Document généré le 5 juin 2025 12:10

Études d'histoire religieuse

Comptes rendus

Volume 85, numéro 1-2, 2019

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1064568ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1064568ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)
1920-6267 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

(2019). Compte rendu de [Comptes rendus]. *Études d'histoire religieuse*, *85*(1-2), 109–138. https://doi.org/10.7202/1064568ar

Tous droits réservés © Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, 2019

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

SCHEC, Études d'histoire religieuse, 85 (1-2) (2019), 109-138

Comptes rendus

Pierre Anctil, *Histoire des Juifs du Québec*, Montréal, Boréal, 2017, 498 p. 33 $

Dans cette histoire générale des Juifs du Québec, Pierre Anctil trace le portrait de ces gens depuis le début de la Nouvelle-France jusqu'à nos jours. L'accent n'est pas sur la ou les diverses traditions religieuses juives, mais plutôt sur la présence des personnes qui se déclarent d'origine juive dans la société québécoise. En réalité, il s'agit presque exclusivement des Juifs de Montréal, car les Juifs du Québec se font rares à l'extérieur de la métropole québécoise. L'auteur adopte un cadre chronologique, divisant l'ouvrage en sept chapitres qui présentent à tour de rôle les précurseurs et fondateurs des trois premiers siècles (avant 1900), suivis des vagues successives de migrations entre 1900 et aujourd'hui. Il insiste à maintes reprises à la fois sur la grande diversité des communautés juives de Montréal et sur leur degré d'insertion dans la société québécoise.

Une des qualités de ce livre est l'importance accordée aux divers contextes de la grande variété de situations historiques qu'il expose en présentant clairement l'origine des Juifs du Québec, que ce soit l'Espagne, la France, l'Angleterre, les pays de l'Europe de l'Est ou même la Russie ou l'Afrique du Nord, lors des vagues migratoires qui donnèrent naissance aux communautés juives du Québec. Succinctement mais clairement il explique comment la poignée de Juifs qui suivirent l'armée britannique au Québec après 1759 étaient de souche juive sépharade (espagnole) venus via Amsterdam et ensuite Londres. Il situe la vague de Juifs ashkénazes (germaniques) arrivés en grand nombre de la Russie et de l'Europe de l'Est après 1870 et jusqu'en 1919. Il explique les effets sur les Juifs du Québec de la Shoah de l'Allemagne nazie, et leur participation au grand mouvement du sionisme au XX^{e} siècle qui mena à la création de l'État d'Israël. Ces phénomènes sont accompagnés de l'arrivée de Juifs plus sécularisés venus de l'Europe de la modernité, mais aussi de Juifs de convictions religieuses plus conservatrices, même réactionnaires ; c'est la venue de Juifs orthodoxes et aussi hassidiques, solidement ancrés dans la tradition religieuse juive ou dans une piété plus intensive. Ces derniers se font plus nombreux depuis la fin du XX^{e} siècle.

Ces explications contextuelles servent à mieux faire comprendre l'insertion québécoise des Juifs de Montréal depuis 1759. L'auteur montre

l'assimilation des premiers Juifs à la communauté anglophone du Québec, et l'adhésion accélérée des Juifs au fait français au lendemain de la Révolution dite tranquille de la décennie 1960. Il met en relief la collaboration croissante entre les Juifs et le gouvernement du Québec par le biais de subventions scolaires, caritatives, et autres. À travers cette histoire variée et mouvementée, le lecteur ne perd jamais de vue l'organisation institutionnelle des Juifs de Montréal qui inclut hôpitaux, services de charité et écoles. Enfin, la grande variété de la communauté juive de Montréal est aussi manifeste dans la discorde entre ses diverses composantes, diversité de langues selon les origines, sans oublier la diversité économique ou l'appartenance religieuse.

Bref, c'est une communauté juive québécoise kaléidoscopique qui nous est présentée par Anctil. Le lecteur qui cherche une excellente introduction générale à l'histoire des Juifs du Québec est bien servi. Celui qui cherche à mieux comprendre leur diversité doctrinale le sera moins : ce n'était pas un des objectifs de l'auteur.

