipline, commandement, obéissance, effort. À plusieurs occasions des hauts gradés militaires assistent aux démonstrations et, à l'aube de la Deuxième Guerre mondiale, certains corps de gymnastes s'affilient directement à leur District militaire[460].

Telle semble être la ligne dominante de la gymnastique aux Patros. Il faut attendre le projet de «Concours du fanion d'honneur» présenté vers 1957 par le Comité de gymnastique présidé par le frère Adrien Charest pour constater un rapprochement de la gymnastique avec l'univers sportif. Le projet comporte encore quelques critères non sportifs comme «la tenue générale», «la marche», «la tenue du costume» et «la discipline» mais le caractère compétitif a pris le dessus sur le caractère démonstratif dans une variété d'épreuves individuelles ou d'ensemble tant physiques que musicales :

- les tableaux (21 épreuves)
- la musique (4 épreuves)
- la gymnastique aux agrès (16 épreuves dont une obligatoire parmi une liste déterminée)
- les fantaisies (22 épreuves)
- les pyramides (3 épreuves)

À ce concours on vérifie l'admissibilité des concurrents et des juges évaluent les performances individuelles et d'ensemble pour qu'une seule équipe puisse être reconnue victorieuse et autorisée à immortaliser sa performance par l'inscription du nom du Patro et l'année de la compétition sur la hampe du fanion d'honneur, autant de critères qui rapprochent ce type d'épreuves du modèle sportif[461]. S'agit-il de la brèche qui permet à la gymnastique de se doter d'un volet sportif à côté de son volet de démonstration? Il ne nous a pas été possible de suivre l'évolution de ce type d'épreuves au sein des Patros mais on constate qu'au cours de la décennie 1960 certains d'entre eux abritent des équipes de gymnastique sportive évoluant dans des circuits civils et qu'elles performent particulièrement bien :

- À Trois-Rivières on écrit que «l'équipe de gymnastique se taille une réputation! Lors d'un récent concours des juvéniles du Grand Trois-Rivières, trois des jeunes du Patro ont obtenu des médailles»[462].

- À Québec, on indique que les Patros «forment un secteur dans l'Association de gymnastique de Québec»[463]. Le programme suivi pour les compétitions est «le programme officiel de gymnastique [en vigueur] dans tout le Canada» et [...] rien ne s'oppose à ce que quelques sujets très valables puissent prendre part à la concurrence extérieure pour valoriser quelque peu la réputation de la Province de Québec»[464].

La gymnastique et les jeux représentent les deux principaux outils pédagogiques par lesquels les religieux de Saint-Vincent de Paul attirent, maintiennent et développent physiquement les jeunes des Patros. Les documents consultés ne fournissent aucune indication d'un rapprochement des corps de gymnastique avec l'institution sportive avant la fin des années 1950. Au contraire en s'en méfie car un tel rapprochement signifie aux yeux des clercs un éloignement des buts éducatifs de l'œuvre et un réel danger de dégradation. Cet effort conscient d'éloignement du pôle sportif renforce l'hypothèse que la gymnastique retenue a d'abord contribué au mouvement de contre-acculturation avant d'introduire le mouvement sportif au sein de l'oeuvre.

2.7.5 Des jeux aux sports

Le passage du jeu au sport dans les patronages constitue un véritable «parcours de combattant»! On observe, côte à côte, des expressions de contre-acculturation et

d'acculturation qui s'alimentent à des sources d'influences intérieures et extérieures aux Patros eux-mêmes, que nous résumons par les trois dialectiques suivantes :

a) La dialectique jeu-sport dans la société elle-même. Si les textes exprimant la position officielle des autorités religieuses de St-Vincent de Paul semblent converger vers le maintien du modèle ludique, d'autres influences externes créent des brèches permettant à certains éléments du modèle sportif de s'y manifester. Certaines «jeux» comme le hockey, le baseball et le basketball ont une vie institutionnelle en dehors des Patros, ce qui ne vaut pas pour le ballon-chasseur, le ballon-quille, le drapeau et autres. Cette vie institutionnelle s'inscrit dans la logique sportive faite d'équipes stables, d'enjeux convoités, de règles écrites, de recherche de la performance et du record par l'entraînement systématique. Elle encadre les participants dans une structure pyramidale qui lie le débutant local au champion régional, national ou international, selon le niveau atteint. Or les jeunes qui fréquentent les Patros connaissent l'existence de ce modèle.

b) La dialectique jeu-sport dans les patronages français. Les publications des Patros d'ici reproduisent fréquemment des textes de religieux français qui tantôt valorisent ou dévalorisent le modèle sportif. Cette ambiguïté s'avère importante pour les religieux d'ici qui, des points de vue doctrinal et disciplinaire, sont rattachés à la maison-mère et utilisent abondamment les publications françaises.

c) La dialectique des générations parmi les religieux eux-mêmes. Si les premières décennies du XX^{e} siècle sont plus propices au refus et aux critiques parce qu'il manque de jeunes religieux enculturés au sport, la progression du siècle fait apparaître davantage de compromis sinon une acceptation plus répandue du modèle sportif au sein des Patros, surtout après la prise de position non équivoque de Pie XII envers le sport en 1945.

2.7.5.1 Des réactions de contre-acculturation

Ces réactions se manifestent de deux façons différentes dans les publications des patronages. Il y a d'une part les expressions de refus du sport pour les motifs exposés au chapitre 4 et d'autre part les tentatives de modification du modèle sportif pour le rendre plus compatible aux valeurs privilégiées des Patros qui se rapprochent du jeu.

Le refus. Au chapitre 4 les pères Fortin, Plamondon et Ledent ont été cités pour avoir exprimé dans les pages de publications patronagiales leur refus du club sportif comme

modèle d'encadrement des jeunes (point 2.4.2) et comme source de détournement (a) des intérêts de la collectivité canadienne-française, (b) des responsabilités individuelles et (c) de l'Église et des devoirs religieux (point 2.6.1).

Pour d'autres, le recours aux attraits du jeu et aux autres moyens «humains» pour meubler l'apostolat auprès de la jeunesse constitue une erreur : «Nous avons fait fausse route [...] en donnant tête baissée dans ce mouvement là [sportif]» diront deux religieux français[465] dont on reproduit les textes. Comme d'autres collègues ils privilégient les outils surnaturels pour meubler l'apostolat des jeunes, afin d'atteindre l'objectif de leur élévation spirituelle : la piété, la confession, la communion, l'esprit de l'Évangile, tels sont les moyens qui «font des hommes énergiques pour la grande lutte du bien contre le mal»[466].

Le Directoire de la congrégation s'avère impitoyable envers le sport. Aucun article ne lui est favorable. On l'associe «au courant du siècle» qui détourne les œuvres du terrain de la piété (art. 46)[467]. On interdit aux jeunes de s'inscrire dans les sociétés qui visent «le développement et la culture du corps (sport)» (art. 62)[468] et de «prendre part à des concours en dehors de l'œuvre sans une permission spéciale du Supérieur Majeur» (art. 63)[469]. Ces interdits de 1937 seront repris de façon intégrale par le Général du chapitre québécois au début des années 1960[470].

La modification du modèle sportif. Une autre façon de prendre ses distances d'un modèle étranger consiste à le transformer pour qu'il s'adapte aux valeurs de son groupe et à sa langue. Ainsi construit-on un terme équivalent français pour chaque sport : le *baseball* devient la balle au but ; le *softball* devient la balle molle ; le *basketball* devient le ballon au panier ; le *volleyball* devient le ballon volant et le *hockey* devient le gouret. On lit dans les pages des publications des Patros différentes suggestions, contraire à l'éthique sportive, pour soit :

- affaiblir le désir de vaincre – en acceptant le fait que parfois, pour démontrer que l'on a le cœur généreux, «on donne le plus souvent possible la game (sic)»[471] ;
- valoriser les vaincus – en glorifiant ceux qui «ont perdu afin de rendre les autres heureux» [472] ;
- diminuer l'esprit de compétition – en ne totalisant pas le nombre de médailles remportées par les membres de chaque Patro[473] ;

- diminuer le désir de vaincre – en valorisant surtout le bon esprit[474] ;
- refuser l'élitisme – en visant essentiellement la participation de masse[475].

2.7.5.2 Des réactions d'acculturation

Malgré ce qui précède, l'appropriation du modèle sportif au sein de l'œuvre des patronages s'enclenche progressivement. Au gré des décennies on apporte des modifications à certains jeux qui ont un lien avec le sport pratiqué dans la société : hockey, baseball, basketball, épreuves de courses seulement puis l'ensemble des épreuves d'athlétisme, etc., éloignant ces pratiques du modèle du jeu libre pour les rapprocher progressivement du contexte de la pratique sportive tel qu'il se produit ailleurs dans la société québécoise.

a) On note d'abord la reproduction de textes de **religieux français** qui, contrairement à ceux mentionnés précédemment, expriment un point de vue positif envers le sport, et ce durant les mêmes années, ce qui témoigne de l'ambiguïté prévalant en France comme ici à son égard : «Le patronage doit être agréable. Le sport, les jeux honnêtes, la musique et la gymnastique en sont les aliments indispensables»[476] lit-on sous leur plume dans Les Fleurs de la Charité de 1911. Plus explicite le texte de l'année suivante tente de concilier la vocation spirituelle de l'œuvre et les exigences sportives : «Le sport a fait ses preuves ; il est une figure de l'énergie et de la santé moderne [...]. L'athlète sera un personnage à respecter [...]. Personne ne pourrait plus mettre en doute l'excellence des sports [...]. Formons des athlètes, oui, mais ne gâchons pas les cœurs et gardons au "sujet pensant" sa destinée.»[477] Former des athlètes! Les Patros d'ici ne visent pas un tel objectif au début du siècle mais la publication de tels textes signifie qu'il existe des complicités.

b) **L'enjeu** représente une dimension incontournable du sport. Il concrétise les prétentions rivales des adversaires qui cherchent à se l'approprier dans le respect des règles écrites pour témoigner de leur supériorité sur des adversaires de valeur. L'enjeu seul n'est pas garant d'un contexte sportif puisqu'on en retrouve aussi dans le jeu, mais sa présence indique une volonté de mousser et de récompenser l'effort et le talent des vainqueurs. Les prix symboliques (coupes, trophées) qui se perpétuent dans le temps et dédiés à une catégorie précise de sportifs marquent un degré plus élevé d'institutionnalisation du sport par rapport à des prix matériels ponctuels comme une

casquette ou un bon d'achat qui ne prolongent pas le souvenir de la performance accomplie dans la mémoire collective. Au cours des premières décennies on note surtout l'existence de ces prix ponctuels associés aux jeux et concours qui récompensent une présence et un effort de participation ou qui clôturent une journée de fête. Quelques exemples pour situer ce type de prix dans le temps :

- en 1905 on annonce la remise des prix des concours de la Semaine sainte. Plus tard «des jeux variés avec prix» accompagneront la fête du père Nunesvais, alors que les solennités du 20e anniversaire de la fondation de l'Union Notre-Dame impliquent encore «des jeux d'adresse avec prix»[478] ;

- en 1908, les concours qui suivent la grand'messe de Pâques mettent des prix en jeu[479] ;

- en 1911, les participants aux différentes courses de l'Union Notre-Dame courues dans la grande salle peuvent gagner «une récompense bien méritée ; un délicieux cigare»[480] ;

- en 1926, lors de la fête patronale de l'Union St-Louis, les «vainqueurs [aux courses] furent salués par des hourras et reçurent de beaux prix»[481].

À cette forme de récompense qui se poursuit dans le temps s'ajoute rapidement les coupes et trophées d'inspiration sportive, consécutives à l'émergence d'une certaine excellence notée tout au long de la saison :

- dès l'été 1915 le Patro de Lévis annonce le début «d'un concours de pêlotte [sic] pour les grands [mettant en jeu] une coupe»[482] ;

- en 1931 M. Émile Lamontagne offre une coupe pour l'équipe championne de la jeune ligue junior interpatros de hockey[483]. La même année, au Patro de Lévis on distribue «des coupes et autres récompenses pour clôturer la fête sportive d'hiver qui avait pris une allure plus solennelle [à la suite] des invitations spéciales lancées qui attirèrent une assistance nombreuse»[484] ;

- au ballon-panier la coupe Joseph représente l'enjeu de la saison 1934 pour les membres de l'Union Notre-Dame du Patro St-Vincent[485] ;

- en 1937, au Patro de Lévis, la coupe Guay est remise lors d'un goûter sportif «à l'équipe qui remporte le championnat de gouret sur glace»[486] ; le même Patro met en jeu, en 1940, deux autre coupes «emblème du championnat» à être disputée par les amateurs de tennis d'une part et de ballon au panier d'autre part[487] ;

- en 1940 pour le hockey seulement on parle au pluriel «des coupes maintenant en jeu» ;

- en 1956 on reconnaît le travail assidu de Monsieur Plante qui, «depuis plusieurs années, tant pour le gouret que pour la balle, enregistre au complet les records des équipes et de chaque joueur. Au cours du souper il donne un rapport détaillé [...]. Le R.P. Rochette remet les trophées aux champions»[488] ;

- lorsque le Service des sports de la Centrale des Patros propose d'instituer le prix de «l'institution sportive de l'année» on retient des critères plus appropriés à la réalité sportive : «la performance ; la participation (qualitative et quantitative) ; l'esprit sportif de l'ensemble des équipes et des membres de chacune d'elle»[489].

Ces nombreux exemples qu'on pourrait multiplier rapprochent les pratiques des Patros envers leurs «champions» des façons de faire du sport civil.

c) **Le vocabulaire**. Lorsque l'on rassemble plusieurs textes employés pour annoncer ou relater un aspect quelconque relatif aux sports on constate des changements dans les termes retenus par les auteurs. Nous avançons qu'il se produit, au fur et à mesure des décennies, un glissement qui reflète une acceptation progressive des exigences du sport. Au début du XX^{e} siècle plusieurs activités qui ont une existence sportive en dehors des Patros y sont présentées comme de simples jeux au même titre que les autres. On reprendra souvent l'expression souvent utilisée par le père Lallemand disant : «Qui joue bien, prie bien» sans faire de distinction dans les genres de jeux. On n'associe pas tout de suite le qualificatif «sport» à ces nouveaux jeux venus de l'extérieur mais on les nomme, «hockey», «baseball», etc. à la suite et au même titre que les jeux de la «main chaude», de la «tag» etc. On «joue» donc de la même façon à l'un comme à l'autre comme s'ils étaient du même univers, et l'éthique sportive spécifique aux sports

n'est pas perçue aussi rapidement que leur caractère ludique. Un exemple : «À l'occasion de la fête solennelle de 6e anniversaire de la fondation de l'Union Notre-Dame de la Salette il y a [...] chaudes parties de barres militaires et de gouret... "hockey" comme disent les Anglais.»[490] Il s'agit d'une partie spontanée, occasionnelle et sans lendemain avec les jeunes alors disponibles. En 1911 on annonce «l'ouverture des concours de gouret, quilles et de jeu de dame qui se déroulent déjà tous les dimanches»[491]. Ces nouvelles activités restent intégrées au concept de «grand jeux» annoncés dans les programmations dominicales ou lors de nombreuses fêtes et, même lorsque le vocable «sport» est utilisé, il demeure associé explicitement au jeu. Deux indicateurs : lors d'un concours du jeu de pelotte au Patro de Lévis on ajoute quelques essais de baseball «dans lequel on réussit surtout à briser des battes... »[492] alors qu'à l'inauguration du Patro Laval on espère que l'on «saura, au fur et à mesure que l'œuvre grandira, l'agrémenter par des **amusements sportifs** qui aideront au développement physique»[493]. (Nous soulignons)

Mais les termes changeront. On constate d'une part que les auteurs établissent petit à petit une distinction entre les jeux et les sports en les nommant séparément. Ainsi, en voulant détailler le contenu de l'éducation physique offerte aux enfants, le père Paquet écrit en 1920 que cela se fait «par les jeux, les promenades, les sports, la balle, le ballon, la gymnastique, etc...»[494]. Reprenant la position du pape Pie XI, le journal du patronage de Lévis rappelle qu'il s'avère inacceptable que l'œuvre «devienne principalement un groupe sportif [...]. Pour que ces exercices de sport ou ces jeux soient utiles, il faut qu'ils restent dans leur rang de moyens secondaires»[495]. Jeux et sports apparaissent désormais comme des moyens différents d'exercer le corps.

Apparaissent ensuite des termes propres à l'éthique sportive qui marque une différence importante entre le contexte du jeu où les membres d'équipes éphémères régies par des règles flexibles et non écrites s'exécutent pour l'amusement du moment et le contexte du sport marqué par les notions d'effort, de maîtrise technique et de recherche de la performance récompensée en fin de saison seulement. L'extrait suivant, qui date de 1931, témoigne de certains aspects de cette transformation déjà engagée :

> Les capitaines sont au poste et **stimulent au besoin les joueurs** qui seraient portés à ralentir... c'est comme çà qu'il faut faire! Les arbitres, un peu trop indulgents d'abord, se sont familiarisés avec le règlement et l'appliquent maintenant **avec fermeté et grande impartialité.**
>
> Les équipes sont **bien balancées** et font souvent partie nulle.

> Quelle équipe remportera la **magnifique coupe** offerte par les anciens?[496] (Nous soulignons).

D'autres extraits renforcent l'évidence de cette transformation progressive :

- on relate en 1949 qu'un contact avec l'Université Laval permet aux joueurs de basketball du Patro Laval «de visionner un film technique leur permettant de **s'améliorer grandement**»[497] ;

- plus tard on considère que la venue d'un arbitre du Séminaire «**vient rehausser notre jeu**»[498] ;

- on suggère de créer une commission athlétique pour promouvoir l'athlétisme dans tous les Patros parce que «là plus qu'ailleurs il faut **du fini et de la perfection**»[499] ;

- en 1961 on reconnaît que les participants aux Jeux interpatros ont «travaillée à perfectionner leur caractère par la pratique de l'athlétisme, à se préparer par **l'effort continuel** que leur a demandé un **entraînement méthodique et sérieux** à affronter courageusement les surprises, les luttes [qui] surgiront dans leur vie de chrétien»[500] ;

- cherchant à mousser l'ardeur des jeunes, le frère Cormier s.v. leur présente un tableau comparatif des meilleures performances des trois derniers Jeux interpatros d'athlétisme ainsi que les records mondiaux de 1896 et de 1960 afin de «faire ressortir le progrès accompli par un **entraînement soutenu** et par le **perfectionnement de la technique**. [Il souhaite que] l'an prochain tous les Patros fraternisent dans un effort commun pour vaincre toujours davantage **les obstacles** [à l'image de] **l'idéal olympique** (Citius, Altius, Fortius)»[501] présenté comme le modèle à suivre ;

- en 1968 on exprime sa satisfaction devant **l'amélioration de la condition physique** et des **performances** des jeunes grâce à l'encadrement d'un plus grand nombre d'instructeurs compétents[502] (nous soulignons).

On note finalement des exemples qui démontrent, par le choix des termes, la compréhension de la gradation du jeu au sport et le passage d'une mentalité centrée sur le «jeu» à une mentalité davantage «sportive», inversant les perspectives exprimées au début du siècle. Ainsi la programmation du cours de formation des moniteurs dispensé par la Centrale des Patros, depuis 1956, utilise le titre non ambiguë suivant : «Cours relatifs aux jeux, jeux sportifs, sports»[503], reconnaissant la distinction de ces trois réalités culturelles. Dans le même document une note à propos de concours d'athlétisme souligne la nécessité de faire passer le jeune d'une mentalité ludique à une mentalité sportive : «Étant donné que les jeunes sont plus intéressés au jeu qu'au sport en lui-même, considérer cette adaptation comme une voie bien appropriée pour faire passer insensiblement et progressivement le jeune **du jeu libre et spontané au sport soumis à la discipline plus stricte et aux techniques plus rigoureuses**.»[504] (Nous soulignons)

d) **Les catégories de pratiquants.** Elles subissent aussi la pression du modèle sportif. Alors que la forme ludique domine au sein des Patros on se contente des catégories d'âge issues de la réalité de la jeunesse ouvrière. Ainsi, au Patro St-Vincent de Paul, l'Union Notre-Dame créée en 1885 regroupe les jeunes de 17 à 21 ans ; l'Union St-Louis, créée en 1891, ceux de 13 à 17 ans et l'Union Notre-Dame de la Salette, créée en 1901, ceux de 7 à 13 ans. Lorsqu'on lit le compte rendu suivant : «Les Notre-Dame font l'ouverture d'un concours de gouret de salon. Tous sont classés ...»[505], on comprend que seuls les jeunes de 13 à 17 ans s'affrontent sans souci de catégories de talent ou autre et, conséquemment, qu'il y aura une grande différence de capacité d'un joueur à l'autre compte tenu d'une variation de cinq ans entre le plus jeune et le plus vieux. Mais dans un contexte ludique où il importe essentiellement de s'amuser sainement, les résultats n'ont aucune importance et on s'accommode de ces grandes disparités d'âge et de capacité.

La réalité sportive fonctionne sur un autre registre. En cherchant à faire émerger les meilleurs athlètes elle tente de réduire au maximum, chez les jeunes surtout, les disparités d'âge correspondant à de grandes disparités de poids, de taille, de force et autres qualités physiques susceptibles de conditionner grandement les résultats des épreuves avant mêmes qu'elles se soient déroulées, éliminant presque toute l'incertitude qui alimente le

suspense sportif et conséquemment l'intérêt des joueurs et des spectateurs. Chez les adultes ce sont des catégories de poids qui nivellent les chances de chacun (lutte, boxe, haltérophilie, etc.). Au fil du temps les exigences sportives pratiquées dans le sport civil s'infiltrent progressivement au Patros St-Vincent de Paul car on en vient à répartir les jeunes selon des catégories nouvelles et civiles qui réduisent ces différences :

- au gouret de salle, l'Union St-Louis divise ses joueurs en «juniors» et «seniors»[506] ;
- au softball et au basketball, de l'Union Notre-Dame on fait de même[507] ;
- au hockey, on crée en 1934, différentes ligues : «juniors», «seniors», «grands» et «petits»[508].

Au cours des décennies suivantes on fragmente davantage les différences en augmentant le nombre de catégories selon le vocabulaire des fédérations sportives :

- le hockey ajoute les catégories de «pee wee», «midget», et «bantam» aux catégories déjà existantes[509] ;
- le basketball, ajoute la catégorie «intermédiaire»[510] ;
- les boxeurs retiennent les catégories de poids[511] ;
- le basketball et le volleyball féminins puis l'athlétisme se joignent aux autres sports avec les mêmes cinq catégories de «bantam, midget, juvénile, junior, senior»[512].

e) **L'expansion de la quête de compétition**. L'éthique sportive commande une recherche constante de rivaux comparables ou supérieurs afin que la pyramide de l'excellence soit réalisée. Cette dynamique pousse les personnes engagées dans un tel contexte à élargir progressivement leur réseau d'adversaires, alors que le contexte du jeu se satisfait du plaisir immédiat découlant de chaque rencontre, se permettant même de changer les règles ou d'en créer de nouvelles, sur le champ, pour assurer ce plaisir immédiat du jeu. Dans le réseau des Patros le creuset du sport remonte à la tradition du jeu organisé pour et pratiqué par les membres d'une même Union. La première zone de structuration du sport s'observe donc au sein de ces unités de regroupement, mais pour que la dynamique sportive puisse s'y développer elle doit élargir son réseau de compétition et chercher de nouvelles oppositions pour ne pas rester cantonnée dans le

«jeu sportif». Ce sont ces exemples d'élargissement du réseau compétitif que nous recherchons comme indicateur du processus d'acculturation :

- Premier niveau : les rencontres **ludiques internes** seulement. Nous savons, par les pages précédentes (point 2.7.3 et tableaux 23, 25) que les jours de congé et les nombreuses fêtes donnent lieu à l'organisation de jeux qui ne dépassent pas le cadre de l'Union de rattachement de chacun. À chacune de ces occasions les membres présents se divisent en équipes et jouent sans plus aux jeux et jeux sportifs mis à leur disposition selon la saison.

- Second niveau : les compétitions **intra-unions**. Il se produit autour des années 1930 – mais cela a pu se produire plus tôt – deux phénomènes qui s'inscrivent dans la logique du processus sportif : d'abord l'augmentation du nombre de membres permet la création de ligues internes au sein de chaque Union, conduisant à des championnats «fermés», ce dont témoigne l'annonce du championnat de basketball de l'Union St-Louis disputé entre 12 équipes et celui de l'Union Notre-Dame de la Salette entre 4 équipes[513]. On ne se contente donc plus du plaisir de jouer mais on établit par les championnats de nouvelles hiérarchies de la valeur de chaque équipe. Il se produit ensuite une stratification au sein même des Unions par la création de ligues de niveau supérieur afin que les individus les plus performants compétitionnent entre eux. Ainsi l'Union Notre-Dame du Patro St-Vincent crée deux ligues de gouret : l'une appelée «semi-professionnelle» composée de quatre équipes de joueurs ordinaires et l'autre appelée «professionnelle» de quatre équipes composées «des meilleurs joueurs»[514]. Il en sera de même dans d'autres sports quand le nombre et le calibre de jeu le permettront.

- Troisième niveau : la compétition **interpatros** représente un niveau supérieur puisqu'elle élargit le bassin des concurrents à partir des meilleurs athlètes de chaque Patro. Notre première indication remonte à la création d'une ligue junior de hockey interpatros[515] composée d'au moins quatre équipes se disputant un championnat coiffé d'une coupe offerte par un laïc, monsieur Lamontagne, en 1928. Nous ignorons les activités de cette ligue dans le temps mais il y a encore du hockey interpatros en 1963 alors que les cercles Notre-Dame rassemblent à eux seuls 180 joueurs[516]. D'autres sport suivent bientôt la voie tracée par le hockey : une notice de 1940 signale l'existence d'une ligue de basketball[517] avec championnat et coupe emblématique pour laquelle on dénombre encore 109 joueurs en 1964[518] ; on signale sans plus l'existence d'une ligue de balle interpatros[519] en 1948 ; en athlétisme, des Olympiques interpatros[520] se déroulent

pour les plus jeunes avant 1959, alors que les 17-25 ans font de même cette année là ; en 1961 tous les Patros du Québec et de l'Ontario participent à ces compétitions[521] alors que les jeunes filles le font en 1964 ; elles seront 200 participantes en 1966[522].

Le Service technique des sports rattaché à la Centrale des Patros accentue, dès le début de la décennie de 1960, cette tendance à l'élargissement du cadre compétitif par l'organisation de tournois et concours pour des sports relativement nouveaux comme le tennis sur table, le volleyball et la natation tout en facilitant la création de nouvelles ligues interpatros pour d'autres sports comme le baseball, le softball et le badminton[523]. En somme, le pattern des rencontres sportives interpatros s'impose dès que le nombre de participants et de Patros le permettent.

- Quatrième niveau : **la compétition extérieure aux patronages,** qu'elle soit occasionnelle ou régulière implique la rencontre de clubs civils n'ayant aucun lien avec l'œuvre. Ce type de compétition rapproche les jeunes de l'univers sportif laïc et devrait donc être considéré comme un élargissement important du cercle compétitif. Nous hésitons toutefois à le considérer ainsi puisqu'en réalité ces rencontres, fortuites ou régulières, comblent plutôt une lacune parmi les Patros isolés, c'est-à-dire qu'elles compensent la pénurie d'adversaires provenant du milieu patronagial lui-même, ce qui explique le fait que le phénomène concerne peu les Patros de Québec, assez nombreux et rapprochés pour fournir un nombre suffisant de compétiteurs à chaque catégorie d'âge. Il illustre une différence importante entre le jeu et le sport ; le premier requérant essentiellement des compagnons de jeu alors que le second recherche des adversaires de calibre pour progresser et s'affirmer. Ces contacts externes témoignent de la prégnance du sport dans les Patros, car ne pouvant trouver d'adversaires dans leur milieu patronagiale ils se sont d'abord invités mutuellement pour des matchs occasionnels mais surtout ils ont franchi l'interdit en s'associant à des clubs et des ligues externes à l'œuvre, ce que le Directoire interdit depuis le début.

L'anecdote suivante démontre le caractère exceptionnel des contacts avec des clubs extérieurs. À la fin de la saison de 1933 les hockeyeurs du Patro de Lévis eurent la permission de s'opposer à l'équipe civile «Lizotte Oil». Ayant fait match nul elle demanda une seconde chance qui lui fut refusée en ces termes :

> Les règlements de l'œuvre de jeunesse ne peuvent se prêter à des rivalités – si amicales soient-elles – entre des joueurs de l'œuvre et des clubs

> venant de l'extérieur. Les autorités du Patronage ont consenti à recevoir le «Lizotte Oil», précisément parce que c'était la fin de la saison de hockey, parce qu'il s'agissait d'une fête sportive et pour récompenser en même temps les jeunes gens du Patronage de leur excellente saison sportive d'hiver…[524]

Malgré ces règlements le Patro de Lévis rencontre quand même des équipes externes de hockey, de baseball, de tennis sur table et d'autres sports avant les années 1950. Ainsi jouent-ils contre deux clubs de la ville[525], contre le collège de Lévis[526] et les militaires du Manège[527]. Il en sera de même pour plusieurs Patros isolés du réseau.

L'association plus permanente des certains Patros situés en dehors de la ville de Québec avec des ligues sportives civiles ou scolaires constitue un indicateur plus important de la prégnance du sport dans l'œuvre que des matchs occasionnels, car malgré les restrictions du Directoire ces équipes s'engagent alors à des contacts fréquents et durables avec des équipes civiles non soumises à une autorité religieuse. Plusieurs cas sont cités dans les publications de l'œuvre que nous avons dépouillées mais on peut en soupçonner plusieurs autres :

- Dès 1935, le Patro de Lévis (Union Notre-Dame) évolue dans la «ligue internationale» comprenant des collégiens et des travailleurs[528] ; en 1944 son équipe de balle molle fait partie d'une «ligue intermédiaire»[529] et en 1963 le frère Després tente de fonder une ligue de football comprenant deux autres Patros, l'Université Laval et l'équipe *St-Pat's Old Boys*[530].

- En 1941, le Patro Le Prévost de Montréal dispute les éliminatoires de baseball dans une ligue non spécifiée, impliquant entre autres les équipes de St-Lin et de Ville-Émard. Plusieurs spectateurs se seraient déplacés de la métropole pour cette demi-finale où «jamais entrain et beau jeu ne furent autant mis en évidence»[531]. En 1956 «la grande équipe du Patro a passé proche de gagner une coupe au grand festival de la police juvénile»[532].

- À St-Hyacinthe, le Patro organise le tournoi de tennis de table de 1946 pour le championnat de la ville où «le vainqueur recevra un magnifique trophée comme emblème du championnat»[533].

- À Val D'Or l'équipe de football du Patro de 1959 fait partie de la ligue interscolaire[534].

- La «ligue de hockey juvénile de Trois-Rivières» inclut en 1961 les jeunes du Patro qui avouent «apprécier la connaissance de nouveaux amis et [l'occasion] de perfectionner son jeu»[535]. Il en sera de même pour les hockeyeurs du Patro de Bagotville[536].

- À Ottawa, en 1965, les équipes féminines de basketball du Patro participent à la ronde de tournois de l'Association canadienne de basketball[537].

