Document generated on 07/13/2025 2 p.m.

Cahiers franco-canadiens de l'Ouest

« Ma très chère mère du Canada » : perceptions et représentations des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec dans la correspondance des Mères de France, XVIIe-XIXe siècles

Geneviève Piché

Volume 29, Number 1, 2017

Langue, culture et histoire d'une Amérique francophone plurielle

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1041197ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1041197ar

See table of contents

Publisher(s)

Presses universitaires de Saint-Boniface (PUSB)

ISSN

0843-9559 (print)
1916-7792 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Piché, G. (2017). « Ma très chère mère du Canada » : perceptions et représentations des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec dans la correspondance des Mères de France, XVIIe-XIXe siècles. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, *29*(1), 11–41. https://doi.org/10.7202/1041197ar

Article abstract

As the four first Augustinians landed in New France in 1639, they quickly embarked upon the establishment of the first monastery-hospital north of Mexico. From the very beginning of their undertaking, they knew that they had arrived in a "new" land where everything was still to be constructed. They also maintained close contact with the Mères de France. In its archives, the monastery of the Hôtel-Dieu in Québec has also preserved an imposing correspondence with the French superiors of different monasteries, specifically that of Dieppe – the monastery responsible for the founding of the Canadian institution – but also those of Bayeux, Vitré, d'Auray and of Caderousse. These documents make it possible to understand how the French Augustinians perceived the specificity of their Canadian colleagues across the centuries. This microhistory shared between one continent and another has until recently remained within the shadows of Québec's religious historiography. This, although the relations between the Augustinians of France and those of Canada provide and interesting account of the creation of the distinct Franco-Catholic space on Canadian soil which emerged from a specific socio-historic development which in turn reveals the evolution of one of the religious communities at the origins of the country.

Tous droits réservés © Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest (CEFCO) et Presses universitaires de Saint-Boniface (PUSB), 2017

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

CAHIERS FRANCO-CANADIENS DE L'OUEST
Vol. 29, nº 1, 2017, p. 11-41

«Ma très chère mère du Canada»: perceptions et représentations des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec dans la correspondance des Mères de France, XVIIe-XIXe siècles

Geneviève Piché
Université de Sherbrooke

Résumé

Lorsque les quatre premières augustines débarquent en Nouvelle-France en 1639, elles se mettent rapidement à l'œuvre pour ériger le premier monastère-hôpital au nord du Mexique. Dès les tout débuts de leur entreprise, elles savent très bien qu'elles arrivent dans un pays «neuf», où tout est à construire et à façonner. Elles n'en conservent pas moins des liens très étroits avec les Mères de France. Le Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec conserve d'ailleurs dans ses archives une imposante correspondance avec les supérieures françaises de différents monastères, notamment celui de Dieppe – le monastère à l'origine de la fondation canadienne –, mais également ceux de Bayeux, de Vitré, d'Auray et de Caderousse. Ces écrits nous permettent de comprendre comment les Augustines françaises ont perçu la spécificité de leurs consœurs canadiennes à travers les siècles. Cette microhistoire, partagée d'un continent à l'autre, est jusqu'alors demeurée dans l'ombre au sein de l'historiographie religieuse du Québec. Pourtant, les relations entre les Augustines de la France et du Canada rendent bien compte de la création d'un espace franco-catholique distinct en sol canadien, issu d'un développement socio-historique bien particulier qui témoigne de l'évolution de l'une des communautés religieuses à l'origine de ce pays.

Mots-clés: Correspondances, communautés religieuses, espace francophone.

ABSTRACT

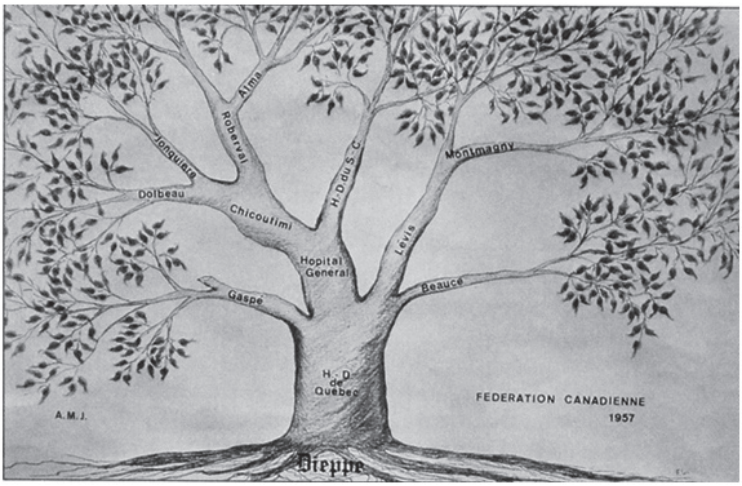
As the four first Augustinians landed in New France in 1639, they quickly embarked upon the establishment of the first monastery-hospital north of Mexico. From the very beginning of their undertaking, they knew that they had arrived in a "new" land where everything was still to be constructed. They also maintained close contact with the Mères de France. In its archives, the monastery of the Hôtel-Dieu in Québec has also preserved an imposing correspondence with the French superiors of different monasteries, specifically that of Dieppe – the monastery responsible for the founding of the Canadian institution – but also those of Bayeux, Vitré, d'Auray and of Caderousse. These documents make it possible to understand how the French Augustinians perceived the specificity of their Canadian colleagues across the centuries. This microhistory shared between one continent and another has until recently remained within the shadows of Québec's religious historiography. This, although the relations between the Augustinians of France and those of Canada provide and interesting account of the creation of the distinct Franco-Catholic space on Canadian soil which emerged from a specific socio-historic development which in turn reveals the evolution of one of the religious communities at the origins of the country.

Keywords: Correspondences, religious communities, Francophone cultural space

---

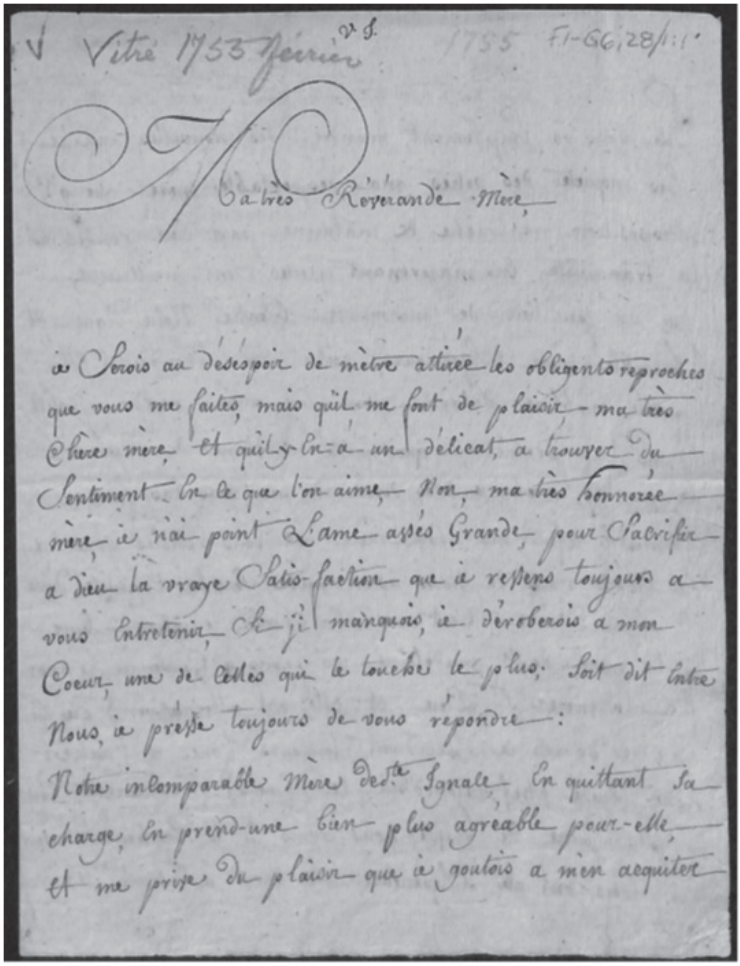
Au tournant du XXIe siècle, devant l'absence de relève et le vieillissement de leurs membres, les Augustines de la Miséricorde de Jésus – la première communauté religieuse féminine hospitalière à venir s'implanter en Amérique du Nord au XVIIe siècle – décident d'assurer la pérennité de leur monastère fondateur, l'Hôtel-Dieu de Québec, et de l'ensemble de leurs archives, en les léguant à la société québécoise, par l'entremise de la *Fiducie du patrimoine culturel des Augustines* et de l'organisme sans but lucratif *Le Monastère des Augustines.* C'est ainsi que le 1er septembre 2015, le Centre d'archives[1] du *Monastère des Augustines* ouvre ses portes aux chercheurs, avec le mandat de regrouper en un seul et même endroit les archives