Ce qui laisse entière la question de prospective sur le judaïsme contemporain. Anctil, avec d'autres auteurs, note que seuls les Juifs orthodoxes ont le vent dans les voiles aujourd'hui, une partie du judaïsme qui représente environ le quart des croyants juifs. Les autres trois quarts, de ceux qui s'identifient comme Juifs, ont des croyances et pratiques religieuses beaucoup plus floues, indéfinies, et variables. On nous dit même que la question de Dieu n'est pas centrale pour la plupart de ces Juifs. Ils seraient sécularisés. Si Dieu et la religion vont s'amenuisant comme éléments constitutifs de la communauté juive, tant internationale que québécoise, où va-t-elle trouver son unité ?

La question devient plus complexe quand on tient compte que 90 % des Juifs du monde entier se trouvent répartis à parts égales entre Israël et les États-Unis. Quel est l'avenir des Juifs, ces gens d'une religion trois fois millénaire ?

Robert Choquette
Ottawa

Gilles Dupuis, Karim Larose, Frédéric Rondeau et Robert Schwartzwald (dir.), *Avec ou sans* Parti pris. *Le legs d'une revue*, Montréal, Nota bene, 2018, 459 p. 35 $

Cet ouvrage est issu d'un colloque organisé à Montréal en 2013 par le Centre de recherche interuniversitaire sur la littérature et la culture québécoise en partenariat avec Bibliothèque et Archives nationales du Québec pour souligner le cinquantième anniversaire de la naissance de

Parti pris. Puisque d'autres études ont analysé l'apport de cette revue à la littérature, le collectif a choisi d'insister sur son « caractère strictement idéologique » (p. 7). Seize textes scrutent « l'ère des précurseurs », les « filiations et désaffiliation catholiques », « l'air du temps » et les « singularités à l'œuvre » dans *Parti pris*. Pour *EHR*, je rendrai compte ici seulement du traitement de la dimension religieuse.

Dès l'endos du livre, la revue est présentée comme ayant « joué un rôle de tout premier plan dans le façonnement du Québec moderne en entérinant le passage d'une identité canadienne-française fondée sur l'héritage catholique à une identité québécoise résolument tournée vers l'avenir, politique et culturel, dont elle s'était fait le porte-parole ». Selon les codirecteurs du collectif, un des mots d'ordre de *Parti pris* fut « laïcité » (p. 6) ; pour Yvan Lamonde, la revue fut en fait « laïciste » (p. 144) ; enfin, selon Mathieu Lavigne, elle a surtout – en tout cas par Pierre Maheu, un de ses principaux animateurs – cherché à enraciner le Québec dans la « laos-ité » (p. 179), c'est-à-dire à en faire la cité du peuple. Il semble donc que le rapport de la revue à la religion ne fut pas simple puisqu'il suscite des lectures à la fois si crédibles et diverses.

En ouverture, Martin Petitclerc et Jaouad Laaroussi analysent le projet historiographique de la revue en se sentant obligés de faire remarquer qu'aucun partipriste n'était historien ni n'écrivait dans une revue savante, mais dans un organe de combat : ce n'est donc pas pour le connaître mais pour justifier leur lutte qu'ils interrogeaient et interprétaient le passé. Yvon Dionne, Pierre D. Desrosiers, Pierre Maheu et Luc Racine comptent parmi les auteurs qui ont présenté l'Église avant tout comme une institution au pouvoir temporel considérable, la « collaboratrice » volontaire et intéressée de l'occupant britannique, et comme la dépositaire d'un « système de valeurs archaïques » ; selon le duo uqamien, les pages de *Parti pris* font d'ailleurs souvent de la religion « une pathologie enfouie au plus profond de la subjectivité du colonisé » (p. 24). Petitclerc et Laaroussi veulent toutefois voir que la revue a appelé bien en avance sur les historiens à des études sur la pensée libérale et anticléricale au Québec ; sur l'idéologie clérico-nationaliste, « parfois présentée de manière caricaturale » (p. 23) ; et sur le rôle historique de l'Église.