Cette ouverture vers les clubs et ligues externes s'observe surtout dans les Patros isolés et est, à notre avis, le fruit de cet isolement et non d'une volonté institutionnelle de joindre le monde de la compétition civile pour y disputer la suprématie. Autrement dit, s'il y avait eu assez de Patros dans chaque municipalité desservie, la compétition serait demeurée interpatronagiale plus longtemps, comme à Québec.

f) **L'ampleur des «jeux sportifs»** au sein de l'œuvre permet d'en estimer le degré d'acceptation malgré les nombreuses restrictions déjà notées à leur endroit. Nous nous sentons en droit de dire que ces pratiques ont été croissantes au fur et à mesure que de nouveaux Patros ont été créés, accentuant d'une part la «contamination» du modèle des jeux sportifs de l'un à l'autre et incitant d'autre part les Patros à se rencontrer en compétition de façon de plus en plus fréquente avec la progression du siècle. Les données fragmentaires ne nous permettent pas d'être très précis mais les données suivantes justifient notre conclusion générale.

Pour le hockey seulement, nos premières données indiquent, pour l'hiver de 1929, l'inscription de 75 membres de l'Union St-Louis du Patro St-Vincent de Paul, soit une dizaine d'équipes[538] ; en 1938 on note l'existence de 23 équipes du Patro Laval réparties dans trois groupes d'âge (juvéniles, Union St-Louis et Union Notre-Dame)[539] et 25 équipes (catégories d'âge non précisées) s'affrontent chaque semaine au Patro de Charlesbourg en 1956 avec dit-on «un entrain de champion»[540]. À elle seule, la section des membres de l'Union Notre-Dame de la Ligue interpatros de 1963 rassemble 180 joueurs de cinq Patros[541]. Les chiffres plus complets de l'enquête de 1968 témoignent de la progression de ce sport au fil des décennies alors que les 9 Patros participant au hockey avaient alors inscrits 311 équipes[542].

Au basketball, les données sont encore plus partielles : une seule mention, celle du Patro St-Vincent de Paul[543], en 1933, où l'Union Notre-Dame affiche 8 équipes, l'Union St-Louis 12 équipes et l'Union Notre-Dame de la Salette 4. La popularité de ce sport ne semble pas avoir diminuée puisqu'on recense 282 équipes[544] (dont 66 de filles) pour l'ensemble des Patros dans l'enquête de 1968.

Les Jeux interpatros d'athlétisme ont débuté leurs activités plus tardivement et présentent des données plus continues. Malgré les lacunes du tableau 26 on constate une progression importante du nombre de Patros impliqués (de 5 à 24, en comptant les Patros féminins) et de participants (de moins de 200 à 700), entre 1959 et 1971.

Tableau 26
Participation aux Jeux interpatros d'athlétisme[545]

	1959	1960	1961	1962	1966	1968	1971
Nb de Patros	5	8	6	6	24	24	
Nb de participants	-	200	-	-	800 (incluant 200 filles)	700	700

La réponse à notre question de départ sur la progression du processus d'acculturation envers le sport dans l'œuvre des patronages se retrouve inscrite aux tableaux 27 et 28 de l'enquête des frères Bérubé et Chiquette en 1968. On constate d'abord que tous les Patros sont engagés à fond dans treize activités à caractère sportif, dont neuf activités pour les filles qui, progressivement, ont joint les rangs depuis les années 1950. Un bilan de 2 283 équipes encadrant 25 014 joueurs et joueuses et 52 577 parties (incluant les pratiques pour l'athlétisme, la gymnastique et le judo) témoigne de l'ampleur de la pénétration du sport dans l'œuvre. Les documents consultés ne nous permettent pas de discuter avec précision de la progression des pratiques sportives depuis le début du siècle mais on doit reconnaître que, vue globalement, les timides essais d'organisation sportive du début du siècle ont pris progressivement une place prépondérante.

Tableau 27

Bilan des activités sportives des différentes catégories d'âge* pour l'année 1968[546]

Sport	Nombre			
	Patros	Équipes	Joueurs	Parties
Hockey	9	311	4 009	3 778
Basketball				
garçons	9	216	2 310	3 783
filles	7	66	651	515
Baseball	9	184	2 690	2 519
Softball				
garçons	9	242	2 646	3 090
filles	7	76	780	705
Gouret intérieur	9	241	2 714	3 771
Soccer	4	111	1 336	778
Ballon-Balai				
garçons	9	119	1 228	741
filles	8	74	676	209
Volleyball				
garçons	8	72	767	599
filles	7	61	505	257
Handball				
garçons	5	80	1 004	1 002
filles	?	50	250	90
Badminton				
garçons	7	122	408	19 849
filles	6	106	416	5 877
Athlétisme**				
garçons	11	63	1 215	1 869
filles	9	40	695	935
Gymnastique**				
garçons	4	18	297	644
filles	4	15	240	1 064
Judo**				
garçons	3	9	162	237
filles	2	7	65	265
Total		2 283	25 014	52 577

* Inclut les catégories moskito, peewee, bantam, midget, juvénile, junior et sénior.

** Pour cette activité l'enquête comptabilise les «pratiques» comme des «parties».
Nous avons exclu le cyclo-tourisme et la natation (bains libres et cours) du tableau. Ces activités ne pouvant pas être considérées comme «sportives» selon notre définition.

Le bilan comparatif du tableau 28 démontre avec encore plus d'évidence la place occupée par les activités sportives dans la programmation générale de l'œuvre au cours de la décennie de la Révolution tranquille. En moyenne, toute catégorie d'âge confondue, les activités sportives s'accaparent près de 50 pour cent de tous les types de participation, les activités socio-culturelles 31 pour cent, les activités religieuses 14 pour cent et les activités artistiques 5,4 pour cent. Émergeant comme pratique corporelle dominante au cours du XX[e] siècle dans toutes les sociétés occidentales et encouragé par certains religieux qui ont cru à sa valeur attractive et éducative, le sport a réussi à s'inscrire de façon évidente dans la programmation de l'œuvre des patronages, occupant, au profit de l'œuvre et des jeunes, la place prépondérante que ses opposants du début du siècle craignait tant.

Tableau 28
Bilan comparatif des participations aux différentes catégories d'activités des Patros, en 1968[547]

Activités	Adultes		Jeunes gens		Adolescents		Jeunes		Total	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Sportives	33 093	82,3	114 021	47,3	223 001	48,8	411 550	48,7	781 665	49,5
Socio-culturelles	3 010	7,5	65 032	27,0	131 941	28,9	290 576	34,4	490 559	31,0
Artistiques	864	2,1	22 179	9,2	23 374	5,1	38 531	4,6	84 948	5,4
Religieuses	3 250	8,1	39 829	16,5	78 543	17,2	103 584	12,3	222 206	14,1
Grand total	40 217	100	241 061	100	456 859	100	844 241	100	1 582 378	100

Les pourcentages sont de nous.

Refermons cette vaste section du chapitre. Notre propos n'étant pas de faire l'historique des sports dans l'œuvre des patronages mais d'examiner leur intégration et leur transformation selon le concept d'acculturation. Nous retenons que l'œuvre vise d'abord à christianiser la jeunesse urbaine par la charité et la scolarisation. La nécessité d'occuper leur temps libre par le jeu, puis la gymnastique n'étant que l'application des principes de l'hylémorphisme dans le contexte scolaire, que les religieux avaient

développé. Ces activités créent toutefois une brèche par laquelle les «jeux sportifs» issus de la culture anglo-saxonne ambiante s'immiscent puis se développent selon leur logique malgré toute la suspicion dans laquelle on les tient.

Nous retenons aussi la présence simultanée de positions contradictoires envers le sport : d'une part des manifestations de contre-acculturation qui cherchent soit à l'exclure ou à le transformer pour le rapprocher du modèle ludique, d'autre part des décisions qui favorisent son expansion au sein de l'œuvre. L'analyse de différents indicateurs nous permet de conclure que le modèle sportif réussit à s'imposer progressivement avec ses valeurs et ses façons de faire : (a) en transformant la nature des prix (d'utilitaire à symbolique) et leurs critères d'attribution (de la valorisation de la participation et du comportement à la valorisation de la performance), (b) en adoptant un vocabulaire distinctif qui met en relief les notions d'effort, d'entraînement, de perfectionnement technique et de performance, (c) en changeant les catégories d'âge initialement psychosociales en catégories sportives pour réduire les disparités biomotrices et augmenter l'intérêt, (d) en élargissant le cercle de la compétition vers des adversaires de calibre supérieur par la création de ligues interpatronagiales et l'implication dans des ligues civiles et (e) en se propageant de façon massive dans tous les Patros auprès de toutes les catégories d'âge et auprès des filles, déclassant les autres activités proposées.

En somme, l'intuition des clercs opposés au sport était juste ; il pouvait inverser la pyramide hylémorphique et faire en sorte que l'intérêt des jeunes à leur égard supplante leur intérêt envers les activités spirituelles. Certes il aura bien joué son rôle «d'appât». En attirant et en conservant dans l'œuvre une multitude de jeunes, il prolonge une influence religieuse qui ne se serait peut être pas réalisée sans lui, mais en s'y implantant il aura aussi transformé la culture corporelle de l'oeuvre malgré les interdits du Directoire de la congrégation.

CONCLUSION

Les deux chapitres précédents ont démontré l'existence d'un discours clérical d'opposition à plusieurs facettes ainsi qu'un discours d'acceptation conditionnelle qui repose sur la sélection d'éléments spécifiques et le rejet de d'autres. Le présent chapitre en constitue la contrepartie en démontrant l'acceptation du sport tant dans le discours que dans l'organisation des pratiques corporelles au sein même des oeuvres d'Église.

Cette acceptation progressive a été rendue possible malgré les nombreuses manifestations d'opposition au modèle sportif grâce aux deux principales brèches suivantes : d'abord la conception hylémorphique de l'homme énoncé par Aristote, reprise par Thomas d'Aquin et propagée dans toute la chrétienté, qui justifie une certaine attention au corps, puis l'acceptation du jeu comme outil pédagogique privilégié pour occuper le temps libre des jeunes et ce dans tous les contextes. Or le sport procède du jeu, il en est une forme particulière, mais contrairement aux autres pratiques corporelles ludiques qui se perpétuent librement dans la société, chaque sport possède une existence institutionnelle propre qui se développe ici depuis le début du XIX[e] siècle en dehors des cadres religieux dans et par la population anglo-protestante à laquelle s'intègrent progressivement des laïcs franco-catholiques. Très tôt les sports constituent une alternative possible aux jeux traditionnels pratiqués antérieurement par la jeunesse canadienne-française, et c'est sous forme de jeux qu'ils pénètrent dans le corpus des pratiques corporelles des œuvres religieuses et y imposent progressivement leurs propres exigences.

En conclusion du chapitre 5 nous avancions l'hypothèse que les clercs se soient engagés d'abord dans l'organisation d'activités sportives avant d'élaborer un discours entièrement positif à son endroit. Le chapitre 6 la confirme. La première partie du présent chapitre développe les différentes thématiques positives envers le sport à partir de textes publiés surtout après la Deuxième Guerre mondiale ; seules de rares exceptions, dont le texte précurseur du père Perreault, en 1927, échappent à cette tendance «tardive» alors que les pratiques sportives existent dans les collèges classiques depuis le milieu de XIX[e] siècle. L'état actuel de la documentation indique qu'il aura fallu environ 50 ans pour que les pratiques sportives introduites d'abord dans les collèges classiques, les fêtes populaires et les cercles génèrent un type de discours d'acceptation conditionnelle du sport et 75 ans pour un discours entièrement positif à son endroit. Les précurseurs du discours entièrement positif envers le sport et les autres qui suivront reprennent essentiellement le l'argumentaire britannique des valeurs éducatives du sport non pas en dépit de ses «exagérations compétitives», mais au contraire, à cause de l'émulation générée par cette compétition qui place les participants dans un contexte interactif particulier les obligeant à fournir le meilleur d'eux-mêmes. L'effort gratuit dans la recherche de la performance qui va au-delà du jeu ou du simple délassement est dorénavant recherché parce que considéré «formateur», ce que Pie XII officialise pour les chrétiens en 1945.

Nous pouvons maintenant faire un pas de plus et affirmer que l'avènement des premières manifestations de sport organisé rapporté dans les collèges classiques, au milieu du XIX[e]

siècle, coïncide avec l'apparition des premiers textes critiques du sport par les clercs. En somme, pendant que certains clercs amorçaient la longue séquence critique de l'un ou l'autre des éléments constitutifs du sport tel qu'il se présentait alors à eux, d'autres, dans l'anonymat de leurs institutions, le recevaient, d'abord comme jeu, puis en assimilaient progressivement les caractéristiques et s'affairaient à l'organiser pour meubler les temps libres des récréations ou des congés puis des vacances et finalement du temps de loisir en général.

La première partie du présent chapitre nous indique que les témoignages positifs envers le sport s'adressent à deux univers importants chez les jeunes : celui de l'enseignement secondaire et celui du loisir. Dans l'un et l'autre cas on reconnaît sa contribution particulière au développement multidimensionnel (physique, intellectuel et moral) des jeunes et sa capacité à tempérer leur sexualité naissante. L'univers du loisir lui reconnaît en plus la capacité de prévenir la délinquance, de faciliter les fréquentations saines entre jeunes gens et jeunes filles et de contribuer à l'avènement d'un ordre social chrétien vigoureux devant la menace émergeante du communisme. On reconnaît dans ces déclarations positives envers le sport la trace prépondérante des écrits pontificaux, et particulièrement ceux de Pie XII, qui ont meublé la pensée religieuse canadienne-française depuis 1945. Considéré de plus en plus comme un outil privilégié de sauvegarde de la jeunesse et de ses mœurs, du bon ordre social et de l'Église, le sport se développe alors dans toutes les œuvres de l'Église à des moments différents mais assez tôt dans la vie de chacune d'elle. Ces témoignages positifs, moins nombreux et plus tardifs que les critiques présentées au chapitre 4, en représentent quand même le contrepoids et témoignent de la longue ambivalence de l'Église depuis le milieu du XIX^{e} siècle, ambivalence qui repose sur les composantes même du sport à la fois «jeu» mais «jeu compétitif» organisé autour de règles précises et contraignantes pour un enjeu et ce dans le respect d'un certain esprit, l'esprit sportif. Ainsi, en privilégiant son aspect ludique chaque sport apparaît inoffensif, en somme un jeu parmi d'autres, et ne soulève pas de suspicion alors que le même sport pratiqué dans les contextes du sport commercial et du sport amateur d'élite, qui en sont l'expression ultime, constitue aux yeux des clercs une distorsion de la hiérarchie des valeurs et soulève la critique, et ce jusqu'à ce qu'ils se soient appropriés chacune de ses caractéristiques au sein de leurs oeuvres respectives.

La deuxième partie du chapitre renforce la pertinence du concept d'acculturation comme outil d'analyse des rapports entre l'Église et le sport car dans les six milieux retenus le sport apparaît nettement comme un emprunt culturel externe à la culture canadienne-

française. Perçu d'abord comme «jeu», les sports observés s'y développent en imposant progressivement les valeurs de l'éthique sportive dans les unités de regroupement inhérentes à chaque institution comme les clubs de la division des «Grands» et des «Petits» des collèges, les équipes de parcs pour les terrains de jeux, les clubs des «Unions» St-Louis et Notre-Dame dans les Patros ou ceux les clubs des diverses «facultés» à l'université. Il impose ensuite ses règles créées ou relayées ici par la bourgeoisie anglo-protestante puis ses catégories restreintes de groupes d'âge. Il force la création d'équipes d'élite (intercollégiales, interuniversitaires ou interpatronales) pour ajouter un niveau à la pyramide de l'élitisme sportif, puis forcer la compétition d'un cran supplémentaire en s'engageant dans des ligues civiles francophones ou anglophones. Il suscite la mise en jeu de trophées et coupes symboliques et impose une certaine notation des performances comme autant de repères de l'excellence atteinte et, pour les records, autant de cibles à viser qu'on s'empresse de publiciser.

Dans l'état actuel de la documentation dépouillée nous avançons que la séquence d'intégration de la pratique du sport dans les institutions religieuses débute dans les collèges classiques et lors des jeux athlétiques des fêtes patriotiques, ouvrières ou religieuses au cours des décennies de 1850-1860. Le peu que nous connaissions des cercles laisse paraître une présence sportive à partir de la décennie de 1860 alors que les étudiants de l'Université Laval se seraient organisés un peu plus tard au cours de la décennie de 1890. L'Oeuvre des patronages de Québec dispose de ligues sportives dès la décennie de 1920 alors que les terrains de jeux de Montréal font de même avec l'aide des gestionnaires d'écoles catholiques durant la même décennie et l'OTJ de Québec au cours de la décennie de 1930. Comme les OTJ, les salles paroissiales intègrent le sport à des périodes différentes ; à Montréal la salle paroissiale de l'Immaculée-Conception s'organise au début de la décennie de 1930 alors que les salles de Québec seraient un peu plus tardives vers 1940. Les premiers centres paroissiaux intègrent le sport au cours de la décennie 1930.

Pour les jeunes, les activités sportives dominantes au sein des institutions religieuses auront été sans contredit le hockey l'hiver, le baseball et la balle molle l'été ; dans un second temps la crosse, le basketball, le volleyball et l'athlétisme. Pour les jeunes adultes les quilles, le billard, le tennis, le badminton et la lutte dans les cercles. Il s'agit là de nouveaux repères historiographiques à partir desquels la recherche sociohistorique sur la culture corporelle en général et la recherche sur le sport pourront s'appuyer.

CHAPITRE 6

RÉFÉRENCES

1 «Lettre de Sa Sainteté Pie XII à Joseph P. Archambault, s.j., président des Semaines sociales du Canada», La Jeunesse, Comte rendu des cours et conférences de la XXIII[e] Session des Semaines sociales du Canada, Saint-Hyacinthe, 1946, p. 8.

2 Simon Perreault, c.s.v., «L'éducation physique: nécessité et bienfaits moraux», Actes du congrès pédagogique tenu à Montréal en juin 1927, L'Enseignement secondaire au Canada Vol. VII, no. 3, décembre 1927, pp. 359-370.

3 Mgr Georges Courchesnes, Nos humanités, Nicolet, Procure de l'École Normale, 1927.

4 Simon Perreault, c.s.v., supra note 2, p. 365.

5 Antonin Vuillermet, o.p., Les jeunes gens et les sports, Paris, P. Lethielleux éditeur, (n.d), 134 p.

6 Paul Benoît, s.j., «Émulation», L'Enseignement secondaire au Canada, Vol. VIII, no. 4, janvier 1929, p. 252.

7 Paul Benoît, s.j., «Nos athlètes», Collège et Famille, Vol. II no. 5, novembre 1945, p. 205.

8 Ibid., p. 206.

9 Paul Benoît, s.j., «L'organisation collégiale», Collège et Famille,Vol. III, no. 3, 1946, p. 116.

10 Paul Benoît, s.j., «L'organisation collégiale», Collège et Famille, Vol. III, no. 4, 1946, pp. 170-176.

11 Simon Perreault, c.s.v., supra note 2, p. 360.

12 Les Sœurs de Sainte-Anne, Connaissances scientifiques usuelles et hygiène, Édition refondue, Lachine, Procure des missions, 1939, p. 11.

13 Paul Benoît, s.j., supra note 6, p. 198.

14 Académie Commerciale. Pensionnat et externat, par les Frères des Écoles chrétiennes, Québec, Le Voilier, juin 1940, p. 172.

15 Paul Benoît, s.j., supra note 6, p. 206.

16 Laval Girard, s.j., «À l'école du sport», Collège et Famille, Vol. VI, no. 1, janvier 1949, p. 23.

17 Ibid., p. 24.

18 Maurice Richer, s.j., «Le sport, école de formation», Collège et Famille, Vol. XV, no. 2, avril 1958, p. 52.

19 Ibid., p. 53.

20 Ibid., p. 55.

21 Ibid., p. 56.

22 Marcel Doyon, s.j., «Éducation physique», Collège et Famille, Vol. XXII, no. 4, octobre 1965, p. 163.

23 Ibid., p. 164.

24 Ibid., p. 165.

25 Marcel Doyon, s.j., «Dynamisme et dépassement», Collège et Famille, Vol. 23, no. 2, avril 1966, pp. 74-75.

26 Ibid., p. 74.

27 Ibid., p. 75.

28 Simon Perreault, c.s.v., supra note 2, p. 362.

29 Ibid.

30 Ibid., p. 363.

31 Paul Benoît, s.j., supra note 7, p. 199.

32 Ibid., p. 206.

33 Université Laval, « Rapport du vice-recteur. Année académique 1907-1908 », La Semaine religieuse, 19 octobre 1908, p. 305.

34 Simon Perreault, c.s.v., supra note 2, p. 364.

35 Ibid., p. 365.

36 Paul Benoît, s.j., supra note 7, p. 206.

37 Lucien Clermont, ptre., «Les sports», Nos Cours, Vol. VIII, no. 5, 9 novembre 1946, p. 20.

38 Ibid.

39 Antoine Paplauskas-Ramunas, L'éducation physique dans l'humanisme intégral, 2è édition, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1960.

40 Ibid., p. 29.

41 Ibid., p. 99-100.

42 Simon Perreault, c.s.v., supra note 2, pp. 365-366.

43 Gérard Alarie, «Le cardinal Léger propose à tous les jeunes la discipline des sports», Le Nouveau Journal, Montréal, 7 mars 1962, p. 12.

44 Ibid.

45 Michel Bellefleur, L'Église et le loisir au Québec, avant la Révolution tranquille, Sainte-Foy, PUQ., 1986 ; Michel Bellefleur, L'évolution du loisir au Québec. Essai socio-historique, Sainte-Foy, PUQ., 1997 ; Max D'Amours, «Municipalisation des loisirs au Québec: bilan et perspective», Cahiers de recherche en loisir, Trois-Rivières, UQTR, 1981 ; Roger Levasseur, Loisir et culture au Québec, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1982 ; Roger Levasseur, «Le loisir et l'État au Québec (1960-1980)», Loisir et Société, Vol. 6, no. 1, pp. 167-186 ; Raymond Montpetit, «Loisir public et société à Montréal au XIXè siècle», Loisir et Société, Vol. 2, no. 1, pp. 101-128 ; Gilles Pronovost, «La transformation de la problématique du loisir au Québec, hypothèse d'analyse», Loisir et Société, Vol. 2, no. 1, pp. 35-72 ; Gilles Pronovost, Loisir et société. Traité de sociologie empirique, Sainte-Foy, PUQ., 1993.

46 Marcel de la Sablonnière, s.j., «Expérience du Centre de loisirs de l'Immaculée-Conception de Montréal», Actes du 2e congrès Caritas-Canada (Section française), Québec, 1954, p. 218.

47 Marcel de la Sablonnière, s.j., «Loisirs de fin de semaine», in Caritas-Canada, Loisirs et jeunesse, Actes du 4e congrès général, Québec, 1956, p. 71.

48 Gérard Bouchard (sous la direction de), Valeurs du sport. Textes de Pie XII, Jean XXIII, Paul VI, Montréal, Éditions Bellarmin, Éditions Desport, Collection «Terre nouvelle», 1976, pp. 19-20.

49 Ibid., p. 22.

50 Ibid., pp. 23-26.

51 Pie XII, «Lettre de Sa Sainteté Pie XII à Notre cher Fils, Joseph-P. Archambault, de la Compagnie de Jésus, Président des Semaines sociales du Canada», in Semaines Sociales du Canada, XXIIIè session intitulée «La Jeunesse», Saint-Hyacinthe, 1946, p. 8.

52 Joseph-Papin Archambault, s.j., «Déclaration d'ouverture», in Semaines Sociales du Canada, XXIIIè session intitulée «La Jeunesse», Saint-Hyacinthe, 1946, pp. 13-16.

53 Ibid., pp. 16-17.

54 Ibid., p. 18.

55 Ibid., p. 30.

56 Joseph-Papin Archambault, s.j., Le problème de la jeunesse, no. 394, novembre 1946.

57 F.-X. St-Arnaud, ptre., «Loisirs des jeunes», in Semaines Sociales du Canada, XXIIIè session intitulée «La Jeunesse», Saint-Hyacinthe, 1946, pp. 209-217.

58 Commission provinciale du Tiers-Ordre, Loisirs, no. 15, juillet 1946, p. 101.

59 Léonce Bouchard, ptre., Réflexions sur les loisirs d'aujourd'hui, Québec, C.O.P., p. 4.

60 S.S. Pie XII, «Les formations sportives. Discours du 20 mai 1945», Nos Cours, Collection Documents pontificaux, Vol. XII, no. 26, 28 avril 1951, pp. 15-17 ; S.S. Pie XII, «Sport et conscience morale. Discours du 8 novembre 1952», Nos Cours, Collection Documents pontificaux, Vol. XIV, no. 18, 21 février 1953, pp. 15-17.

61 «André Bertrand est fêté par l'Amicale du Sacré-Coeur à St-Fidèle», Le Soleil, 1952.

62 Mgr Gérard-M. Coderre, Le sport d'après Pie XII, Saint-Jean, Les Éditions du Richelieu, 1956, 40 p.

63 «Sport et Patro, Pie XII et le sport», Patro, Vol. XIX, no. 6, juin 1956, pp. 13-14.

64 Louis Chaigne, Portrait et vie de Pie XII, Mame, Paris, Éditions Saint-Augustin, 1966, pp. 268-274.

65 André Bédard, «Le hockey, école de formation», Patro, Vol. XVIII, no. 12, décembre 1955, pp. 12-13.

66 David Lachance, ptre., s.v., «Sport et Patro», Patro, Vol. XX, no. 2, février 1957, pp. 14-16.

67 Marcel de la Sablonnière, s.j., «Expérience du Centre de loisirs de l'Immaculée-Conception», Actes du 2è congrès Caritas-Canada, Québec, 1954, pp. 217-218 ; Marcel de la Sablonnière, s.j., «Loisirs de fin de semaine», Actes du 4e congrès de Caritas-Canada, Québec, 1956, p. 70.

68 Marcel de la Sablonnière, s.j., La Presse, 25 septembre 1960, p. 115.

69 Marcel de la Sablonnière, s.j., «À notre époque tourmentée, le sport constitue un solide point de repère pour la jeunesse», La Presse, 18 septembre, 1968, p. 15.

70 Le cardinal Léger, «Les Canadiens sont indisciplinés», Le Devoir, 11 octobre, 1960, p. 11.

71 Le cardinal Léger, «Le sport est une solution à un problème qui sera tragique demain», La Presse, 30 décembre 1961.

72 «Un Conseil des sports», L'Événement, 27 février 1961.

73 «Nos jeunes ont besoin de loisirs bien organisé», Le magazine Maclean, octobre 1961, p. 40.

74 Wilfrid Gariépy, s.j., «Loisirs chrétiens organisés», Relations, no. 52, avril 1945, p. 92.

75 Ma Paroisse, octobre 1959, p. 16.

76 «Lettre de S. Exc. Mgr Langlois, Notre jeunesse, mai 1946, no. 387-388, p. 53.

77 Michel Bellefleur, L'évolution du loisir au Québec. Essai socio-historique, Sainte-Foy, PUQ., 1997, pp. 33-34.

78 Rapport de la 14è réunion générale annuelle de la C.O.P., Université de Sherbrooke, 22-24 avril 1960 ; «Service des sports de la C.O.P.», C.A.H.P.E.R. Journal, Vol. 30, no. 4, april-may 1964.

79 «Ouverture de la campagne de souscription l'Immaculée», Le Petit Journal, Montréal, 25 septembre 1960, p. 115.

80 «Pour une jeunesse saine», L'Événement, 27 février 1961.

81 Michel Bellefleur, supra note 77, pp. 99-162.

82 Julien Beausoleil, c.s.v., «Les loisirs et les besoins psychologiques de la jeunesse», Compte rendu des conférences, 4è congrès Caritas-Canada, Québec, 1956, p. 280.

83 Julien Beausoleil, c.s.v., Le hockey, facteur d'éducation, Secrétariat provincial de la C.O.P., Québec, novembre 1959, p. 23.

84 Donald Guay, La conquête du sport. Le sport et la société québécoise au XIX[e] siècle, Outremont, Lanctôt Éditeur, 1997, et Gilles Janson, Emparons-nous du sport. Les Canadiens français et le sport au XIX[e] siècle, Montréal, Guérin éditeur, 1995.

85 Donald Guay, L'introduction à l'histoire des sports au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1987, pp. 81-97.

86 Donald Guay, L'histoire du hockey au Québec. Origine et développement d'un phénomène culturel. Chicoutimi, JCL éditions, 1990, pp. 17-46.

87 L'histoire des sports au collège de Saint-Laurent, printemps 1958, p. 9.

88 Claude Galardeau, Les collèges classiques au Canada français, Montréal, Fides, 1978, p. 66.

89 André Paquet, Ratio Studiorum. Code pédagogique de la Compagnie de Jésus, (traduction), Montréal, Éditions de l'entraide, 1940, pp. 6, 10, 29.

90 Claude Lessard, Le Séminaire de Nicolet, 1803 – 1969, Trois-Rivières, Éditions du Bien-Public, 1980, p. 469.

91 Donald Guay, supra note 84, pp. 213-215.

92 Donald Guay, supra note 84, p. 215.

93 Donald Guay, supra note 85, p. 87.

94 Jean Cinq-Mars, Histoire du collège Sainte-Marie 1849 – 1969, Montréal, Hurtubise, 1998, p. 454.

95 L'histoire des sports au collège de Saint-Laurent, supra note 87, p. 58.

96 Le Devoir, 11 octobre 1915, p. 4.

97 Le Devoir, 1er juin 1945, p. 11.

98 « 46e festival M.S.L. », Laval MSL, (no. spécial), vol. 21, février 1951, p. 146.

99 Donald Guay, supra note 84, p. 215 ; L'abbé Anastase Forget, Histoire du collège l'Assomption, Montréal, Imprimerie populaire, 1932, p. 230 ; Claude Lessard, supra note 90, p. 461 ; Yves Beauregard, « Un esprit sain dans un corps sain », Cap-aux-diamants, no. hors série, 1993, pp. 52-57 ; Jean-Marc Paradis, 100 ans de Baseball à Trois-Rivières, Trois-Rivières (s.é.). 1989, pp. 13-14.

100 Claude Lessard, supra note 90, pp. 461-463.

101 Donald Guay, supra note 86, pp. 34, 42.

102 G.Y. Neil, History of physical Education in the Protestant Schools of Quebec, M.A. thesis, Institute of Education, McGill University, Montreal, 1963, p. 96.

103 Jean Cinq-Mars, supra note 94, p. 462. (Donald Guay situait ce début à 1890).

104 Donald Guay, supra note 86, p. 138.

105 La Patrie, 24 février 1899, p. 7.

106 La Patrie, 3 mars 1899, p. 7.

107 La Patrie, 17 mars 1899, p. 7.

108 La Patrie, 26 janvier 1900, p. 2.

109 Le Devoir, 18 février 1937, p. 9.

110 Le Devoir, 14 janvier 1943, p. 9.

111 Le Devoir, 4 mai 1944, p. 11.

112 Le Devoir, 10 décembre 1946, p. 10.

113 Le Devoir, 1er avril 1944, p. 11.

114 Le Devoir, 22 novembre 1946, p. 10.

115 Le Devoir, 25 mars 1946, p. 9.

116 Jean Cinq-Mars, supra note 94, p. 466.

117 Le Devoir, 17 août 1946, p. 13.

118 L'histoire des sports au collège de Saint-Laurent, supra note 87, p. 65.

119 L'action catholique, 4 juin 1931, p. 7.

120 Le Devoir, 20 mai 1940, p. 9 ; Le Devoir, 16 décembre 1941, p. 11 ; Revue MSL vol. 21, février 1951, p. 86 ; Le Devoir, 24 février 1942, p. 9.

