

Québec français

Relire le catholicisme québécois au XXe siècle à partir des « remarquables oubliés » que sont devenus les missionnaires

Catherine Foisy

La littérature québécoise et le sacré
Number 172, 2014

URI: id.erudit.org/iderudit/72010ac

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Publications Québec français

ISSN 0316-2052 (print)
1923-5119 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Foisy, C. (2014). Relire le catholicisme québécois au XXe siècle à partir des « remarquables oubliés » que sont devenus les missionnaires. *Québec français*, (172), 36–38.

Tous droits réservés © Les Publications Québec français, 2014

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. www.erudit.org

Relire le catholicisme québécois au XX^e siècle à partir des « remarquables oubliés » que sont devenus les missionnaires

PAR CATHERINE FOISY*

Qui cherche à comprendre l'évolution du catholicisme québécois depuis quatre siècles doit, par la nature même de cette institution qu'est l'Église catholique, forcément replacer ses différents acteurs au sein d'ensembles plus vastes, qu'ils soient culturels, politiques ou proprement religieux. Inscrite au cœur même de la démarche des pionnières et des pionniers de l'implantation du catholicisme en terre québécoise¹, l'expérience de l'altérité a profondément influencé son installation et son déploiement. Depuis plus d'une décennie, l'étude du catholicisme québécois au XX^e siècle fait l'objet d'un regain d'intérêt parmi certains membres de la communauté scientifique au moment même où des enjeux patrimoniaux majeurs, autant immatériels que matériels, confrontent la société québécoise². En revisitant la contribution intellectuelle des catholiques³ à l'avènement de la Révolution tranquille de même que celle de divers secteurs dont les mouvements d'Action catholique spécialisée⁴, notamment, les chercheurs ont ouvert des brèches nécessaires dans un programme d'analyse compréhensive de la société québécoise. Ils ont également découvert à quel point cette partie de l'histoire ne peut s'écrire sans prendre en considération la participation des Québécois à des réseaux transnationaux⁵ ainsi que leur insertion dans des espaces géographiques et culturels dont on les croyait pratiquement absents⁶. Ainsi s'opère une prise de conscience visant à considérer les transferts culturels⁷ opérés depuis le Québec vers le monde et vice-versa ainsi que leurs impacts non seulement sur l'évolution du catholicisme québécois, mais sur sa société plus largement. L'étude de ces différents cas permet d'enrichir le portrait d'ensemble du catholicisme québécois au XX^e siècle en ce qui a trait à la rencontre de la différence culturelle et à l'ouverture sur d'autres mondes que le seul Québec, et ce, bien avant l'exposition universelle de Montréal de 1967⁸. J'aimerais donc proposer ici une relecture de l'évolution du catholicisme québécois depuis la seconde moitié du XIX^e siècle à la lumière de cette idée de la rencontre de l'altérité. Pour ce faire, j'exposerai le cas des missionnaires québécois en prenant soin de situer convenablement leur action tout en dégagant les apports particuliers de celle-ci au Québec contemporain. Je terminerai en élaborant quelques pistes de réflexion et de recherche que laisse en friche un objet d'études aussi foisonnant.

L'effort missionnaire québécois : une appropriation populaire du catholicisme

Par un étonnant détour de l'histoire, des Sœurs de la Providence parties de Montréal à la demande de M^{gr} Augustin Magloire Blanchet, évêque de Nesqually, pour l'Oregon en 1852, établissent plutôt une première mission *ad extra* à Valparaíso au Chili dès 1853⁹... Des membres québécois d'instituts missionnaires européens tels que les Franciscaines Missionnaires de Marie¹⁰, les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (Sœurs blanches), les Missionnaires d'Afrique (Pères blancs)¹¹ et les Oblats de

Cultivant la flamme missionnaire des laïques canadiens-français par le biais d'une réorganisation efficace des Œuvres pontificales missionnaires au Canada (notamment de l'Œuvre de la Sainte-Enfance), Délia Tétreault met en place un réseau de soutien populaire des missions. Les Canadiens français contribuent fidèlement à l'effort missionnaire national, tant sur les plans humain que financier et matériel.