Puis, les lecteurs sont invités à en connaître davantage sur trois précurseurs. Mathieu Lapointe offre une intéressante étude sur Raoul Roy. Né en 1914 dans une famille pauvre et très nombreuse de la Beauce, c'est lui qui, le premier, à la fin des années 1950, a pensé le projet québécois en termes de « décolonisation ». Il était autodidacte. Sa fidélité n'allait pas à une idéologie, il en a changé souvent comme justement peuvent le faire des esprits que l'école n'a pas armaturés. Sa fidélité allait, indéfectiblement, au peuple québécois. Le fondateur de la *Revue socialiste* puis collaborateur à *Parti pris*

sentait tout le mépris qu'éprouvaient pour la foi populaire les animateurs de *Cité libre* formés au catholicisme personnaliste bon chic bon genre de la JEC. Mais ce mépris, la plupart des jeunes partipristes le partageaient ; non pas comme à *Cité libre* au nom d'une prétendue compréhension plus profonde du christianisme, mais par antipathie pour la religion. Roy, lui, estimait que si l'Église avait « collaboré » avec le pouvoir anglo-saxon, elle avait aussi assuré la spécificité culturelle du Canada français ; il voyait que les Québécois des années 1960 étaient encore très attachés à leur religion et à l'Église et c'est par respect pour eux que, loin de vouloir faire table rase, il refrénait son propre anticléricalisme.

C'est d'ailleurs aussi un peu la posture d'un autre précurseur, Jacques Ferron. L'article de Susan M. Murphy est tout axé sur l'attitude du médecin-écrivain à l'égard de *Parti pris*, qu'elle résume ainsi : distance et utilisation intéressée. Un des facteurs de cette distance aurait été l'anticléricalisme militant de la revue. Ferron ne voyait pas la nécessité pour le mouvement indépendantiste et socialiste de se mettre à dos l'Église ni sa propre génération. Plus profondément, il récusait fermement l'analyse selon laquelle les Canadiens français avaient été et étaient encore des êtres aliénés, notamment par la religion. Pour Murphy, « le néonationalisme de Ferron s'enracine dans une lecture plus positive de l'histoire du peuple québécois » (p. 101) ; ses historiettes font de celui-ci un héros qui peut être fier de ses succès passés, y compris ceux gagnés contre l'Église.

L'article que consacre Jonathan Livernois à Pierre Vadeboncœur passe par-dessus la question religieuse sauf par une citation de l'essayiste. Celui-ci y marque sa différence de *Parti pris* en rappelant qu'au contraire du marxisme dont la revue se revendique, il n'est pas athée et sa pensée a une dimension religieuse (p. 115). Ainsi, pour les précurseurs, quel que soit leur milieu social et leur niveau d'instruction, la foi, la religion et l'Église faisaient partie de la culture et de l'histoire du Québec pour le meilleur et pour le pire et ils acceptaient cet héritage sereinement.

La partie de l'ouvrage intitulée « Filiations et désaffiliation catholiques » comprend quatre textes pertinents pour notre propos. Elle montre que les jeunes partipristes, eux, furent plus tourmentés que leurs aînés.

Dans « *Parti pris* et *Cité libre*, le départage des voies », Yvan Lamonde poursuit son questionnement sur les figures variées de l'intellectuel québécois. Un gouffre sépare les deux revues sur la question nationale et la question religieuse. *Parti pris* dénonce l'aliénation du peuple à laquelle participe « l'élite clérico-bourgeoise qui soutient le pouvoir de ceux qui nous colonisent et nous exploitent en entretenant les mythes humanistes ou religieux qui justifient et perpétuent notre soumission » (p. 128). Pierre Maheu et Yvon Dionne sont les deux principaux auteurs à développer la

réflexion sur le laïcisme, faisant ainsi de *Parti pris* la relève du Mouvement laïque de langue française ; or, en même temps, ils œuvrent à l'indépendance et au socialisme. On ne s'étonne pas que *Cité libre* riposte. Pour Gérard Pelletier, *Parti pris* est une « ennemie déclarée de l'Église », son séparatisme est « laïque et antireligieux », et son socialisme « totalitaire » est ni plus ni moins qu'une invitation « à la guerre civile » (p. 137-138). Pour Trudeau, foin de ces révolutionnaires de pacotille alors que la seule vraie révolution du Québec serait celle, impossible à réaliser par des nationalistes ni des indépendantistes, du triomphe des droits et libertés individuels (p.138). Lamonde donne à *Parti pris* un rôle historique inédit et considérable : elle aurait permis à la figure de l'intellectuel québécois de prendre enfin toute son ampleur. Car elle a fait entendre, pour la première fois dans une revue québécoise, non des intellectuels « catholiques » mais des intellectuels tout court, c'est-à-dire non croyants, agnostiques ou athées (p. 144). Pour Lamonde, le véritable intellectuel est celui dont la raison est affranchie des dogmes religieux et dont la liberté d'expression n'est plus limitée par des restrictions qu'imposerait l'Église.