et les livres anciens des douze monastères-hôpitaux fondés par les Augustines au Québec, un patrimoine représentant plus d'un kilomètre linéaire de documents. Le Centre d'archives devient alors « le dépositaire et le gardien d'une mémoire institutionnelle parmi les plus riches et les plus imposantes du Québec » (Robitaille, 2006, p. 5). De 1637 à nos jours, les archives qui y sont conservées reconstituent l'évolution de la société québécoise, de son système de santé et de l'œuvre des Augustines auprès des pauvres et des malades dans les différentes régions de l'Est du Québec où elles se sont enracinées. L'olivier de la Fédération des Augustines, qui se retrouve ci-dessous, illustre bien le développement de la communauté en sol québécois. Partant de Dieppe, les Augustines ont essaimé dans la région de la Capitale-Nationale, dans la région de Chaudière-Appalaches, au Saguenay-Lac-Saint-Jean, en Gaspésie et en Beauce. Parmi l'imposante masse documentaire que le Centre d'archives du *Monastère des Augustines* conserve précieusement, la correspondance que les Augustines de Québec ont entretenue avec leurs consœurs de France tout au long des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles se distingue. D'une richesse insoupçonnée, elle permet de révéler les détails de l'installation de religieuses françaises cloîtrées dans un pays lointain et étranger, les relations d'altérité envers une population autochtone jusqu'alors inconnue, leur adaptation aux nouvelles mœurs et coutumes



Olivier de la Fédération des Augustines du Canada
© Archives du Monastère des Augustines

d'une société d'abord française, puis britannique, et leur appropriation d'une culture typiquement canadienne-française. Cet article plongera au cœur de ces échanges épistolaires, afin de bien cerner l'évolution identitaire de la communauté augustine de Québec et de comprendre comment les Augustines françaises



Vitré 1755 février v. s. 1755 F1-G6,28/1:1

Ma très Révérande Mère,

ie Serois au déséspoir de mètre attirée les obligents reproches que vous me faites, mais quil me font de plaisir ma très Chère mère, et quil y En a un délicat, a trouver du Sentiment En ce que l'on aime, Non, ma très honnorée mère, ie nai point L'ame assés Grande, pour Sacrifier a dieu la vraye Satis-faction que ie ressens toujours a vous Entretenir, Si ji manquois, ie déroberois a mon Coeur, une de Celles qui le touche le plus; Soit dit Entre Nous, ie presse toujours de vous répondre :

Notre incomparable Mère de Ste Ignace En quittant sa charge, En prend-une bien plus agréable pour-elle, et me prive du plaisir que ie goutois a m'en acquiter

Lettre de Mère Sainte-Cécile, supérieure du Monastère de Vitré, à Mère Duplessis de Sainte-Hélène, supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, février 1755.

© Archives du Monastère des Augustines

ont perçu la spécificité de leurs consœurs canadiennes à travers les siècles.

I. Racines européennes et fondation canadienne

L'histoire des Augustines canadiennes débute bien évidemment en France, dans le lointain nord-ouest normand. Les origines de la Congrégation des Religieuses Hospitalières de la Miséricorde de Jésus demeurent toutefois encore aujourd'hui très floues. Si les historiens s'entendent pour les fixer au XIIe siècle, alors qu'elles soignent les malades à l'Hôtel-Dieu[2] de Dieppe en 1155, il faut attendre la bulle du pape Honoré IV en 1285 pour avoir la confirmation de leur existence (Casgrain, 1878, p. 23-24)[3]. À ce moment, les religieuses de Dieppe prononcent officiellement leurs vœux de religion et expriment leur désir de servir les pauvres sous la Règle de Saint-Augustin. C'est seulement au XVIIe siècle que les religieuses de Dieppe entament un processus d'expansion en fondant de nouveaux monastères, en Bretagne et en Normandie surtout[4], mais aussi en s'expatriant en Nouvelle-France. En effet, dès 1636, le père jésuite Paul Le Jeune, missionnaire en Nouvelle-France, élabore son projet d'y fonder un hôpital pour les soins et l'évangélisation des Amérindiens (Fino, 2010, p. 91). La nièce du Cardinal de Richelieu, la Duchesse d'Aiguillon, entreprend de l'appuyer financièrement et demande aux Augustines de l'Hôtel-Dieu de Dieppe d'y envoyer des religieuses pour gérer le nouvel hôpital. En avril 1639, le roi de France, Louis XIII, entérine le projet en ratifiant les lettres patentes. Au début du mois de mai, trois jeunes augustines quittent ainsi le port de Dieppe à destination de *Kebec*[5], où elles accostent le 1er août de la même année. Après la traumatisante traversée de l'océan Atlantique, elles se mettent rapidement à l'œuvre afin de soigner et de convertir le « peuple sauvage » de l'Amérique (Rousseau, 1989, p. 44). Les *Annales de L'Hôtel-Dieu de Québec*, dès leur première page, rappelle les origines de ce projet :

> Il y avoit plusieurs années que l'on souhaitoit un hôpital en Canada, non seulement pour secourir le peu de François qui l'habitoient, mais beaucoup plus pour soulager les Sauvages qui êtoient sujets a de grandes maladies, et qui n'avoient aucun moyen d'addoucir la misere dont ils êtoient accablez surtout dans leur extrême vieïllesse […] [*sic*] (Juchereau de Saint-Ignace et Regnard Duplessis de Sainte-Hélène, 1939, p. 7).

Aux yeux de ces pionnières françaises, le Canada apparaît comme une contrée fort reculée, méconnue et, faut-il le dire, menaçante. Dans ses premières lettres aux Augustines de Québec, la duchesse d'Aiguillon décrit d'ailleurs très bien cette idée préconçue :

> […] j'apprends que vous avez converti plusieurs barbares et par vos charités et par vos exemples, j'avoue que c'est l'unique consolation de ma vie c'est pourquoy je vous conjure ma bonne mere de continuer toujours dans votre ferveur quoy que j'en sois assurée avec la grace de dieu qui augmente toujours son amour a ceux qui en ont un aussy grand que le vôtre et celuy de nos cheres filles et les miennes qui vous a tous a fait fait abandonner toutes choses pour l'aller adorer et le faire connoitre dans des lieux et par des personnes barbares ou tous les jours de vôtre vie et au hazart de finir parmi destranges et horribles tourments pour sa gloire […] [*sic*][6].

Pour ces jeunes fondatrices – elles n'ont, après tout, que 24, 28 et 29 ans (Rousseau, 2014, p. 7) – , l'acceptation de cette mission est lourde de sens. En s'engageant dans ce périple, elles acceptent également de mourir en Nouvelle-France, dans un pays « barbare » qui n'est pas le leur; un choix difficile pour l'époque.

II. Une identité en construction?

Dès les tout débuts de leur entreprise, les fondatrices reconnaissent qu'elles arrivent dans un pays « neuf », où tout est à penser, à construire et à façonner. Elles n'en conservent pas moins des liens très étroits avec leurs Mères de France. Leur patrie, leur héritage et leur histoire sont tous liés à l'Europe et à la France. Elles importent ainsi dans la colonie un savoir-faire et un savoir-être cultivés sur le Vieux-Continent depuis déjà plusieurs siècles (Juchereau de Saint-Ignace et Regnard Duplessis de Sainte-Hélène, 1939, p. xxi). Mais comment les religieuses des différents monastères français saisissent-elles les importants changements – au niveau de la culture, de la langue et du mode de vie – qui transforment radicalement la communauté religieuse canadienne ? Comment écrivent-elles leurs perceptions de la réalité sociale des Augustines du Canada? Lorsque la colonie française tombe aux mains de Sa Majesté britannique, par exemple, que savent-elles de l'incongrue cohabitation que vivent les hospitalières de Québec?