Marie-Immaculée¹², notamment, sont déjà à l'œuvre dans différents pays d'Asie et d'Afrique, principalement dès le dernier tiers du XIX^e siècle. Toutefois, je considère que l'effort missionnaire distinctement québécois commence avec l'œuvre que fonde Délia Tétrault à Montréal en 1902. Premier institut missionnaire nord-américain, les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception (mic) mettent le pied en Chine sept ans après leur fondation¹³. Cultivant la flamme missionnaire des laïques canadiens-français par le biais d'une réorganisation efficace des Œuvres pontificales missionnaires au Canada (notamment de l'Œuvre de la Sainte-Enfance), Délia Tétrault met en place un réseau de soutien populaire des missions. Les Canadiens français contribuent fidèlement à l'effort missionnaire national, tant sur les plans humain que financier et matériel.¹⁴ L'aventure missionnaire québécoise s'appuie donc, dès ses balbutiements, sur une mobilisation populaire et demeure, jusqu'aux années 1960, un canal privilégié et unique d'ouverture sur le monde pour les Canadiens français qui n'est toutefois pas exempt de jugements marqués par l'ethnocentrisme et le racisme.

Malgré les changements majeurs intervenus dans la formation initiale des missionnaires au cours du siècle dernier et menant à des améliorations déterminantes dans les pratiques missionnaires¹⁵, il reste que par leur confrontation quotidienne avec des schèmes de pensée, des modes d'organisation et de régulation sociopolitique ainsi que des références culturelles et religieuses différents de ceux auxquels ils étaient habitués, tous les missionnaires ont dû apprendre à s'adapter. Cette entrée dans la culture des peuples « missionnés » est parfois allée beaucoup plus loin, des missionnaires se laissant en quelque sorte « convertir », dans leur manière d'envisager leur mission et le christianisme, par les diverses réalités locales. Souvent partis avec une vision d'implantation et de reproduction de l'Église québécoise en Amérique latine, en Asie, en Océanie ou en Afrique, de nombreux missionnaires ont fait l'apprentissage *in situ* de la nécessité de s'ouvrir aux problèmes des populations auxquelles ils étaient envoyés. Un cas comme celui du prêtre sherbrookoïse M^{gr} Gérard Cambron, en mission dans le Nord-Est brésilien dès 1956, illustre éloquemment de tels changements de perspectives opérés en mission. Au fur et à mesure que ses contacts avec les populations pauvres et peu christianisées de cette région se multiplient et que s'affine sa compréhension des causes structurelles de leur réalité, la vision missionnaire et ecclésiale de M^{gr} Cambron se transforme radicalement. De telles expériences pastorales annoncent d'ailleurs l'émergence et la diffusion des communautés ecclésiales de base dans les années 1960 en Amérique latine et au-delà¹⁶.

Vers de nouvelles dynamiques de circulation des idées et des pratiques...

Comme espace de rencontres, le terrain missionnaire va également favoriser les échanges entre missionnaires issus de divers pays par la constitution de réseaux et de collaborations diverses. Des organisations européennes et canadiennes jouent d'ailleurs des rôles non négligeables dans ces échanges, notamment L'IRFED¹⁷, L'Entraide missionnaire¹⁸ et l'INODEP¹⁹. Non seulement les missionnaires québécois exportent-ils, pour ainsi dire, certaines pratiques ecclésiales développées au sein de l'Église québécoise au cours du XX^e siècle (mouvements d'Action catholique spécialisée, scoutisme et guidisme, pratiques de piété populaire), ils se font également les promoteurs de projets de développement socio-économique et ce, dès le début des années 1950.

C'est l'occasion, pour les Missionnaires du Sacré-Cœur québécois postés en République dominicaine, d'élaborer des stratégies collaboratives avec des pères canadiens-anglais des Missions Étrangères de Scarboro dans le secteur du développement économique par la mise sur pied de coopératives²⁰. Ce type d'œuvre commune va également favoriser, au cours des années 1960 et subséquentes, la venue de leaders des communautés locales où sont engagés des missionnaires québécois en Amérique latine et en Afrique à se former à l'Institut Coady de l'Université St. Francis Xavier d'Antigonish en Nouvelle-Écosse.

Les changements socio-ecclésiaux qui s'effectuent au cours des années 1960 avec la tenue du concile Vatican II et la Révolution tranquille s'avèrent déterminants du point de vue de la circulation des diverses pratiques culturelles, ecclésiales, éducatives, pastorales, politiques et sociales. La tendance lourde qui s'était jusqu'alors manifestée voulait que les Québécois aillent en mission porter un savoir, une vision de l'Église et de la société aux peuples païens et nécessiteux. Or, avec les interprétations que développent les Églises continentales et les orientations pastorales conséquentes que les Églises nationales élaborent pour que s'incarnent localement les orientations de Vatican II, les missionnaires québécois deviennent des partenaires des Églises locales dans la concrétisation de ces plans pastoraux. Le bouillonnement sociopolitique caractéristique des pays d'Amérique latine et d'Afrique postcoloniale de cette décennie et des suivantes de même que les nouveaux courants de pensée issus de ces pays²¹ favorisent le développement de pratiques particulières, notamment les communautés ecclésiales de base, qui trouvent un chemin jusqu'au Québec²² à travers les missionnaires, mais aussi jusqu'en Afrique²³. La théologie de la libération se fraie, par divers biais souvent liés aux missionnaires, un chemin jusqu'au Québec et favorise des modifications dans les pratiques ecclésiales. Des organisations présentes en Amérique latine comme *Cristianos por el socialismo* ou le groupe Calama au Chili²⁴ comptent sur des Québécois parmi leurs membres, laïques, prêtres, religieux et religieuses. Au lendemain du coup d'État renversant le gouvernement socialiste de Salvador Allende en 1973, alors que l'aide aux réfugiés chiliens s'organise au Québec, des missionnaires de retour au pays, en collaboration avec des chrétiens de gauche militant dans des organisations communautaires locales, fondent le Réseau des Politisés chrétiens.