Gérard Fabre retrace le « dialogue difficile » (p. 149) entre *Parti pris* et la revue catholique de gauche *Esprit*. *Esprit*, qui s'est largement ouverte aux théories de la décolonisation promues par le trio Fanon-Berque-Memmi, n'a pourtant jamais adhéré à l'analyse selon laquelle les Québécois constituent un peuple colonisé ; à cela, les partipristes ont rétorqué que le colonialisme s'incarne de plusieurs façons. Par ailleurs, Jean-Marie Domenach, qui dirige alors le périodique français, estime « paradoxal » que les partipristes vouent l'histoire du Québec aux gémonies et, en particulier, qu'ils refusent « les sources chrétiennes sans lesquelles, certainement, la minorité française du Canada n'aurait pas survécu ». Pour les partipristes – et pour Fabre – Domenach est trop lié par une amitié ancienne à Trudeau et à Pelletier, et *Esprit* est catholiquement trop proche de *Cité libre* pour en espérer une bonne compréhension tant de la domination nationale que subissent les Québécois que du désir des jeunes révolutionnaires de remettre à zéro les compteurs de l'histoire. C'est seulement plus tard qu'*Esprit* et Domenach se rapprocheront des idées indépendantistes d'abord combattues. Pour cela, il aura fallu que le périodique et son directeur s'émancipent enfin de l'analyse commune des intellectuels français tout au long du XX^{e} siècle, à savoir que contre un impérialisme américain menaçant pour l'Europe, le seul rempart réside dans le renforcement du Canada.

Mathieu Lavigne propose à mon humble avis le meilleur texte de ce collectif. Dans « Pierre Maheu : laïcité, laos-ité », il se livre à une analyse sensible et pénétrante de la pensée du directeur de *Parti pris*. Son hypothèse est que pour Maheu, « la laïcité était un moyen pour faire naître le nouvel homme d'ici, le Québécois, être total, désaliéné, doté d'une culture qui lui

soit propre » (p. 179). Au-delà de son laïcisme, que lui reprochait notamment Jacques Ferron, la laïcité pour Maheu était, selon Lavigne, le fondement sur lequel pourrait reposer un nouveau vivre-ensemble. Ce vivre-ensemble, dans le Québec des années 1960, c'était l'aménagement des rapports entre croyants et non-croyants, et cela dépassait donc la séparation de l'Église et de l'État. Maheu déplorait que la déconfessionnalisation et la décléricalisation en cours ne soient pas le fruit d'un projet politique affirmé, mais pour beaucoup la simple conséquence d'un affaiblissement numérique du personnel religieux et du recentrage de l'Église sur ses problèmes internes à la suite de Vatican II. Pour lui, athée qui se sentait pour cette raison personnellement et professionnellement ostracisé par certaines institutions, Dieu était encore bien trop présent au Québec et cela empêchait les athées de s'y faire une pleine place en plus de retarder l'avènement de l'homme nouveau ; en même temps, Dieu étant quand même moins là qu'autrefois, tout un peuple qui s'était reposé sur lui se trouvait dès lors dans une sorte de désarroi. Maheu adhère au mouvement Ti-pop qui, autour de 1967, vise à désaliéner le peuple en lui faisant prendre conscience que sa culture religieuse est passée, dépassée, colonisée et qu'il doit s'en délester ; cependant, quand les intellectuels ou les artistes rient du frère André ou du Sacré-Cœur, les Québécois ressentent que c'est d'eux qu'ils se moquent. Maheu souhaitait évider l'homme ancien pour qu'il se remplisse d'une nouvelle culture, plus authentique, plus épanouissante, et qu'il se dote d'une morale laïque ; mais devant l'attirance de la consommation de masse et la puissance de l'impérialisme culturel américain, il craignait en même temps que l'homme québécois décatholicisé ne devienne finalement qu'un Américain de plus, dont la seule distinction serait la langue française. Bref, il rejetait tout ensemble la religion et le mode de vie caractéristiques des Québécois de son temps. Lui, il rêvait plutôt d'un socialisme québécois ancré dans le fort sentiment de solidarité communautaire issu du passé religieux mais entièrement décontaminé. Il assurait d'ailleurs que dans le futur Québec socialiste, personne « ne serait inquiété pour sa foi et ses idées personnelles » et que l'Église, dépouillée de tous ses privilèges, pourrait quand même continuer à offrir le culte et la catéchèse et agir comme un groupe de pression parmi d'autres. Dans les années 1970, cette quête d'un nouveau « nous » respectueux de son « je » l'amènera pour un temps à vivre dans une commune. Selon Lavigne, Maheu aura cherché jusqu'à sa mort, survenue en 1979 à 40 ans, à s'approcher de la vérité et de l'absolu. Lavigne sait très bien restituer à la fois sa souffrance et son utopie.