Gravure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec par Joseph Dynes, vers 1870

© Archives du Monastère des Augustines

Cette micro-histoire, partagée d'un continent à l'autre, est jusqu'alors demeurée dans l'ombre au sein de l'historiographie religieuse du Québec, qui se concentre davantage sur la période post-1840 et sur l'histoire institutionnelle de l'Église catholique (Laperrière, 1996, p. 4). Pourtant, les relations entre les Augustines de la France et du Canada rendent bien compte de la création d'un espace franco-catholique distinct au Canada, un espace féminin, issu d'un développement socio-historique bien particulier qui témoigne de l'évolution de l'une des communautés religieuses à l'origine de ce pays. Plus les siècles avancent, plus l'identité des religieuses françaises et canadiennes, dans leur propre spécificité, se distingue l'une de l'autre. L'identité des Augustines canadiennes-françaises se construit d'ailleurs à partir de ces écarts d'identité, comme l'a si bien démontré le philosophe Paul Ricoeur et, plus récemment, le politicien Denis-Constant Martin: « […] il n'y a pas de Soi sans Autre(s), pas d'individu sans société, pas d'identité sans altérité. Ce qu'on nomme identité est donc à la fois partie et résultat d'une dialectique, voire d'une série de dialectiques » (Martin, 2010, p. 19). Ce sont justement ces dialectiques – au cœur même de la construction identitaire de la communauté religieuse québécoise – qui sont l'objet d'étude de cet article.

Afin de démontrer cette évolution, deux points bien particuliers seront analysés. D'une part, une lecture minutieuse des lettres des religieuses augustines révèlera la perception du Canada par les Mères de France, à travers les différentes époques étudiées. D'autre part, les échanges épistolaires témoigneront de leurs impressions face à la Conquête britannique, moment clé de l'évolution de la communauté augustine de Québec au XVIIIe siècle. Dans les deux cas, il s'agira d'illustrer comment l'analyse des discours des représentantes françaises permet de distinguer des identités bien distinctes qui, bien que provenant de la même source et partageant une même langue et un même bagage culturel, se séparent rapidement pour entamer leur propre cheminement.

III. Le for privé des Augustines

> Ma très Révérende Mère, Je ne puis prononcer Canada sans émotion. C'est sans doutte vous qui causés mon trouble, que votre lettre m'a causé de joye! […] Je ne vous puis exprimer que foiblement le plaisir que je ressens à vous entretenir […] Ma très chère & respectable mère, marqués-nous votre situation présente, vous ne sauriés croire avec quels témoignages de joye & de tendresses nous aprenons ce qui vous touche […] qu'il est triste d'être si éloignées, & encor plus de ne se jamais voir! […] le papier me force de vous quitter, ma très reverende mère [mais] je ne me puis résoudre a laisser ce vide ma très chère et bien-aimée mère. Il ny en aura pas plus dans ma lettre que dans mon cœur, mon dieu qu'elle vous sera rendue lentement, je brûle d'en voir la réponse [*sic*] […][7].

Dans cette lettre datée du milieu du XVIIIe siècle, la supérieure augustine d'un monastère français, une « Mère de France », témoigne à sa correspondante canadienne du plaisir qu'elle a à échanger avec elle, à prendre connaissance des joies et des peines qui touchent sa communauté, à connaître des nouvelles qui traversent mers et mondes pour lui parvenir. La religieuse écrit d'abord pour elle-même et pour sa destinataire, sans se douter que sa fine écriture sera lue et analysée des siècles plus tard, que sa missive personnelle deviendra un jour d'ordre public. En fait, les écrits du for privé[8], par l'accès privilégié qu'ils offrent à la vie intime d'individus somme toute « ordinaires », n'ont cessé d'intéresser les historiens depuis la fin du XIXe siècle (Bardet et Ruggiu, 2005, p. 9). Ces sources privées permettent

en effet de démystifier la vie quotidienne et les aspirations d'hommes et de femmes qui n'ont, dans la vie publique, que peu de parole. La figure de la religieuse représente l'apogée de cette absence; de par son statut de femme et de religieuse cloîtrée, elle est souvent victime d'une double discrimination qui la réduit au silence. La prise de parole des religieuses demeure alors privée et, bien souvent, inaccessible. Or, les archives des Augustines, particulièrement leur correspondance, permettent aujourd'hui de pallier ce problème. Ces documents lèvent le voile sur plus d'une facette de la vie intime de la communauté.

Le fonds d'archives du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec détient une éloquente correspondance avec les supérieures françaises de différents monastères, notamment celui de Dieppe – le monastère à l'origine de la fondation canadienne –, mais également ceux de Bayeux, de Vitré, d'Auray et de Caderousse. Le tableau 1 retrace les différentes fondations des Augustines en France durant les siècles étudiés et nous permet de mieux comprendre le large réseau de circulation des lettres des religieuses. Certes, il est regrettable de ne posséder qu'un seul point de vue sur la question. Les lettres des religieuses canadiennes, qui décriraient assurément leur situation et leurs propres perceptions de leur vie et du développement de leur communauté, ne semblent malheureusement pas avoir survécu au fil du temps. Incendies, guerres, révolution… il apparaît que les archives des communautés augustines françaises aient fait face à divers obstacles qui ont souvent mis en péril leur conservation. La démonstration ne peut donc s'appuyer presqu'exclusivement que sur des lettres provenant de France. Seuls quelques brouillons de lettres rédigées par les supérieures du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec ont été conservés jusqu'à nos jours ; bien qu'il soit impossible de savoir avec certitude si le produit final a bel et bien été expédié en France, ces écrits nous livrent assurément une autre perspective pour analyser la perception que les religieuses augustines de Québec ont d'elles-mêmes. Considérant toutefois leur nombre peu élevé, cet article vise d'abord et avant tout à illustrer les perceptions et les représentations des Mères de France envers l'évolution et l'identité de la communauté québécoise.

Tableau 1

Monastères français des Augustines de la Miséricorde de Jésus XVIIe- XIXe siècles

Date de fondation	Localité du monastère	Monastère fondateur
1155	Dieppe	
1635	Vannes/Malestroit	Dieppe
1644	Rennes	Dieppe
1644	Poitiers	Dieppe
1644	Bayeux	Dieppe
1644	Quimper/Morlaix	Vannes/Malestroit
1647	Gentilly/Saint-Mandé	Dieppe
1654	Tréguier	Quimper
1655	Vitré	Dieppe et Rennes
1655	Eu	Dieppe
1663	Carhaix/Pont L'Abbé	Vannes et Quimper
1676	Guincamp	Tréguier
1667	Lannion	Quimper
1674	Château Gonthier (Saint-Julien)	Vitré et Dieppe
1674	Auray	Vannes
1678	Fougères	Rennes
1695	Harcourt	Gentilly et Dieppe
1717	Caderousse	Saint-Mandé
1825	Gouarec	Guincamp
1833	Château Gonthier (Saint-Joseph)	Château Gonthier (Saint-Julien)

IV. Perception et fascination de l'Outre-mer chez les Mères de France

Tout au long des XVIIe et XVIIIe siècles, la Nouvelle-France suscite une forte fascination chez les religieuses françaises, qui admirent « la perfection » et « l'exemple de vertu » que les religieuses de Québec pratiquent « dans leur pays »[9]. Il est certain que cet écart d'identité perçu entre la communauté augustine du Canada et celle de la France est en relation directe avec le contexte socio-historique français de l'époque. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, une propagande anticléricale émerge des cercles philosophiques et se propage au sein de la population française, par le biais de tracts et de journaux (McMahon, 2002, p. 101)[10]. Les événements révolutionnaires de la dernière décennie du XVIIIe siècle secouent brutalement l'Église catholique française, qui se voit bousculée et mise à l'écart du monde politique. Tout cela contribue certainement à influencer les perceptions des religieuses françaises, qui peuvent voir dans la société canadienne-française un modèle dévot inspirant. Selon le sociologue Jacques Beauchemin, le Canada français de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle se caractérise comme étant « une société de culture française qui semblait avoir échappé aux affres de la Révolution française, ainsi qu'à l'anticléricalisme et au rejet des institutions d'Ancien Régime qui l'avaient accompagnée » (Beauchemin, 2009, p. 20). Deux sociétés distinctes, avec leurs propres traditions, leurs propres idéologies et leurs propres institutions, semblent donc émerger dès les premières lignes de ces écrits.