121 Le Devoir, 5 avril 1941, p. 11; Le Devoir, 23 janvier 1941, p. 7.

122 Le Devoir, 7 octobre 1953, p. 11.

123 Le Devoir, 28 décembre 1967 ; Le Devoir, 23 mai 1969.

124 Le Devoir, 4 décembre 1967, p. 48.

125 Le Devoir, 7 avril 1941, p. 9.

126 Paul Desjardins, s.j., Le collège Sainte-Marie de Montréal – la fondation, le fondateur, 1940, p. 159.

127 Ibid.

128 Jean-Marc Paradis, supra note 99, pp. 12-13.

129 La Patrie, 6 octobre 1899, p. 2 ; La Patrie, 25 novembre 1901, p. 2.

130 La Patrie, 14 novembre 1911, p. 4.

131 Le Devoir, 17 janvier 1944, p. 9.

132 Journal de Québec, 7 septembre 1967, p. 19 ; Le Devoir, 27 mai 1969, p. 18.

133 Raymond A. Robidas, Physical Education in the Classical Colleges, A thesis presented to the Faculty of Springfield College for the degree of Master of Education, 1961, pp. 53-60.

134 Ibid., pp. 61-69.

135 Paul Desjardins, s.j., supra note 126, p. 160.

136 Claude Lessard, supra note 90, p. 474.

137 Donald Guay, supra note 85, pp. 161-177.

138 Donald Guay, supra note 85, pp. 162- 163.

139 La Minerve, 18 juin 1851, p. 3.

140 Le Canadien, 25 juin 1873, p. 2.

141 Le Canadien, 26 juin 1874, p. 3.

142 Le Canadien, 26 juin 1875, p. 3.

143 La Minerve, 22 juin 1877, p. 2.

144 La Patrie, 25 juin 1880, p. 3 ; La Minerve, 23 juin 1880, p. 2.

145 La Patrie, 24 juin 1884, p. 1.

146 La Minerve, 19 juillet 1866, p. 3.

147 La Minerve, 21 septembre 1867, p. 3.

148 Le Canadien, 25 juin 1873, p. 2.

149 La Minerve, 13 septembre 1888, p. 1.

150 La Minerve, 12 août 1858, p. 3.

151 Le Canadien, 28 juin 1878, p. 3.

152 La Presse, 21 août 1886, p. 1.

153 La Presse, 19 août 1889, p. 3.

154 La Patrie, 8 août 1889, p. 3.

155 La Presse, 11 août 1890, p. 3.

156 La Patrie, 9 juillet 1901, p. 2.

157 La Minerve, 20 mai 1880.

158 Le Canadien, 3 mai 1875, p. 2 ; Le Canadien, 19 mai 1884, p. 1.

159 Le Courrier de St-Hyacinthe, 25 mai 1899.

160 Le Minerve, 1er juillet 1884, p. 1.

161 Le Devoir, 6 août 1910, p. 6.

162 La Minerve, 20 août 1859, p. 2.

163 La Minerve, 23 août 1864, p. 3.

164 La Patrie, 28 août 1885, p. 1.

165 La Patrie, 12 juillet 1887, p. 4.

166 Le Devoir, 31 août 1911, p. 3.

167 Le Devoir, 10 août 1915, p. 4.

168 Jean Hamelin, Histoire de l'Université Laval, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 102.

169 Roger Boileau et André Bélanger, «L'appropriation d'un produit culturel étranger. Le sport à l'Université Laval», Cap-Aux-Diamants, No. 72, Hiver 2003, p. 77. (Les données à la base de ce texte sont extraites du site Web Le sport à l'Université Laval…150 ans d'histoire: (http://www.ulaval.ca/sas/peps/histoire/)

170 Ibid., p. 78.

171 Ibid.

172 Ibid.

173 Ibid.

174 Ibid., p. 79.

175 Ibid.

176 Ibid.

177 Ibid., p. 81.

178 Université Laval, supra note 33, p. 305.

179 André Desmartis, «Période 1931-1950», Texte d'accompagnement du site Web intitulé : Le sport à l'Université Laval…150 ans d'histoire. (http://www.ulaval.ca/sas/peps/histoire/).

180 Roger Boileau et André Bélanger, supra note 169, p. 81.

181 Roger Boileau, Notes préparées à l'occasion du dévoilement de la plaque commémorative en hommage à Madame Louise Dumais, Document inédit, (s.e.), 24 mai 2000.

182 Discussion avec Gaston Marcotte, premier directeur du SAS, Université Laval, 20 mai 2002.

183 Maurice Agulhon, Le cercle dans la France bourgeoise 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité, Paris, Librairie Armand Colin, 1977, pp. 29-48.

184 Ibid, p. 48.

185 J.B. Desrosiers, p.s.s., «Choisissons la doctrine sociale de l'Église ou la ruine », 20e causerie, Cercles catholiques d'ouvriers, Montréal, Éditions de l'École Sociale Populaire, 1936, pp. 249-251.

186 Actes et délibérations du Premier congrès catholique canadien-français, 25-27 juin, 1880, Montréal, Eusèbe Sénécal, Imprimeur-Éditeur, 1880, pp. 159-160.

187 Le Devoir, 29 janvier 1910, p. 5 ; Le Devoir, 12 novembre 1915, p. 4.

188 Gilles Janson, supra note 84.

189 Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, Directoire – Deuxième partie : La vie des œuvres, Tournai, Maison de Saint-Vincent de Paul, 1937, p. 69.

190 L'abbé Perrier, «Les œuvres postscolaires», Le Devoir, 12 septembre 1910.

191 Dr Baril, «Les œuvres postscolaires», Le Devoir, 12 septembre 1910.

192 L'École sociale populaire. Son but, son organisation, son programme, Montréal, Secrétariat de l'É.S.P., 1911, p. 12.

193 Donald Guay, Le sport et la société canadienne au XIX[e] siècle, Québec, GRHAP., 1977, 105 p. ; Donald Guay, La conquête du sport. Le sport et la société québéçoise au XIX[e] siècle, Montréal, Lanctôt Éditeur, 1997, 244 p.

194 Alan Metcalfe, « Le sport au Canada français au 19[e] siècle : le cas de Montréal 1800-1914 », Loisir et Société/Society and Leisure, Vol. 6, no. 1, printemps 1983, p. 110.

195 Gilles Janson, supra note 84, p. 65.

196 Michel Bellefleur, L'évolution du loisir au Québec. Essai socio-historique, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université du Québec, 1997.

197 Michel Bellefleur, L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille, Sillery, Les Presses de l'Université du Québec, 1986, p. 189.

198 Jocelyn East, Dynamismes organisationnels de l'institutionnalisation du sport au Québec (1900-1967), Thèse de doctorat, Département d'histoire, Université Laval, 2001, p. 717.

199 «15[e] anniversaire de fondation du cercle Durocher», L'Action catholique, 22 janvier 1921, pp. 5-9.

200 Yvonne A. Labelle, Loisirs d'autrefois – Monographie d'Iberville, Yberville, (s.e.), 1968, p. 3.

201 Ibid., pp. 12-36.

202 Ibid., pp. 53-64.

203 La Patrie, 10 janvier 1903, p. 2.

204 Le Devoir, 20 juillet 1913, p. 4.

205 Le Devoir, 21 décembre 1910, p. 5.

206 L'action catholique, 22 janvier 1921.

207 Ibid.

208 La Patrie, 18 novembre 1899, p. 9.

209 La Patrie, 25 janvier 1910, p. 2.

210 Le Devoir, 27 novembre 1916, p. 4.

211 La Patrie, 9 février 1900, p. 2.

212 Le Devoir, 29 juin 1910, p. 3.

213 Le Devoir, 28 avril, p. 7.

214 Le Devoir, 7 août 1912, p. 4.

215 L'Hudon, s.j., Le cercle ouvrier, Montréal, École sociale populaire, no. 14, 1912, p. 16.

216 Yvonne A. Labelle, supra note 200.

217 Le Devoir, 6 juin 1912, p. 4.

218 Le Devoir, 24 janvier 1914, p. 6.

219 Le Devoir, 12 novembre 1915, p. 4.

220 Le Devoir, 3 avril 1914, p. 6.

221 Le Devoir, 24 septembre 1915, p. 4.

222 Yvonne A. Labelle, supra note 200, p. 42.

223 Ibid., p. 59.

224 Ibid., pp. 52, 58, 63.

225 Le Devoir, 29 juin 1910, p. 3.

226 Le Devoir, 20 novembre 1913, p. 4 ; 25 novembre, p. 4 ; 27 décembre p. 6.

227 Le Devoir, 29 novembre 1913, p. 6.

228 Le Devoir, 15 décembre 1911, p. 4.

229 Le Devoir, 24 septembre 1915, p. 4.

230 Le Devoir, 12 novembre 1915, p. 4.

231 Le Devoir, 11 juillet 1912, p. 4 ; 15 septembre 1914, p. 6.

232 Le Devoir, 14 août 1916, p. 4.

233 La Patrie, 6 mars 1899, p. 7.

234 La Patrie, 6 octobre 1909, p. 2.

235 Le Devoir, 15 décembre 1911, p. 4.

236 Le Devoir, 9 mars, 1917, p. 4.

237 Yvonne A. Labelle, supra note 200, p. 46.

238 Eugène Tremblay, ptre, «Du but à atteindre et des moyens à employer dans les œuvres de jeunesse», Le Patronage de Lévis, nos. 81-82, août-sept. 1922, pp. 3-8 et no. 83, oct. 1922, pp. 6-8.

239 L'Action catholique, 2 juin 1923, p. 1.

240 La Presse, 11 octobre 1967.

241 Gemma Beaumont, Les centres paroissiaux à Québec, Thèse présentée au Département de Service social, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1947, p. 2.

242 «Centres paroissiaux de loisirs», Agenda de la réunion des curés, le 6 mai 1946. (Archives de l'Archidiocèse de Québec, Fonds 72CF).

243 La Presse, 22 août 1960, p. 32.

244 Relations, no. 38, mars 1944, pp. 65-68 ; no. 40, avril 1944, p. 102 ; no. 43, juillet 1944, p. 170 ; no. 46, oct. 1944, p. 254.

245 F.-X. Saint-Arnaud, ptre., «Loisirs des jeunes», La jeunesse, , comte rendu des cours et conférences de la XXIII[e] session des Semaines Sociales du Canada tenue à Saint-Hyacinthe, 1946, p. 219.

246 Gemma Beaumont, supra note 241, p. 2.

247 Eugène Tremblay, ptre., supra note 238, p. 6.

248 F.-X. Saint Arnaud, ptre, supra note 245, p. 212.

249 Yolande Boissinot, La salle paroissiale de Limoilou, Thèse présentée à l'École de service social, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1952, p. 53.

250 Gemma Beaumont, supra note 241, p. 51.

251 Ibid., pp. 5-47.

252 Jean-Paul Dallaire, ptre., «Orientation des loisirs», Relation, vol. 9, no. 98, février 1949, p. 39.

253 «Action catholique - La Vie Paroissiale en 1941», La Semaine Religieuse, vol. 100, no. 50, déc. 1941, p. 795.

254 Gemma Beaumont, supra note 241, p. 39.

255 Service des loisirs, diocèse de Montréal, Rapport d'enquête diocésaine 1961, Montréal, Diocèse de Montréal, 1961, p. 15.

256 Rapport de la Commission Laroche tel qu'approuvé par la Commission athlétique de la Cité de Montréal, janvier 1962, p. 150.

257 Rapport du Comité d'étude sur les loisirs, l'éducation physique et les sports (Rapport Bélisle), février 1964, pp. 30, 34.

258 Michel Bellefleur, supra note 45, p. 34.

259 Ibid., p. 33.

260 Jean-Paul Dallaire, ptre., supra note 252, p. 40.

261 Clément Rousseau, o.m.i., «Les loisirs», L'Étincelle du Sacré-Cœur, 15 mars 1946.

262 Gemma Beaumont, supra note 241, pp. 25, 26.

263 Le Devoir, 24 janvier 1947, p. 10.

264 Le Devoir, 10 février 1949, p. 8.

265 Rapport de la Commission Laroche, supra note 256, p. 154.

266 Le Devoir, 19 juin 1948, p. 11.

267 Jean-Christian Aubry, Pratiques religieuses et vie paroissiale en milieu urbain au XX[e] siècle . La paroisse Immaculée-Conception de Montréal, 1910-1940, Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université de Montréal, 1998, pp. 31-41.

268 Réal Lebel, s.j., «Le centre paroissial des loisirs de l'Immaculée-Conception», Ma Paroisse, mars 1952, pp. 7-10.

269 Ibid., pp. 79-90.

270 Ibid., p. 97.

271 J. O. Doyon, s.j., La vie paroissiale, (notation illisible) 20 juillet 1929.

272 «Fête annuelle de l'Oeuvre des vacances», Le Devoir, 13 août 1931.

273 «Grande fête du sport à la salle paroissiale», Le Devoir, 8 octobre 1952, p. 8.

274 Le Devoir, 24 décembre 1949, p. 10 ; Le Devoir, 12 avril 1948, p. 8 ; Le Devoir, 1er avril 1950, p. 11 ; Le Devoir, 8 octobre 1952.

275 Réal Lebel, s.j., supra note 268, p. 10.

276 Le Devoir, 28 novembre 1951, p. 9.

277 La Presse, 14 octobre 1992.

278 Paul E. Lacroix, Loisirs Saint-Télesphore. Cité de La Salle, Mémoire remis au Comité d'enquête de la Commission athlétique de Montréal. Annexe au rapport de la Commission Laroche, 1962, p. 131.

279 Pierre Terroux, Service des loisirs St-Barnabé. Salle paroissiale, Mémoire remis au Comité d'enquête de la Commission athlétique de Montréal. Annexe au rapport de la Commission Laroche, 1962, p. 134.

280 Roger Bouchard, Le Service des loisirs de Saint-Jean-de-Matha de Montréal, Mémoire remis au Comité d'enquête de la Commission athlétique de Montréal. Annexe au rapport de la Commission Laroche, 1962, p. 139.

281 Gérard Addison, «Quelques expériences de loisirs paroissiaux», Actes du 2è congrès de Caritas-Canada (section française), Québec, Faculté de commerce, Université Laval, 1954, p. 211.

282 Lévis Sauvé, «Une enquête à Montréal : les centres paroissiaux de loisirs», Bulletin Loisirs, vol. 1, no. 1, janvier 1961, p. 3.

283 Gilles-Marie Bélanger, o.p., «Le centre social et récréatif», Bulletin d'éducation populaire – Série Loisirs, Service extérieur d'éducation sociale, Université Laval, août 1949, p. 1.

284 Yolande Boissinot, supra note 249, pp. 71-72.

285 La Presse, 8 mars 1962, p. 38.

286 Clément Rousseau, o.m.i., «Les loisirs», L'Étincelle du Sacré-Cœur, 15 mars, 1946.

287 Lévis Sauvé, supra note 282, pp. 3-4.

288 Sainte-Angèle de Saint-Malo, 1898-1998, Sherbrooke, Éd. Louis Bilodeau, 1997, p. 120. (Archives de l'Archidiocèse de Québec, Fonds 72CF).

289 Marie-Antoine de Lauzon, o.m.c., Cinquante ans de vie paroissiale, Saint-Charles de Limoilou, Imprimerie provinciale, 1946, p. 79, 87. (Archives de l'Archidiocèse de Québec, Fonds 72CF).

290 Yolande Boissinot, supra note 249, p. 32.

291 La Famille, Numéro Spécial, 20 avril 1952, p. 2.

292 Jean-Paul Dallaire, ptre., supra note 252, p. 39.

293 Gemma Beaumont, supra note 241, p. 48.

294 Simone Paré, «L'organisation technique des loisirs dans nos centres paroissiaux », Service Social, vol. 2, no. 1, printemps 1952, p. 43.

295 Laurent Lacourcière, ptre., «Le centre paroissial de Thetford-les-Mines», Relations, vol. 4, no. 38, mars 1944, p. 77.

296 Confédération des œuvres de loisirs de la Province de Québec, Pour le développement des œuvres de loisirs dans la Province de Québec, Mémoire présenté à l'Honorable Paul Gérin-Lajoie, Ministre de la jeunesse, décembre 1960, p. 2.

297 Rapport du Comité d'étude sur les loisirs, l'éducation physique et les sports (Rapport Bélisle), supra note 256, p. 30.

298 Alfred Ayotte, «Un prolongement de l'éducation», La Presse, 9 novembre 1961.

299 Ibid.

300 Bulletin paroissial, vol. 24, janvier 1935, p. 7.

301 Bulletin paroissial, vol. 14, octobre 1925, p. 223 ; vol. 14, novembre 1925, p. 253.

302 Bulletin paroissial, supra note 300, p. 6.

303 Bulletin paroissial, vol. 24, novembre 1935, p. 171.

304 Ibid., pp. 12-13.

305 La Famille, vol. 2, no. 6, juin 1941 ; Assemblée générale de l'A.T.J., 30 avril 1937 ; Rapport de l'A.T.J. de Saint-Sacrement, 30 mars 1938 ; Procès-verbal du comité exécutif de l'A.T.J., 3 février 1939 ; Rapport de l'A.T.J. de Saint-Sacrement, 15 avril 1939 ; Rapport final de l'exercice 1930-1940, 15 avril 1940. (Archives de la paroisse du Très-Saint-Sacrement).

306 «L'œuvre de la salle paroissiale», La Famille, vol. 9, no. 1, janvier 1948, p. 10. (Archives de la paroisse du Très-Saint-Sacrement).

307 Rapport préliminaire de l'état financier du comité de badminton, du 7 octobre 1938 au 24 mars 1939 ; Œuvre de la salle paroissiale du Saint-Sacrement, Rapport du secrétaire, 1939-1940 ; Rapport annuel du secrétaire de l'O.S.P.S.S., 1940-1941. (Archives de la paroisse du Très-Saint-Sacrement).

308 Procès-verbal du comité exécutif [de l'O.S.P.S.S.], 24 novembre 1939. (Archives de la paroisse du Très-Saint-Sacrement).

309 Œuvre de la salle paroissiale du Saint-Sacrement. Premier rapport annuel depuis sa fondation, sept. 1936 à 8 avril 1938, p. 5 ; Procès-verbal du comité exécutif [de l'O.S.P.S.S.], 8 mars 1940 ; Procès-verbal du comité exécutif , 1er avril 1940 ; Œuvre de la salle paroissiale du Saint-Sacrement. Rapport du secrétaire, 1939-1940. (Archives de la paroisse du Très-Saint-Sacrement).

310 Sainte-Angèle de Saint-Malo, 1898-1998, supra note 288, p. 90.

311 Gemma Beaumont, supra note 241, p. 40.

312 Le Devoir, samedi 15 novembre 1947, p. 13.

313 Le Bulletin paroissial et Le Rayon, vol. 34, avril 1945, p. 87.

314 Le Bulletin paroissial et Le Rayon, vol. 34, mai 1945, p. 110.

315 Le Bulletin paroissial et Le Rayon, vol. 36, janvier 1947, pp. 15-16 ; vol. 36, juin 1947, pp. 135-136.

316 Le Bulletin paroissial de Limoilou et Le Rayon, vol. 36, novembre 1947, p. 230-231.

317 Rapport annule du secrétaire de l'O.S.P.S.S., 1941-1942, p. 2-3 ; La Famille, vol. 6, no. 10, déc. 1945, p. 5 ; vol. 7, no. 9, nov. 1946, p.6 ; vol. 8, no. 4, avril 1947, p. 6.

318 La Famille, vol. 7, no. 9, 1946, p. 6.

319 La Famille, vol. 7, no. 5, mai 1946, p. 3.

320 La Famille, vol. 16, no. 1, janvier 1955, p. 8.

321 Rapport annuel du secrétaire de l'O.S.P.S.S., 1941-1942, p. 6.

322 La Famille, vol. 19, no. 6, mars 1958, pp. 1 et ss.

323 La Famille, vol. 20, no. 15, août 1959, p. 3.

324 La Famille, vol. 21, no. 3, février 1960, p. 4 ; vol. 21, no. 8, avril 1960, pp. 1, 11 ; vol. 23, no. 8, juin 1962, p. 4 ; vol. 23, no. No. 4, mars 1961, p. 2 ; vol. 24, no. 5, juin 1963, p. 7 ; vol. 24, no. 6, juillet-août 1963, p. 5.

325 La Famille, vol. 21, no. 3, février 1961, pp. 1-3.

326 Marcel de la Sablonnière, s.j., «Nos jeunes ont besoin de loisirs bien organisés», Le Magazine Maclean, octobre 1961, pp. 38, 49.

327 Le Devoir, 12 février 1963, p. 10.

328 Réal Lebel, s.j., «Le centre paroissial des loisirs de l'Immaculée-Conception», Ma Paroisse, mars 1952, p. 9.

329 La Presse, 14 octobre, 1992.

330 Ma Paroisse, mars 1952, p. 9 ; novembre 1956, p. 19.

331 Le Nouveau Journal, 7 mars, 1962.

332 Le Devoir, 17 septembre 1969, p. 14 ; Montréal-Matin, 22 septembre 1970, p. 53.

333 Ma Paroisse, oct. 1957, p. 18 ; oct. 1959, p. 16 ; Le Devoir, 17 mars 1953, p. 13 ;16 mars 1961, p. 11 ; 25 août 1962, p. 14 ; 12 janv. 1962, p. 12 ; 19 janv. 1962, p. 37 ; 24 janv. 1964, p. 13.

334 Yves Mongeau, ptre., Rapport de la Commission d'enquête de la Commission provinciale des terrains de jeux et des œuvres de loisirs sur les centres paroissiaux de loisirs, Québec, C.O.P., 12 juin 1957, pp. 19-38.

335 Le Soleil, 29 octobre 1969.

336 «Les orphelins en excursion», Le Devoir, 24 juillet 1913, p. 7.

337 Lettre de Jules Bussières de la SSJB à la ville de Québec, 22 avril 1929 ; Extrait des minutes d'une assemblée du Conseil d'administration de la Section N.D. du Chemin de la Société Saint-Jean-Baptiste de Québec, 11 mai 1928 (Archives de la ville de Québec, QP 1-4, bobine 3959).

338 Gérard Dion, L'œuvre des terrains de jeux de Québec, Québec, Les Éditions du Cap Diamant, 1943, p. 26.

339 Terrains de jeux. Rapport 1922, remis au Comité des chemins de la ville de Québec ; Rapport des activités du comité des terrains de jeux pour la saison 1929, (Archives de la ville de Québec, QP 1-4, Bobine 3959).

340 Lettre de l'abbé Ferland au Maire de Québec, le 2 avril 1930 (Archives de la ville de Québec, QP 1-4, bobine 3959).

341 Statuts et règlements de l'Oeuvre des terrains de jeux de Québec, 15 avril 1935, p. 1. (Archives de l'Archevêché de Québec, 72 CF).

342 Ibid.

343 Ibid.

344 Alfred Leblond, ptre., «L'œuvre des terrains de jeux de Québec», Relations, vol. 2, no. 18, juin 1942, p. 152.

345 Ibid.

346 Ibid., p. 153.

347 Gérard Dion, supra note 338, pp. 81-82.

348 Ibid., p. 89.

349 Rapport des activités du comité des terrains de jeux pour la saison 1929, (Archives de la ville de Québec, QP 1-4, Bobine 3959).

350 Pour fortifier les remparts de la race. L'œuvre des terrains de jeux au parc Victoria, Album-souvenir, 24 septembre 1930 (Archives de la ville de Québec, QP 1-4 Bobine 4040 et Archives de l'Archevêché de Québec, 72 CF) ; Association des terrains de jeux – Bilan – État des revenus et des dépenses pour l'année finissant le 30 avril 1931, (Archives de la ville de Québec, QP 1-4 Bobine 4040).

351 Rapport de l'Oeuvre des terrains de jeux – 1935, p. 4, (Archives de l'Archevêché de Québec, 72 CF).

352 Ibid., pp. 4, 6.

353 Œuvre des terrains de jeux de Québec, Carte de la saison 1935, (Archives de l'Archevêché de Québec, 72 CF).

354 «À l'œuvre des terrains de jeux, Parc Ferland», Bulletin paroissial de Limoilou, vol. 29, mai 1940, p. 97.

355 «L'O.T.J. a organisé un beau champ d'athlétisme», L'Action Catholique, 20 juin 1940.

356 Rapport annuel de l'O.T.J. de Québec pour les années 1941-42, 1944-45, 1950-51, 1953-54, 1959-60, 1963-64, (LARECQ et Archives de la ville de Québec, Fonds P-14).

357 Alfred Leblond, ptre., Guide du terrain de jeux, Québec, s.é. 1947, p. 57.

358 Ibid., pp. 57-60 et pages photos.

359 Wilfrid Gariépy, s.j., «Terrains de jeux et paroisse», Relations, vol. 4, no. 38, mars 1944, p. 66.

360 Ibid., p. 65.

361 L'Action Catholique, 6 décembre 1940, p. 14.

362 Jean-Marc Paradis, 100 ans de baseball à Trois-Rivières, s.é., 1989, pp. 78, 104.

363 Guy Schetagne, ptre., Loisirs des jeunes. Une expérience à Lachine, Montréal, Fides, 1945, p. 105.

364 Roger Levasseur, Loisir et culture au Québec, Les Éditions du Boréal Express, 1982, p. 60 ; Jean Harvey, «Le clergé québécois et le sport, 1930-1960» in Jean Harvey et Hart Cantelon (sous la direction de), Sport et pouvoir. Les enjeux sociaux au Canada, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 83.

365 Rapport. L'œuvre des terrains de jeux de Québec inc., 1941-1942, pp. 29, 32, 35. (Archives de la ville de Québec, P14-01/1801-01).

366 L'Action Catholique, 20 juin 1940 ; Rapport. L'œuvre des terrains de jeux de Québec inc., 1941-1942, pp. 29, 32, 35. (Archives de la ville de Québec, P14-01/1801-01) ; L'œuvre des terrains de jeux de Québec inc. Rapport annuel 1944-1945, pp. 6, 18. (Archives de la ville de Québec, P14-01/1801-04).

367 «Pour les enfants», La Patrie, 24 avril 1901, p. 1.

368 La Patrie, 1er avril 1903, p. 2.

369 « L'embellissement de Montréal», La Patrie, 4 décembre 1090, p. 20.

370 Le Devoir, 21 juillet 1914, p. 5.

371 «Les terrains de jeu», Le Devoir, 5 avril 1901, p. 1.

372 «La vie sportive», Le Devoir, 20 février, 1911, p. 5.

373 Le Devoir, 12 mai 1911, p. 1 ; 3 juin, 1911, p. 6 ; 26 juin 1911, p. 6 ; 9 avril, 1912, p. 1.

374 Le Devoir, 1 juillet 1911, p. 7 ; 4 mai 1912, p. 1 ; 9 mai 1912, p. 8 ; 29 mai 1912, p. 1 ; 31 mai 1912, p. 1.

375 Le Devoir, 31 octobre 1912, p. 2.

376 Le Devoir, 14 mai 1913, p. 4 ; 17 juillet, 1913, p. 1.

377 Le Devoir, 8 octobre 1913, p. 5 ; 11 octobre 1913, p. 5 ; 14 octobre 1913, p. 1 ; 20 octobre 1913 ; 29 octobre 1913, p. 4 ; 15 novembre 1913, p. 6 ; 14 février 1914, p. 4 ; 28 mars 1914, p. 10.

378 Le Devoir, 28 mai 1914, p. 8 ; 24 mai 1916, p. 4 ; 15 mai 1917, p. 2.

379 Le Devoir, 21 juillet 1914, p. 8.

380 Le Devoir, 13 mai 1914, p. 4.

381 Ibid.

382 Wilfrid Gariépy, s.j., «Terrains de jeux et éducation», Relations, vol. 5, no. 40, avril 1944, p. 102.

383 Ibid.

384 Wilfrid Gariépy, s.j., «Les terrains de jeux de Montréal», Relations, vol. 1, no. 9, septembre 1941, p. 240.

385 Ibid., et Wilfrid Gariépy, s.j., supra note 382, pp. 102-103.

386 Wilfrid Gariépy, s.j., supra note 384, p. 240.

387 Wilfrid Gariépy, s.j., supra note 382, pp. 102.

388 Émile Benoît, «La situation intolérable qui existe sur les terrains de jeux», Le Devoir, 12 février 1944, p. 1.

389 Wilfrid Gariépy, s.j., «Terrains de jeux et paroisses», Relations, vol. 4, no. 39, mars 1944, pp. 65-66.

390 «Les terrains de jeux», Relations, vol. 4, no. 43, juillet 1944, p. 170.

391 Émile Benoît, supra note 387 ; Émile Benoît, Le Devoir, 26 janvier 1944, p. 1.

392 Wilfrid Gariépy, s.j., «Loisirs chrétiens organisé», Relations, vol. 5, no. 52, p. 90.

393 Ibid., pp. 92-93.

394 «Nos jeunes ont été bien servis», Relations, vol. 5, no. 58, pp. 253-254 ; «Un imposant bilan», Relations, vol. 6, no. 71, pp. 322-323.

395 Wilfrid Gariépy, s.j., «Parce que les paroisses ont collaboré», Ma Paroisse, 1945, p. 10.

396 Le Devoir, 26 mai 1945, p. 13 ; 16 juin 1945.

397 Le Devoir, 12 mai 1948, p. 3 ; 25 juin, 1948, p. 9 ; 3 août 1948, p. 8 ; 19 novembre 1948, p. 8.

398 Le Devoir, 23 août 1949, p. 10.

399 Le comité des O.T.J., «Le problème des terrains de jeux», Cahiers d'Action Catholique, nos. 59-60, juillet-août 1945, pp. 503-510.

400 Arsène Turcotte, «Évaluation historique de la C.O.P.», Conférence provinciale sur les loisirs, Trois-Rivières, Confédération des œuvres de loisirs de la Province de Québec, 19 avril 1963, pp. 4-8.

401 Bulletin Loisirs, vol. 2, no. 8, août 1962, p. 2 ; vol. 3, no. 5, mai 1963, p. 3 ; vol. 3, no. 9, septembre 1963, p. 2 ; vol. 4, no. 7, juillet 1964, p. 12 ; Confédération des loisirs du Québec, Règles et règlements du jeu de baseball, Québec, C.O.P., 1965, 75 p.

402 Bulletin Loisirs, vol. 3, no. 2, février 1963, pp. 3, 12 ; vol. 4, no. 1, janvier 1964, p. 2 ; vol. 4, no. 10, novembre 1964, p. 3 ; Confédération des œuvres de loisirs de la province de Québec, Service Hockey. Manuel du moniteur, Québec, C.O.P., 1961, 40 p. ; Confédération des loisirs du Québec, Évolution du hockey amateur au québec en 1967, (LARECQ).

403 Michel Gauquelin, «La Confédération des loisirs du Québec, 1946-1973», Loisirs Plus, no. 36, août 1975, pp. 6-23.

404 Pour des loisirs éducatifs sur le plan paroissial, Québec, La Fédération des Œuvres de loisir du diocèse de Québec, août 1960, pp. 35-39.

405 Le Soleil, 10 novembre 1960, p. 36.

406 Fédération des œuvres de loisirs du diocèse de Québec, Rapport de l'inventaire fait par le personnel de la fédération au cours de l'été 1960, concernant les terrains de jeux, mai 1961, pp. 1, 4.