Enfin, Cécile Vanderpelen-Diagre reprend l'analyse de Jean-Philippe Warren, à réévaluer éventuellement, selon qui les jeunes révolutionnaires étaient des personnalistes. En tout cas, il était inévitable qu'ils soient passés, au moins ceux d'avant 1967, par le « moule catholique » (p. 218). Pierre Maheu et son invitation à se créer comme « homme nouveau », la prégnance

de l'allégorie mouniste du « visage » chez André Major, l'attente du « Grand Soir » de la réconciliation des hommes chez Pierre Lefebvre et Jean-Marc Piotte, ou encore la recherche de conciliation entre son héritage chrétien et l'espérance du socialisme chez Major montrent que ces partipristes voient dans l'évangile un message de vie et de fraternité qu'ils assument. À travers l'influence du catholicisme, d'un socialisme à la québécoise et du tiers-mondisme, les partipristes auraient favorisé l'émergence d'une culture politique de gauche autonome et originale.

Les deux dernières parties n'abordent pas la question religieuse, sauf dans l'article sur l'humour de la revue, qui s'est exercé à l'occasion contre l'Église (Jozef Kwaterko, p. 415). Car malgré ce long compte rendu, il faut bien dire que la place de la religion n'est pas très grande dans cet ouvrage.

Lucia Ferretti
Département des sciences humaines
Centre interuniversitaire d'études québécoises
Université du Québec à Trois-Rivières

Émilie Guilbeault-Cayer, *Les Sœurs de la Charité de Saint-Louis en Amérique, 1902-2018*, Québec, Septentrion, 2018, 296 p. 30 $

La jeune historienne Émilie Guilbeault-Cayer a été mandatée par la congrégation des Sœurs de la Charité de Saint-Louis (SCSL) pour « célébrer leur histoire [et] laisser à la postérité une trace écrite [afin] de dessiner les contours de leur présence, de leur expansion et de leur rayonnement » (p. 15-16), en Amérique et ailleurs. L'ouvrage qu'elle nous propose aujourd'hui, fruit de cette commande, se divise en neuf chapitres et comprend deux cahiers de photos glacées, des annexes statistiques et une bibliographie.

Il s'agit d'un livre grand public qui s'inscrit dans la lignée des monographies classiques sur les communautés religieuses. En fait, le projet qui avait connu son premier envol à la fin des années 1980 dormait depuis une vingtaine d'années dans des boîtes. Il faut donc remercier les SCSL et la jeune historienne de l'avoir mené à ses fins, car le travail révèle plusieurs aspects qui méritaient l'attention des lecteurs.

Il faut bien le dire, les riches fonds d'archives de cette congrégation n'ont pas fait l'objet de recherches exhaustives à ce jour. Il y a donc un matériel neuf et la bibliographie nous révèle entre autres le riche potentiel des journaux et revues publiés par les SCSL. Cette congrégation qui s'est largement insérée dans le diocèse de Québec (Loretteville, 1905), Bienville (Lévis, 1911), s'est particulièrement activée en Beauce, dans les cantons forestiers de Bellechasse, de la Mauricie et de l'Estrie. En sachant que

l'on a affaire à une congrégation de souche bretonne dont les sujets se sont exilés au plus profond des rangs des nouvelles concessions du Québec et qu'elle a réussi à maintenir un recrutement plus élevé que la majorité des congrégations féminines au-delà des années 1960, notre curiosité est piquée.