Les expressions « votre pays » ou « votre colonie »[11] reviennent d'ailleurs de manière récurrente dans les échanges épistolaires, ce qui laisse croire que les religieuses françaises se distinguent, géographiquement, des religieuses canadiennes, alors mêmes qu'elles vivent sous le même Empire. Issues de la même congrégation, partageant la même Règle et les mêmes Constitutions, les religieuses françaises expriment ainsi leur détachement, leur séparation vis-à-vis des religieuses canadiennes. La traversée de l'océan Atlantique semble avoir fracturé la filiation, d'autant plus qu'à partir de la fin du XVIIe siècle, le Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec ne reçoit plus de religieuses françaises, comptant uniquement sur le recrutement local[12]. Malgré tout, il existe un grand enthousiasme dans les

monastères français pour les nouvelles provenant du Canada, surtout au XVIIIe siècle. Cela n'est pas étonnant; c'est aussi l'époque où les *Relations des Jésuites* connaissent une forte popularité en France (Chinard, 2000, p. 125). Pour Mère Saint-Bernard, supérieure du Monastère de Bayeux, les nouvelles du Canada ne sont intéressantes que dans la mesure où les religieuses de Québec y sont installées : « Vous habitez le Canada, un pays qui nous serait à peu près indifférent s'il n'était le vôtre »[13]. Pour Mère Saint-Louis-de-Gonzague, du Monastère de Vitré, le Nouveau Monde est captivant par la possibilité qu'il offre de lutter contre les profanes :

> Qu'Il daigne vous soutenir dans l'esprit de ferveur et de régularité qui vous anime et fait l'édification de tout ceux qui vous entourent. Qu'Il fasse réussir vos travaux à la sanctification comme au soulagement de nos cher malades, et qu'ainsi vous ayez la consolation de contribuer à étendre le royaume de J. C. dans ces contrés lointaines si longtemps livrées à l'erreur et à l'empire du démon [*sic*] [14].

Lorsque la colonie tombe aux mains des Britanniques en 1759, les religieuses françaises sont nombreuses à exprimer leurs regrets et leur chagrin. Plusieurs s'inquiètent du traitement que les Anglais réservent aux hospitalières de Québec et craignent le pire. En 1785, la supérieure de Bayeux se désole d'ailleurs que les religieuses de Québec n'aient pu recevoir un morceau d'étamine envoyé pendant la guerre contre l'Angleterre : « Sans doute que messieurs les anglois en firent des cravates [*sic*] »[15]. Toutes compatissent aux peines des religieuses de Québec et redoutent que ces « misérables ennemis »[16], cette « domination anglaise »[17], ne les fassent souffrir. « Avez-vous autant de peine avec eux que l'on croy [?] [*sic*] », questionne Mère Saint-Pierre, du Monastère de Bayeux, en 1784[18]. Certes, à travers ces paroles, l'ennemi anglais apparaît diabolisé. Derrière cette représentation des Anglais se cache surtout une interprétation patriotique et religieuse de l'Autre, un Autre protestant et anglophone, une menace étrangère pluriséculaire. Cette interprétation des Mères de France n'est guère représentative de la réalité vécue par les Augustines du Canada. Mais ce qui entre en jeu dans la formation de l'identité des Mères de France n'est pas le même chez les religieuses canadiennes. Les perceptions et les représentations diffèrent d'un continent à l'autre.

Devant ces inquiétudes, la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec se veut rassurante. Selon elle, les Anglais ne leur ont pas causé autant de torts que les religieuses de France peuvent le penser. La cohabitation entre religieuses cloîtrées et soldats britanniques au monastère, de 1759 à 1784, quoique bouleversante au début, devient vite partie prenante de la vie quotidienne, d'autant plus que les religieuses bénéficient, après la défaite, de l'appui du gouvernement anglais pour continuer de fournir des soins aux malades :

> La demande que vous nous faites mes très chères mères sy nous sommes encore avec les Anglois nous a un peu surpris vûe qu'il n'y a guère d'apparence jusqu'à présent d'aucun changement quoique la paix soit faite ; nous pouvons vous dire pour votre consolation qu'il ne nous ont point fait de peine depuis que nous sommes avec eux ; si non la gêne ou nous avons été pendant qu'ils ont occupé une grande partie pendant plusieurs années de notre maison pour leurs maladies ; Le Gouvernement nous ayant fait rendre nos appartements ; nous sommes à présent dans le libre exercice de servir nos pauvres malades, ce qui nous comble de consolation […] Depuis que nous somme sous le gouvernement anglois, nous avons reçu 2 angloises dont la dernière vient de faire profession. Elles sont bien ferventes toutes deux et font espérer qu'elles seront de bons sujets [*sic*][19].

Le fait d'intégrer des femmes anglaises au sein de la communauté religieuse en dit long sur les changements de mentalité et de perception de soi. Même si la communauté augustine de Québec ne se sent déjà plus française dans la seconde moitié du XVIIe siècle, c'est véritablement à partir de la Conquête qu'elle acquiert une identité canadienne, complètement étrangère aux communautés augustines françaises.

Malgré le nouveau changement de régime, et la présence de plus en plus forte de protestants anglophones, au XIXe siècle, les religieuses de France s'entendent pour dire qu'il règne encore au Canada une foi et une piété catholiques exemplaires :

> […] en Canada, l'œuvre de ces hardis pionniers de la foi et de la civilisation a été bénie du ciel. L'esprit chrétien, dans votre pays, mes bonnes Mères, anime et vivifie les âmes. Les Canadiens, qui dans ces temps d'épreuve pour l'Église, ont donné aux Saint-Siège les meilleurs témoignages de dévouement et de tendre vénération,

> sont un des plus beaux fleurons de la couronne de notre commune[20].

Les religieuses françaises présentent souvent les Canadiens comme un peuple frère qui, descendant de colons français de la Normandie, partagent toujours la même langue et la même religion. Elles parlent avec nostalgie de l'ancienne colonie française, qu'elles regrettent de ne plus faire partie de la France. Les religieuses françaises considèrent même les Canadiens comme un peuple plus pieux que celui de la France. Mère Saint-Charles, du Monastère de Bayeux, félicite d'ailleurs la supérieure de l'Hôtel-Dieu de Québec devant leur nombre élevé de professes, supérieur à celui des communautés françaises : « Oh! oui, votre pays est favorisé du ciel, autrement les vocations n'y seraient pas si nombreuses »[21]. Tout comme c'était le cas pour la fin du XVIIIe siècle, il est certain que le contexte social, politique et religieux qui prévaut en France à partir de la seconde moitié du XIXe siècle – un contexte anticlérical qui va mener à l'exode de bien des communautés religieuses en Amérique et ailleurs en Europe dès les années 1880 – justifie probablement cette perception, alors que le Québec connaît dès les années 1830 une « révolution ultramontaine » fort profitable pour les communautés religieuses (Laperrière, 1996, p. 199)[22]. En effet, après les épisodes mouvementés des rébellions des patriotes du Bas-Canada en 1837-1838, les Canadiens-français se replient sur les traditions et les institutions conservatrices, notamment à travers le catholicisme, pour éviter l'assimilation. Pour l'Église ultramontaine canadienne-française, la Nouvelle-France perdue « devient après 1850 le gage d'une permanence et l'origine d'un militantisme religieux théoriquement transmis de génération en génération » (Hubert, 2007, p. 62).

En 1783, disposant déjà de 31 augustines, la supérieure de Québec se permet même de refuser une candidature. En effet, devant le désir de la supérieure du Monastère de Bayeux d'envoyer une religieuse française au Canada, la supérieure de Québec exprime son inquiétude au Grand Vicaire de Bayeux:

> Il nous semble monsieur que, cette démarche peut estre suivie de bien des inconvénients ; premièrement la difficulté de se rendre convenablement dans un payis qu'elle ne connoit pas ; le climat et la nourriture bien différente de celuy ou elle fut ; en outre elle pourroit se dégouter par la suite ; la santé ne luy permettant pas

> peut estre de rester dans le payis ; il faudroit donc qu'elle repassa dans la Communauté. Tout [cela] […] ne pourroit que lui causer de la peine et à nous ; De plus se seroit une exemple qu'il ne conviendroit pas de donner aux autres Communautés qui pourroient s'autoriser sur un tel changement ; C'est une chose même que l'on a refusé dans nos Communautés d'icy, ainsi monsieur je crois qu'il est bien plus avantageux pour cette bonne sœur de rester dans la vocation dont elle a déjà fait choix et de travailler à s'y sanctifier ; que de penser a faire une démarche qui lui seroit peut-être plus préjudiciable qu'avantageuse [*sic*][23].