407 Ibid., p. 6.

408 Fédération des œuvres de loisirs du diocèse de Québec, Assemblée générale annuelle, 7 novembre 1964, p.14.

409 Ibid., p. 28.

410 G.A. Boissinot, s.v., Un homme tout charité, Lac Beauport, Éditions Anne Sigier, 1983, p. 235.

411 C.-J. Magnan, «La Société Saint-Vincent de Paul», in Secrétariat provincial, Province de Québec, Annuaire Statistique, 2è année, Québec, Imprimé par E.E. Cinq-Mars, 1915, p. 385.

412 Ibid., pp. 387-388.

413 C.-J Magnan, «Cinquantenaire canadien des Frères de Saint-Vincent de Paul célébré à Québec le 23 septembre 1933. L'œuvre du Patronage», L'Enseignement Primaire, Vol. 56, no. 3, novembre 1934, p. 122.

414 Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, Directoire. Deuxième partie. La vie, les œuvres, Tournai, Maison de Saint-Vincent de Paul, 1937, pp. 3, 5.

415 Ibid., p. 5.

416 Ibid., p.13.

417 C.-J. Magnan, supra note 413, pp. 120-122.

418 G.-A. Boissinot, s.v., «70 ans de charité», Patro, no. 2, sd.

419 Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, supra note 414, pp. 59-60.

420 G.-A. Boissinot, s.v., supra note 417 ; La semaine religieuse de Québec, no 15, 10 décembre 1892, p. 171.

421 C.-J. Magnan, «L'instituteur catholique et les œuvres post-scolaires», Le congrès de la jeunesse à Québec en 1908, Rapport officiel du congrès de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française tenu à Québec les 23, 24, 25 et 26 juin 1908, se., 1909, p. 123.

422 Prospectus, septembre 1919, sd.

423 Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, supra note 414, p. 227.

424 Ibid.

425 Ibid., p. 229.

426 Ibid., p. 231.

427 Chapelle, J. N. «Les jeux et divertissements», Les Fleurs de la Charité, vol. XXXII, no. 6, 1928.

428 Ibid., p. 230.

429 M. Lasfargues, s.v., «Histoire de l'œuvre du Patronage de Saint-Vincent de Paul de Québec», Conférence intitulée : Les Noces d'argent du Patronage Saint-Vincent de Paul de Québec, Québec, typographie de C. Darveau, 1886, p. 21, (Archives des religieux svp., 44 F 2).

430 Ibid., p. 30.

431 Émile. Piché, p.s.v., «Comment préserver notre jeunesse. Les patronages». L'École Sociale Populaire, no. 15. 1911, pp.13-14.

432 H. Dallaire, «Programme hebdomadaire», Le Patronage, no. 96, janvier 1924, p. 10.

433 J. Thibodeau, s.v., «Courrier de l'œuvre», Les Fleurs de la Charité, août 1920, pp. 371-372.

434 A. Calmein, «Les jeux», Les Fleurs de la Charité, Vol. XXXI, no. 12, août 1927, p. 353.

435 Adrien Charest, et L. Faucher, s.v., Les 1001 jeux, (3 cahiers), Québec, Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, 1945.

436 Le Moniteur, no. 3 sd., p. 10.

437 Souvenir de la Célébration des Noces d'Argent de l'Union Notre-Dame, le 5 juin 1910, Québec, A.G. Lachance imp., sd., p. 32, (Archives des religieux svp.,44 F 63).

438 Patronage de Saint-Vincent de Paul, Activités du corps de gymnastique (1910-1940), sd., pp. 5-6. (Archives des religieux svp., 44 F182-1).

439 Courrier trimestriel de l'Union Notre-Dame, no. 4, octobre 1909, p. 109.

440 Ibid., p. 6.

441 Adrien Charest, s.v., «Abrégé historique du Patro canadien», Sports, Loisir, Éducation physique, no. 48, mai/juin 1969, p. 20.

442 Le Moniteur, supra note 436, pp. 10-12.

443 Abbé J. Mauquoy, «Principe des œuvres – La gymnastique», Le Patronage de Lévis, Vol. XX, no. 204, mai 1933, p. 75.

444 Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, supra note 414, p. 233.

445 Ibid.

446 Ibid., p. 234.

447 Ibid.

448 Ibid.

449 Anonyme, Brevet Premier degré, sd., p. 16, (Archives des religieux svp./ Document non classé).

450 Patronage de Saint-Vincent de Paul, supra note 438, p. 23.

451 Ibid., p. 35.

452 Ibid., p. 49.

453 Compilation établie à partir du dépouillement des revues suivantes : Les Fleurs de la Charité (1896-1938) ; Le Courrier Trimestriel (1905-1913) ; Le Patronage de Lévis (1913-1939) ; Patro (1938-1969) ; Le Moniteur (1946-1948).

454 Patronage de Saint-Vincent de Paul, supra note 438, p. 19.

455 Lettre du frère Chiquette à son supérieur datée du 19 novembre 1949, (Archives des religieux svp./Document en attente de classement sous la Rubrique «Le Moniteur-correspondance»).

456 Patro, vol. 18, no. 7, juillet 1955.

457 Patro, vol. 20, no. 7, juillet 1957, p. 23.

458 Anonyme, Centenaire du Patro St-Vincent de Paul, Québec 1861-1961, Québec, sé., sd., pp. 4-5, (Archives des religieux svp. 44 F2).

459 Patronage de Saint-Vincent de Paul, supra note 438, pp. 50, 59.

460 Ibid., pp. 8, 34, 37, 38, 44, 46, 54.

461 Le Moniteur, no. 6 (circa 1957), pp. 1-2, 5-6.

462 Patro Jeunesse, vol. 26, no. 6, juin 1965, p. 29.

463 Service technique des sports, Feuille d'informations, 8 nov. 1967, (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

464 Comité des sports, Centrale des Patros, Réunion des responsables des cercles, 30 sept. 1969, p. 2, (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

465 Henri Merlier, «Les sociétés sportives», Les Fleurs de la Charité, vol. XVII, no. 11, juillet 1913, p. 343 ; l'abbé Détrieux, «L'esprit des œuvres de jeunesse», Les Fleurs de la Charité, vol. XVII, no. 7, mars 1913, pp. 205-206.

466 «Apostolat auprès des jeunes», Les Fleurs de la Charité, vol. X, no. 6, fév. 1906, p. 181 ; Chanoine Boussac, «Œuvre de jeunesse : quel est le secret pour garder les jeunes gens ?», Les Fleurs de la Charité, vol. XV, no. 6, fév. 1911, p. 173 ; L.-Eug. Tremblay, «L'œuvre de jeunesse catholique», Les Fleurs de la Charité, vol. XXIV, janv. 1920, pp. 146-147 ; «Nouvelles à la main», Les Fleurs de la Charité, vol. XXVII, no. 10, juin 1923, p. 309.

467 Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, supra note 414, p. 13.

468 Ibid., p. 16.

469 Ibid.

470 L. Houdriard, s.v., Général des religieux de St-Vincent de Paul, Circulaire du 5 août 1961, Québec, p. 2.

471 «Chronique», Les Fleurs de la Charité, vol. XXXIII, no.10, juin 1929, p. 309.

472 «Chronique de l'œuvre», Les Fleurs de la Charité, vol. XXXVII, no. 8, avril 1933, p. 237.

473 Comité de la Centrale, Procès-verbaux de la Centrale des Patros du 1er février 1956 au 2 juin 1964, (Archives des religieux s.v.p./ Document en attente de classement).

474 Patro, vol. XXVI, no. 11, nov. 1963, p. 54.

475 Centrale des Patros, Congrès des moniteurs, 15-17 mars 1974, (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement).

476 Les Fleurs de la Charité, Vol. 15, no. 7, mars 1911, p. 202.

477 Les Fleurs de la Charité, vol. XVII, no. 4. déc. 1912, pp. 100-102.

478 Courrier trimestriel de l'Union Notre-Dame, no. 2, avril 1905, pp. 19, 20.

479 Courrier trimestriel de l'Union Notre-Dame, no. 3, juillet 1908.

480 Le Courrier trimestriel, Vol.7, no. 2, avril-mai-juin, 1911, p. 64.

481 «Nouvelles à la main», Les Fleurs de la Charité, vol. XXX, no. 12, août 1926, p. 371.

482 Le Patronage de Lévis, feuillet no. 18, août et septembre 1915, p. 3.

483 L'Action catholique, 4 avril 1931, p. 7.

484 Le Patronage de Lévis, vol. XVIII, nos. 180-181, avril-mai 1931, p. 63.

485 «Courrier de l'œuvre», Les Fleurs de la Charité, vol. XXXVIII, no. 9, mai 1934.

486 Le Patronage de Lévis, no. 245, avril 1937, p. 60.

487 Patro, vol. II, no. 11, 1939, p. 10 ; L'Action Catholique, 22 novembre 1940, p. 20.

488 Patro, vol. 16, no. 11, novembre 1953, p. 5.

489 Service des sports de la Centrale des Patros, Projet de règlements généraux, octobre 1971, p. 10, (Archives des religieux s.v.p./ Document en attente de classement).

490 Courrier trimestriel de l'Union Notre-Dame, vol. 7, no. 1, jan-fév. 1911, p. 6.

491 Le Courrier trimestriel de l'Union Notre-Dame, vol. 7, no. 1, jan.-fév.-mars 1911, pp. 37-39.

492 Le Patronage de Lévis, no. 12, septembre 1914, p. 4.

493 Courrier trimestriel de l'Union Notre-Dame, no. 2, avril 1910, p. 41.

494 L.-A. Paquet, ptre., «Le patronage. Maison d'œuvre de la classe ouvrière», Le Patronage, no. 94, novembre 1923, p. 135.

495 Le Patronage de Lévis, no. 80, juillet 1922, p. 4.

496 «Chronique», Les Fleurs de la Charité, vol. 35, no. 6, février 1931, p. 182.

497 Patro, vol. 12, no. 12 décembre 1949, p. 13.

498 Patro, vol. 21, no. 11, novembre 1958, p. 2.

499 Comité de la Centrale, Procès-verbal de la Centrale des Patros du 1er fév. 1956 au 2 juin 1964 (n.p.), (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

500 Patro, vol. 24, no. 8, août 1961, p. 59.

501 Patro, vol. 24, no. 11, novembre 1961, pp. 67-68.

502 Patro, vol. 30 no. 12, sepembre 1968, p. 5.

503 Centrale des Patros, Le cours de formation des moniteurs en récréation, 1972, pp. 16-22, (Archives des religieux s.v.p./*Document en attente de classement définitif*).

504 Ibid., p. 18.

505 «Chronique», Les Fleurs de la Charité, vol. 32, no. 3, novembre 1927, p. 85.

506 «Chronique». Les Fleurs de la Charité, vol. 38, no. 3, nov. 1933.

507 Les Fleurs de la Charité, vol. 38, no. 11, août 1934, p. 335 ; «Chronique de l'œuvre, Les Fleurs de la Charité, vol. 37, no. 8, avril 1933, p. 240.

508 Les Fleurs de la Charité, vol. 28, no. 8, avril 1934, p. 244.

509 Patro, vol. 23, no. 4, avril 1960, p. 4.

510 Patro, vol. 27, no. 6, juin 1964.

511 Patro Jeunesse, vol. 26, no. 6, p. 29.

512 La Centrale des Patros, Service technique des sports. Tournois interpatros, printemps 1970, (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif) ; La Centrale des Patros, Rapport des activités, 1er avril au 30 sept. 1971, (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

513 «Chronique de l'œuvre», Les Fleurs de la Charité, vol. 37, no. 8, avril 1933, pp. 240-241.

514 «Chronique», Les Fleurs de la Charité, vol. 35, no. 6, p. 178.

515 L'Action Catholique, 4 avril 1931, p. 7.

516 Patro, vol. 26, nos. 1-2, janv.-fév. 1963, p. 51.

517 L'Action Catholique, 22 novembre 1940, p. 20.

518 Patro, vol. 27, no. 6, juin 1964.

519 Patro, 13è année, no. 11, novembre 1950, p. 12.

520 Patro, vol. 22 no. 11, novembre 1959, p. 12.

521 Patro, vol. 24, no. 8, août 1961, p. 59.

522 Patro Jeunesse, vol. 29, no. 8, sept.-oct. 1966.

523 Patro, vol. 25, no. 12, décembre 1962, p. 66.

524 Le Patronage de Lévis, vol. 20, no. 203, avril 1933, p. 70.

525 Ibid., p. 69.

526 Le Patronage de Lévis, vol. 20, no. 200, janvier 1933, p. 51.

527 Patro, vol. 6, no. 2, février 1941, p. 11.

528 Le Patronage de Lévis, vol. 21, no. 228, juin 1935.

529 Patro, vol. 7, nos. 6-7, juin-juillet 1944, p. 11.

530 Patro, vol. 26, no. 12, décembre 1963, p. 75.

531 Patro, vol. 4, no. 10, octobre 1941, p. 9.

532 Patro, vol. 19, no. 4, avril 1956, p. 44.

533 Patro, vol. 9, no. 3, mars 1946, p. 13.

534 Patro, vol. 22, no. 11, novembre 1959, p. 13.

535 Patro, vol. 23, no. 3, mars 1960, p. 10.

536 Patro Jeunesse, vol. 28, no. 12, décembre 1965. p. 45.

537 Patro Jeunesse, vol. 28, no. 12, décembre 1965, p. 45.

538 Les Fleurs de la Charité, vol. 33, no. 5, 1929, p. 147.

539 Patro, no. 2, février 1938.

540 Patro, vol. 19, no. 1, janvier 1956, p. 34.

541 Patro, vol. 26, nos. 1-2, janv.-fév. 1963, p. 51.

542 La Centrale des Patros, «Mémoire sur les Patros présenté à l'Honorable Gabriel Loubier, ministre délégué au Haut-Commissariat à la jeunesse, aux loisirs et aux sports», Patro, vol. 31, nos 11-12, sep.-oct. 1969, p. 21.

543 Les Fleurs de la Charité, vol. 37, no. 8, avril 1933, pp. 240-241.

544 La Centrale des Patros, supra note 542, p. 21.

545 Patro, vol. 24, no. 8, août 1961, p. 59 ; Patro, vol. 24, no. 11, nov. 1961 ; Patro, vol. 24, nos. 9-10, sept.-oct. 1962, p. 7 ; Patro-Jeunesse, vol. 29, no. 8, sep.-oct. 1966 ; Patro, vol. 31, no. 1, sept. 1968 ; La Centrale des Patros, Rapport d'activités, 1er avril au 30 sept. 1971, p. 24 (Archives des religieux de s.v.p./Document en attente de classement définitif).

546 La Centrale des Patros, supra note 542, pp. 21-25.

547 La Centrale des Patros, supra note 542, p. 29.

CONCLUSION

«À mesure que progresse la recherche historique, nous découvrons que [...] le passé [...] est plus complexe, moins unifié et moins linéaire que l'on se plaît à le croire.»
(Raymond Aron)[1]

Rappelons, au terme de cette recherche, que notre intention de départ consistait à étudier les rapports de l'Église d'ici et du sport afin d'en faire ressortir la complexité et questionner l'affirmation voulant qu'ils se résument en une négation systématique, comme le laisse entendre la classe montante des laïcs francophones, au début de la Révolution tranquille.

La revue des écrits spécifiques à ce sujet étant pratiquement inexistante nous avons d'abord élargi la rétrospective aux rapports entre l'homme en situation agonistique et l'univers religieux pour constater la grande variété des liens qui les relient, et ce tant dans les sociétés anciennes que les sociétés occidentales contemporaines dont l'Angleterre, les États-Unis et la France.

Nous cherchions aussi à identifier un cadre théorique valable qui puisse rendre compte des positions changeantes, opposées même, de l'Église canadienne-française envers ce produit culturel étranger qu'est le sport. Des recherches portant sur l'infériorité économique des Canadiens français faisant ressortir différentes stratégies d'adaptation lorsque deux groupes de culture différente doivent cohabiter nous menèrent au concept d'acculturation, issu de l'anthropologie et révisé en sociologie. Une synthèse de consensus généraux associés à ce concept ne permet pas de prévoir les comportements de l'un ou l'autre groupe mais il balise le champ des probabilités et permet de qualifier les tendances du groupe observé. Cette grille permet surtout de comprendre que le

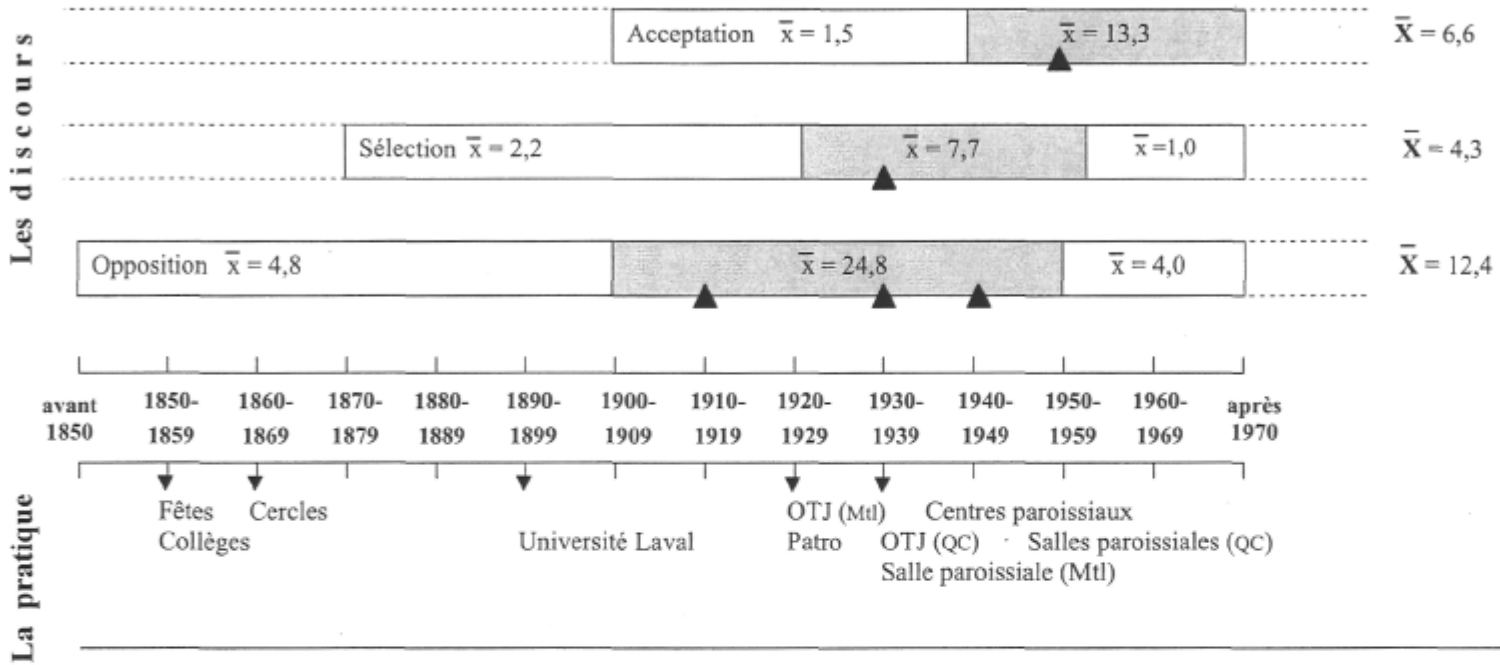
contact forcé et permanent de collectivités différentes, habituellement méfiantes et parfois hostiles l'une envers l'autre engendre, lors d'emprunts culturels, une dynamique qui se distingue des rapports générés lorsque chacun campe dans son aire géopolitique propre, auquel cas les échanges culturels relèvent d'un processus de diffusion culturelle plutôt que d'un processus d'acculturation. Notre second outil méthodologique consiste en une définition appropriée du sport dont les paramètres se prêtent à une certaine opérationnalisation, sans quoi il s'avère impossible de distinguer l'émergence du sport parmi les autres formes de pratiques corporelles.

Après avoir dépouillé un grand nombre de sources documentaires et regroupé une multitude de témoignages épars en des ensembles plus cohérents, nous pouvons proposer, en regard du discours, que les rapports de l'Église envers le sport n'ont pas été vécus sous le seul mode de l'opposition, mais sous quatre modes différents qui se sont succédés tout en se superposant dans le temps conformément à la grille d'analyse du processus d'aculturation : l'abstention, l'opposition, la sélection et l'acceptation. Quant aux pratiques, elles seront progressivement organisées dans toutes les institutions retenues, mais à des moments différents et des niveaux de résistance différents, à partit du concept du jeu et des récréations déjà intégrés dans le foyer culturel et transformés progressivement aux exigences du sport. Ces réactions changeantes et souvent juxtaposées au sein de ces deux univers (discours et pratiques) témoignent de la complexité des interactions des clercs entre eux et entre l'Église canadienne-française et le phénomène exogène du sport

La figure 4 se veut une synthèse à la fois de la répartition dans le temps des différents courants du discours clérical sur le sport et de l'identification des décennies marquant les débuts documentés des pratiques sportives au sein des diverses organisations cléricales. Par rapport aux écrits des clercs, elle rassemble en périodes distinctives un nombre moyen de témoignages relatifs à chaque type de discours, permettant d'identifier par une lecture horizontale, les périodes les moins prolifiques (parties blanches), les plus prolifiques (parties ombragées) dont les décennies les plus actives marquées d'un pointeur (▲). Par rapport aux pratiques sportives elle identifie par une flèche (⇩) la décennie marquant le début de la pratique d'au moins un sport dans chaque contexte institutionnel. La lecture verticale de la figure permet de constater la juxtaposition dans le temps des différents courants du discours clérical et la précocité de la pratique du sport dans certains contextes religieux, illustrant à la fois son appropriation progressive et la

Figure 4

Répartition chronologique du nombre moyen de témoignages cléricaux sur le sport, selon les constantes du processus d'acculturation et début probable de la pratique sportive dans diverses organisations cléricales



Périodes dont les décennies ont été moins prolifiques en termes de nombre moyen de témoignages pour chaque constante.

Périodes dont les décennies ont été plus prolifiques en termes de nombre moyen de témoignages pour chaque constante.

▲ Décennies dont le nombre moyen de témoignages est supérieur à la moyenne des décennies les plus prolifiques de cette constante.

$\bar{x}$ Nombre moyen de témoignages par période = nombre total de témoignages (t) d'une période / nombre total de décennies (d) retenues dans cette période.
(Exemple : 29t/6d = moyenne de 4,8 témoignages pour la période moins prolifique «d'opposition» au sport)

$\bar{X}$ Nombre moyen de témoignages pour toutes les décennies d'une constante = nombre total de témoignages (T) d'une constante / nombre total de décennies (D) impliquées dans cette constante.
(Exemple : 161T/13D = moyenne de 12,4 témoignages pour la constante «d'opposition» au sport)

difficulté qu'il peut y avoir à cerner le phénomène si on ne retient qu'un aspect de cette réalité socioculturelle ou une courte période d'analyse.

L'ambivalence et la juxtaposition de positions contradictoires de la part des clercs s'explique à notre avis par le caractère exogène du sport à la culture canadienne-française et par sa ressemblance au jeu dans un contexte d'acculturation. En effet, l'Église ne réagit pas à une volonté évidente d'assimilation de la jeunesse canadienne-française par le moyen du sport, ni à un discours anglo-protestant mobilisateur, et n'y défend pas non plus de point de doctrine au nom de son orthodoxie religieuse. Ses difficultés avec le sport émanent plutôt de l'identité «étrangère» du produit culturel en cause, de ses exigences envers le corps et le type de sociabilité qu'il entraîne que l'Église associe à une modernité rejetée au nom d'une vision différente de la bonne société. Avant l'intervention d'autorité de Pie XII, en 1945, il n'y a pas de prise de position nettement favorable au sport de la part de hiérarchie catholique d'ici, ce qui laisse toute latitude à chaque clerc pour critiquer, ou non, la ou les caractéristiques du sport qu'il juge dérangeante(s) à partir de sa propre socialisation et de ses contraintes institutionnelles.

a) **Une lecture horizontale** de la figure 4 répartit dans le temps, de 1850 à la Révolution tranquille, et selon les constantes suggérées par la grille d'acculturation, les témoignages écrits des clercs d'où émergent distinctement les trois types de discours suivants : l'opposition, la sélection conditionnelle et l'acceptation. La perspective globale des rapports de l'Église et du sport se présente donc sous la forme de séquences conduisant à une acceptation graduelle du sport où chaque catégorie d'opinion se superpose à la précédente sans l'éliminer totalement. Replacé dans la grille des étapes aléatoires du concept d'acculturation (figure 1, chapitre 2), on pourrait qualifier ce patron de «culture de transition ou métisse» plutôt que d'assimilation complète ou de contre-acculturation systématique. Les pages qui suivent en font l'analyse.

Les **témoignages d'opposition** au sport (données tirées du tableau 6, chapitre 4) sont les plus nombreux et s'étalent davantage dans le temps. Ils débutent avant 1850 et se prolongent jusqu'à la Révolution tranquille, soit pendant 130 années, ce qui explique peut être la place dominante qu'ils ont occupé dans l'esprit des laïcs contemporains. La documentation retenue et associée à cette thématique a produit le plus grand nombre de témoignages soit une moyenne de 12,4 par décennie. La période entre 1900 et 1950 constitue la période la plus active de la critique du sport (partie ombragée). Elle rassemble en moyenne 24,8 témoignages critiques par décennie contre 4,8 et 4,0

seulement pour les décennies des périodes précédentes et suivantes (parties blanches). Trois décennies (1910, 1930 et 1940) renferment un nombre plus élevé de témoignages que la moyenne de cette période plus prolifique de la critique et représentent les pics (▲) de la critique cléricale du sport.

S'il existe dès le début du XIX[e] siècle, le sport anglo-protestant se développe surtout dans la seconde moitié de ce siècle alors que cette communauté à fait le plein de nouveaux arrivants et que le nationalisme *canadian* s'articule davantage et cherche à s'exprimer. Retenant le concept d'acculturation on peut avancer que la réaction hâtive et longtemps négative des clercs s'explique par leur souci de défendre des éléments importants du foyer culturel canadiens-français qu'ils considèrent menacés par la popularité croissante du sport : les offices religieux et particulièrement la messe, une langue française dépourvue de vocabulaire sportif qui emprunte systématiquement à l'anglais, les liens familiaux et la foi dont on craint l'affaiblissement par la fréquentation des clubs sportifs et des clubs neutres anglo-protestants, la hiérarchie des valeurs chrétiennes dont on redoute l'inversion par l'attention accrue au corps au détriment des devoirs civils et religieux, la baisse de la moralité par la multiplication des occasions de rencontre sans surveillance des jeunes gens et jeunes filles, les déplacements hors paroisse exigés par la logique compétitive, etc. En fait le sport incarne une socialisation à la fois individuelle et tournée vers l'extérieur, contrairement à celle des Canadiens français toute centrée sur la famille étendue et l'intérieur. Le sport encourage aussi des valeurs et des comportements associés au modernisme qui fait une grande place aux valeurs protestantes et individualistes que l'Église combat au nom d'une autre vision du développement individuel et social. La Lettre Pastorale des Pères du Premier Concile Plénier de Québec, publiée en 1909, précise les traits de cet esprit chrétien qui doit s'exprimer au-delà de la simple participation aux exercices du culte :

> [C'est] un ensemble de qualités et d'habitudes intellectuelles et morales qui nous portent à penser, à sentir et à agir d'une manière conforme aux pensées, aux sentiments et aux actions de Jésus-Christ lui-même [...], ce qui ne concorde guère avec les maximes et les actes qu'inspirent l'esprit du monde. Entre ces deux esprits il y a opposition irréductible, et c'est une erreur funeste de prétendre les unir et les mêler dans sa conduite. Nul ne peut servir deux maîtres.[2]

En fond de scène du foyer culturel élaboré par l'Église, il y a la fragilité de la collectivité canadienne-française et de son Église sur l'échiquier sociopolitique ainsi que son projet

de société, à partir des valeurs de l'esprit chrétien que l'on présente en contrepoids à la modernité et à l'esprit sportif qui en fait partie.

Les **témoignages de sélection** ou d'acceptation conditionnelle du sport débutent plus tardivement, à partir de 1870 (données tirées du tableau 12, chapitre 5), et se manifestent jusqu'à la fin de la décennie étudiée (1960). Les expressions de cette constante qui dure une centaine d'années sont les moins nombreuses des trois, soit une moyenne générale de 4,3 par décennie. La période la plus active (partie ombragée) dure de 1920 à 1950 et rassemble en moyenne 7,7 témoignages par décennie contre 2,2 et 1,0 pour les décennies des périodes qui précèdent et qui la suivent (parties blanches). C'est au cours de la décennie de 1930 que les clercs expriment plus fréquemment (▲) les exigences de leur acceptation conditionnelle du sport avec 11 témoignages.

Comment expliquer cet avènement d'une position plus modérée? S'ils requièrent un corps en santé, les projets de société élaborés par l'Église n'appellent pas le sport. La Providence et la vie rurale ne fournissent-ils pas la santé nécessaire aux exigences de l'agriculturisme et du messianisme? Probablement pour les adultes, mais l'encadrement scolaire et l'encadrement du temps de loisir des jeunes urbains de plus en plus nombreux exigent davantage, faisant émerger les deux principales brèches par lesquelles le sport trouve à la fois une justification et un véhicule ainsi que le processus par lequel il réussit, malgré les critiques, à s'inscrire dans les institutions scolaires et les œuvres caritatives par voie de réinterprétation. Rappelons ces deux brèches : d'une part la conception hylémorphique de l'homme enjoint l'Église de se préoccuper du corps, forçant une certaine sensibilité aux mesures d'hygiène et à la santé et libérant du temps pour les récréations et les congés qu'il fallait bien meubler ; d'autre part le jeu et son corollaire le temps libéré constituent les moyens privilégiés pour reposer l'esprit, sinon amorcer une quelconque éducation corporelle des collégiens et prévenir la déviance d'une jeunesse urbaine laissée à elle-même.

La réinterprétation que nous propose le processus d'acculturation permet d'observer deux stratégies de transformation favorables au sport au sein des contextes cléricaux. Dans un premier temps, le fait d'attribuer des significations connues et acceptées du jeu à des éléments nouveaux (les sports) occulte la véritable nature du sport et le rend plus acceptable, c'est-à-dire que des sports nouvellement intégrés sont considérés comme des jeux et traités comme tels. Ils ne sont donc pas menaçants. Le hockey, le baseball, la crosse, etc., sont d'abord pratiqués comme des jeux «ordinaires» avant que certains

éléments de la logique sportive s'imposent progressivement. Dans un second temps, alors que plusieurs éléments de la logique sportive sont implantés et contrôlés, on attribue les nouvelles significations sportives à d'anciennes pratiques ludiques. Ainsi, des pratiques corporelles originellement non sportives et connues des jeunes et des clercs comme délassements ou comme jeu (la course à pied, le patinage, la raquette, etc.) sont transformées progressivement en pratiques sportives (concours d'athlétisme, courses de patinage, de raquette) et s'imposent aux jeunes sous cette nouvelle forme.