Le livre s'amorce avec une introduction qui brosse en fait l'historique de la communauté avant son arrivée en Amérique. Comme plusieurs congrégations du début du 19e siècle, celle-ci est née de l'initiative d'une aristocrate dévote et veuve, madame de Lamoignon, qui désirait pousser plus loin les pratiques charitables auprès des plus démunies. Elle trouvera en l'évêque de Vannes le protecteur et le soutien nécessaire et dans le Morbihan, le terreau nécessaire au recrutement des filles de son institut. Puis, dans le contexte anticlérical de la fin du 19e siècle et des lois françaises anticongréganistes du premier 20e, les SCSL s'exileront en Grande-Bretagne, en Belgique et au Canada.

La contribution des SCSL dénote plusieurs originalités. D'abord, dès les débuts, la fondatrice ne désirait pas de catégories de religieuses. Toutes se devaient d'être égales dans la charité et le partage des tâches, peu importe leur classe sociale et leur apport financier à la congrégation. Le clergé ne l'entendait pas comme cela et il faudra attendre 1947 pour revenir à l'intuition originelle de la fondatrice. Cela dit, cet esprit sera largement appliqué dans les autres congrégations après le concile Vatican II. En plus de prendre en charge les écoles des villages, les SCSL s'imposeront aussi dans les écoles de rang avec la conséquence que des religieuses s'absenteront de leur communauté durant la semaine, les distances à franchir ne leur permettant pas un retour quotidien au couvent. Il y a donc là une expérience précise hors norme de type missionnaire qui démontre la capacité de ces femmes de prendre des décisions et d'adapter leur règle de vie aux circonstances apostoliques.

Les SCSL ont développé dans une périodisation similaire aux autres congrégations enseignantes du Québec un réseau dense d'institutions scolaires qui offraient toute une panoplie de formations allant du primaire général au cours classique en passant par le secrétariat, la formation des maîtres et les arts ménagers. Ce dernier domaine s'est particulièrement bien développé sous les SCSL avec 14 institutions du genre dans la province et une participation active dans l'élaboration des programmes aux côtés de l'abbé Albert Tessier, son promoteur. Les SCSL semblent avoir joué un rôle majeur puisque la congrégation est l'hôte d'un important congrès de l'enseignement ménager en 1939 et produit une documentation abondante sur le sujet. Alors que l'historiographie nous a habitués à d'abord prendre en compte d'autres congrégations de tradition plus ancienne, la contribution et le succès des Sœurs de la Charité de Saint-Louis méritent une plus grande considération de la part des chercheurs.

Il demeure toutefois que ce type de synthèse appelle aussi quelques commentaires. À titre d'exemple, l'auteure insère la liste des premiers établissements de la congrégation dans le troisième chapitre (*Le développement d'un réseau en Amérique*). Elle trace une sorte de portrait rapide du devenir de chacun d'entre eux (p. 80-88), ce qui brise le rythme du texte. C'est d'autant plus curieux que l'on retrouve des tableaux complets à la fin. Rien n'aurait alors empêché l'historienne de les compléter avec les informations pertinentes. Le neuvième chapitre (*Bâtir un milieu de vie ouvert sur le monde*) concentre pêle-mêle des informations sur les nouvelles formes d'insertion dans la société, les questions de vieillissement et de tarissement des entrées, les missions internationales tout en revenant sur les chapitres généraux récents. À vouloir tout dire, on survole sans bien pénétrer les sujets.