La supérieure de Québec souhaite que les religieuses françaises se dévouent à leur propre communauté : « […] Les dangers ou elle s'exposeroit de passer dans un payis sy éloigné paraitroit pas assez convenable pour une fille ; sy elles ont toutes deux tout de zèle pour servir les membres de jésus christ dans les pauvres, elles ne peuvent manquer de trouver occasion dans leur propre payis de satisfaire l'ardeur de leur ferveur [*sic*] »[24]. Le Canada propose en effet un environnement fort différent de celui qu'ont connu jusqu'alors les religieuses françaises. Au XIXe siècle, les Mères de France déplorent d'ailleurs les conditions de vie, qui affectent l'espérance de vie des professes. Pour la Mère Saint-Stanislas, supérieure du Monastère d'Auray, l'important taux de mortalité des religieuses de Québec détonne, mais s'explique par les rigueurs du climat canadien : « Cependant, malgré toutes les misères des tempéraments actuels, dans ce pays, nous survivons généralement plus longtemps que chez vous et à l'Hôpital Général : car la plupart des sœurs que vous perdez sont presque toutes d'un âge peu avancé : cela tient probablement à la rigueur du climat que vous habitez »[25]. Tout au long des siècles étudiés, il semble que la « courte » espérance de vie des religieuses canadiennes inquiète profondément les Mères de France :

> Nous sommes affligées et surprises de voir la courte vie de la plupart de nos Mères et Sœurs en Canada, serait-ce curiosité de vous demander à quoi vous l'attribuez ; car ordinairement les tempéraments sont plus robustes dans les pays froids ; mais peut-être que la seule cause qui fait abréger votre exil sur la terre, est que vous vous hâtez beaucoup d'atteindre le degré de perfection auquel Il nous appelle, et en cela vous êtes heureuses malgré les fréquents sacrifices qu'Il demande à vos bons cœurs[26].

Reconnaissant que les religieuses canadiennes ont dû réaliser bon nombre de sacrifices depuis leur installation en 1639, la lettre de la supérieure française d'Auray laisse toutefois penser qu'elle préfère probablement demeurer en Europe, malgré le climat anticatholique qui perdure, plutôt que d' « atteindre la perfection » en terre canadienne, une terre qui n'est dorénavant plus française et qui lui est parfaitement étrangère.

V. Des échanges épistolaires…et identitaires

Les historiens s'entendent pour dire que le Québec demeure encore aujourd'hui une « société particulière » en Amérique du Nord (Beauchemin, 2009, p. 20); une société distincte qui se forme dès les débuts de la colonie et qui s'affirme tout au long de son histoire, particulièrement en présence de l'Autre; un Autre pluriel qui revêt plusieurs visages, qu'il soit autochtone ou britannique (Dumont, 1993, p. 105). La preuve n'est plus à faire, le reflet projeté par l'Autre permet de concevoir « la plus ferme représentation de [sa propre] identité » (Dumont, 1993, p. 138). C'est du moins ce que démontre cette étude de la correspondance des Augustines de Québec avec les Mères de France. Contrairement à ce que laisse penser l'historien Marc Durand quant aux colons canadiens-français, les religieuses augustines ne semblent pas avoir été déchirées « entre deux appartenances à des métropoles aussi différentes que Londres et Paris » (Durand, 2003, chap. VII, p. 1). Ne partageant pas les mêmes réalités que les religieuses du Vieux Continent, elles se sont plutôt détachées très rapidement de leur identité française, se constituant leur propre représentation d'elles-mêmes, une représentation rapidement acceptée par leur vis-à-vis français. La formation d'une communauté typiquement canadienne-française ne paraît d'ailleurs pas avoir entaché les relations entre les religieuses de part et d'autre de l'océan.

De nos jours, les communautés augustines de France et de Québec se perçoivent comme une grande famille très unie; elles se visitent chaque année et s'écrivent régulièrement. Tout au long de leur histoire, elles ont partagé les mêmes principes et préoccupations. La Règle de Saint-Augustin et le soin des malades les ont constamment rassemblées et réunies. Comme le dit si bien Mère Saint-Bernard, de Bayeux : « […] sous un autre ciel, sous un autre gouvernement, dans une autre partie du monde; nos âmes vivent de la même vie, nos cœurs des mêmes

affections et où, par une inspiration semblable, nous travaillons journellement aux mêmes œuvres »[27]. Siècle après siècle, elles ont vécu les mêmes épidémies, soigné les mêmes maladies, suivi les mêmes avancées médicales. Elles ont partagé une langue commune, une histoire commune, des traditions communes. Cela dit, dès la fin du XVIIe siècle, leur identité – non seulement en tant que groupe mais aussi en tant qu'individus –, jusqu'alors assez similaire, a profondément bifurqué. L'évolution distincte de leur pays, des politiques et de la culture populaire a permis aux Augustines de Québec de se forger une identité propre et autonome, typiquement canadienne-française, puis québécoise, que les religieuses de France n'ont pu, ni voulu, empêcher. Le rapport à l'Autre, que cet Autre soit Amérindien, Français ou Britannique, se lit sous la plume des religieuses et permet de mieux comprendre le processus de construction de leur propre identité. Comme le souligne Paul Ricoeur, l'identité, et ses multiples dimensions, s'exprime dans ces « actes de paroles où le Soi se révèle » (Martin, 2010, p. 25). Ni française, ni anglaise, à mi-chemin peut-être entre les deux, survivant grâce à un brassage culturel de savoirs traditionnels français, autochtones et étrangers, la communauté augustine de Québec a une histoire et une identité plurielles, certes, mais surtout bien à elle.

NOTES

1. Merci aux archivistes Chantal Lacombe et Audrey Julien pour leur précieuse aide dans mes recherches.

2. Puisque les Augustines « servent JESUS-CHRIST en la personne des pauvres malades [c']est pourquoy la Maison où elles rendent ces bons offices de Charité, s'appelle l'Hostel-Dieu : JESUS-CHRIST luy-mesme reçoit tous ces services, comme faits à sa propre personne […] [*sic*] ». Voir les *Constitutions de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Première partie, Traité IV, chapitre I, 1666, p. 154-155, Archives du Monastère des Augustines [ci-après AMA]. À moins d'indication contraire, toutes les citations sont retranscrites dans leur graphie originale.

3. Voir également *Les Hospitalières de la Miséricorde de Jésus de l'Ordre de Saint-Augustin au Canada*, Québec, Monastère de l'Hôtel-Dieu, 1929, p. 2. Pour une étude plus exhaustive sur les origines et le développement des communautés religieuses hospitalières en France, voir Pierrette Binet-Letac, *Les sœurs de l'Hôtel-Dieu dans le Paris des XIVe et XVe siècles. Philippe du Bois, Marguerite Pinelle*… Paris, L'Harmattan, 2010, et Marie-Claude Dinet-Lecomte, *Les*

sœurs hospitalières en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. La charité en action, Paris, Honoré Champion, 2005.

4. Au XVIIe siècle, les Augustines fondent des monastères-hôpitaux à Vannes/Malestroit (1635), Bayeux (1644), Poitiers (1644), Rennes (1644), Quimper/Morlaix (1644), Gentilly (1646), Tréguier (1654), Eu (1655), Vitré (1655), Carhaix/Pont-L'Abbé (1663), Guingamp (1676), Lannion (1667), Auray (1674), Château-Gonthier (1674), Fougères (1678) et Harcourt (1695).

5. Le terme « Kebec », employé dans cette orthographe dès le début de la Nouvelle-France, signifie « *détroit, rétrécissement*, et même quelque chose de plus expressif, *c'est bouché*. Ce passage resserré entre deux côtes escarpées est peut-être ce qui frappe davantage le voyageur qui remonte le Saint-Laurent, jusque-là si large et si majestueux. Or les sauvages du bas du fleuve, et les Micmacs en particulier, se servent encore actuellement du même mot kebec, pour signifier un lieu *où l'eau se rétrécit* ou *se referme* ». Abbé C.-H. Laverdière, dir., *Œuvres de Champlain publiées sous le patronage de l'Université Laval*, seconde édition, tome I, Québec, Desbarats, 1870, p. 89.

6. Lettre de la Duchesse d'Aiguillon à la Mère supérieure des Augustines de Québec, 1644, AMA, HDQ-F1-A1/2 :1.

7. Lettre de Mère Sainte-Cécile, supérieure du Monastère de Vitré, à la Mère Du Plessis de Sainte-Hélène, supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1757, AMA, HDQ-F1-G6,28/1 :7.

8. Pour une meilleure compréhension des écrits du for privé et de leur intérêt pour l'histoire, voir Philippe Ariès et Georges Duby (dirs.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Éditions du Seuil, 1985-1987, 5 vol. Pour nos besoins, retenons cette définition: Étudier un texte « du for privé » signifie donc, pour l'historien, rencontrer une personnalité qui prend la parole au sein d'une communauté donnée et permet d'appréhender la traduction de la volonté du scripteur tant dans ses agissements que dans son verbe, mais aussi de mieux saisir les schémas de sa réflexion ». Voir Fabienne Henryot, *L'historien face au manuscrit. Du parchemin à la bibliothèque numérique*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012, p.183.