Un autre mécanisme de contrôle du changement réside dans le processus d'enculturation lui-même de générations successives de clercs qui, durant leur jeunesse s'approprient soit à l'extérieur ou à l'intérieur des œuvres religieuses, les exigences de la pratique sportive et en deviennent promoteurs au cours de leur vie religieuse, rassurant les clercs plus âgés ou non initiés et atténuant par leurs initiatives les facteurs qui suscitaient auparavant une certaine réaction d'opposition. Quelques exemples : moins rigoureux que les protestants sur le respect intégral du dimanche, ils ont tenté de concilier le respect des cérémonies religieuses et la pratique sportive ; en traduisant le vocabulaire sportif ils affaiblissaient l'argument du pouvoir anglicisant du sport ; en développant des cercles, des salles des centres paroissiaux et autres lieux de pratique sous leur gouverne, ils réduisaient l'attrait des organismes anglophones et maintenaient leur contrôle sur les modalités de pratique jugées plus problématiques.

Il y a toutefois de nombreuses autres brèches que nous n'avons pas élaborées et qui mériteraient d'être explorées davantage pour expliquer la transformation de la position de refus du sport en position d'acceptation conditionnelle. Nous pensons entre autres à l'effet combiné de diverses sources d'influence comme le patronage du sport par l'élite anglophone de la société, à commencer par les exemples d'engagement du gouverneur général du pays ; l'affaiblissement de l'esprit chrétien dans la population, ce dont se plaignent fréquemment les évêques, associé à l'attrait des organismes anglo-protestants ; le cheminement d'organismes catholiques français ou belges dont l'intégration réussie du sport a donné lieu à des publications qui circulent au Canada français ; les exemples connus de congrégations catholiques canadiennes ou américaines qui ont fortement intégré le sport dans leurs activités comme les pères de Sainte-Croix à la *Notre Dame University* ; des reportages sportifs qui se fraient un chemin dans les publications cléricales comme L'Action catholique, L'Ordre, L'Abeille, le Bulletin du T.S Enfant Jésus, etc. ; l'intégration progressive du sport dans des organismes laïcs rapprochés de l'Église comme les Zouaves, les Chevaliers de Colomb, la Garde de Salaberry, etc.

Les **témoignages écrits d'acceptation non conditionnelle** du sport constituent le type d'expression le plus tardif et ils apparaissant seulement à partir du début du XX^{e} siècle (données tirées du tableau 13, chapitre 6). Avec une moyenne générale de 6,6 témoignages par décennie pour les 70 années de la période couverte, les expressions de cette constante sont un peu plus fréquentes que la constante de la sélection (4,3) et moins que celles de l'opposition (12,4). La période la plus active (partie ombragée) dure de 1940 à 1970 (fin de la période d'étude) et rassemble en moyenne 13,3 témoignages par décennie contre 1,5 pour les décennies de la période qui la précède (partie blanche). C'est au cours de la décennie de 1950 que les clercs expriment le plus fréquemment (▲) leur acceptation non conditionnelle du sport (15 mentions) et qu'ils reconnaissent ouvertement son potentiel hygiénique et éducatif.

Aux témoignages mentionnés antérieurement pour expliquer le virage de l'acceptation conditionnelle (ou de la sélection) on doit en ajouter d'autres pour rendre compte de cette nouvelle étape d'acceptation non conditionnelle du sport qui s'accentue au milieu du XX^{e} siècle. La croissance démographique dans le contexte d'une société qui s'industrialise et s'urbanise exacerbe les craintes des clercs envers les problèmes sociaux, en particulier l'occupation des temps libres des jeunes, aussi développe-t-on une plus grande sensibilité envers les moyens susceptibles de les rejoindre et de les garder dans les oeuvres. La présence accrue du sport dans la société d'Après-guerre le rend encore plus attrayant auprès de la jeunesse. Mais les deux facteurs les plus décisifs résident à notre avis dans deux prises de position non équivoques émanant de Rome : (a) celle de la Suprême Congrégation, en 1921 qui, tout en condamnant le réseau des *YM-YWCA* incite les Ordinaires à créer des organismes catholiques semblables pour attirer et éduquer chrétiennement les jeunes et (b) celles du pape Pie XII à l'égard du sport, à partir de 1945, que la presse tant laïque que cléricale reprend abondamment. L'autorité des auteurs et les manifestations pontificales subséquentes en faveur du sport écarte les craintes et les défenses exprimées antérieurement par plusieurs évêques d'ici et facilite la tâche des clercs qui s'y consacrent. Le tableau 6 du chapitre 4 indique d'ailleurs clairement que la baisse radicale du nombre de témoignages critiques au cours de la décennie de 1950 coïncide avec la hausse du nombre de témoignages d'acceptation du sport (tableau 13, chapitre 6).

Les moments d'insertion des pratiques. La lecture horizontale de la figure 4 permet aussi de répartir sur la ligne du temps le moment où le sport, tel que défini dans cette étude, apparaît dans les organisations cléricales, ce que nous avons appelé «la pratique».

Au cours du XIX^{e} siècle le passage du jeu au sport se fait autant dans les institutions d'élite comme certains collèges classiques (décennie de 1850) et l'Université Laval (décennie de 1890) qu'au sein d'organisations plus populaires comme les fêtes diverses et les cercles (décennies de 1850 et de 1860). Au XX^{e} siècle il faut attendre la décennie de 1920 pour que ce même passage se concrétise d'abord dans une OTJ de Montréal et au Patronage de Québec. Les autres lieux d'encadrement clérical de la jeunesse font de même dans les décennies suivantes : OTJ de Québec et certaines salles paroissiales de Montréal (décennie de 1930), certains centres paroissiaux (entre 1930 et 1940) et salles paroissiales de Québec (entre 1940 et 1950). Ce démarrage de la présence sportive au sein des organismes de loisirs populaires à partir de la décennie 1920 n'est certainement pas étranger au mot d'ordre lancé par la Suprême Congrégation.

b) **Une lecture verticale** de la figure 4 permet de dégager plusieurs constats intéressants. Durant la seconde moitié du XIX^{e} siècle les écrits des clercs expriment à la fois, mais surtout, leur opposition (4,8 en moyenne par décennie) et aussi leur acceptation conditionnelle (2,2 en moyenne par décennie) alors que le sport a déjà pénétré de façon modeste mais concrète dans certains collèges, dans diverses fêtes populaires, dans des cercles et à l'Université Laval. Il y a donc dès le départ une double appréhension du phénomène.

Pour ajouter à la confusion on observe, du début du XX^{e} siècle jusqu'à la décennie de 1940, la présence simultanée des trois registres d'expression écrite envers le sport (opposition, sélection et acceptation) alors que sa pratique s'avère plus présente qu'auparavant dans toutes les organisations religieuses retenues. Si le discours d'opposition reste le plus fréquent (24,8 en moyenne par décennie), les deux autres ont pris davantage de place, particulièrement celui de l'acceptation non conditionnelle (13,3). Ces quatre décennies seraient donc celles au cours desquelles les tensions auraient été les plus vives au sein de l'Église sur la question du sport, celles où coexistent à la fois un discours d'opposition dominant avec des pratiques plus répandues et en progression, des discours conciliants (de sélection) et des discours d'acceptation.

Après 1940 la dynamique s'inverse : les discours d'acceptation non conditionnelle sont beaucoup plus fréquents que les autres alors que les pratiques sportives sont présentes dans tous les organismes cléricaux retenus.

Ces constatations nous amènent à conclure à l'existence de deux modes d'expression à l'égard du sport au sein de l'Église : d'une part l'action interne faite de décisions locales qui laissent peu de traces mais permettent au sport de se développer sous le couvert du jeu, d'autre part des textes ambivalents où s'entrecroisent des prises de position différentes de la hiérarchie, de membres du clergé régulier et du clergé séculier. Il n'y a donc pas de ligne directrice univoque qui se soit imposée à la fois à ceux qui écrivent sur le sujet et à ceux qui, sur le terrain, vivent cette réalité auprès de la population comme prêtre-éducateur, aumônier, animateur, etc. Mais le sport constitue un phénomène culturel difficile à saisir et à distinguer des autres pratiques corporelles ; par la gestuelle et les qualités physiques sollicitées il s'intègre partiellement à différents univers comme celui du jeu, celui du travail ou de la préparation militaire ou encore celui de l'art, tout en se distinguant de l'un et de l'autre par divers aspects. À défaut donc d'une représentation commune de cette réalité polymorphe il est facile de le confondre avec d'autres réalités culturelles engageant le corps.

La grille-synthèse du processus d'acculturation présentée au chapitre 2 (figure 1) propose que toute réalité culturelle impliquée dans ce processus se développe différemment à partir des tensions générées par les trois constantes de l'opposition, de la sélection et du développement dans un arrangement original propre à chaque cas et qui conduit à des transformations culturelles marquées des caractéristiques de l'une ou l'autre des solutions durables suivantes : une contre-acculturation systématique ou une assimilation totale ou encore une culture nouvelle et métisse. Les témoignages rassemblées pour cette étude particulière des rapports de l'Église et du sport au Québec mettent en évidence la pertinence des ces éléments à travers :

a) les contours d'une longue période d'opposition aux pratiques et valeurs sportives du conquérant (première constante) ;

b) les efforts de réinterprétation du sport par les clercs, conduisant à une sélection plus précoce de certaines valeurs au détriment de d'autres en fonction des valeurs dominantes du foyer culturel de la culture receveuse (seconde constante) ;

c) le développement du trait culturel étranger dans le giron des œuvres cléricales qui n'a pas conduit à une assimilation totale du modèle et des institutions du conquérant ni développé de mouvement systématique de contre-acculturation cherchant à restaurer les façons de faire antérieures au contact. Ce développement qui n'a pas été forcé ni

planifié par le conquérant a plutôt conduit à une culture de transition ou métisse. L'Église demeurait libre de transformer les pratiques corporelles de ses institutions et elle le fit comme le prévoit l'hypothèse du modèle, en empruntant d'abord les techniques (sportives) avant les valeurs et en superposant ces nouvelles pratiques aux anciennes sans les remplacer complètement (troisième constante) .

Maintenant que la pertinence du concept d'acculturation de même que la polyvalence et la juxtaposition des réponses cléricales sont établies, revenons brièvement à ce qui, au départ, a provoqué ce projet de recherche, le parti pris essentiellement négatif des laïcs francophones émergeant de la Révolution tranquille envers le rôle de l'Église à l'égard du sport.

Notre réponse emprunte à nouveau au concept d'acculturation. Nous prétendons que le sport clérical s'est développé de façon «enkystée» dans chaque réseau (collèges, Patros, centres, etc.) alors que le sport nécessite une structure intégrée pour permettre à chacun de gravir les échelons de la performance selon son mérite, et ce jusqu'aux plus hauts niveaux, s'il le peut. Le sport clérical n'offrait pas cette intégration qui se manifeste par des liens constants entre les meilleurs athlètes et le reste de la pyramide sportive de la Province et du Canada, selon le niveau de chacun. Tout au long de la centaine d'années et plus d'encadrement sportif par les clercs, il n'y a pas eu de leur part d'intégration systématique à la structure sportive québécoise officielle qui, globalement, a été développée et est demeurée sous contrôle anglophone jusqu'en 1968, excepté le centre des loisirs Immaculée-Conception à partir des années 1950. Il n'y a pas eu non plus de structure sportive cléricale pour constituer un réseau parallèle complet au réseau anglophone et pouvant encadrer son élite, excepté l'embryon d'un tel réseau constitué tardivement par le Service-Hockey et le Service-Baseball de la COP.

Il n'y a pas eu non plus, de réseau laïc francophone pour combler ce manque et permettre aux athlètes issus des réseaux cléricaux d'y poursuivre leur développement jusqu'aux plus hauts sommets. Certes la Palestre Nationale à partir des années 1920 joue partiellement ce rôle pour les jeunes de la région de Montréal, mais il s'agit d'une seule institution et non d'un réseau. En conséquence, les jeunes pratiquant un sport dans les filières cléricales ont eu tendance à y rester enkystés alors que le sport amateur québécois recrutait et développait ses représentants ailleurs, particulièrement dans les filières anglophones plus intégrées.

Dans l'ensemble, si l'Église accepte progressivement la compétition sportive et se plie à plusieurs de ses exigences, elle demeure réticente à vivre cette logique jusqu'au bout et à s'intégrer à la filière officielle du sport canadien au Québec restée sous contrôle anglophone. Mais il y aura des exceptions, de plus en plus nombreuses au fur et à mesure que des laïcs francophones prendront place dans les œuvres religieuses.

En somme, le concept du développement séparé mis de l'avant par le sociologue Guindon pour expliquer la gestion de la chose publique au Québec a particulièrement bien fonctionné dans le monde du sport québécois en se fractionnant en trois parties : (a) l'officielle, l'anglophone qui, depuis le milieu du XIX^{e} siècle, a instauré un système de gestion du sport gravitant essentiellement autour des intérêts de cette communauté, (b) la marginale, laïque francophone, qui cherche sans succès à s'implanter de façon hégémonique depuis la fin du XIX^{e} siècle mais dont l'éclosion attendra la fin de la Révolution tranquille ; elle dont les membres sont dispersés dans le réseau clérical, dans le réseau anglophone et dans le développement de ses propres organisations et (c) l'alternative, cléricale, dispersée en autant d'institutions scolaires et d'œuvres caritatives et pour qui le sport n'est qu'un moyen au service d'autre chose.

Réduire l'ensemble des rapports de l'Église envers le sport à une seule et longue phase de contre-acculturation et la considérer comme la principale cause du «retard sportif» des Canadiens français, comme on le fait au début de la Révolution tranquille, relève donc de la simplification non fondée.

Résumons en quelques brefs énoncés les conclusions de cette recherche :

a) les liens entre l'univers du sacré et les pratiques corporelles de type agonistique restent nombreux et variés malgré la sécularisation des sociétés occidentales et ces liens gagnent à être connus ;

b) le recours au concept d'acculturation s'avère pertinent pour étudier les aspects sociohistoriques du phénomène sportif au Québec, comme pour tout autre sujet impliquant des rapports entre des groupes ethnoculturels différents et partageant un même territoire ;

c) l'étude d'un phénomène culturel caméléon comme le sport commande le recours à une définition qui puisse être opérationnalisée pour distinguer celui-ci des autres pratiques corporelles ;

d) la formule britannique du sport n'existe pas en Nouvelle-France, ce qui justifie le recours au concept d'acculturation pour comprendre l'introduction de ce nouveau type de pratique corporelle par le conquérant ;

e) l'étude des rapports entre l'Église et le sport au Québec met à jour une période initiale de silence conséquente à la marginalité du phénomène et à la position de dépendance de l'Église dans le nouvel ordre politico-militaire ;

f) cette période est suivie de trois autres qui se succèdent tout en se chevauchant. La première, particulièrement longue se caractérise par des expressions de rejet et de critiques de la part de clercs envers de nombreux aspects du sport qui heurtent des valeurs du foyer culturel et du projet de société que l'Église cherche à réaliser. La seconde, dite de sélection, amorce un compromis par l'acceptation de certains aspects du sport et le rejet de d'autres, conformément aux valeurs dominantes du foyer culturel de la société canadienne-française. La troisième, plus récente, accepte sans condition la réalité sportive et se l'approprie comme outil pédagogique au service de la santé, du développement multidimensionnel du jeune et de l'occupation saine du temps libre ;

g) avant de générer un quelconque discours le sport est d'abord une pratique corporelle particulière et son étude doit considérer ces deux volets ;

h) la conception hylémorphique de l'homme et le recours aux jeux physiques constituent les deux principales brèches par lesquelles le sport s'infiltre et se développe dans les diverses branches du réseau institutionnel clérical ;

i) l'étude d'aspects sociohistoriques ou socioculturels du sport au Québec doit tenir compte de l'existence simultanée de trois dynamiques en interaction constante : le modèle initial anglophone, le modèle alternatif clérical et le modèle récent, laïque et francophone.

Cette première étude d'envergure sur les rapports de l'Église et du sport commandait une approche macrosociologique. Pour valider davantage notre méthode et nos conclusions

il importe dorénavant de développer en profondeur, par des monographies, l'étude des principales œuvres et institutions religieuses impliquées dans le sport en retenant le concept d'acculturation.

CONCLUSION

RÉFÉRENCES

---

[1] Raymond Aron, Dimensions de la conscience historique, Paris, Plon, 1961, p. 31.

[2] Lettre Pastorale des Pères du Premier Concile Plénier de Québec (19 septembre – 1er novembre 1909), «L'esprit chrétien dans l'individu, dans la famille, et dans la société», Le Devoir, avril 1910.

BIBLIOGRAPHIE

1. Banques informatisées

Les descripteurs retenus[a] : Camps, catholic action, clergy, leisure, physical activity/education, play, playgrounds, recreation, religion and sociology, secularization, scouts, social action, society, sociology/christian, sports. YMCA/YWCA.

Action catholique, action sociale, camps, colonies de vacances, éducation physique, Église, guidisme, jeux olympiques, loisirs, OTJ, Québec, questions sociales, récréation, scouts, sécularisation, sociologie religieuse, sports, terrain de jeux.

American History & Life.

Dissertation abstract.

Eric.

Francis.

Information Retrieval System for the Sociology of Leisure and Sport (SIRLS).

Social sciences citation index.

Sociological abstract.

Sociology of Leisure and Sport Abstract – 1980.

Sport documentation center (Ottawa).

2. Sources documentaires et bibliographies non informatisées

American Theological Library Association. Index of Religion Periodical Literature 1949-1981, Chicago, A.T.L.A. (Deviendra Religions Index One - Periodicals en 1977).

Archives de sciences sociales des religions, «Bulletin bibliographique», du 18, no. 35, 1973 au 28, no. 55/2, avril-juin 1983.

Archives de sociologie des religions, «Bulletin bibliographique», du 16, no. 31, janv.-juin 1971 au 17, no. 34, juil.-déc. 1972.

Barrow, John G. A Bibligraphy of Bibliographies in Religion, Ann Arbour Mich., Edwards Brothers, 1955, 489 p.

Berkowitz, Morris. Social Scientific Studies of Religion: A Bibliography, Pittsburg , University of Pittsburg Press, 1967, 258 p.

---

[a] L'étendue des descripteurs s'explique par notre thématique de départ : «L'Église et l'activité physique au Québec» que nous avons réduit ultérieurement à l'étude des rapports de l'Église et du sport à la lumière du concept d'acculturation.

Bibliothèque générale, Université Laval, «Liste des thèses». École des gradués, Université Laval, 1960.

Bibliothèque générale, Université Laval, Catalogue «sujets» no. 549 «Religion et État et sociologie», no. 624 «Sociologie religieuse».

Blais, R. (éd.), Index analytique sur la pastorale scolaire au Québec, (D-O), Québec, Centre de documentation, Bibliothèque générale, Université Laval, 1971.

Blais, R. (éd.), Index analytique sur la pastorale scolaire au Québec, (P.Z.), Québec, Centre de documentation, Bibliothèque générale, Université Laval, 1971.

Carigue, P., Bibliographie du Québec 1945-1955, Québec, P.U.L., 1967.

Carrier, H. et E. Pin, Sociologie du christianisme. Bibliographie internationale, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1964.

Catholic Library Association, The Catholic Periodical Index 1930-1982, Haverford, (deviendra «The Catholic Periodical and Litterature Index»).

Chalot, C. et J.-P. Deconchy, «Thèses et mémoires présentés en France, touchant aux sciences sociales des religions (1971-1973)», Archives des sciences sociales des religions, 19, No. 37, 157-174, janv.-juin 1974, (Suite de la réf. suivante).

Deconchy, J.-P. et C. Chalot, «Thèses et mémoires présentés en France touchant à la sociologie et à la psychologie des religions», Archives de sociologie des religions, 15, No. 30, 123-146, juil.-déc. 1970; 17, No. 33, 175-198, janv.-juin 1972, (Suite de la réf. précédente).

Deconchy, J.-P. et M.-L. Letendre (éd.), «Table signalitique 1956-1970», Archives de sociologie des religions 1 à 30, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1972, 300 p.

Falardeau, Jean-Charles, La recherche de sociologie religieuse au Canada, Bruxelles, Centre international d'études de la formation religieuse, 1951.

Guay, Donald, Bibliographie québécoise sur l'activité physique, Ottawa, Éditions du Pélican, 1974.

Guitard, A. et M.G. Bulteau, Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère, Montréal, Centre de documentation et de recherche, 1971, pp. 245-46, 335.

Hamelin, L. et C. Hamelin, Quelques matériaux de sociologie religieuse, Montréal, Éditions du Lévrier, 1956, pp. 41-123.

Instituto Fe Secularidad. Sociologia de la Religion y Teologia: Estudio Bibliografico. Sociology of Religion and Theology : A Bibliography, Madrid, Edicusa, 1975.

Instituto Fe Sedularidad. Sociologia de la Religion y Teologia : Estudio Bibliografico. Sociology of Religion and Theology : A Bibliography, Volume B, Madrid, Edicusa, 1978.

Lalonde, E. et E. Mousseau, Guide bibliographique de l'étudiant en sciences religieuses, 2e édition, Trois-Rivières, 1974.

Lessard, Marc-André, «Bibliographie des villes du Québec», in Marc-André Lessard et Jean-Paul Montminy (sous la direction de), L'urbanisation de la société canadienne-française, Quatrième colloque de la revue Recherches Sociographiques, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1968, 209 p.

Lüschen, G. and G.H. Sage, Handbook of Social Science of Sport, (With an international classified bibliography), Champaign Illinois, Stipes Publishing Co., 1981, pp. 511-660.

Martin, G., Bibliographie sommaire du Canada français 1854-1954, Québec, 1954.

Montminy, Jean-Paul, et S. Crysdale, Bibliographie annotée des travaux en sciences humaines des religions (1945-1970), Religion in Canada; Annotated Inventory (1945-1972), Québec, York, P.U.L., York University, 1974, 189 p.

Poulat, E., «Bulletin des thèses», Archives de sociologie des religions, 4, 158-162, 197; 6, 149-152, 1958; 9, 155-157, 1960; 13, 139-142, 1962; 18, 153-156, 1964.

Poulat, E. et J.P. Deconchy, «Bulletin des thèses», Archives de sociologie des religions, 24, 149-170, 1967. (Suite de la réf. no. 26).

Southam, Peter, Bibliographie des bibliographies sur l'économie, la société et la culture du Québec : 1940-1971, Québec, Institut supérieur des sciences humaines, Coll. «Instruments de travail» no. 6, 1972.

Unesco, Sociology of Religion – A Trend Report and Bibliography, Paris, 1956.

Université des sciences humaines de Strasbourg, Répertoire bibliographique des institutions chrétiennes 1968-1981, Strasbourg, Cerdic – Publications.

3. Fonds d'archives

AAQ - Archives de l'Archidiocèse de Québec. (Fonds 72 CF)

APRTSS – Archives paroissiales des religieux du Très-Saint-Sacrement. (Fonds de l'œuvre de la salle paroissiale St-Sacrement, de vol. 1, septembre 1936 au vol. 5, 31 mars 1942)

APSAL – Archives de la paroisse Ste-Angèle de St-Malo.

ARSVP - Archives des religieux de St-Vincent de Paul (Fonds 44F1, 44F1821, 44F63).

AVQ – Archives de la ville de Québec : Fonds ville de Québec et archives privées (Fonds P14).

AUL – Archives de l'Université Laval (Fonds U626 - Département d'éducation physique, U574 - Service des activités sportives, U594 - Commission athlétique de l'Université Laval).

Archives privées de Monsieur Donald Guay portant sur le sport, l'éducation physique, le loisir, le plein air.

LARECQ – Laboratoire de recherche sur la culture corporelle des Québécois – Département d'éducation physique, Université Laval.

4. Revues dépouillées et périodes couvertes

Culture Vol. 1-31 (1940 – 1971)

Action catholique ouvrière (1951-1957), suivi de

Prêtre aujourd'hui	1958-1966
Prêtres et laïcs	1967-1973
Dossiers «Vie ouvrière»	1974-1979

Ad Usum Sacerdotum (1947-1959), suivi de
Perspectives sociales Québec (1960-1972)

Bulletin Loisirs, (Confédération des œuvres de loisirs de la Province de Québec et de la Confédération des loisirs du Québec : 1960-1967).

Bulletin paroissial de Limoilou (1924-1935, 1940, 1945, 1950, 1960).

L'Action catholique (1915).

L'Action Nationale (1933-1981).

L'Église canadienne (1968-1982).

La Famille, Journal de la paroisse du Très-Saint-Sacrement, 1940-1963.

La Semaine religieuse de Québec (1888-1966), suivi de
L'Église de Québec (1966-1971)
Pastorale Québec (1971-)

La Vie des communautés religieuses (1942-1978).

Le Courrier Trimestriel (1905-1913).

Le Moniteur (1946-1948).

Le Patronage de Lévis (1913-1939).

Les cahiers de l'Action Catholique (1941-1959).

Les Cahiers du CRSR, Qc. (1977-1980).

Les cahiers franciscains (1936- 1936), suivi de
Nos cahiers (1936- 1939)

Les Fleurs de la Charité (1896-1938).

Ma paroisse : (1945-1972) (deviendra l'Actualité).

Patro (1938-1969).

Relations (1941-1982).

Review of religions research (1959-1982).

Revue Collège et famille (1944-1969).

Revue de l'instruction publique (1856-1879).

Revue dominicaine (1915-1961).

Revue l'enseignement primaire (1886-1960).

Revue l'enseignement secondaire au Canada (1920-1955), suivi de
L'Enseignement secondaire (1955-1964)

Semaine religieuse de Montréal (1883-1967).

5. Journaux

La banque d'articles de journaux est issue des archives privées de Monsieur Donald Guay qui couvre les journaux et les périodes suivantes :

La Minerve (1826-1899).

La Patrie de Montréal (1879-1900).

La Presse (1884-1900).

Le Canadien de Québec (1806-1893).

Le Courrier de Saint-Hyacinthe (1853-1900).

Le Journal de Trois-Rivières (1865-1893).

6. Ouvrages de méthodologie ou liés au concept d'acculturation[b]

Abou, Sélim, L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation, Paris, Anthropos, 1986, 235 p.

* Abou, Sélim, «Relations interethniques et problèmes d'acculturation», Centre international de recherche sur le bilinguisme, 1976, pp. 1-21, publication B-56.

* Aron, Raymond, Dimensions de la conscience historique, Paris, Plon, 1961, 339 p.

Aron, Raymond, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard, 1967, 659 p.

Balikci, A., «Some Acculturative Trends among the Eastern Canadian Eskimos», Anthropologica, vol. 2, no. 2, 1960, pp. 139-153.

Barger, W. K., «Eskimos on Trial : Adaptation, Interethnic Relations and Social Control in the Canadian North», Human Organization, vol. 393, 1980, pp. 242-249.

* Bastide, Roger, «Acculturation», Encyclopaedia Universalis, vol. 1, 1968, p. 103.

* Bastide, Roger, «Problème de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres», in Georges Gurvitch (sous la direction de), Traité de sociologie, Paris, PUF, 1968, p. 316.

* Bastide, Roger, Anthropologie appliquée, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1971, p. 45.

Blalock, H.M. Jr., Toward a Theory of Minority Group Relations, New York, John Wiley, 1967, pp. 26-102.

* Blalock, H.M., Theory Construction. From Verbal to Mathematical Formulations, Englewood Cliffs, Prentice-Hall Inc., 1969, 180 p.

Boudon, F., La place du désordre. Critique des théories du changement social, Paris, PUF, 1984, 245 p.

---

[b] Les ouvrages précédés d'un astérisque ont été utilisés comme référence dans le texte.

Braudel, F., Écrits sur l'histoire, Paris, Flammarion, 1969, 314 p.

* Caine, Norman, The role of Italian Sport Societies in Trenton, New Jersey Third American Society for Sport History, Annual Convention, Boston, april 16th-19th, 1975, 11 p.

Comeau, P.-A., «Acculturation ou assimilation : technique d'analyse et tentative de mesure chez les franco-ontariens», Canadian Journal of Political Science, vol. 2 no. 2, 1969, pp. 158-172.

Courtney, M.R., Lexical choice as an index of acculturation : fifteen case studies, Thesis (M.A.), University of Victoria, 1972, pp. ii à 26 et 43-49.

Danesi, M., «Ethnic languages and acculturation : The case of Italo-Canadians», Études ethniques au Canada, vol. 17, no 1, 1985, pp. 98-103.

Denton, T., «The structure of French Canadian acculturation», Anthropologica, vol. 8, no 1, 1966, pp. 29-43.

* Dorsinfang-Smets, A., Contacts de culture, 2e licence de Sciences sociales B, 1976-77, pp. 28-32.

Dumont, Fernand, La situation présente de la théorie dans la sociologie des religions, Ottawa, Éditions du Musée de l'Homme, 1958/1958.

* Foulquié, Paul, Vocabulaire des sciences sociales, Paris, PUF, 1978, 378 p.

Gagnon, N. et J. Hamelin, L'homme historien, Coll. «Méthodes des sciences humaines», no. 2, St-Hyacinthe, Edisem, 1979, 125 p.

Glaser, G. and Strauss, A.L., The discovery of grounded theories, Chicago, Aldine Publishing Co., 1967, pp. 45-47, 62-71.

* Gluckman, M., «Functional Analysis of Social Change», Africa, 27, 2, april 1947.

* Goldmann, Lucien, Sciences humaines et philosophie, Paris, Éditions Gonthier, 1966, 149 p.

* Grawitz, Madeleine, Méthodes des sciences sociales, Paris, Dalloz, 1974, 1076 p.

Gresco, J.K., «Missionary Acculturation Programs in British Columbia», Études oblates, vol. 32, no 3, juil.-sept., 1973, pp. 145-158.

* Guay, Donald, La culture sportive, Paris, PUF, 1993, 124 p.

Hagen, E.E., On the Theory of Social Change, Homewood, The Dorsey Press, 1962, 557 p.

* Herskovits, M.J., Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1952, 343 p.

* Huizinga, Johan, Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu, Paris, Gallimard, 2e édition, 1951, 340 p.

* Jolivet, Régis, Traité de philosophie, tome 1, Lyon, Paris, Emmanuel Vitte, Éditeur, 1939, 402 p.

Lauvers, J., «Les théories sociologiques concernant la sécularisation. Typologie et critique», Social Compass, vol. 20 no 2, 1973, pp. 523-533.

* Lenski, G., «The sociology of religion in the United States : A review of theoretical oriented research», Social Compass, vol. 9, no. 4, pp. 307-337.

* Lévy-Bruhl, Lucien, La mentalité primitive, Paris, PUF, 15e édition, 443 p.

Loy, J.W., «The Nature of Sport : A Definitional Effort», J.W. Loy and G.S. Kenyon (eds). Sports, Culture and

Society. A Reader on the Sociology of Sport, London, The Macmillan co., 1969, pp. 56-71.

Malinowski, B., Une théorie scientifique de la culture et autres essais, Paris, François Maspéro, 1968, 183 p.

* Malinowski, Bronislav, Magic, Science and Religion and other Essays, Boston, Beacon Press, 1948, 327 p.

* Merton, Robert K., Éléments de théorie et de méthode sociologique, Paris, Plon, 1954, 250 p.

Ouellet, F., «La modernisation de l'historiographie et l'émergence de l'histoire sociale», Recherches sociographiques, vol. 26, no. 1-2, 1985, pp. 11-83.

Pin, E., «Conditionnement social des organisations chrétiennes», Dans H. Carrier et E. Pin (éd.), Essais de sociologie religieuse, Paris, SPES, 1967, pp. 511-540.

Pin, E., «La religion et le passage d'une civilisation pré-industrielle à une civilisation industrielle», Dans H. Carrier et E. Pin (éd.), Essais de sociologie religieuse, Paris, SPES, 1967, pp. 233-261.