Les racines françaises méritaient une section en soi, mais l'auteure prend le parti de diviser cet aspect entre une analyse démographique et chronologique de l'exil (p. 96-100) et un survol succinct des questions de l'autorité et des mentalités (p. 172-176). Elle mentionne que les deux tiers des SCSL d'origine française ont séjourné en moyenne une vingtaine d'années en Amérique avant de retourner en France. De plus, cette communauté a longtemps conservé un généralat français et une surreprésentation des Bretonnes dans la direction provinciale en Amérique du Nord. Il faut attendre la seconde moitié du 20e siècle pour que des sœurs canadiennes-françaises occupent des fonctions d'autorité d'importance. « Il faut rester religieuses françaises et bretonnes, toujours ! » (p. 175), disait une supérieure provinciale. Cette situation ressemble à celle des sulpiciens. Comment cela se traduisait-il dans la vie quotidienne ? Comment les Canadiennes françaises réagissaient-elles en sachant qu'elles formaient le contingent le plus nombreux de toute la congrégation ? De quelle manière cette « vie religieuse bretonne » se traduisait-elle sur le plan des dévotions, de l'encadrement des jeunes dans les écoles et dans les rapports avec le clergé et les populations locales ? On aurait le goût de le savoir !

La dimension proprement spirituelle de la charité, cœur de l'identité des SCSL, aurait mérité quelques mots de plus. L'héritage de l'École française de spiritualité est discernable, mais sans plus. C'est d'autant plus important que le travail d'adaptation du charisme de fondation qui suit le concile Vatican II est esquissé, mais de manière trop générale (p. 197-200). À la décharge de l'auteure, les questions de la réception du concile ne sont pas faciles et nécessitent une lecture fine de tous les documents de l'époque.

Que conclure de tout cela ? Par ses origines morbihannaises, son charisme de la charité, sa collégialité, ses régions d'insertion, son rayonnement scolaire et la solidité de son recrutement, cette histoire méritait d'être racontée et il faut saluer le travail d'Émilie Guilbeault-Cayer. Maintenant que le portrait

global est tracé, espérons qu'une seconde phase d'étude permettra d'en pénétrer toutes les singularités.

Dominique Laperle
Chaire J.-M. R. Tillard sur la vie religieuse

Micheline Lachance, *Maison Saint-Gabriel, un musée, une histoire et des jardins*, Éditions La Presse, 2018, 221 p. 40 $

Micheline Lachance est avant tout une auteure et une journaliste. Cela transparaît tout au long de l'ouvrage où elle retrace les pas des métayères de la ferme de la Pointe-Saint-Charles depuis le XVII^e^ siècle. Elle utilise un style littéraire qui flirte parfois avec le roman plutôt qu'avec le livre d'histoire. N'empêche, il permet de bien s'imaginer les aléas et les joies de la vie sur la ferme tout comme l'inquiétude face au passage du temps qui modifie, au fil des siècles, le visage de cette maison de ferme devenue musée.

L'ouvrage compte onze chapitres et fait la part belle au XVII^e^ siècle puisque cinq chapitres y sont consacrés. Ensuite, le rythme s'accélère alors qu'un seul chapitre traite du XX^e^ siècle et un autre de la période contemporaine. Préfacé par Liza Frulla, le livre a été publié dans le cadre du 350^e^ anniversaire de la Maison Saint-Gabriel dont les origines remontent aux années 1660. Le mandat de Lachance semble donc davantage avoir été de produire un récit pour le grand public qu'une monographie historique classique. D'ailleurs, bien que l'auteure réfère ou cite des archives, il y a une absence d'appareil critique ; seuls les crédits photos sont présents à la fin du livre. À cet égard, l'ouvrage est illustré de nombreuses reproductions d'archives et de photographies contemporaines du lieu. Ceci contribue à recréer visuellement les différents moments quotidiens ou charnières de la ferme de la Pointe.

Néanmoins, l'ouvrage détone d'avec celui d'Émilia Chicoine, *La métairie de Marguerite Bourgeoys à la Pointe-Saint-Charles*, qui, publié en 1986, est la première (et seule) monographie de la Maison Saint-Gabriel basée sur un travail archivistique minutieux. Par contre, cette absence permet au lecteur de s'immerger pleinement dans le passé où les femmes de la Congrégation de Notre-Dame sont peintes comme innovantes, pionnières, fortes, mais surtout profondément humaines. Marguerite Bourgeoys certes, mais aussi Catherine Crolo, Élisabeth Roy, Mary Ann Gibson, sœur Brault et bien d'autres : toutes ces femmes ont contribué à la pérennité et à la pertinence de la Maison Saint-Gabriel au fil des siècles. Le domaine et ses habitants deviennent alors des passeurs de mémoire sous la plume de Lachance. Cette mémoire, c'est celle du lieu, mais aussi celle de l'histoire de Montréal et du Québec. Les transformations de la ville sont bien présentes

tout au long du récit tout comme des allusions aux grands événements qui ont marqué l'histoire du Québec : la prise de Québec, les rébellions des patriotes ou encore les épidémies de choléra et de typhus.