9. Lettre de Mère Le Moyne de Saint-Laurent, supérieure du Monastère de Vitré, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 10 février 1755, AMA, HDQ-F1-G6,28/1 :2.

10. Voir également Daniel Rops, *L'Église des Révolutions. En face de nouveaux destins*, Paris, Arthème Fayard, 1960, p. 12.

11. Lettre de Mère Saint-Ignace, supérieure du Monastère de Vitré, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 6 mars 1756, AMA, HDQ-F1-G6,28/1 :5.

12. Seules 17 augustines proviennent de France entre 1639 et 1678. Après cette date, le monastère de Québec ne reçoit plus de religieuses européennes. Voir François Rousseau, *La croix et le scalpel. Histoire des Augustines et de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1639-1892*, Québec, Septentrion, p. 135.

13. Lettre de Mère Saint-Bernard, supérieure du Monastère de Bayeux, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 25 mai 1855, AMA, F1-G6,2/1 :18.

14. Lettre de Mère Saint-Louis-de-Gonzague, supérieure du Monastère de Vitré, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 10 juin 1853, AMA, HDQ-F1-G6,28/1 :12.

15. Lettre de Mère Saint-Pierre, supérieure du Monastère de Bayeux, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 16 novembre 1785, AMA, HDQ-F1-G6,2/1 :6.

16. Lettre de Mère de la Présentation, supérieure du Monastère de Caderousse, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 10 mars 1759, AMA, HDQ-F1-G6,3/1.

17. Lettre de Mère Marie Céleste, supérieure au Monastère d'Auray, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 30 avril 1784, AMA, HDQ-F1-G6,1/1 :1.

18. Lettre de Mère Saint-Pierre, supérieure du Monastère de Bayeux, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 19 octobre 1784, AMA, HDQ-F1-G6,2/1 :5.

19. Lettre de la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec à la supérieure du Monastère de Bayeux, 1785, AMA, HDQ-F1-G6,2/1 :5a.

20. Lettre de Mère Saint-Ignace, supérieure du Monastère de Bayeux, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 26 avril 1872, AMA, HDQ-F1-G6,2/1 :23.

21. Lettre de Mère Saint-Charles, supérieure du Monastère de Bayeux, à Mère Sainte-Monique, supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 25 février 1879, AMA, HDQ-F1-G6,2/1 :29.

22. Guy Laperrière, *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914, Tome I : Premières bourrasques, 1880-1900*, 1996, Québec, Presses de l'Université Laval. Dès 1901, des lois anticléricales vont d'ailleurs être promulguées par la magistrature française, véritables décrets qui lancent une persécution à l'encontre des communautés religieuses, tant masculines que féminines.

23. Lettre de la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec au Grand Vicaire de Bayeux, 28 octobre 1783, AMA, HDQ-F1-G6,2/1 :4.

24. Ibid.

25. Lettre de Mère Saint-Stanislas, supérieure du Monastère d'Auray, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 19 août 1853, AMA, HDQ-F1-G6,1/1.

26. Lettre de Mère Saint-Stanislas, supérieure du Monastère d'Auray, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 15 juillet 1856, AMA, HDQ-F1-G6,1/1 :12.

27. Lettre de Mère Saint-Bernard, supérieure du Monastère de Bayeux, à la supérieure du Monastère de l'Hôtel-Dieu de Québec, 28 avril 1867, AMA, HDQ-F1-G6,2/1 :19.

BIBLIOGRAPHIE

(1929) *Les Hospitalières de la Miséricorde de Jésus de l'Ordre de Saint-Augustin au Canada*, Québec, Monastère de l'Hôtel-Dieu, 18 p.

ARIÈS, Philippe DUBY, Georges Duby (dirs.) (1985-1987) *Histoire de la vie privée*, Paris, Éditions du Seuil, 5 vol.

BARDET, Jean-Pierre et RUGGIU, François-Joseph (2005) *Au plus près du secret des cœurs. Nouvelles lectures historiques des écrits du for privé*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 262 p.

BINET-LETAC, Pierrette (2010) *Les sœurs de l'Hôtel-Dieu dans le Paris des XIVe et XVe siècles. Philippe du Bois, Marguerite Pinelle…*, Paris, L'Harmattan, 190 p.

BRAUDEL, Fernand (1990) *L'identité de la France. Espace et histoire*, Paris, Flammarion, 410 p.

CASGRAIN, abbé Henri-Raymond (1878) *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Québec, Léger Brousseau, 612 p.

CHINARD, Gilbert (2000) *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 448 p.

DINET-LECOMTE, Marie-Claude (2005) *Les sœurs hospitalières en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. La charité en action*, Paris, Honoré Champion, 595 p.

DUMONT, Fernand (1993) *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 393 p.

DURAND, Marc (2003) *Histoire du Québec*, Paris, Éditions Imago, 2003, 240 p.

FINO, Catherine (2010) *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec*, Paris, Desclée de Brouwer, 459 p.

HENRYOT, Fabienne (2012) *L'historien face au manuscrit. Du parchemin à la bibliothèque numérique*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 366 p.

HUBERT, Ollivier (2007) « La Nouvelle-France dans le discours pastoral des évêques de l'après Conquête », dans WIEN, Thomas, Cécile VIDAL et Yves FRENETTE (dirs.), *De Québec à l'Amérique française. Histoire et mémoire. Textes choisis du deuxième Colloque de la Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 49-62.

LAPERRIÈRE, Guy (2013) *Histoire des communautés religieuses au Québec*, Montréal, VLB, 336 p.

_____ (1996) *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914*, Tome I : *Premières bourrasques, 1880-1900*, Québec, Presses de l'Université Laval, 228 p.

LAVERDIÈRE, Abbé C.-H. (dir.) (1870) *Œuvres de Champlain publiées sous le patronage de l'Université Laval*, seconde édition, Québec, Desbarats, 2 vol.

LEMIEUX, Lucien (1989) « Les XVIIIe et XIXe siècles. Tome I : Les années difficiles (1760-1839) », dans VOISINE, Nive, *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, 504 p.

LÉTOURNEAU, Jocelyn (1997) « Nous autres les Québécois. La voix des manuels d'histoire », dans TURGEON, Laurier, Jocelyn LÉTOURNEAU et Khadiyatoulah FALL (dirs.), *Les espaces de l'identité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 99-119.

MCMAHON, Darrin M. (2002) *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 288 p.

MARTIN, Denis-Constant (dir.) (2010) *L'identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Karthala, 463 p.

PIACENTINI, R., C.S.S.P. (1935) *Les Chanoinesses Régulières Hospitalières de la Miséricorde de Jésus de l'Ordre de St-Augustin*, Malestroit, 398 p.

RICOEUR, Paul (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 424 p.

ROBITAILLE, Denis (2006) *Les rapports des comités du Lieu de mémoire des Augustines. Archives et collections*, Québec, Monastère des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec, 60 p.

ROPS, Daniel (1960) *L'Église des Révolutions. En face de nouveaux destins*, Paris, Arthème Fayard, 1054 p.

ROUSSEAU, François (2014) *La passion de servir. Les fondatrices de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Québec, Hôtel-Dieu de Québec, 81 p.

_____ (1989) *La croix et le scalpel. Histoire des Augustines et de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1639-1892*, Québec, Septentrion, 489 p.

SAINT-IGNACE, Jeanne-Françoise Juchereau de, et SAINTE-Hélène, Marie-Andrée Regnard Duplessis de (1939) *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, avec une introduction de Dom Albert Jamet, Québec, Hôtel-Dieu de Québec, 494 p.

VOISINE, Nive et Jean HAMELIN (dirs.) (1985) *Les ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 349 p.

Commentaire de Jean Valenti

Université de Saint-Boniface

Sous quelles conditions une identité en vient-elle à se constituer, à perdurer dans le temps comme dans l'espace, à se fracturer et, enfin, à se reconstituer selon les circonstances, les bouleversements et les malheurs historiques? Quels processus, quelles dimensions, quels facteurs, relatifs à l'expérience individuelle et/ou collective, entrent-ils en jeu dans la fabrique et dans l'invention d'une identité? Ces questions traversent les sciences humaines et sociales depuis plusieurs décennies déjà; elles irriguent la réflexion aussi bien en philosophie qu'en sociologie, anthropologie, histoire...; elles ont même contribué à faire de la mémoire de soi et de l'autre l'un des grands enjeux théoriques et méthodologiques de la réflexion contemporaine, voire des regards que nous posons sur nos sociétés dites postindustrielles, post-historiques, post-humanistes.