* Pooley, John C., «Ethnic Soccer Clubs in Milwaukee : A Study of Assimilation», in M. Hart and S. Birrel (eds), Sport in the Sociocultural Process, 3rd edition, Dubuque, WM. C. Brown, 1981, pp. 430-447.

Price, J.A. «Historical Theory and the Applied Anthropology of U.S. and Canadian Indians», Human Organization, vol. 41, no 1, 1982, pp. 43-53.

* Reynolds, Paul D., A Primer in Theory Construction, Indianapolis and New York, The Bobbs-Merril Co. Inc., 1971, 505 p.

* Robertson, Roland, Sociology of Religion, Harmondswood, Penguin Books, 1969, 473 p.

* Salter, Michael A., «The Effect of Acculturation on the Game of Lacrosse and on its Role as an Agent of Indian Survival», Canadian Journal of History of Sport and Physical Education, vol. 3, no. 2, may 1992, pp. 28-43.

Samaran, Charles (sous la direction de), L'histoire et ses méthodes, Coll. «La Pléiade», no. 11, Paris, Gallimard, 1961, 1771 p.

Spindler, G. and L., «The instrumental activities inventory. A technique for the study of the psychology of acculturation», Southwestern Journal of Anthropology, vol. 21, no. 1, 1965, pp. 1-23.

SSRC (Social Science Research Council), «From R. Redfield, R. Linton and M.J. Herskovits, Memorandum on the Study of Acculturation», American Anthropologist, no. 38, 1936, pp. 149-150.

Stinchombe, Arthur, Theoretical Methods in Social History, New York, Academic Press, 1978, 126 p.

Touraine, A., Les sociétés dépendantes, Paris-Gembloux, Éditions Duculot, 1976, 266 p.

Tremblay, M.-A., «Les constructions parallèles de l'identité québécoise et l'acculturation», Mémoires de la Société Royale du Canada, 4e série, Tome XVII, 1979, pp. 71-82.

Tremblay, M.-A., «Le transfert culturel : fondement et extension dans le processus d'acculturation», Anthropologica, IV 2, 1962, pp. 293-320.

Veyne, P., Comment on écrit l'histoire, Paris, Éditions du Seuil, 1979, 242 p.

* Wagner, G., «The study of culture contacts in its practical applications. Methods of study of culture in Africa», Memorandum XV, London, Oxford University Press, 1965, pp. 92-95.

7. Ouvrages portant sur le phénomène religieux en général et l'Église catholique[c]

* «Lettre de Sa Sainteté Pie XII à Joseph P. Archambault, s.j., président des Semaines sociales du Canada», La Jeunesse, Comte rendu des cours et conférences de la XXIII[e] Session des Semaines sociales du Canada, Saint-Hyacinthe, 1946, pp. 8,9,10.

Audinet, Jacques, «Quelques problèmes posés par l'analyse de l'action religieuse», Social Compass, vol. 17, no 3, 1970, pp. 363-377.

* Bach, Joachim, Sociologie de la religion, Paris, Payot, 1955, 367 p.

Bellah, Robert, N., Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Industrial World, London, Harper & Row, Evanston, 1970, 298 p.

Berger, Peter, Affrontés à la modernité : réflexion sur la société, la politique, la religion, Paris, Centurion, 1980, 271 p.

Berger, Peter, La religion dans la conscience moderne, Éditions du Centurion, coll. : Religion et sciences de l'homme, 1971, 287 p.

* Berger, Peter, La religion dans la conscience moderne, Éditions du Centurion, coll. : Religion et sciences de l'homme, 1971, 287 p.

Berger, Peter, La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel, Paris, Éditions du Centurion, Coll. Religion et sciences de l'homme, 1972 153 p.

Brothers, Jean, Readings in the Sociology of Religion, Toronto, Pergamon Press, 1967, 239 p.

* Carrier, Hervé et Émile Pin, Essais de sociologie religieuse, Paris, SPES, 1967, 593 p.

* Culin, Stewart, Games of the North American Indians, New York, Dovers Publications Inc., 1975, (édition originale en 1907), 846 p.

Damm, H., «The So-called Primitive People. A Contribution Towards the Genesis of Sport», in G. Lüschen (Ed.). The Cross-Cultural Analysis of Sport and Games, Champaign I11., Stipes Publishing Co., 1970, pp. 52-69.

* De Brébeuf, Jean, «Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons en l'année 1636», Relations des Jésuites, Tome 1 : 1611-1636, Montréal, Éditions du Jour, 1972, 234 p.

* Desroches, Henri, Sociologies religieuses, Paris, PUF, 1968, 220 p.

D'izarny, R., «Signification sociologique de l'action catholique spécialisée», Paroisse et mission, no. 23, 1965, pp. 3-16.

Dumont, F. et F. Harvey, «La recherche sur la culture», Recherches sociographiques, vol. 26, nos. 1-2, 1985, pp. 85-118.

* Durkheim, Émile, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris, PUF, 4[e] édition, 1960, 647 p.

* Elias, Norbert, La civilisation des France, Paris, Calman-Lévy, 1973, 509 p.

* Greeley, Andrew, The Denominational Society, New York, Scott, Foresman and Co., 1972, 266 p.

---

[c] Les ouvrages précédés d'un astérisque ont été utilisés comme référence dans le texte.

Guitton Henri, Le catholicisme social, Paris, Les publications techniques, 1945, 231 p.

* Heriot, Georges, Travels through the Canada, Charles E. Tutle, Rutland, 1971, p. 255 (1ère édition en 1806).

* Hétu, Jean-Luc, Le hibou évangélique, l'influence de Jésus sur ses disciples d'aujourd'hui, Montréal, Fides, 1980, 199 p.

* Hill, Michael, A sociology of Religion, London, Heineman Educational, 1973, 285 p.

Hoog, G., Histoire du catholicisme social en France, Paris, Ed. Domat Montchrestien, 296 p.

* Hourcade, R.P. dom Laurent, Abrégé de théologie sociale d'après les grands auteurs, Paris, Librairie Vic et Amat, 1909, 615 p.

Jackson, M. James, The Sociology of Religion : Theory and Practice, London, Batsford, 1974, 253 p.

* Jacquemet, G. (sous la direction de), «Catholicisme hier, aujourd'hui, demain», Encyclopédie en sept volumes, Tome II, Paris, Letouzey et Ané, 1949, p. 1222.

* L'École Sociale Populaire, Encyclique «Immortale Dei» de Léon XIII, Montréal, É.S.P., no. 263, 1943, pp. 1-34.

* La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1961, 1638 p.

* Laloux, Joseph, Manuel d'initiation à la sociologie religieuse, Paris, Éditions Universitaires, 1967, pp. 175-185.

* Laserre, Eugène, Homère. L'Iliade, Paris, GF Flammarion, 1965, 445 p.

* Le Bras, Gabriel, Études de sociologie religieuse, Paris, PUF, 1955.

* Le Bras, Gabriel, Sociologie et religion, Paris, Fayard, 1958, 204 p.

Lumpkin, Angela, «Athletes of the Bible and Muscular Christianity», Seventh Annual Convention of the North American Society for Sport History, Austin, Texas, May 30th, 1979, 7 p.

Marx, Karl, et F. Engels, Sur la religion par Karl Marx et Friederich Engels, Textes colligés par L. Henri, Éditions sociales internationales, 1936, 136 p.

* Mouroux, Jean, Sens chrétien de l'homme, Paris, Auber, 1943, 247 p.

* Paquet, André, Ratio Studiorum. Code pédagogique de la Compagnie de Jésus, (traduction), Montréal, Éditions de l'entraide, 1940, pp. 6, 10, 29.

Poisson, Bernard, «Schéma d'analyse de l'organisation religieuse», Sociologie et Société, vol. 1, no. 2, Novembre 1969, pp. 147-170.

Pratt, V., Religion and Secularisation, New York, St-Martin Press, 1970, 84 p.

* Renard, Xavier, Les mots de la religion chrétienne, Paris, Belin, 1993, 206 p.

Talmy, Robert, Aux sources du catholicisme social : l'école et La Tour du Pin, Tournoi, Desclée, 1963, 304 p.

Turman, Max, Le développement du catholicisme social depuis l'Encyclique «Rerum Novarum», 15 mai 1891, 2e édition, rev. et augm. d'une étude sur le mouvement social catholique depuis 1900, Paris, F. Alcan, 1909, 380 p.

* Verneaux, Roger, Philosophie de l'homme, Paris, Beauchesne et ses fils, 1956, 200 p.

* Wach, Joachim, Sociologie de la religion, Paris, Payot, 1955, 367 p.

* Weber, Max, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1985, 286 p.

* Weber, Max, The Sociology of Religion, Beacon Press, 1968, 303 p.

Yinger, J. M., Religion, société, personne, Paris, Éditions Universitaires, 1964, 356 p.

8. Ouvrages portant sur la culture corporelle en général[d]

* «Arnold, Thomas Dr », The Schoolmaster, vol. 9, 1863, pp. 53-55.

* Agulhon, Maurice, Le cercle dans la France bourgeoise 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité, Paris, Librairie Armand Colin, 1977, pp. 29-48.

* Albanese, Catherine, America, Religious and Religion, C.A., Wadsworth, 1981.

* Arlott, John (ed), The Oxford Companion to Sports and Games, Alrestford Hauts, Paladin, 1977, 1143 p.

* Bailey, Peter, Leisure and Class in Victorian England, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, 260 p.

Brailsford, D., «Sport and the English Sunday», Ninth International Congress of the International Association for the History of Physical Education and Sport, Portugal, April 4-10th, 1981, 8 p.

* Brailsford, Dennis, Sport and Society, Elisabeth to Anne, London, Routledge & Kegan Paul, 1969, 279 p.

* Brohm, Jean-Marie, Sociologie politique du sport, Paris, Jean-Pierre Delarge éditeur, coll. «Corps et culture», 1976, 357 p.

* Caillois, Roger, «Jeux des adultes. Caractères distinctifs du jeu», in R. Caillois (sous la direction de), Jeux et sports, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, pp. 150-178.

* Callede, J.-P., L'esprit sportif. Essai sur le développement associatif de la culture sportive, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1987, 194 p.

* Cudden, J.A. (ed), The International Dictionary of Sports and Games, New York, Schocken Books, 1980, pp. 636-637.

* Cunningham, Hugh, Leisure in the Industrial Revolution. 1780-1880, London, Croom Helm, 1980, 222 p.

* Droussent, Claude, L'encyclopédie de la boxe, Éditions Ramzay, 1990, p. 15.

* Dubreuil, Bernard, «La naissance du sport catholique», Recherches, no. 43, avril 1980, pp. 218-229.

* Edwards Harry, Sociology of Sport, Homewood, Ill., The Dorsey Press, 1973, 395 p.

* Genst, Henri de, Histoire de l'éducation physique, Tome 1, Bruxelles, Édition A. de Boeck, 1947, 239 p.

* Gents, Henri de, Histoire de l'éducation physique, Tome 2, Bruxelles, A. de Bœck éditeur, 1949, 432 p.

* Gilbert, W.R., Sport in Great Britain together with a short History of the Montreal Amateur Athletic Association, Montréal, 1898, 220 p.

---

[d] Les ouvrages précédés d'un astérisque ont été utilisés comme référence dans le texte.

Gillet, Bernard, Histoire du sport, Paris, PUF, 1965, 126 p.

Gruneau, R., «Sport as an Area of Sociological Study : An introduction to the major themes and perspectives», R.S. Gruneau and J.G. Albinson (eds). Canadian Sport. Sociological Perspectives, Don Mills, Addison-Wesley, 1976, pp. 8-43.

* Gruneau, Richard S., «Class or mass : Notes on the Democratization of Canadian Amateurs Sport», in R.S. Gruneau and J.G. Albinson (eds)., Canadian Sport. Sociological Perspectives, Don Mills, Addison-Wesley, 1976, 433 p.

* Hamon, Ed., Misères humaines. Tracts populaires et religieux sur quelques défauts et vices des familles, 13e édition, Paris, Pierre Téqui, Libraire-Éditeur, 1913, pp. 60-75.

* Heider, Karl G., «From Javanese to Dani : The Translation of a Game», in J.C. Harris and R.J. Park (eds), Play, Games and Sports in Cultural Context, Champaign, Human Kinetics, 1983, pp. 491-501.

* Henderson, R.W., «The King's Book of Sport in England and America», Bulletin of the New York Public Library, vol. 52, no. 11, nov. 1948, pp. 539-553.

* Holt, Richard, Sport and the British. A Modern History, Oxford, Clarendon Press, 1989, 396 p.

* Jusserand, Jean-Jules, Les sports et jeux d'exercice dans L'Ancienne France, Genève-Paris, Slatkine Reprints, 1986, 474 p. (première édition en 1901)

* Lorson, Pierre, s.j., Le plaisir sanctifié. Pour une spiritualité des loisirs, Colmar-Paris, Éditions Alsatia, 158 p.

* Lucas, John A. and Ronald A. Smith, Saga of American Sport, Philadelphia, Lea & Fobiger, 1978, 439 p.

* Mangan, J.-A., The Games Ethics and Imperialism. Aspects of the Division of an Ideal, New York, Viking, 1986, 239 p.

Mangan, J.-A., The Games Ethics and Imperialism. Aspects of the Division of an Ideal, New York, Viking, 1986, 239 p.

* Marien, Roger, ptre., «Discours de S.S. Pie XII : L'apostolat moderne de la femme», Nos Cours, Vol. III, no. 19, 1941-1942, (n.p.).

Mauss, Marcel, Sociologie et anthropologie sur les techniques du corps, 8e édition, Paris, PUF, 1983, pp. 365-386.

* McIntosh, Peter C., «Games and gymnastics for two nations in one», in P.C. McIntosh et al., Landmarks in the History of Physical Education, London, Routledge & Kegan Paul, 1981, 262 p.

* McIntosh, Peter C., Sport in society, London, Watt, 1963, 208 p.

McNair, D., «Suggestions on sources of diffusion of physical education sport and physical recreation from and into Great Britain», Renson R. et al., The History, the Evolution and Diffusion of Sports and Games in Different Cultures, Proceedings on the 4th Int. HISPA Seminar, Leuven, April 1-5, 1975, pp. 227-235.

* Meller, H.E., Leisure and the Changing City. 1870-1914, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, 308 p.

* Parscau du Plessis, Louis-Guillaume de, Journal d'une campagne au Canada à bord de la Sauvage, mars-juillet 1756, RAPQ, 1928-1929, 20 p.

* Perico, Giacomo, s.j., «Le sport, valeurs et aberrations», La documentation catholique, Paris, 1958, pp. 1120-1123.

* Pie XII, «Lettre de Sa Sainteté Pie XII à Notre cher Fils, Joseph-P. Archambault, de la Compagnie de Jésus,

Président des Semaines sociales du Canada», in Semaines Sociales du Canada, XXIIIè session intitulée «La Jeunesse», Saint-Hyacinthe, 1946, pp. 8-11.

* Platon, Phédon, traduction de Paul Vicaire, Paris, Les Éditions Les Belles Lettres, 1969, (66 A), 61 p.

Pocielo, Christian, «Quelques indications sur les déterminants historiques de la naissance des sports en Angleterre (1780-1860)», Sport et Société. Approches socio-culturelles des pratiques, Paris, Vigot, 1981.

* Redmond, Gerard, «The Gospel in the colony : "muscular Christianity in nineteenth-century Canada», Sport and Religion, Proceedings of the IX International HISPA Congress, Lisbonne, 1981, p. 270.

* Rigauer, Bero, Sport und Arbeit, Frankfurt, Suhrkamp, Verlag, 1969 : H. Böhme et al., Sport im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main, 1971, 127 p.

* Roberts, Randy, «Eighteenth Century Boxing», Journal of Sport History, vol. 4, no. 3, Fall 1977, pp. 246-253.

Smith, W.D., «The acceptance and evolution of organized games in boarding schools in England 1840-1914», Renson, R. et al., The History, the Evolution and Diffusion of Sports and Games in Different Cultures, Proceedings of the 4th Int. HISPA Seminar, Leuven, April 1-5, 1975, pp. 345-351.

* Strutt, Joseph, The Sports and Pastimes of the People of England, Detroit, Singing Tree Press Book Tower, 1968, (première édition en 1801), 322 p.

* The Sporting Magazine, or Monthly Calendar of the Transactions of the Turf, the Chace, and every other Deversion Interesting to the Man of Pleasure and Enterprise, London, Novembre, 1792-1871.

* Thwaites, R.G., Travels and Explorations of the Jesuits Missionairies en New France 1610-1791, Cleveland, The Burrows Brothers Co., 1898, Vol. III, Quebec: 1637, 102 p.

* Vuillermet, Antonin, o.p., Les jeunes gens et les sports, Paris, P. Lethielleux éditeur, (n.d), 134 p.

9. Ouvrages portant sur la culture corporelle associée aux phénomènes religieux[c]

* Baksh, Teresa, «Jai Alai of the Basques», in Sport and Religion : The History of Sport and the Physical Education in the Iberian Cultures, Proceedings of the International HISPA Congress, Lisbon, Instituto Nacional Dos Desportos, april 4-10 1981, pp. 27-34.

* Ball, Donald W., «Olympic Games Competition : Structural cCrrelates of National Success», in International Journal of Comparative Sociology, vol. 13, no. 3-4, sept-dec 1972, pp. 186-200.

Bennett, Bruce L., «The curious relationship of religion and physical education», JOHPER, no 41, sept. 1970, pp. 69-71.

* Bernier, Paul, Le cheval canadien, Sillery, Septentrion, 1992, 163 p.

* Blanchard, Kendall, «Basket-ball and the Culture-Change Process : The Rimrock Navajo Case», in J.C. Harris and R.J. Park, Play, games and Sports in Cultural Context, Champaign, Human Kinetics, 1983, pp. 473-483.

* Bouchard, Gérard (sous la direction de), Valeurs du sport. Textes de Pie XII, Jean XXIII, Paul VI, Montréal, Éditions Bellarmin, Éditions Desport, Collection «Terre nouvelle», 1976, 122 p.

* Boulongne, Pierre-Yves, La vie et l'œuvre pédagogique de Pierre de Coubertin 1863-1937, Montréal, Leméac, 1975, 482 p.

* Brohm, Jean-Marie, «La religion sportive», in Actions et recherches sociales, vol. 12, no. 3, nov. 1983, pp.

[c] Les ouvrages précédés d'un astérisque ont été utilisés comme référence dans le texte.

101-117.

Brossard, Yves, Vues chrétiennes sur… le sport, Paris, Flammarion, 1961, 218 p.

Buhrmann, H.G. and M.K. Zaugg, «Religion and superstition in the sport of basketball», Journal of Sport Behavior, vol. 6, no. 3, Oct. 1983, pp. 146-157.

* Carl-Diem-Institut, Pierre-de-Coubertin, l'idée olympique. Discours et essais, Lausanne et Stuttgart, Éditions Internationales Olympia et Olympischer Sport-Verlag, 1966, 147 p.

* Chaigne, Louis, Portrait et vie de Pie XII, Mame, Paris, Éditions Saint-Augustin, 1966, pp. 268-274.

* Christian, Michel, L'esprit chrétien dans le sport, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, 361 p.

* Claverie, Père o.p., L'éducation du cœur, 368 p.

* Coakley, J. Jay, Sport in Society. Issues and Controversies, St-Louis, Times Mirror/Mosby College Publishing, 4th edition, 1990, 417 p.

* Coderre, Mgr Gérard-Marie, Le sport d'après Pie XII, Saint-Jean, Les Éditions du Richelieu, 1956, 40 p.

Coles, R.W., «Football as a Surrogate Religion», Social Yearbook Religion, no. 8, 1975, pp. 61-77.

* Day, Robert D., «Ethnic Soccer Clubs in London, Canada. A Study in Assimililation», International Review Of Sport Sociology, vol. 16, no. 1, pp. 37-52.

Deford, F. «Religion in Sport», Sports Illustrated, no. 44, April 19, 1976, pp. 88-102.

* Deroo, André, ptre, (sous la direction de), Encycliques, messages et discours de Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV, Pie XI, et Pie XII sur l'éducation, l'école, les loisirs, Lille, Éditions de La Croix du Nord, 1957, 535 p.

* Despland, Michel, Christianisme, dossier corps, Paris, Cerf, 1987, 646 p.

* Diem, Carl, Welt Geschichte Des Sports, Band 1 (Auflage 2), Stuttgart, Cotta Verlag, 1967, 256 p.

Dirkson, J. «The Place of Athletics in the Life of Christians», Sport Sociology Bulletin, vol. 3, no. 1, 1974, pp. 12-23.

Dirkson, J. «The Place of Athletics in the Life of Christians», Sport Sociology Bulletin, 4, Spring 1975, pp. 48-55.

* Dunn, Raymond, s.j., «Pie XI et l'Action catholique. La lettre « Quae Nobis » au Cardinal Bertram», Nos Cours, Vol. V, no. 20, 4 mars 1944, pp. 7-9.

* Dunn, Raymond, s.j., «Pie XII et l'Action catholique. Discours du 4 septembre 1940 à l'A.C. italienne», Nos Cours, Vol. V, no. 24, 1er avril 1944, p. 7-8.

* Dunn, Raymond, s.j., «La première encyclique sur l'Action catholique», Nos Cours, Vol. V, no. 19, 26 février 1944, pp. 7-8.

Fraleigh, W.P., «Meaning of the human body in modern christian theology», The Research Quaterly, vol. 39, no. 2, 1968, 13 p.

Freischlag, J., «Ethnic and religious difference in sport choice, success and position», Sport Sociology Bulletin, vol. 3, no. 1, 1974, pp. 12-23.

* Gmelch, George, «Baseball magic», in S.D. Eitzen (ed.), Sport in Contemporary Society : An Anthology, New

York, St-Mastin's Press, 1975, 426 p.

Guttmann, A., From Ritual to Record, New York, Columbia University Press, 1978, 198 p.

* Harris, H.-A., Greek Athletes and Athletics, Indiana & London, Indiana University Press, 1967, 219 p.

Henderson, R. W., Ball, Bat and Bishop: The Origin of Ball Games, New York, Rockport Press, 1947.

Hortzfleisch, Siegfried von, «Religious Olympism», Social Research, vol. 37, no. 2, 1970, pp. 231-236.

* Howell, Nancy and Maxwell Howell, Sports and Games in Canadian Life : 1700 to the Present, Toronto, Macmillan of Canada, 1978, 378 p.

* Jokl, Ernst, Medical Sociology and Cultural Anthropology of Sport and Physical Education, Springfield, Ill., Charles Thomas Publisher, 1964, 166 p.

* Jüthner, Julius, Die Athletischen Leibesübungen der Griechen, Teil 1 : Geschichte der Leibesübungen , Wien, Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1965, 209 p.

Kilmer, S., «Sport as a Ritual : A Theoretical Approach», D.F. Lancy, B.A. Tindall (eds.), The Study of play : Problems and Prospects, Proceedings of the 1st Annual Meeting of the Association for the Anthropological Study of Play, New York, Leisure Press, 1977, 255 p.

* Kortzfleish, Siegfried von, «Religious Olympism», in Social Research, vol. 37, no. 2, 1970, pp. 231-236.

* Lüschen, Gunther, «Der Leistungssport in seiner Abhängigkeit vom Sozio-Kulturellen System», in Zentralblatt für Arbeitswissenschaft, vol. 16, 1962, 720 p.

* Lüschen, Gunther, «The interdependence of sport and culture», in G. Lüschen (ed.), The Cross-Cultural Analysis of Sport and Games, Champaign, Ill., Stipes Publishing Co., 1970, 192 p.

Marbete, J.A. (jr.), The Incidence of Prayer in Athletics as Indicated by Selected California Collegiate Athletes and Coaches, Master Thesis, University of California, Santa Barbara, 1967.

Marrou, H-I., L'histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Tome 1. Le monde grec, Paris, Seuil, 1964, 594 p.

Meyer, H. «Puritanism and Physical Training : Ideological and Political Accents in the Christian Interpretation of Sport», International Review of Sport Sociology, vol. 8, no. 1, 1973, pp. 37-52.

* Milton, Briand, Sport as a functional Equivalent of Religion, Master Thesis, University of Wisconsin, 1972, 140 p.

Osterhoudt, R.G., «Prolegomenon to a Philosophical Anthropology of Sport», Philosophy in Context, no 9, 1979, pp. 95-101.

* Relations des Jésuites : 1642-1646, Tome 3, Montréal. Éditions du Jour, 1972.

Roller, L.E., «Funeral Games for Historical Persons», Stadion, vol. 7, no. 1, 1981, pp. 1-19.

Rudin, A.J., «America's new religions», Christian Century 89, April 5 1972, p. 384.

Sage, G.H., «Sport and Religion», In Günther F. Lüschen and Georges H. Sage (Eds.), Handbook of Social Sciences of Sport, Champaign, Ill., Stipes Publishing Co., 1981, pp. 93-116.

Schloz, R. and H. Wissmann, «Sport from theological and science of religion aspects», in H. Baitsch et al. (eds.), The Scientific View of Sport, Berlin and New York, Springer, 1972, pp. 40-100.

Schloz, R. et al., «Sport and religions of the world», in O. Gruppe et al. (eds.), Sport in the Modern World,

Berlin and New York, Springer, 1973, pp. 595-606.

Soll, G., «Sport in Catholic Theology in the 20th Century», In O. Gruppe, K. Dietrich and J.M. Teipel (Eds.), The Scientific View of Sport: Perspectives Aspects Issues, Heidelberg, New York, Springer-Verlag, 1972, 17 p.

* S.S. Pie XII, «Les formations sportives. Discours du 20 mai 1945», Nos Cours, Collection Documents pontificaux, Vol. XII, no. 26, 28 avril 1951, pp. 15-17.

* S.S. Pie XII, «Sport et conscience morale. Discours du 8 novembre 1952», Nos Cours, Collection Documents pontificaux, Vol. XIV, no. 18, 21 février 1953, pp. 15-17.

* Sagard, P. (père), Le grand voyage au pays des Hurons, Montréal, Les amis de l'histoire, 1969, p. 66.

* Sage, George A., «Religion, sport and society», in D.S. Eitzen and G.H. Sage (ed), Sociology of North American Sport, 3rd edition, Dubuke, Iowa, Wm.C. Brown, 1986, pp. 133-166.

* Saint Thomas d'Aquin, Le Maître, Questions disputées (de la Vérité, Question 11), traduction française et notes explicatives *De Magistro*, par Marc-Aimé Guérin et Bernard Jasmin, Montréal, Éditions Centre de Psychologie et de Pédagogie, 1960, 43 p.

* Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique. L'âme humaine, (1a, Questions 75-83), traduction par J. Wébert, o.p., Paris, Desclée et Cie, 1949, 414 p.

* Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique. L'œuvre des six jours, (1a, Questions 65-74), traduction par H.-D. Gardeil, o.p., Paris, Desclée et Cie., 1960, 335 p.

* Salter, Michael, «Les jeux, les biens et les dieux : une analyse du jeu chez les Iroquois et les Hurons», in Jean-Paul Massicotte et Claude Lessard, Histoire du sport de l'Antiquité au XIXè siècle, Sillery, Les Presses de l'Université du Québec, 1984, pp. 263-270.

* Seppänen, Paavo, «Olympic success : A cross-national perspective», in G. Lüschen and G.H. Sage (eds)., Handbook of Social Science of Sport, Champaign, Ill., Stipes Publishing Co., 1981, pp. 93-116.

* Simri, Uriel, The religious and magical functions of ball games in various cultures, Proceedings of the First International Seminar on the history of physical education and sport, Israël, 9-11 april 1968, 228 p.

Simri, U., «The religious and magical dimensions of play involving physical activities», U. Simri, (ed.), International Seminar on Play, Natanya, Wingate Institute, 1975, pp. 121-127.

* Swanson, Richard A., «The acceptance and influence of play in American protestantism», Quest, vol. 11, dec. 1968, pp. 58-70.

* Tozer, Malcolm, «From "Muscular christianity" to "Esprit de corps", Games in the victorian public schools of England», Stadion, VII, 1, 1981, pp. 117-129.

* Ulmann, Jacques, De la gymnastique aux sports modernes. Histoire des doctrines de l'éducation physique, Paris, VRIN, 2e édition, 1971, 443 p.

* Vernes, Jean-René, «Jeux de compétition», in R. Caillois (dir.), Jeux et sports, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, p. 384.

Wissmann, Hans, «Sport and Non-Christian Religions», O. Gruppe et al. (ed.), The Scientific View of Sport : Perspectives, Aspects, Issues, Berlin, Springer Verlag, 1972, pp. 99-103.

10. Ouvrages portant sur la société et l'Église québécoises[f]

* «Rapport sur l'état actuel de l'Union Catholique de Montréal», Actes et délibérations du premier congrès catholique canadien-français, tenu à Québec les 25, 26 et 27 juin 1880, Montréal, Eusèbe Sénécal, Imprimeur-Éditeur, 1880, pp. 53-61.

* Actes et délibérations du Premier congrès catholique canadien-français, 25-27 juin, 1880, Montréal, Eusèbe Sénécal, Imprimeur-Éditeur, 1880, pp. 159-160.

* Archambault, Joseph-Papin s.j., La restauration de l'ordre social d'après les encycliques Rerum novarum et Quadragesimo anno, Montréal, Les Éditions de L'École Sociale Populaire, 1932, pp. 3-40.

* Archambault, Joseph-Papin, s.j., Pour un catholicisme conquérant. Allocution et discours, Montréal, École sociale populaire, 1933, pp. 50-57.

* Archambault, Joseph-Papin, s.j., «La moralité publique», L'École sociale populaire, no. 383, Montréal 1945, pp. 3-32.

Arès, R. «L'évolution de l'Église au Canada français de 1940 à 1975. Survivance et déclin d'une chrétienté», F. Dumont, J. Hamelin, J.-P. Montminy (sous la direction de), Idéologies du Canada français 1940-1976, Tome III, Québec, PUL, 1981, 31 p.

Arès, R., L'Église et les projets d'avenir du peuple canadien-français, Montréal, Éditions Bellarmin, 1974, 277 p

Barnes, Samuel H., «Québec Catholicism and Social Change», Review of Politics, Vol. 23, jan. 1961, pp. 52-76.

* Beaulieu, Maurice H. s.j., «L'initiation aux œuvres charitables », Le Semeur, octobre 1915, pp. 51-52.

* Beaulieu, Maurice H., s.j., «Jeunes d'autrefois, jeunes d'aujourd'hui», E.S.P., no. 147, 1926, pp. 12-14.

* Bergeron, Jean, ptre., L'agriculture et l'Église, deux amies intimes d'origine divine, Québec, 1943, 210 p.

* Bernier, Gérald, Robert Boily, avec la participation de Daniel Salée, Le Québec en chiffres de 1850 à nos jours, Montréal, ACFAS, 1986, 389 p.

Bernier, Mgr Paul, La situation présente du catholicisme au Canada, Montréal, École Sociale populaire, 1946, no. 384.

* Bilodeau, Georges-Marie, ptre., Pour rester au pays, Québec, L'Action Sociale, 1926, 168 p.

* Boissinot, G.-A., s.v., La semaine religieuse de Québec, no. 15, 10 décembre 1892, pp. 171-174.

* Bouchard, Chantal, «Une obsession nationale : l'anglicisme», Recherches sociographiques, vol. XXX, no. 1, 1989, pp. 67-90.

* Bougainville, M. de, «Le Mémoire sur l'état de la Nouvelle-France (1757)», in Pierre-Georges Roy, Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1923-1924, Québec, Ls-A. Proulx, Imprimeur de Sa Majesté Le Roi, 1924, p. 66.