Ces différents transferts ont également été l'occasion pour les missionnaires québécois de contribuer à des débats sociétaux centraux, notamment sur le plan de l'accueil et de l'aménagement de la diversité culturelle et religieuse²⁵. De plus, le secteur québécois de la coopération internationale s'est largement structuré, dans sa phase initiale, à travers l'action double de missionnaires de retour au pays et de ceux encore engagés dans des pays du Sud global, agissant comme des passerelles entre des mondes différents, par-delà les ancrages institutionnels, religieux et/ou sécularisés, des uns et des autres, coopérants comme missionnaires religieux et laïques²⁶.

Conclusion

Si l'approche des transferts culturels se révèle particulièrement féconde pour penser l'histoire de l'Église catholique québécoise au XX^e siècle comme nous venons de le montrer avec le seul cas des missionnaires engagés dans les diverses aires culturelles du Sud global, il y a tout lieu d'approfondir les rencontres et les expériences qui ont favorisé la mobilisation de ces acteurs en divers

réseaux se déployant dorénavant non plus exclusivement selon des axes Nord-Sud ou Sud-Nord, mais également Sud-Sud. En ce sens, parmi les enjeux qu'il me semble urgent de traiter, notons les expériences de dialogue interreligieux menées par des Québécois en Asie et en Afrique, mais aussi de dialogue interculturel de même que l'action de missionnaires québécois dans des zones de conflits en Amérique latine²⁷. Il y a lieu aussi de mettre une emphase particulière sur les actrices de la mission, les Québécoises étant majoritaires sur le terrain missionnaire et les études portant exclusivement sur les femmes missionnaires demeurant somme toute rares. Leur vécu, plus intime, fondé sur les relations de proximité avec les populations locales, promet des éclairages différents sur les dynamiques d'inculturation de la mission ainsi que sur les voies empruntées par les transferts culturels. Enfin, l'expérience des missionnaires québécois au XX^e siècle mérite d'être mise en dialogue avec les initiatives, les pratiques et les institutions vouées à la compréhension de la diversité culturelle et religieuse ainsi qu'aux défis qu'elle pose à la société québécoise depuis plusieurs décennies, notamment sur le plan de sa recomposition identitaire. Devant une mémoire collective souffrant de religio-amnésie chronique, ce serait une occasion de cartographier l'une des contributions majeures des missionnaires au Québec contemporain.

* Professeure au Département de sciences des religions de l'UQAM (foisy.catherine@uqam.ca).