L'article de Geneviève Piché aborde ces questions sous le prisme des «écarts d'identité» et vise à comprendre l'évolution identitaire de la congrégation des Augustines de Québec depuis son implantation en Nouvelle-France en 1639. L'auteure cherche à mettre en relief cette évolution à partir d'un corpus de textes spécifiques, soit la correspondance des Augustines de Québec avec leurs consœurs de France entre le XVIIe et le XIXe siècle. Ces échanges épistolaires, s'ils multiplient les notations descriptives et explicatives sur l'arrivée des Augustines en Nouvelle-France, sur leurs relations difficiles car tissées d'altérité avec la population autochtone, sur les nécessités de l'adaptation au régime britannique après la Conquête de 1759, tout comme sur l'appropriation de la culture canadienne-française au cours du XIXe siècle, laissent aussi entrevoir comment l'adaptation à une nouvelle réalité (géographique, historique, culturelle) suite à un exil peut être à l'origine d'une formation identitaire distincte. Mais plus encore, car ce que Geneviève Piché montre avec doigté, c'est que cette correspondance présente un cadre évolutif d'une grande richesse discursive constituée de moments forts, de répétitions nombreuses et de ruptures marquantes, pertinente pour esquisser les jalons d'une étude des perceptions sur le double plan synchronique et diachronique, aussi bien celles des Augustines sur leur nouvel environnement que

celles des Mères de France sur leur propre réalité et sur celle de leurs consœurs en sol nord-américain. L'article de Geneviève Piché montre bien comment les représentantes de ces deux communautés religieuses, bien que partageant à l'origine les mêmes antécédents linguistique, historique et religieux, en viennent pourtant à «[…] se réparer rapidement pour entamer leur propre cheminement».

Si l'auteure brosse à grands traits le tableau des racines européennes et nord-américaines des Augustines, c'est à l'évidence pour mieux en arriver au cœur de son propos: l'analyse des représentations caractéristiques des écarts d'identité entre les deux congrégations qui, sans pour autant les opposer ouvertement au fil des siècles, en viennent à les distinguer dans leurs identités respectives. C'est à cet égard que les analyses de Piché exploitent à bon escient les archives du Monastère des Augustines – léguées à la société québécoise par l'entremise de la Fiducie du patrimoine culturel des Augustines et ouvertes aux chercheurs depuis le 1er septembre 2015. À ce titre, on peut considérer que la réflexion de Geneviève Piché ouvre un vaste terrain d'investigations indispensables, non seulement au renouvellement des connaissances sur les congrégations religieuses en Nouvelle-France (l'historiographie religieuse du Québec porte surtout sur la période post-1840), mais encore à la compréhension générale des modes de configuration de l'identité comme résultat d'une construction sociale fondée sur les ressources complémentaires du récit, de la mémoire et de l'espace. En outre, l'importante bibliographie à la fin de l'article témoigne du souci interdisciplinaire de l'auteure qui prend acte du fait que les «écarts d'identité» ne se laissent guère enfermer en un seul champ des sciences humaines ou sociales. Sans nécessairement en marquer les points de jonction, l'auteure esquisse à sa manière une réflexion qui relève à la fois de l'inter-discursivité et de l'interdisciplinarité. Ce qui est tout à fait digne de louanges pour une jeune chercheure à une époque où la division du travail intellectuel tend souvent à une forme d'autisme théorique et méthodologique.

Quels sont les moments forts relatifs à la configuration des écarts d'identité dans les échanges épistolaires entre les Augustines de la France et celles du Canada? En insistant sur l'arrivée quelque peu traumatisante des Augustines en Nouvelle-

France dans la première moitié du XVIIe siècle, l'auteure étudie d'abord la mise en récit de leurs expériences vécues du point de vue d'un héritage commun. Fort pertinemment, elle souligne l'importance de la patrie et de l'histoire françaises quant à l'importation d'un savoir-faire et d'un savoir-être issus de la Règle de Saint-Augustin et qui consistent notamment à apporter une aide aux pauvres. C'est dans ce cadre général que les Augustines d'Europe en viennent à percevoir des différentes importantes avec leurs consœurs d'outre-Atlantique. Cette Nouvelle-France apparaît aux yeux des jeunes fondatrices augustines comme une «contrée fort reculée», «méconnue», «barbare» et hautement «menaçante». Cette idée se retrouve également dans l'aristocratie française, sous la plume d'une certaine duchesse d'Aiguillon qui écrit dans ses premières lettres aux Augustines de la Nouvelle-France qu'elle apprend que ces dernières ont «[…] convertis plusieurs barbares et par [leurs] charités et par [leurs] exemples […]». Au fil du temps, les Augustines européennes en viennent à comprendre que leurs consœurs en sol canadien vont mourir dans un «pays barbare». De là, leur pieux dévouement, ainsi que les exemples de «perfection» et de «vertu» qu'elles donnent à leurs homologues européennes. Ensuite, l'auteure met l'accent sur les différences historiques qui séparent voire opposent les Augustines françaises et canadiennes. Les écrits anticléricaux diffusés en France au XVIIIe siècle, notamment par les Philosophes, appelant et préparant le séisme de 1789, ne semblent pas avoir marqué aussi profondément la Nouvelle-France, qui demeure à bien des égards attachée aux institutions religieuses de l'Ancien Régime. Et c'est petit à petit que se mettra en place un véritable «espace franco-catholique distinct, féminin, issu d'un développement socio-historique bien particulier qui témoigne de l'évolution de l'une des communautés religieuses à l'origine de ce pays». Entretemps, la Conquête de 1759 a marqué les esprits. Tout en exprimant leurs regrets et leur chagrin, les Augustines françaises témoignent leur inquiétude quant au traitement que recevront leurs consœurs outre-Atlantique sous l'envahisseur britannique. L'auteure montre bien qu'une «interprétation patriotique et religieuse de l'Autre» se profile sous cette crainte. En effet, protestant et anglophone, l'Autre représente «une menace étrangère pluriséculaire» pour les Augustines de France. À ce propos, les Augustines de la Nouvelle-France

se montrent à la fois circonspectes et rassurantes: le régime anglais, loin de leur causer des torts comme le pensent les Mères françaises, les appuie et leur permet de continuer à apporter des soins aux «pauvres malades». Les Augustines canadiennes ont même intégré «2 angloises» à leur communauté et tout laisse croire qu'elles seront de «bons sujets». L'auteure signale donc l'importance de la Conquête quant à l'évolution et à la perception des identités: si la communauté augustine de Québec ne «[…] se sent déjà plus française dans la seconde moitié du 17e siècle, c'est véritablement à partir de la Conquête qu'elle acquiert une identité canadienne, complètement étrangère aux communautés augustines françaises».

Au XIXe siècle, en dépit du régime anglais et de l'accroissement des protestants anglophones, les religieuses de France demeurent convaincues qu'il existe au Canada une foi et une piété catholiques dont l'exemplarité n'est plus à démontrer. Si les Mères européennes n'ont de cesse de souligner leur nostalgie de l'ancienne colonie française, en revanche elles croient que les Canadiens sont beaucoup plus pieux que les Français. Le nombre des professes canadiennes est même supérieur à celui des communautés françaises. L'auteure nuance ce fait en insistant sur la différence des contextes politico-idéologiques en France (où l'anticléricalisme sévit et mène notamment à l'exode de nombreuses communautés religieuses en Amérique) et au Canada (où l'on retrouve, après les turbulences de 1837-1838, un repliement des Canadiens français sur les traditions et les institutions conservatrices issues du catholicisme afin d'éviter l'assimilation). Voilà les grands jalons de cette évolution historique quant à la perception des écarts d'identité entre les Augustines françaises et canadiennes.

Qu'en est-il aujourd'hui des relations et des perceptions entres les Augustines françaises et québécoises? Ces consœurs de part de d'autre de l'océan Atlantique se conçoivent comme «une grande famille très unie», malgré leur histoire et leur évolution divergentes. C'est, bien entendu, qu'elles ont partagé et partagent toujours une langue commune, des origines communes issues de la Règle de Saint-Augustin et de la volonté d'apporter une assistance et des soins aux «pauvres innocents». Et s'il est juste d'affirmer que leurs identités respectives commencent à se distinguer dès la fin du XVIIe siècle, Augustines

d'ici et d'Europe partagent un fondement historique commun et des différences sensibles qui se déclinent selon plusieurs échelles: culturelle, politique, sociale, voire nationale. C'est ce que l'étude de Geneviève Piché permet de comprendre.