* Bourassa, Henri, La langue gardienne de la foi, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1919, pp. 49-58.

* Brunet, Michel, Les Canadiens après la conquête 1759-1775, Montréal, Fides, 1980, 313 p.

* Brunet, Michel, Québec/Canada anglais. Deux itinéraires, un affrontement, Montréal, HMH, 1968, 309 p.

Brunet, M., «Trois dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturisme, l'antiétatisme et le

[f] Les ouvrages précédés d'un astérisque ont été utilisés comme référence dans le texte.

missionarisme», Écrits français III, Montréal, 1957, pp. 33-117.

* Buies, Arthur, Chroniques canadiennes, humeurs et caprices, Montréal, Éditions Leméac, coll. «Les introuvables québécois», 1978, 446 p.

* Chicoine, F., o.f.m., Précis de doctrine rurale à l'usage des Canadiens-Français, Montréal, Éditions Franciscaines, 1948, 225 p.

Clément, Gabriel, Histoire de l'Action catholique au Canada français, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, Annexe 2, Montréal, Éditions Fides, 1969-1970/1972, 331 p.

Cousineau, Jacques, L'Église d'ici et le social 1940-1980, Tome I, Montréal, Éditions Bellarmin, 1982.

* Daveluy, Ch., «Les jeux», Bulletin du Parler Français au Canada, Université Laval, vol. 1, septembre 1903, pp. 63-68.

* Demers, Louis-Philippe, Sherbrooke. Découvertes. Légendes. Documents. Nos rues et leurs symboles, Sherbrooke, Gauvin et Frères, 1969, 284 p.

* Dufresne, Sylvie, «Un cas de répression du loisir dans l'idéologie ultramontaine au Québec à la fin du XIX[e] siècle : le théâtre», in Groupe de recherche en art populaire (GRAP), Travaux et conférences 1975-1979, Montréal, UQAM, 1979, pp. 185-193.

Dumont, Fernand, L'Église du Québec : un héritage, un projet, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, 316 p.

* Dumont, Fernand, Genèse de la société québécoise, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1993, 393 p.

Dumont, Fernand, «La sociologie religieuse au Canada français», Sociologie religieuse. Sciences sociales., Actes du IVe Congrès International, Paris, Éditions Économie et Humanisme, 1955, pp. 150-152.

Dumont, Fernand, «Structures d'une idéologie religieuse», Recherches sociographiques, 1960/1960, 1, 2, pp. 161-187.

Dumont, Fernand, «Réflexions sur l'histoire religieuse du Canada français», L'Église et le Québec (Congrès de l'Institut canadien des Affaires publiques), Montréal, Éditions du Jour, 1961, pp. 47-65.

Dumont, Fernand, Jean Hamelin, Jean-Paul Montminy (sous la direction de), Idéologies au Canada français, 1940-1976, Tome 3, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1981.

Dussault, Gabriel, Charisme et économie : Les 5 premières communautés masculines établies au Québec sous le régime anglais : 1837-1870), Québec, Laboratoire de recherches sociographiques de l'Université Laval, Série «Rapports de recherche», Cahier 17, 1981, 149 p.

Dussault, Gabriel, Le curé Labelle. Messianisme, utopie et colonisation au Québec – 1850-1900, Montréal, Hurtubise HMH, Coll. «Sciences de l'homme et humanisme», no. 9, 1983, 392 p.

Eid, Nadia, F., Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX[e] siècle, Montréal, Hurtubise, HMH., Cahiers du Québec, 1978, 318 p.

* FPB (ouvrage remanié par), Traité des devoirs du chrétien envers Dieu, Édition nouvelle, Montréal, Elzéar Vincent imprimeur, 1875, 350 p.

* FPB, Nouveau traité des devoirs du chrétien envers Dieu suivi de Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne, Nouvelle édition, Québec, I.P. Déry, Libraire-Éditeur, n.d., 334 p.

Eid, Nadia-F, Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du 19[e] siècle, Montréal, Hurtubise, 1976, 318 p.

Falardeau, J.C., «Rôle et importance de l'Église au Canada français», Esprit, août-sept. 1952, pp. 214-229.

* Falardeau, Jean-Charles, «Les recherches religieuses au Canada français», Recherche sociographique, vol. III, no. 1-2, janvier 1962, pp. 209-228.

* Gagnon, Serge et René Hardy, L'Église et le village au Québec, 1850-1930, Montréal, Leméac, 174 p.

* Gagnon, Serge, Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1970, 202 p.

* Galardeau, Claude, Les collèges classiques au Canada français, Montréal, Fides, 1978, 287 p.

Germain-Brodeur, Élisabeth, Le Clergé catholique du Canada, Québec, Centre de recherches en Sociologie religieuse, 1969-1971/1973, 62 p.

* Goyau, Georges, Les origines religieuses du Canada. Une épopée mystique, Montréal, Fides, 1951, 301 p.

* Grand'Maison, Jacques, Le privé et le public,, Tome 2, Montréal, Leméac, 1975, 515 p.

Guindon, H., «Two Cultures, Nationalism, Class and Ethnic Tension», in C. Beattie and S. Crysdale (Eds.), Socioloy Canada, Toronto, Butterworth and Co., 1974, pp. 16-29.

Guindon, Hubert, «The social Evolution of Quebec Reconsidered», Canadian Journal of Economics and Political Science, XVI, Nov. 1960, pp. 533-551.

* Hallé, Mgr, L'Action sociale catholique, Montréal, L'Œuvre des tracts, no. 105, pp. 1-17.

Hamelin, J. et N. Gagnon, Histoire du catholicisme québécois – Le XXe siècle, (1898 – 1940), Tome 1, Montréal, Boréal Express, 1984, 491 p.

Hamelin, J., Histoire du catholicisme québécois – Le XXe siècle, (1940 à nos jours), Tome 2, Montréal, Boréal Express, 1984, 425 p.

Hamelin, Louis-Emond, «Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec», Recherches sociographiques, 1953-1959/1961, II, 2, pp. 189-241.

Hamelin, Louis-Emond, et Colette L. Hamelin, Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne, Montréal, Éditions du Lévrier, 1953-1956/1956, 156 p.

* Hardy, René, «L'activité sociale du curé de Notre-Dame de Québec : aperçu de l'influence du clergé au milieu du XIX[e] siècle», Histoire sociale - Social History, no. 6, nov. 1970, pp. 7-13.

* Harvey, Pierre, «Pourquoi le Québec et les Canadiens français occupent-ils une place inférieure sur le plan économique?», in R. Durocher et P.-A. Linteau (sous la direction de), Le retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français, Trois-Rivières, Boréal Express, 1971, pp. 113-127.

* Hébert, Gérard, s.j., «Les sectes évangélistes et pentecôtistes», Relations, no. 239, nov. 1960, pp. 280-287.

* L'École sociale populaire. Son but, son organisation, son programme, Montréal, Secrétariat de l'École sociale populaire, 1911, pp. 1-60.

* La restauration sociale, Lettre pastorale collective de S. Ém. le Cardinal Archevêque de Québec et de Leurs Excellences les Archevêques et Évêques de la Province de Québec à l'occasion de l'anniversaire des encycliques «Rerum novarum» et «Quadragesimo anno», Montréal, L'École sociale populaire, 1941, pp. 206-207.

* Laflamme, Jean et Rémi Tourangeau, L'Église et le théâtre au Québec, Fides, 1979, 355 p.

* Laflèche, L'abbé L., Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille,

Montréal, Eusèbe Sénécal, Imprimeur-Éditeur, 1866, 268 p.

* Laflèche, Mgr, «L'Églises et la liberté», Actes et délibérations du premier congrès catholique canadien-français, tenu à Québec les 25, 26 et 27 juin 1880, Montréal, Eusèbe Sénécal, Imprimeur-Éditeur, 1880, pp. 229-249.

* Lamonde, Yvan, «La modernité au Québec : pour une histoire des brèches (1895-1950)», in Yvan Lamonde et Esther Trépanier, L'avènement de la modernité culturelle au Québec, Québec, Institut Québécois de recherche sur la culture, 1986, pp. 299-309.

* Lasfargues, M., s.v., «Histoire de l'œuvre du Patronage de Saint-Vincent de Paul de Québec», Conférence intitulée : Les Noces d'argent du Patronage Saint-Vincent de Paul de Québec, Québec, typographie de C. Darveau, 1886, p. 21 (Archives des religieux svp., 44 F 2).

* Le comité permanent de la survivance française en Amérique, La vocation de la race française en Amérique du Nord, Québec, 1945, p. 33-38.

* Le Petit catéchisme de Québec, Québec, Des Presses mécaniques d'Aug. Côté et Cie., 1862, 84p.

* Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy, Le catholicisme québécois, Sainte-Foy, Les Éditions de l'IQRC, 2000, 141 p.

* Les Ursulines de Québec depuis leur établissement jusqu'à nos jours, Québec, C. Darveau, 1878, tome premier, 370 p.

Lévesque, Ernest, Le rôle de l'Action catholique dans la restauration de l'ordre social chrétien, Thèse de maîtrise, Université Laval, 1945, 103 p.

Linteau, P.-A., Durocher, R. et Robert, J.-C., Histoire du Québec contemporain. De la Confédération à la crise (1867-1929), Montréal, Boréal Express, 1979, 660 p.

Linteau, P.-A., Durocher, R., Robert, J.-C. et Ricard, R., Histoire du Québec contemporain : Le Québec depuis 1930, Montréal, Boréal Express, 1986, 739 p.

* L'Italien, Roland, Le prêtre québécois à la fin du XIX^{e} siècle, Montréal, Fides, 1970, 242 p.

* Magnan, C.-J., «La Société Saint-Vincent de Paul», in Secrétariat provincial, Province de Québec, Annuaire Statistique, 2è année, Québec, Imprimé par E.E. Cinq-Mars, 1915, 895 p.

* Mandements, lettres pastorales circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal, depuis son érection (1869-1959), Montréal, Typographie «Le Nouveau Monde», vol. 9, vol. 10.

* Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, (nouvelle série), vol. 1, (1906), vol. 8 (1919), vol. 13 (1925), vol. 14 (1936), vol. 15 (1940), vol. 17 (1955).

Ministre d'État au développement culturel, La politique québécoise du développement culturel, Vol. 2, Québec : Éditeur officiel, 1978, 446 p.

* Paquet, Mgr Louis-Adolphe, Bréviaire du patriote canadien-français. Sermon du 23 juin 1905 commenté par le Chanoine Émile Chartier, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1925, pp. 13-42.

* Paquet, Mgr Louis-Adolphe, Droit public de l'Église. L'Église et l'éducation à la lumière de l'histoire et des principes chrétiens, 2è édition, Québec, Imprimerie Laflamme, 1916, 365 p.

* Porter, John, The Vertical Mosaïc, Toronto, University of Toronto Press, 1965, 626 p.

Potvin, Roland, L'Action catholique. Son organisation dans l'Église, Québec, PUL, 1957, 300 p.

* Renaud, Laurier, La fondation de l'ACJC L'histoire d'une jeunesse nationaliste, Jonquière, Presses collégiales

de Jonquière, 1972, 153 p.

* Richardeau, ptre, Lettres de Marie de l'Incarnation, tome 1, Paris, H. Casterman, 1876, 424 p.

Rioux, Marcel, L'Église et le Québec, Montréal, Éditions du Jour, 1961, 160 p.

Rouleau, Jean-Paul, L'Église et la société canadienne-française en évolution, Québec, Centre de recherche en sociologie religieuse, 1968, 34 p.

Routhier, François (sous la direction de), Les transformations sociales au Québec et dans le monde, Québec, Centre de recherche en sociologie religieuse, 1967, 233 p.

* Saint-Vallier, Mgr Jean de, Catéchisme du diocèse de Québec, (1702), Montréal, Les Éditions Franciscaines, 1958, 522 p.

* Savard, Pierre, «La vie du clergé québécois au XIX^{e} siècle», Recherches sociographiques, vol. VII, no. 3, 1967, p. 261.

* Siegfried, André, Le Canada, les deux races, Paris, Armand Collin, 1906, 495 p.

* Têtu, Mgr H. et C.-O. Gagnon, Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, vol. 1 (1887), vol. 2 (1890), vol. 3 (1888), Québec, Imprimerie Générale A. Côté et cie.

Tremblay, M.-A., L'identité culturelle québécoise en péril, Sainte-Foy, Les Éditions Saint-Yves Inc., 1983, pp. 223-236.

* Trudel, Marcel, Histoire de la Nouvelle-France. Tome III - La Seigneurie des Cent-Associés, pp. 605-607, Tome II - La société, Montréal, Fides, 1983, 489 p.

* Trudel, Marcel, Initiation à la Nouvelle-France, Montréal, Les Éditions HRW, 1971, 323 p.

* Turcotte, Paul-André, L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille, Montréal, Bellarmin, 1981, 366 p.

* Voisine, Nive, André Beaulieu et Jean Hamelin, Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970), Montréal, Fides, 1971, 112 p.

* Voisine, Nive, Histoire de l'Église catholique au Québec, (1608-1970), Montréal, Fides, 1971, 112 p.

11. Ouvrages portant sur la culture corporelle au Québec[g]

* « Le sport. Un mot de programme », L'Action Sociale, no. 1, samedi 21 décembre 1907, pp. 1-16.

* « N'exagérons pas les sports », L'Enseignement primaire, Vol. 58, no. 4, décembre 1936, pp. 230-233.

* «Allocution prononcée à la messe d'ouverture par M. le vice-recteur de l'Université Laval, le chanoine Émile Chartier», L'Enseignement et secondaire, Actes du congrès pédagogique tenu à Montréal, juin 1927, pp. 172-180.

* «Lettre de S. Exc. Mgr Langlois, Notre jeunesse, mai 1946, no. 387-388, pp. 53-57.

* Anonyme, «Les modes actuelles», La Tempérance, Bulletin de vie saine, Vol. XX, no. 4, septembre 1925, pp. 115-117.

* Archambault, Joseph-Papin, «Le comité paroissial à l'œuvre : L'observance du dimanche», L'École sociale

[g] Les ouvrages précédés d'un astérisque ont été utilisés comme référence dans le texte.

populaire, nos. 301-302, fév.-mars 1939, pp. 29-44.

* Archambault, Joseph-Papin, s.j., «Déclaration d'ouverture», in Semaines Sociales du Canada, XXIII[e] session intitulée «La Jeunesse», Saint-Hyacinthe, 1946, pp. 13-16.

* Archambault, Joseph-Papin, s.j., Le problème de la jeunesse, no. 394, novembre 1946, pp. 8-12.

* Archambault, Mgr, «Congrès pédagogique des instituteurs du diocèse de Joliette, tenu à Joliette du 26 au 31 août 1907», L'Enseignement primaire, Vol. 29, no. 2, octobre 1907.

* Aubry, Rock, «Vers les plus jeunes», Le Semeur, vol. 16, no. 7, février 1920, pp. 148-155.

Béliard, B. et J. Revelin (sous la direction de), «Le loisir et (...)», Education Québec (spécial loisir), 3, août 1973, pp. 4-10.

* Bellefleur, Michel, L'évolution du loisir au Québec. Essai socio-historique, Sainte-Foy, PUQ., 1997, 412 p.

* Benoît, Séraphin, o.f.m., Marie-Jeanne, Tertiaire et Apôtre, Montréal, Commissariat du Tiers-Ordre, 1943.

* Boileau, Roger, «Les Canadiens français et le hockey professionnel», in M. Amyot (sous la direction de), Les activités socio-économiques et le français au Québec, Tome 1, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1984, pp. 198-206.

* Boileau, Roger, Fernand Landry et Yves Trempe, «Les Canadiens français et les grands Jeux internationaux 1908-1974», in R.S. Gruneau and J.G. Albinson (sous la direction de), Canadian Sport. Sociological Perspectives, Don Mills, Addison-Wesley, 1976, pp. 141-168.

* Boileau, Roger, Social Change, Ethnicity and Amateur Sport Involvement in Quebec : 1963-1973, Master Thesis, Department of Kinesiology, University of Waterloo, Waterloo, Ontario, 1977, 285 p.

* Bonhomme, J., o.m.i., Appel à la conscience chrétienne. Contre le fléau des modes indécentes, Ottawa, Les Éditions du droit, 1930, pp. 6-15.

* Bonnier, Jean-Robert, Enquête sur l'éducation physique au Québec, Rapport remis au Secrétaire de la Province, 1938.

* Bouchard, Claude, Québec 1976. Aux Jeux olympiques, serons-nous dans les estrades... ou sur le stade?, Rapport remis au Haut-Commisariat à la jeunesse, aux loisirs et aux sports, 1972, 223 p.

* Bouchard, G. (sous la direction de), La renaissance campagnarde, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1935, 200 p.

Boucher, J.L., Physical Education in a Bi-cultural Society : the Characteristics of School Physical Education Programs as a Function of the Social Value Held by the two Major Ethnic Groups in the City of Montreal, M.Sc. thesis, University of Wisconsin, Madison, 1967.

* Bourges, L.Z., «Sport», Bulletin du Parler Français au Canada, Université Laval, vol. 1, septembre 1902, pp. 94-99.

* Camirand, Mgr A., v.g., La lutte pour la modestie. Pages dédiées aux parents chrétiens, aux membres de la Ligue catholique féminine, aux Cercles d'étude féminine, Arthabaska, L'Imprimerie d'Arthabaska, 1941, pp. 4-35.

Charbonneau, Y., «Histoire de la palestre nationale», Éducation physique, Sports et Loisirs, vol. 4, no 6, mai 1968, pp. 20-21.

* Charron, Paul, «Cercle d'étude : Les modes féminines», Nos Cours, vol. III, no. 20, 1941-1942, (n.p.).

* Conseil exécutif de la fondation Strathcona, Manuel de culture physique à l'usage des écoles, Toronto, The Copp, Clark co., 1911, 173 p.

Cox, A.E., A History of Sports in Canada (1868-1900), Doctoral dissertation, The University of Alberta, 1969, 438 p.

* Curtis, James E. and Philip G. White, «Toward better understanding of the sport practices of Francophones and Anglophones Canadians», Sociology of Sport Journal, 1992, vol. 9, pp. 403-420.

* D'Amours, Max, Municipalisation des loisirs au Québec : bilan et perspective, Cahiers de recherche en loisir, Trois-Rivières, UQTR, 1981.

* D'Anjou, J., «Pages sportives», Relations, no. 231, mars 1960.

De Coubertin, Pierre, Universités transatlantiques, Paris, Hachette, 1890, 380 p.

* Desrosiers, J.B., p.s.s., «Choisissons la doctrine sociale de l'Église ou la ruine », 20e causerie, Cercles catholiques d'ouvriers, Montréal, Éditions de l'École Sociale Populaire, 1936, pp. 249-251.

* Docteur en théologie, Instructions chrétiennes pour les jeunes gens utiles à toutes sortes de personnes, mêlées de plusieurs textes d'histoire et d'exemples édifiants, Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Québec, G. et G.E. Desbarats, imprimeur-éditeur, 1863, 323 p.

* Donald, Guay, L'histoire de l'éducation physique au Québec. Conceptions et événements, Chicoutimi, Gaétan Morin Éditeur, 1980, 149 p.

* Dragon, Antonio, s.j., Toujours plus haut. Lucien Delorme 1905-1926, Montréal, Librairie d'Action canadienne-française, 1928, 305 p.

* Fecteau, Raoul, p.s.s., « Le dimanche et les sports », Nos Cours, vol. XIV, no. 20, samedi 7 mars 1953, pp. 7-8.

* Feeney, L'abbé Bernard, Le secret du succès, Montréal, 1918, 292 p.

* Forget, Mgr Anastase, Constitutions synodales du diocèse de Saint-Jean-de-Québec, Évêché de Saint-Jean, 1945, 302 p.

* Gagnon, Cyrille, ptre., «Les clubs sociaux neutres ; ce qu'en pense la théologie», L'œuvre des tracts, no. 75, Montréal, 1925, pp. 1-7.

* Groulx, Chanoine Lionel, Chemins de l'avenir, Montréal, Fides, 1964.

* Groulx, Lionel-A., ptre., Une croisade d'adolescent, Québec, Imprimerie de l'Action, 264 p.

Guay, Donald, «Problèmes de l'intégration du sport dans la société canadienne 1830-1865 : Le cas des courses de chevaux», Canadian Journal of History Sport and Physical Education, vol. 4, no. 2, 1973, pp. 71-92.

* Guay, Donald, Histoire des courses de chevaux au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1985, 249 p.

* Guay, Donald, Histoires vraies de la chasse au Québec, Montréal, VLB Éditeur, 1983, 268 p.

* Guay, Donald, Introduction à l'histoire des sports au Québec, Montréal, VLB éditeur, 1987, 294 p.

* Guay, Donald, L'histoire du hockey au Québec. Origine et développement d'un phénomène culturel, Chicoutimi, Éitions JCL, 1990, pp. 136-150.

* Guay, Donald, Le sport et la société canadienne au XIXe siècle, Québec, Collection Temps libres, no. 1, 1977, 105 p.

Hughes, E.C., Rencontre de deux mondes. La crise d'industrialisation du Canada français. (traduit de l'anglais par Jean-Charles Falardeau), Montréal, Éditions Lucien Parizeau, 1945, 388 p.

* Huot, François, «La grande tricherie», Actualité, mai 1978, pp. 41-45.

Jamet, Michel, Le sport et l'État au Québec, Montréal, Édition coopératives Albert Saint-Martin, 1980, 147 p.

Janson, G. et Y. Leduc, «La Palestre Nationale 1894-1931», in C. Lessard et al. (sous la direction de), Histoire, jeux et sports au Canada, influences réciproques entre l'Amérique et les autres pays, Actes du Séminaire international d'histoire du sport d'éducation physique comparée, Trois-Rivières, Juillet 1976, p. XIX, 23-24.

* Janson, Gilles et Yvan Leclerc, «La Palestre Nationale 1894-1931», in C. Lessard et al., (sous la direction de), Histoire, jeux et sports au Canada, influences réciproques entre l'Amérique et les autres pays, Actes du Séminaire international d'histoire du sport de l'éducation physique comparée, Trois-Rivières, juillet 1976, 33 p.

* Janson, Gilles, Emparons-nous du sport. Les Canadiens français et le sport au XIXe siècle, Montréal, Guérin, 1995, 239 p.

* Janson, Gilles, Le sport chez les Canadiens français de Montréal au XIXe siècle. Mémoire de maîtrise (Département d'Histoire), Université du Québec à Montréal, 1993, 221 p.

Jobling, I.F., Sport in Nineteenth Century Canada : The Effets of Technological Changes on its Development, Doctoral dissertation, The University of Alberta, 1970, 451 p.

Jones, K.G. Sport in Canada – 1900 to 1920, Doctoral dissertation, Department of Physical Education, University of Alberta, 557 p.

* Kjeldsen, Erik K., «Integration of minorities into olympic sport in Canada and the USA», Journal of Sport and Social Issues, vol. 8, no. 2, 1984, Summer-fall, pp. 30-44.

* L'Action catholique canadienne, Le corps humain dans la vie chrétienne. Études en marge du programme d'action 1958-59, Montréal, Éditions ACC, 1958, 167 p.

* Laberge, Suzanne, «Questioning the Inference of Ethnic Differences in Achiement Values from types of Sport Participation : A Commentary on White and Curtis», Sociology of Sport Journal, vol. 9, 1992, pp. 295-306.

* Lacombe, Patrice, La terre paternelle, Montréal, Éditions HMH, coll. «Cahiers du Québec», no. 4, 1972, (1ère édition en 1846), 187 p.

* Lahontan, L.-A., Nouveaux voyages de Mr. le Baron de Lahontan dans l'Amérique Septentrionale, tome 1, La Haye, Chez les Frères l'Honoré, 1703, p. 73.

* Landry, Fernand, Claude Turgeon et Claude St-Denis, «Le Canada français et les grands Jeux internationaux», Mouvement, vol. 1, no. 2, pp. 115-129.

* Lapointe, Mgr Eugène, «Le travail le dimanche dans notre industrie», L'École sociale populaire, no. 107, 1922, pp. 4-32.

Larouche, R., La participation des étudiants aux activités physiques ou sportives para-scolaires programmées dans les cégeps du Québec, Thèse de maîtrise, Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1979, 178 p.

Larouche, R., L'éducation physique au Québec : professionnalisation et position des diplômés sur le marché du travail, Thèse de doctorat, Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1984, 852 p.

* Lavergne, C., Dictionnaire populaire catholique, Sainte-Annne-de-Beaupré, La Revue Sainte-Anne de Beaupré, 1986, 335 p.

* Le Cardinal Villeneuve, o.m.i., (sous la direction de), Discipline diocésaine, 3e édition, Québec, L'Action Catholique, 1937, pp. 220-222.

* Le congrès de la jeunesse à Québec en 1908, Rapport officiel du congrès tenu à Québec par l'ACJC les 23, 24, 25 et 26 juin 1908, Montréal, Semeur, 1909, 453 p.

* Le Jeune P., «Relation de ce qui s'est passé en la Novelle France en l'année 1633», Relations des Jésuites, Montréal, éditions du Jour, 1872, vol. V : 1632-1633, p. 126. Fc 317 1959 15-17.

* Lecompte, Edouard, s.j. « La YMCA », La vie nouvelle, vol. 2, no. 1, juin 1919, pp. 11-12.

* Lemieux, Raymond, «Le sourire du martyr : Gérard Raymond (1912-1932)», in Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (directeurs), Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois, Montréal, Fides, pp. 48-66.

* Lemire, Maurice et al., (sous la direction de), Dictionnaires des œuvres littéraires du Québec, Montréal, Fides, 1978, pp. 805-875.

* Les Frères de l'Instruction chrétienne, Le Bon Parler Français, Laprairie, Imprimerie du Sacré-Cœur, 1937, 24 p.

Lessard, Claude et Jean-Paul Massicotte. «Histoire du canotage en Mauricie», in Jean-Paul Massicotte et Claude Lessard (sous la direction de), Histoire du sport de l'Antiquité au XIXè siècle, Sillery, Les Presses de l'Université du Québec, 1984, pp. 217-225.

* Lettre pastorale collective, «Croisade de pureté», Nos Cours, Vol. VII, no. 1, 9 nov. 1946, pp. 15-17.

* Lettre pastorale de Nos Seigneurs les Archevêques et Évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, de Montréal et d'Ottawa sur l'éducation, Québec, Imprimé par Léger Brousseau, 1894, 52p. Publié aussi dans La Semaine Religieuse de Québec, no. 48, 28 juillet 1894, et La Semaine Religieuse de Montréal, vol. XXII, no. 15, 14 avril 1894.

* Levasseur, Roger, «Le loisir et l'État au Québec (1960-1980)», Loisir et Société, Vol. 6, no. 1, pp. 167-186.

* Levasseur, Roger, Le loisir et la culture au Québec, Les Éditions du Boréal Express, 1982, 187 p.

* Levesque, Guillaume, «De l'influence du sol et du climat sur le caractère, les établissements et les destinées des Canadiens», in J. Huston, Le Répertoire national, Montréal, Lovel et Gibson, 1948, p. 309

* Linday, Peter, «The Impact of the military Garrisons on the Development of Sport in British North America», Canadian Journal of History of Sport and Physical Education, vol. I, no. 1, 1970, pp. 33-44.

Lindsay, Peter. A History of Sport in Canada, 1807-1867, Doctoral dissertation, The University of Alberta, 1969, 433 p.

* Marple, David, «Analyse de la discrimination que subissent les Canadiens-français au hockey professionnel», Mouvement, vol. 10, mars 1975, pp. 7-13.

* Massicotte, E.-Z., «Jeux publics avant 1760», Bulletin des recherches historiques, XXXIX, juin 1933, pp. 325-326.

* Massicotte, E.-Z., «La vie des chantiers», Trans R.S.C., XVI, section 1, 1922, pp. 24-25.

Massicotte, Jean-Paul, «Subsistance des vieux jeux français au Québec : analyse des jeux beaucerons», Communication au 4e Congrès canadien de recherche en loisirs, Université du Québec à Trois-Rivières, mai

1984.

* Massicotte, Jean-Paul et Claude Lessard (sous la direction de), Histoire du sport de l'Antiquité au XIX^{e} siècle, Sillery, Les Presses de l'Université du Québec, 1984, 311 p.

* McAll, Christopher, «English/French Canadian differences in sport participation : Comment on White and Curtis», Sociology of Sport Journal, vol. 9, 1992, pp. 307-310.

* McPherson, Barry, «The sport role socialization process for Anglophones and Francophones adults in Canada : accounting for present patterns of involvement», in F. Landry et W.A.R. Orban (sous la direction de), Sociologie du sport/Sociology of Sport, vol. 3, Actes du Congrès international des sciences de l'activité physique, Québec, Miami, Éditeur officiel du Québec et Symposia Specialists Inc., 1978, pp. 41-52.

* Meisel, J. et V. Lemieux, Ethnic Relations in Canadian Voluntary Organizations, doc. no. 13 of the Royal Commission on Bilinguism and Biculturalism, Ottawa, Information Canada, 1972, 393 p.

Metcalfe, A. «L'expansion du sport organisé et le développement de l'amateurisme au Canada de 1807 à 1914», in Jean Harvey et Hart Cantelon (sous la direction de), Sport et pouvoir. Les enjeux sociaux au Canada, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, pp. 33-50.

* Metcalfe, Alan, «Le sport au Canada français au 19^{e} siècle : le cas de Montréal, (1800-1914)», Loisir et société/Society and leisure, vol. 6, no. 1, printemps 1983, pp. 105-120.

* Metcalfe, Alan, «The Evolution of Organized Physical Recreation in Montreal, 1840-1895», Histoire sociale/Social History, 11 (21), 1978, 23 p.

* Metcalfe, Alan, Canadians learns to play. The Emergence of Organized Sport, 1807-1914, Toronto, McClelland and Stewart, 243 p.

Metcalfe, Alan, «Organized Sports and Social Stratification in Montréal, 1840-1901», in R. Gruneau and J. Albinson (Eds), Canadian Sport and Sociological Perspectives, Toronto, 1976, pp. 77-101.

Miner, H., Saint-Denis : un village québécois, (traduit de l'anglais par E. Barsamian et J.-C. Falardeau), Montréal, Hurtubise HMH, Coll. «Sciences de l'homme et humanisme», 1985, 392 p.

* Montpetit, Raymond, «Loisir public et société à Montréal au XIXè siècle», Loisir et Société, Vol. 2, no. 1, pp. 101-128.

* Montreal Winter Carnaval, February 4th to 9th, 1884, Supplement to Dawson's Hand-Book for the City of Montreal, pp. 5-20.

* Morrow, Don, A Sporting Evolution. The Montreal Amateur Athletic Association, 1881-1891, Montréal, publié par la MAAA et D. Morrow, 1981, 255 p.

* Neil, G.Y., History of physical Education in the Protestant Schools of Quebec, M.A. thesis, Institute of Education, McGill University, Montreal, 1963.

* Pomerleau, Jeanne, Les coureurs des bois. La traite des fourrures avec les Amérindiens, Sainte-Foy, Éditions Dupont, 1994, 143 p.

* Pronovost, Gilles, Loisir et société. Traité de sociologie empirique, Sainte-Foy, PUQ., 1993, 347 p.

Pronovost, Gilles, Temps, culture et société Essai sur le processus de formation du loisir et des sciences du loisir dans les sociétés occidentales, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1983.

Redmond, G., «Some Aspects of Organized Sport and Leisure in Nineteenth-Century Canada», Loisir et Société, vol. 2, no. 1, 1979, pp. 73-100.