Notes

- 1 Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003 ; Guy Laperrière, *Histoire des communautés religieuses au Québec*, Montréal, VLB Éditeur, 2013.
- 2 En effet, Louis Rousseau remarque qu'« Au moment où commence à se laisser deviner une "exculturation" du catholicisme au sein des modes de penser et des pratiques communes à la génération qui accède à l'âge adulte (Meunier, Laniel et Demers, 2010, p. 115-126), il s'impose d'établir un rapport patrimonial avec la dimension religieuse de la tradition socioculturelle particulière du Québec. Ce terme désigne un certain type de rapport à cet héritage qui transforme les "faits historiques" en matériaux choisis pour la construction actuelle d'une identité collective signifiante. Il s'agit donc d'une opération continue de tri dans la mémoire commune disponible de la société, d'attention à certaines références et souvent de rejet ou d'oubli de certaines autres, ces nouvelles mises en relation du passé avec la construction de l'avenir pour répondre adéquatement au défi du passage du temps. » Louis Rousseau, *Le Québec après Boucard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, PUQ, 2012, p. 379.
- 3 Voir notamment E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur. L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Ste-Foy, Septentrion, 2002 et Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution*, Montréal, McGill Queen's University Press, 2005.
- 4 Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003 ; Lucie Piché, *Femmes et changement social. L'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Ste-Foy, PUL, 2003.
- 5 Florian Michel, *La Pensée catholique en Amérique du Nord. Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920-1960)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010 ; Catherine Foisy et Jean-Philippe Warren, « Cartographier le catholicisme québécois : recalibrage et retissage des réseaux au XX^e siècle », *Études d'histoire religieuse*, 79(1), 2013, p. 5-8.
- 6 Maurice Demers, *Pan-Americanism Re-Invented in Uncle Sam's Backyard: Catholic and Latin Identity in French Canada and Mexico in the First Half of the 20th Century*, Thèse de doctorat en histoire, Toronto, York University, 2010 ; Catherine LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n^o 1, 2009, p. 43-66.
- 7 Élaboré par Michel Espagne et Michael Werner (1989), ce concept a permis aux chercheurs de reconsidérer les liens unissant les peuples et les échanges résultant de leurs mises en relations.
- 8 Catherine Foisy, *Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine*, Thèse de doctorat (*Humanities*), Montréal, Université Concordia, 2012.
- 9 Site Internet des Sœurs de la Providence, section intitulée *Fondation au Chili* (1853), http://www.providenceintl.org/fr/histoire_historique_1860.php, [en ligne], consulté le 1^{er} février 2014.
- 10 Un mémoire de maîtrise (Audrey Charland) est actuellement en cours de rédaction au Département de sciences des religions de l'UQAM portant sur la présence cet institut en Inde au XX^e siècle.
- 11 Éric Desautels, « La représentation sociale de l'Afrique dans le discours missionnaire canadien-français avant la Révolution tranquille (1900-1968) », *Mens : Revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, 13(1), 2012, p. 81-107.
- 12 Véronique Papineau-Archambault *L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990) : politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie Immaculée*, Mémoire de maîtrise en histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2010.
- 13 Chantal Gauthier, *Femmes sans frontières : l'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Outremont, Carte blanche, 2008.
- 14 Catherine Foisy (2012), chapitre 2.
- 15 Catherine Foisy (2012), chapitres 3 et 5.
- 16 Yves Carrier, *Lettre du Brésil. L'évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l'expérience de M^{gr} Gérard Cambon*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2008. La formation des catéchètes par des prêtres et des religieuses missionnaires québécois en Afrique et en Asie dès le début du siècle s'inscrit dans un esprit différent, mais ce travail contribuera à la mise en place rapide de programmes pastoraux pris en charge par des laïcs, prêtres, religieuses et religieux africains et asiatiques, à la suite de Vatican II.
- 17 L'IRFED (Institut international de recherche et de formation en vue du développement harmonisé à Paris) est fondé en 1958 par Louis-Joseph Lebre, fondateur d'Économie et Humanisme en 1941.
- 18 Catherine Foisy, « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné" ? Itinéraire de l'Entraide missionnaire et de ses réseaux (1950-1983) », *Études d'histoire religieuse*, 79 (1), 2013, p. 117-129.
- 19 Institut œcuménique pour le développement des peuples.
- 20 Catherine LeGrand, « Réseaux missionnaires québécois et action sociale en Amérique latine (1945-1980) », *Études d'histoire religieuse*, 79(1), 2013, p. 93-115.
- 21 On pensera entre autres aux thèses de Paulo Freire, d'Ivan Illich dans le contexte de l'Amérique latine, mais aussi de Senghor et de Césaire.
- 22 Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, PUL, 2000.
- 23 Bernard Ugeux, « Une influence de l'expérience des Communautés ecclésiales de base (CEB) d'Amérique latine sur les Petites communautés chrétiennes d'Afrique : de nouveaux engagements pour la défense des droits de l'homme et les libertés démocratiques », Claude Prudhomme (dir.), *Amérique latine et initiatives missionnaires (XVI^e-XX^e siècles)*, Lyon, CRÉDIC, 1992, p. 171-180.
- 24 Yves Carrier, *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende. Une expérience d'insertion en milieu ouvrier*, Paris, Harmattan, 2013.
- 25 Par exemple, le Centre Monchanin fondé en 1963 et devenu en 1990 l'Institut interculturel de Montréal.
- 26 Le Centre d'études et de coopération internationale, sécularisé en 1967, trouve ses racines dans le Centre d'études missionnaires que fonde Jean Bouchard, s.j.
- 27 Maurice Demers, professeur au Département d'histoire de l'Université de Sherbrooke mène actuellement un projet de recherche sur ce thème. Voir le projet Action des missionnaires québécois en Amérique latine – <http://recherche.fish.usherbrooke.ca/AMQAL/>