Oui, l'identité est un processus inscrit dans la mouvance de l'histoire et, par rapport à l'historiographie des Augustines canadiennes et européennes, on souhaite que Geneviève Piché poursuive ses recherches et caractérise chacune des valeurs identitaires propres à ces échelles.

Réponse de Geneviève Piché

Centre d'archives du Monastère des Augustines
Université de Sherbrooke

« L'identité est un processus inscrit dans la mouvance de l'histoire ». Jean Valenti ne pouvait mieux dire. L'identité d'un groupe ou d'un individu fluctue en regard de la société dans laquelle il évolue, en fonction du contexte social, politique et économique qui prévaut à une époque donnée. L'identité se fabrique, s'invente – voire se réinvente – continuellement, à travers différents processus et dimensions; d'où la nécessité de combiner plusieurs disciplines pour l'étudier. Cela dit, en histoire, le concept d'identité a eu, ces dernières années, son lot de détracteurs et de critiques. Il est important de souligner ici brièvement ce débat. Plutôt que d'étudier un phénomène, un groupe ou un individu par la lunette identitaire, plusieurs historiens ont prôné un retour aux catégories traditionnelles d'analyse du monde social, en utilisant des thèmes comme la nation, la langue ou la religion (Brubaker, 2001, p. 69). À la question pourquoi ne pas « parler directement des groupes concernés [dans ce cas-ci les religieuses augustines], et non de leur soi-disant "identité" » (Nootens, 2008, p. 62), nous pouvons rétorquer que cette approche permet de mieux percer la construction de cette identification, si utile dans la compréhension même de l'objet d'étude. Ce processus d'identification est mis en place par des catégoriseurs, ou identifieurs, bien précis (Brubaker, 2001, p. 75-76). En milieu catholique, pour les Augustines, cela réfère aux prêtres, aux curés ou aux évêques, voire aux autorités à Rome. À travers la correspondance des religieuses, cela peut également désigner les supérieures des monastères français, qui portent un regard et un jugement identitaire sur la communauté québécoise. Si le regard de l'Autre fait partie de ce processus de construction, l'identité découle également des représentations que l'acteur a de lui-même et du monde social dans lequel il évolue; une identité qu'il s'approprie, issue d'un mélange entre sa propre culture et celles qu'il rencontre. La culture des Augustines, et à travers elle leur identité, se mêle et intègre, nous l'avons vu, des éléments de la culture amérindienne, canadienne et britannique.

L'identité qui émerge à la lecture des lettres échangées entre les monastères de France et celui de Québec provient donc directement de la rencontre entre l'identité octroyée par les supérieures françaises et celle construite par les religieuses elles-mêmes, influencée par le milieu dans lequel elles évoluent. Il était donc essentiel de non seulement en tracer un portrait, mais également de comprendre comment et pourquoi les religieuses augustines en sont arrivées à se forger une identité bien distincte. Or, l'identité d'une religieuse est en soi paradoxale. Concept moderne, l'identité sous-tend la jouissance de droits et de libertés. Mais la religieuse, en tant que femme et en tant que membre d'une communauté cloîtrée, est privée d'une partie de ses droits, comme elle est privée de son nom et, parfois, de sa culture d'origine (comme nous l'avons vu avec les religieuses qui arrivent directement de la métropole française au XVIIe siècle). Faire partie d'une congrégation religieuse ne permet aucune affirmation individuelle; l'identité collective du groupe domine. L'idée qu'une religieuse puisse utiliser son individualité pour acquérir et jouir de pouvoirs a d'ailleurs longtemps fait peur aux autorités catholiques. En fermant les couvents, la réforme protestante des XVIe et XVIIe siècles illustre bien la peur qu'éprouvait l'Église devant l'indépendance et l'autonomie des religieuses. Celles-ci représentaient « des menaces parce qu'elles étaient des femmes indépendantes, étrangères au système hiérarchique du mariage, de la famille et de la maisonnée » (Mentzer, 2001, p. 121). Elles se situaient hors du contrôle d'une autorité masculine et patriarcale. Alors que les catégoriseurs conventionnels des Augustines leur proposent une identité placée sous leur tutelle, les lettres qu'elles reçoivent de leurs consœurs françaises témoignent plutôt d'une toute autre réalité.

Selon Valenti, l'identité, et ses différents modes de configuration, découle également d'une « construction sociale fondée sur les ressources complémentaires » du récit et de la mémoire. Ces écrits du for privé font d'ailleurs l'objet d'une évolution historiographique intéressante. Par le passé, plusieurs historiens se sont interrogés sur la façon d'étudier les individus qui n'ont laissé que peu ou pas de traces. Cet enjeu est crucial lorsque l'on étudie des communautés religieuses, comme les Augustines, qui possèdent plusieurs siècles d'histoire, mais qui ont été confrontées à divers défis pour conserver leur mémoire

(incendie, guerre, domination étrangère). En fait, les témoins silencieux de l'histoire représentent un enjeu d'écriture important depuis la fin des années 1970, alors que les sciences sociales se dotent d'approches sociologiques et anthropologiques pour permettre un retour à une certaine forme de récit qui s'intéresse aux individus et à leur rôle dans la société (Chartier, 1998, p. 89). Les historiens se mettent « en quête de la parole vierge des individus aux identités minoritaires, une parole qui viendrait rétablir la vérité sur une série d'événements traumatisant » (Artières et Kalifa, 2002, p. 10). Ces « silencieux de l'histoire », que « l'historiographie avait jusque-là délaissés », sont désormais placés à l'avant-plan de la scène (Artières et Kalifa, 2002, p. 10). Pour l'historienne Arlette Farge, afin de réussir à faire parler les exclus et les marginaux au sein d'une micro-histoire, il faut « interroger autrement les sources, travailler sur le silence des sans aveu et non sur les discours bavards et autorisés » (Farge, 1979, p. 10). Le même processus de recouvrement a eu lieu aux États-Unis au cours des dernières décennies, alors que l'historiographie s'est attachée à réécrire l'histoire « par le bas », en se concentrant sur l'histoire de l' « autre moitié », la classe sociale au bas de l'échelle qui regroupe pauvres, malades et ouvriers en tous genres (Smith, 1994; Newman, 2003). Plusieurs historiens se sont heurtés aux mêmes problèmes méthodologiques qui transparaissent ici, en tentant de « révéler l'inconnu dans une histoire trop (mal) connue » (Plongeron, 1986, p. 8). Les sources du for privé, dont la correspondance est un digne représentant, permettent justement d'éviter cet écueil et d'offrir une nouvelle version d'une réalité passée. L'histoire des Augustines de Québec bénéficie donc énormément de l'analyse du corpus de lettres reçues des supérieures des monastères français. Beaucoup de travail reste toutefois à accomplir pour avoir un portrait d'ensemble de leur identité et de son évolution. D'autres groupes de correspondants pourraient ainsi être analysés dans le but d'apporter un éclairage différent tout autant complémentaire.

BIBLIOGRAPHIE

ARTIÈRES, Philippe et Dominique KALIFA (2002) « Présentation. L'historien et les archives personnelles : pas à pas », dans ARTIÈRES, Philippe et Dominique KALIFA (dirs.), *Histoire et archives de soi*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 7-15.

BRUBAKER, Rogers (2001) « Au-delà de l' "identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, nº 139, p. 66-85.

CHARTIER, Roger (1998) *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 379 p.

FARGE, Arlette (1979) *Vivre dans la rue au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 256 p.

MENTZER, Raymond A. (2001) « La place et le rôle des femmes dans les Églises réformées », *Archives de sciences sociales des religions*, 46e année, nº 113 (janv.-mars 2001), p. 119-132.

NEWMAN, Simon P. (2003) *Embodied History. The Lives of the Poor in Early Philadelphia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 224 p.

NOOTENS, Thierry (2008) « Un individu "éclaté" à la dérive sur une mer de "sens"?: une critique du concept d'identité », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, nº 1, été 2008, p. 35-67.

PLONGERON, Bernard (dir.) (1986) *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Actes du colloque, Chantilly 27-29 novembre 1986, Brepols, 777 p.

SMITH, Billy G. (1994) *The «Lower Sort»: Philadelphia's Laboring People, 1750-1800*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 249 p.