* Roy, Gilles, The Relationship between Centrality and Mobility : The Case of the National Hockey League, Master Thesis, University of Waterloo, Waterloo, Ontario, 1974, 173 p.

* Roy, Pierre-Georges, «La correspondance de Madame Bégon, 1748-1753», Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1934-1935, Rédempti Paradis, Imprimeur de Sa majesté le Roi, 1935, pp. 1-74.

* Samson, Jacques, La fédération de demain..., Rapport du Comité d'étude sur les dimensions d'une fédération sportive, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1976, 194 p.

* Séguin, Robert-Lionel, La civilisation traditionnelle de l'habitant aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, Montréal, Fides, 1967, 702 p.

* Séguin, Robert-Lionel, Les divertissements en Nouvelle-France, Ottawa, Musée national du Canada, Bulletin n^{o} 227, 1968, 79 p.

* Société du Parler Français au Canada, Bulletin du Parler Français au Canada, Université Laval, vol. 2, no 1, septembre 1903, pp. 9-10.

* Tremblay, Pierre, o.p., Une âme canadienne extraordinairement ordinaire. Marie-Claire Tremblay (1916-1939), Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1949, 375 p.

* Un docteur en théologie, Instructions chrétiennes pour les jeunes gens, utiles à toutes sortes de personnes, mêlées de plusieurs textes d'histoires et d'exemples édifiants, Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Québec, G. et G.E. Desbarats, Imprimeurs-Éditeurs, 1863, 323 p.

* Van Vliet, M. L. (ed), Physical Education in Canada, Scarborough, Prentice Hall of Canada, 1965, 328 p.

* Villeneuve, J.-M. Rodrigue, o.m.i., Aux jeunes de mon pays. L'un des vôtres, le scolastique Paul-Émile Lavallée, o.m.i. 1899-1922, Université d'Ottawa, 1927, 355 p.

* Villeneuve, J.-M. Rodrigue, o.m.i., «À propos des "Boy Scouts"», Le Semeur, Vol. 16, no. 3, oct. 1919, pp. 42-46.

* Villeneuve, J.-M. Rodrigue, o.m.i., «La valeur du catholicisme pour le progrès moral de l'individu», L'Action Française, Vol. IX, no. 3, mars 1923, pp. 130-155.

* Villeneuve, J.-M.-Rodrigue Cardinal (sous la direction de), Journal de Gérard Raymond, 1937, 192 p.

* Villeneuve, Le cardinal J.-M. Rodrigue, o.m.i., « Culture physique au regard de l'Église », Conférence sous les auspices de la Ligue de sécurité de Québec, Québec, 8 janvier 1934, pp. 9-12.

* White, Philip G. and James A. Curtis, «English/French differences in types of sport Participation : Testing the school socialization explanation», Sociology of Sport Journal, vol. 17, 1990, pp. 347-368.

* White, Philip G. and James A. Curtis, «Participation in competitive sport among Anglophones and Anglophones in Canada : Testing competing hypotheses», International Review for the Sociology of Sport, 1990, vol. 25, no. 2, pp. 125-141.

* Yvon, Ovila (Cercle d'étude du Parler Français), «La balle au camp», Le Collégien, vol. 4, no. 3, mars 1909, pp. 53-54.

Zeigler, E.F., «Christian Idealism and Y.M.C.A.», Journal of Physical Education, vol. 64, no. 6, 1967, pp. 163-165 et vol. 64, no 7, 1967, pp. 28-31.

12. Ouvrages portant sur la culture corporelle d'ici associée aux œuvres religieuses[h]

* Académie Commerciale, Québec, Le Voilier, juin 1940.

* Anonyme, «Qu'est-ce que la Ligue du Sacré-Cœur?», Le Messager Canadien du Sacré-Cœur, Vol. XXII, no. 4, avril 1913, pp. 185-186.

* Anonyme, Centenaire du Patro St-Vincent de Paul, Québec 1861-1961, Québec, sé., sd., pp. 4-5 (Archives des religieux svp. 44 F2).

Assemblée des Évêques du Québec, «Les manifestations sportives pour les jeunes», L'Église canadienne, vol. 7, no. 4, Avril 1974.

* Aubry, Jean-Christian, Pratiques religieuses et vie paroissiale en milieu urbain au XX^{e} siècle . La paroisse Immaculée-Conception de Montréal, 1910-1940, Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université de Montréal, 1998, 109 p.

* Beaudry, Jos. A., Documents relatifs à l'École normale (Inspection sanitaire de l'école normale Laval), 1898, rapport remis au Conseil d'hygiène de la Province de Québec, pp. 21-34.

* Beaumont, Gemma, Les centres paroissiaux à Québec, Thèse présentée au Département de Service social, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1947, 51 p.

* Beauregard, Yves, «Un esprit sain dans un corps sain», Cap-aux-diamants, no. hors série, 1993, pp. 52-57.

* Beausoleil, Julien, c.s.v., Le hockey, facteur d'éducation, Secrétariat provincial de la COP, Québec, novembre 1959, 197 p.

* Bellavance, S., s.j., Pour préparer l'avenir, Montréal, Imprimerie du Message, 1914, 146 p.

* Bellefleur, Michel, «Les origines socio-historiques du professionnalisme en loisir au Québec», Loisir et société/Society and leisure, vol. 5, no. 1, printemps 1982, pp. 13 à 59.

* Bellefleur, Michel, «Loisir et pouvoir clérical au Québec», Loisir et société/Society and leisure, vol. 6, no. 1, printemps 1983, pp. 141-165.

* Bellefleur, Michel, L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille, Sillery, PUQ, 1986, 221p.

* Bellouard, M.-A., o.p., «Simples remarques sur le sport et la morale», Cahiers d'Action catholique, no. 6, mars 1941, pp. 181-185.

* Bellouard, M.-A., o.p., «Simples remarques sur le sport et la morale», Cahiers d'Action catholique, no. 8, mai 1941, pp. 255-259.

* Benoît, Paul, s.j., «Émulation», L'Enseignement secondaire au Canada, Vol. VIII, no. 4, janvier 1929, pp. 252-263.

* Benoît, Paul, s.j., «L'organisation collégiale», Collège et Famille,Vol. III, no. 3, 1946, pp. 116-117.

* Benoît, Paul, s.j., «L'organisation collégiale», Collège et Famille, Vol. III, no. 4, 1946, pp. 170-176.

* Benoît, Paul, s.j., «Nos athlètes», Collège et Famille, Vol. II no. 5, novembre 1945, pp. 205-208.

* Blanchard, L'abbé E., 2000 mots bilingues par l'image, Montréal, Éditions du Devoir, 1917, 112 p.

[h] Les ouvrages précédés d'un astérisque ont été utilisés comme référence dans le texte.

* Blanchard, L'abbé E., 2000 mots bilingues par l'image, Montréal, La Cie d'Imprimerie Godin, 1919, 112 p.

* Blanchard, L'abbé Étienne, Dictionnaire du Bon Langage, 6e édition, Montréal, Librairie Beauchemin, 1931, 316 p.

* Blanchard, L'abbé Étienne, Dictionnaire du Bon Langage, 8e édition, Montréal, Les Frères des Écoles chrétiennes, 1949, 316 p.

* Blanchard, L'abbé Étienne, Dictionnaire du Bon Langage, Paris, Librairie Vic et Amat, 1914, 316 p.

* Blanchard, L'abbé Étienne, En Garde ! Termes anglais et anglicismes, s.l., 1912, 35 p.

* Blanchard, L'abbé Étienne, En Garde ! Termes anglais et anglicismes, 6e édition, Montréal, Librairie Beauchemin, 1925, 330 p.

* Boileau, Roger et André Bélanger, «L'appropriation d'un produit culturel étranger. Le sport à l'Université Laval», Cap-Aux-Diamants, No. 72, Hiver 2003, pp. 76-81.

* Boissinot, Yolande, La salle paroissiale de Limoilou, Thèse présentée à l'École de service social, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1952, 176 p.

* Bouchard, Léonce, ptre., Réflexions sur les loisirs d'aujourd'hui, Québec, COP, pp. 4-8.

Cahiers d'action catholique, «Le sport et la conscience morale», Cahiers d'action catholique, mars 1953, pp. 220-224 et mai 1953, pp. 285-288.

* Cardol, J.-M. s.j., « Pour une saine éducation physique », Mes Fiches, no. 53, 1 nov. 1939, p. 844. Paru aussi dans Famille et collège. T. 3, no. 6, juin 1939, pp. 165-173.

* Célestin-Auguste, Fr., «Lettre de « l'Abeille » à ses jeunes lecteurs à l'occasion des vacances de 1934», L'Abeille, no. 90, mai 1934, pp. 399-402.

* Centrale des Patros, Congrès des moniteurs, 15-17 mars 1974. (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement).

* Centrale des Patros, Le cours de formation des moniteurs en récréation, 1972, pp. 16-22 (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

* Cercle d'étude du Parler Français du Séminaire de Saint-Hyacinthe, «La balle au camp», Bulletin du Parler Français au Canada, Vol. VII, no. 4, novembre 1908, pp. 148-151.

* Charest, Adrien, et L. Faucher, s.v., Les 1001 jeux, (3 cahiers), Québec, Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, 1945.

* Charest, Adrien, s.v., «Abrégé historique du Patro canadien», Sports, Loisir, Éducation physique, no. 48, mai/juin 1969, pp. 20-25.

* Cinq-Mars, Jean, Histoire du collège Sainte-Marie 1849 – 1969, Montréal, Hurtubise, 1998, 516 p.

* Clermont, Lucien, prêtre, «Les sports», Nos Cours, Vol. VIII, no. 6, 9 nov. 1946, pp. 5-24.

* Clermont, Lucien, ptre., «Les sports», Nos Cours, Vol. VIII, no. 5, 9 novembre 1946, pp. 20-22.

* Colclough, Edgar s.j., «Un nouveau type d'association pour la jeunesse», Le Semeur, Vol. XIV, 1917-1918, pp. 137-139.

* Comité de la Centrale, Procès-verbal de la Centrale des Patros du 1er fév. 1956 au 2 juin 1964 (n.p.) (Archives

des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

* Comité des sports, Centrale des Patros, Réunion des responsables des cercles, 30 sept. 1969, p. 2 (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

* Comité d'étude du Parler Français, Séminaire de St-Hyacinthe, «Vocabulaire. Gouret (Hockey)», Bulletin du Parler Français au Canada, Vol. VII, no. 8, avril 1909, pp. 310-311.

* Comité diocésain d'Action catholique, Six ans après..., Montréal, Éditions Unitas, 1947, 20 p.

* Comité du Parler Français du Cercle Girouard (ACJC), «Vocabulaire des amusements. La balle au camp», Le Collégien, Vol. IV, no. 12, décembre 1909, pp. 177-179.

* Comité du Parler Français du Cercle Girouard (ACJC), Séminaire de St-Hyacinthe, «La balle au camp - vocabulaire», 2e édition, corrigée et notablement augmentée, Bulletin du Parler Français au Canada, Vol. VIII, no. 3, novembre 1909, pp. 104-108.

* Commission provinciale du Tiers-Ordre, Loisirs, no. 15, juillet 1946, p. 101.

Conseil régional des loisirs de Québec. Inventaire des terrains de jeux de la région de Québec, été 1968, Québec, CRLQ, 43 p.

* Courchesne, Georges Mgr «Notre jeunesse», L'École sociale populaire, nos. 387-388, avril-mai 1946, pp.1-50.

* Courchesnes, Georges, Mgr Nos humanités, Nicolet, Procure de l'École Normale, 1927, 720 p.

* Dallaire, Jean-Paul, ptre., «Orientation des loisirs», Relation, vol. 9, no. 98, février 1949, pp. 39-41.

* Desjardins, Paul s.j., Le collège Sainte-Marie de Montréal – la fondation, le fondateur, Montréal, 1940, 316 p.

* Desmartis, André, «Période 1931-1950», Texte d'accompagnement du site Web intitulé : Le sport à l'Université Laval…150 ans d'histoire. (http://www.ulaval.ca/sas/peps/histoire/).

* Dion, Gérard, L'œuvre des terrains de jeux de Québec, Québec, Les Éditions Cap Diamant, 1943, 122 p.

* Directoire pédagogique à l'usage des Sœurs du St-Rosaire, Rimouski, 1924, 427 p.

* Doyon, Marcel, s.j., «Dynamisme et dépassement», Collège et Famille, Vol. 23, no. 2, avril 1966, pp. 74-75.

* Doyon, Marcel, s.j., «Éducation physique», Collège et Famille, Vol. XXII, no. 4, octobre 1965, pp. 163-166.

* Dubois, Émile, ptre., Le Petit Séminaire de Sainte-Thérèse 1825-1875, Montréal, les Éditions du « Devoir », 1925, pp. 133-135.

* Dubois, N., ptre., « La sensibilité », L'Enseignement primaire, octobre 1905, pp. 81-84.

* Dubois, N., ptre, «La sensibilité», Conférence prononcée devant les membres de l'Association des instituteurs catholiques de Montréal en mai 1905 et publiée dans L'Enseignement primaire, octobre 1905.

* Dufour, J.-Donat, «Organisation des loisirs», Compte rendu des cours et conférences de la Semaine sociale du Canada, XVIe session, Sherbrooke, 1938, pp. 274-278.

* ESP, «Le jour du Seigneur», no. 238, L'Oeuvre des tracts, Montréal, avril 1939, pp. 3-31.

* East, Jocelyn, Dynamismes organisationnels de l'institutionnalisation du sport au Québec (1900-1967), Thèse de doctorat, Département d'histoire, Université Laval, 2001, 402p.

* Forest, M.-Ceslas, o.p., «Notre américanisation par les sports», Notre américanisation. Enquête de la revue

dominicaine, Montréal, L'Oeuvre de presse dominicaine, 1937, pp. 102-123.

* Forget, L'abbé Anastase, Histoire du collège l'Assomption, Montréal, Imprimerie populaire, 1932.

* Gariépy, Wilfrid, s.j., La paroisse urbaine, Institut Social Populaire, no. 469, déc. 1953, pp. 26-32.

* Gariépy, Wilfrid, s.j., «Loisirs chrétiens organisés», Relations, no. 52, avril 1945, pp. 91-95.

* Gariépy, Wilfrid, s.j., «Les 75 ans de l'Immaculée-Conception», Lettres du Bas-Canada, Vol. 26, no. 2, juin 1962, pp. 69-81.

* Garneau, Adolphe, ptre., «La pente glissante», L'École Sociale Populaire, Vol. III, octobre 1919-juin 1921, pp. 107-114.

* Germain, Victorin, ptre., «Foyer agréable», in Georges Bouchard (sous la direction de), La renaissance campagnarde, Éditions Albert Lévesque, 1935, 200 p.

* Girard, Laval, s.j., «À l'école du sport», Collège et Famille, Vol. VI, no. 1, janvier 1949, pp. 23-25.

Groupe mixte de travail des Églises du Canada (Le), «Les sports dans l'optique chrétienne», L'Église canadienne, vol. 9 no 1, janvier 1976, pp. 3-13.

* Guay, Donald, L'éducation physique dans les écoles normales du Québec 1836-1969, Québec, Les Éditions Loisirs, Éducation Physique, 1969, 95 p.

Guay, Donald, La conquête du sport. Le sport et la société québécoise au XIXè siècle, Outremont, Lanctôt Éditeur, 1997, 244 p.

* Hamelin, Jean, Histoire de l'Université Laval, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995, 341 p.

* Harvey, Jean, «Le clergé québécois et le sport, 1920-1960», in Jean Harvey et Hart Cantelon (sous la direction de), Sport et pouvoir, les enjeux sociaux au Canada, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, 337 p.

* Houdriard, L. s.v., «Général des religieux de St-Vincent de Paul», Circulaire du 5 août 1961, Québec.

* Hudon, L. s.j., Le cercle ouvrier, Montréal, École sociale populaire, no. 14, 1912, pp. 3-24.

* Institut des Frères de Saint-Vincent de Paul, Directoire, (2e partie), La vie des œuvres, Tournai, Maison de Saint-Vincent de Paul, 1937, 340 p.

* JOC, JEC, JAC, JIC, LAC, les comités paroissiaux et diocésains, l'Institut Pie XI.

* L'histoire des sports au collège de Saint-Laurent, printemps 1958, 128 p.

* La Centrale des Patros, «Mémoire sur les Patros présenté à l'Honorable Gabriel Loubier, ministre délégué au Haut-Commissariat à la jeunesse, aux loisirs et aux sports», nd, sé.

* La Centrale des Patros, Rapport des activités, 1er avril au 30 sept. 1971, (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

* La Centrale des Patros, Service technique des sports. Tournois interpatros, printemps 1970, (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

* La Société du Parler Français au Canada, La balle au camp (Base-ball). Vocabulaire et tableaux d'inscription, Montréal, Ami des Sourds-Muets, 1910, pp. 5-6.

* Labelle, Yvonne A., Loisirs d'autrefois – Monographie d'Iberville, Yberville, (s.e.), 1968, 66 p.

* Lalande, Hermas, s.j., «Gymnastique et sport», Le Semeur, no. 10, mai 1908, pp. 274-282.

Lamoureux, Constant, La présence de l'Église dans l'univers du loisir, Thèse de Maîtrise, Université Laval, 1970, 56 p.

Landry, F. et M. Montpetit, omi., «Physical Education in French Canada», In van Vliet (Éd.), Physical Education in Canada, Scarborough, Prentice Hall of Canada, 1965, pp. 185-192.

* Langevin, Jean ptre, Cours de pédagogie ou principes d'éducation, Québec, C. Darveau, Imprimeur, 1865, 409 p

* Lavergne, Édouard V., ptre, «Les œuvres de jeunesse», Semaine Religieuse de Québec. Bulletin des œuvres de l'Action sociale catholique, vol. 31, no. 36, 8 mai 1919, pp. 573-576.

* Lavergne, Edouard-V., ptre, Sur les remparts, Québec, Imprimerie de l'Action sociale Ltée, 1924, pp. 172-203.

* Leblond, A., ptre., «Les jeux», L'Enseignement primaire, no. 2, juin 1943, pp. 840-842.

* Leblond, A., ptre., Guide du terrain de jeux, Québec, 1947, 182 p.

Leclerc, Pierre, L'éducation physique dans la Province de Québec, Mémoire présenté à la Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1947, 43 p.

Le directeur de l'OTJ L'œuvre des terrains de jeux. Montréal : Œuvre des tracts, no. 200, février 1936, 16 p.

* Les Sœurs de Sainte-Anne, Connaissances scientifiques usuelles et hygiène, Édition refondue, Lachine, Procure des missions, 1939, 223 p.

* Lessard, Claude, Le Séminaire de Nicolet, 1803 – 1969, Trois-Rivières, Éditions du Bien-Public, 1980, 472 p.

Lessard, Marc-André et Jean-Paul Montminy (sous la direction de), L'urbanisation de la société canadienne-française, 4è colloque de la revue Recherches Sociographiques, Québec, Les Presses de L'Université Laval, 1967.

* Levasseur, Georges, ptre., «Loisirs honnêtes», Nos Cours, Vol. VI, no. 13, samedi 20 janvier 1945, pp. 4-6.

* Levasseur, Georges, ptre., «Loisirs modérés», Nos Cours, Vol. VI, no. 14, 27 janvier 1945, pp. 3-5.

Levasseur, Roger, «Les idéologies du loisir au Québec», in F. Dumont, J. Hamelin et J.-P. Montminy (sous la direction de), Les idéologies au Canada français 1940-1976, Québec, PUL, 1971, pp. 131-172.

* Léveillée, Marguerite-M, «Cercle d'étude : les sports», Nos Cours, Vol. XII, no. 25, 21 avril 1951, pp. 15-16.

* Léveillée, Marguerite-M., «Cercles d'étude : Les shorts», Nos Cours, vol. VII, no. 21, 10 mars 1951, pp. 15-16.

* Llewellyn, R.E., ptre., Ta personne, 2e édition, Montréal, Les Publications de « La Famille », Collection «Ta Missions Aujourd'hui», 1945, pp. 45-61.

* Ls.-A. G., s.j., «Aux instituteurs et institutrices. L'œuvre qui sauvera nos enfants en vacances», Le Messager Canadien du Sacré-Cœur, vol. XXII, no. 6, juin 1914, pp. 258-261.

* Lussier, Gabriel-M., o.p., «De la santé humaine», Revue dominicaine, Vol. 44, avril 1938, pp. 184-189.

* Lussier, Gabriel-M., o.p., «Notre devoir de santé», Revue dominicaine, Vol. 44, juin 1938, pp. 307-317.

* M.-Albert o.f.m., «La crise de l'autorité dans les collèges», L'Enseignement secondaire au Canada, avril 1934, pp. 392-398.

* Magnan, C.-J, «Cinquantenaire canadien des Frères de Saint-Vincent de Paul célébré à Québec le 23

septembre 1933. L'œuvre du Patronage», L'Enseignement Primaire, Vol. 56, no. 3, novembre 1934, pp. 122-124.

* Magnan, C.-J., «L'instituteur catholique et les œuvres post-scolaires», Le congrès de la jeunesse à Québec en 1908, Rapport officiel du congrès de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française tenu à Québec les 23, 24, 25 et 26 juin 1908, se., 1909, pp. 123-127.

* Magnan, M.C., «Résumé des remarques de C.J. Magnan, inspecteur général des écoles catholiques», L'Enseignement primaire, Vol. 44, no. 3, novembre 1922, pp. 170-171.

* Mailloux, Al., ptre, vg., Manuel des parents chrétiens ou devoirs des pères et des mères dans l'éducation religieuse de leurs enfants, 1ère édition, Québec, Augustin Coté et Cie, Éditeurs-Imprimeurs, 1851, 328 p.

* Mailloux, AL, vg., Essai sur le luxe et la vanité des parures spécialement dédié aux personnes de la campagne, Québec, N.S. Hardy, Libraire-Éditeur, 1882, 192 p.

* Mailloux, Alexis, ptre., Manuel des parents chrétiens, 2e édition, Québec, l'Action Sociale limitée, 1909, 279 p.

* Mailloux, Noël, o.p., «L'enfant et la formation de son caractère», L'Enseignement secondaire du Canada, vol. XXII, no. 2, novembre 1942, pp. 147-153.

* Massicotte, J.-P. et C. Lessard, «L'Église et le loisir au XXe siècle», Canadian Journal of History of Sport, vol. 13, no. 2, déc. 1982, pp. 45-55.

* Mercier, Camille, ptre, «La culture exagérée du sport», L'Enseignement secondaire au Canada, vol. XI, no. 3, décembre 1931, pp. 202-205.

* Mongeau, Yves, ptre, «Loisirs et principe chrétiens», Nos Cours, vol. XVI, no. 14, 1955, pp. 11-14.

* Normandin, Michel, «La langue des sports», Le Congrès de la Refrancisation, Québec, 21-24 juin 1957, Tome 1, Québec, Les Éditions Ferland, 1959, pp. 31-40.

* Ouellet, Gérard, Ma paroisse Saint-Jean Port-Joly, Québec, Les Éditions des Piliers, 1946, 348 p.

* Paplauskas-Ramunas, Antoine, L'éducation physique dans l'humanisme intégral, 2è édition, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1960, 115 p.

* Paradis, Jean-Marc, 100 ans de baseball à Trois-Rivières, 1989, 164 p.

* Patronage de Saint-Vincent de Paul, Activités du corps de gymnastique (1910-1940), sd., pp. 5-6. (Archives des religieux svp., 44 F182-1)

* Perreault, Simon, c.s.v., «L'éducation physique: nécessité et bienfaits moraux», Actes du congrès pédagogique tenu à Montréal en juin 1927, L'Enseignement secondaire au Canada Vol. VII, no. 3, décembre 1927, pp. 359-370.

* Piché, Émile., p.s.v., «Comment préserver notre jeunesse. Les patronages». L'École Sociale Populaire, no. 15. 1911, pp.13-14.

* Pronovost, Gilles, «Les transformations de la problématique du loisir au Québec : hypothèse d'analyse», Loisir et Société, vol. 2, no. 1, avril 1979, pp. 35-68.

* Provost, L'abbé Honorius, m.a., Sainte-Marie de la Nouvelle-Beauce. Histoire civile, Québec, Éditions de la Nouvelle-Beauce, 1970.

* Rapport de la Commission Laroche tel qu'approuvé par la Commission athlétique de la Cité de Montréal, janvier 1962, 287 p.

* Rapport du Comité d'étude sur les loisirs, l'éducation physique et les sports (Rapport Bélisle), février 1964, 145 p.

* Richer, Maurice, s.j., «Le sport, école de formation», Collège et Famille, Vol. XV, no. 2, avril 1958, pp. 52-57.

* Rivard, Jean, «Sportalgie», Bulletin paroissial de Saint-Roch, Québec, Vol. V, no. 3, mars 1916, pp. 47-48.

* Robidas, Raymond A., Physical Education in the Classical Colleges, A thesis presented to the Faculty of Springfield College for the degree of Master of Education, 1961, 143 p.

* Ross, Mgr François-Xavier, Manuel de pédagogie, Québec, Charrier et Dugal, 1916, 461 p.

* Ross, Mgr François-Xavier, Manuel de pédagogie. Théorie et pratique à l'usage de l'École normale de Rimouski, Québec, Imprimerie Charrier & Dugal, 1917, 419 p.

* Rouleau, Th.-G. ptre., (principal), Notice sur l'École Normale Laval de Québec pour l'Exposition de Chicago, Québec, L'Imprimerie L. Brousseau, 1893, pp. 1-2.

* Rouleau, Th.-G., ptre., «Mens sana in corpore sano», L'Enseignement primaire, no. 11, avril 1898.

* Rouleau, Th.-G., ptre., «Mens sana in corpore sano», L'Enseignement primaire, no. 2, octobre 1898, pp. 69-71.

* Rouleau, Th.-G., ptre., «Mens sana in corpore sano», L'Enseignement primaire, no.5, janvier 1899, pp. 260-261.

* Rouleau, Th.-G., ptre., C.-J. Magnan et J. Ahern, Pédagogie pratique et théorique à l'usage des candidats au brevet d'enseignement et des élèves des écoles normales, Québec, Dussault & Proulx Imprimeurs, 1901, 552 p.

* Rouleau, Th.-G., ptre., Notice sur l'École Normale Laval de Québec pour l'Exposition de Chicago, Québec, Imprimerie L. Brousseau, 1893, pp. 18-19.

* Rousseau, Félicien, ptre., « Les jeux des hommes », Voies nouvelles du loisir. Études en marge du programme d'action 1961-62, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1961, pp. 106-108.

* Roy, Camille, ptre., Propos canadiens, Québec, Imprimerie de l'Action sociale, 1912, 326 p.

* Roy, Mgr Camille, Pour former des hommes nouveaux, Discours prononcé à la Messe du Saint-Esprit à l'Université Laval, le 11 septembre 1935, Québec, 1935, 206 p.

* Roy, Mgr Élias, «Les désirs de l'Église», L'Enseignement secondaire au Canada, Vol. VII, no. 4, janvier 1928, pp. 455-458.

* Roy, Mgr. Élias, «La journée diocésaine des œuvres», La Semaine religieuse de Québec, vol. 35, no. 15, 21 déc. 1922, pp. 244-248.

* Ryan, Claude, «Les exigences d'une action apostolique dans le monde du loisir», in Voies nouvelles du loisir. Études en marge du programme d'action 1961-62, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1961, pp. 135-137.

* Sablonnière, Marcel de la, s.j., «Expérience du Centre de loisirs de l'Immaculée-Conception de Montréal», Actes du 2e congrès Caritas-Canada (Section française), Québec, 1954, pp. 216-222.

* Sablonnière, Marcel de la, s.j., «Loisirs de fin de semaine», in Caritas-Canada, Loisirs et jeunesse, Actes du 4e congrès général, Québec, 1956, pp. 71-81.

* Saint-Arnaud, F.-X., ptre., « Loisirs des jeunes », La Jeunesse, Compte rendu des cours et conférences. Semaine Sociale du Canada, XXIIIe session, St-Hyacinthe, 1946, pp. 214-216.

* Saint-Arnaud, F.-X., ptre., «Loisirs des jeunes», in Semaines Sociales du Canada, XXIIIè session intitulée «La

Jeunesse», Saint-Hyacinthe, 1946, pp. 209-217.

* Sauriol-Daigneault, Lorette, «La pudeur se meurt», La tempérance, vol. XXIX, no. 12, mai 1935, pp. 140-141.

* Service des loisirs, diocèse de Montréal, Rapport d'enquête diocésaine 1961, Montréal, Diocèse de Montréal, 1961, 21 p.

Schetagne, Guy, ptre., Loisirs des jeunes. Une expérience à Lachine, Montréal, Fides, 1945, 168 p.

* Semaines Sociales du Canada, La jeunesse, Compte rendu des cours et conférences de la XXIII[e] session, Saint-Hyacinthe, 1946, 308 p.

* Service des sports de la Centrale des Patros, Projet de règlements généraux, oct. 1971, p. 10. (Archives des religieux s.v.p./ Document en attente de classement).

* Service technique des sports, Feuille d'informations, 8 nov. 1967, (Archives des religieux s.v.p./Document en attente de classement définitif).

* Société du Parler Français au Canada, Vocabulaire français-anglais du jeu de hockey, Québec, l'Action Sociale, 1933, 29 p.

* Société du Parler Français au Canada, Vocabulaire français-anglais du jeu de balle au but (baseball), Québec, l'Action Sociale, 1935, 29 p.

* Société du Parler Français au Canada, Vocabulaire français-anglais des jeux de hockey, de tennis et de balle au but (baseball), Québec, La Librairie de l'Action Catholique, 1937, 29 p.

* Souvenir de la Célébration des Noces d'Argent de l'Union Notre-Dame, le 5 juin 1910, Québec, A.G. Lachance imp., sd., p. 32. (Archives des religieux svp., 44 F 63).

* Stanislas, «Sport et éducation», L'Enseignement secondaire au Canada, Vol. II, octobre 1917-juin 1919, pp. 446-454.

* Taschereau, Card. E.-A., «Documents concernant l'Association de la Sainte-Famille», La Semaine religieuse de Québec, no. 20, 14 janvier 1893, pp. 236-237.

* Thériault, A.-É., «Notre anglomanie», Le congrès de la jeunesse à Québec en 1908, Rapport officiel du congrès tenu à Québec par l'ACJC les 23, 24, 25 et 26 juin 1908, Montréal, Semeur, 1909, pp. 316-321.

* Un éducateur, «Culture physique et culture classique», Cahiers d'Action Catholique, no. 37, septembre 1943, pp. 33-36.

* Université Laval, «Rapport du vice-recteur. Année académique 1907-1908», La Semaine religieuse, 19 octobre 1908, pp. 305-306.

* Vadnais, Rosario (Comité du Parler français du Séminaire de Saint-Hyacinthe), «Un deuxième vocabulaire», Le Collégien, Vol. IV, no. 5, mai 1909, pp. 82-84.

* Villeneuve, Cardinal J.-M. Rodrigue, o.m.i., «Les associations neutres», L'École sociale populaire, nos. 387-388, avril-mai 1946, pp. 1-60.

Villiard-Bériault, Denise, Saint-Laurent, un collège se raconte. 120 ans de collège, 10 ans de CEGEP, Montréal, Fides, 1977, 157 p.

* Vinette, Roland, Pédagogie générale, Montréal, Éditions centre de Psychologie et de Pédagogie, 1948, 421 p.