Au fil des pages, Lachance retrace les débuts de ce domaine de quelques arpents au XVII^e^ siècle. La ferme assure alors l'autosuffisance de la communauté dont la maison mère est située rue Saint-Paul, au cœur de Ville-Marie. Outre sa fonction agricole, la métairie ouvre également ses portes aux Filles du Roy. Afin de les préparer à la vie dans la colonie, les sœurs séculières mettent sur pied la première école ménagère en Amérique du Nord entre les murs blancs de la maison de ferme. Au XVIII^e^ siècle, la ferme atteint son apogée avec quelques 212 arpents où différentes cultures et élevages se combinent. C'est aussi à partir de cette époque que le potentiel agricole de l'île Saint-Paul (qui deviendra l'île des Sœurs) est réellement exploité.

Au siècle suivant, la colonie française est devenue britannique et le territoire de la Pointe est de plus en plus urbanisé. La mise en service du canal Lachine, l'implantation des usines et du chemin de fer ainsi que la construction du pont Victoria auront des impacts sur le petit groupe vivant à la ferme qui prend alors officiellement le nom de Maison Saint-Gabriel en l'honneur des Sulpiciens qui les ont épaulées au tout début de l'installation à Pointe-Saint-Charles et dont la ferme portait ce nom. Alors que la fonction agricole est de moins en moins importante, la maison conserve une dimension éducative certaine. D'abord avec l'ouverture de l'école Saint-Marguerite qui deviendra l'école Saint-Charles puis Jeanne-Le Ber, puis avec la transformation de l'endroit en musée ouvert au public en 1966.

Sous l'égide, principalement, d'Asilda Lévesque et, plus récemment, de Madeleine Juneau, la Maison Saint-Gabriel s'est transformée de résidence privée à fenêtre ouverte sur l'histoire des premiers moments de la colonie. Le souci du détail et du réalisme des intérieurs témoigne de la « redécouverte » de l'histoire et de sa mise en valeur, notamment par la protection du patrimoine bâti, au cours de la seconde moitié du XX^e^ siècle. Encore aujourd'hui, la visite du site historique, classé en 1965 par le gouvernement du Québec, permet un temps d'arrêt et de contemplation. Les activités proposées aux visiteurs en font un lieu de mémoire vivante cadrant tout à fait avec les principes d'un musée axé sur la communauté et centré sur l'éducation populaire de différents publics.

Ce qui se démarque de l'ouvrage de Micheline Lachance, c'est l'habileté de l'auteure de faire de la Maison Saint-Gabriel l'épicentre d'un territoire, Pointe-Saint-Charles, ainsi qu'une partie d'un réseau bien établi, celui des différentes propriétés de la Congrégation de Notre-Dame. Il ne faut pas s'attendre ici à une monographie scientifique, mais bien à un récit imagé (et

abondamment illustré) du quotidien à la ferme et des facultés d'adaptation d'une communauté face aux changements de l'environnement et des mentalités autour d'elle.

Emilie Girard
Doctorante en histoire, UQAM

Yvan Lamonde, *Emerson, Thoreau et Brownson au Québec : éléments pour une comparaison des milieux intellectuels en Nouvelle-Angleterre et au Bas-Canada (1830-1860)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 148 p. 30 $

Il est devenu un lieu commun d'écrire qu'Yvan Lamonde contribue grandement à l'écriture de l'histoire culturelle et intellectuelle québécoise. C'est encore le cas avec *Emerson, Thoreau et Brownson au Québec*, dans lequel il s'intéresse à la circulation culturelle à travers les frontières d'Amérique du Nord. Lamonde porte ici le regard sur trois intellectuels majeurs du 19e siècle et leurs liens avec le Québec, dont le très influent Ralph Waldo Emerson, auteur de *The American Scholar* en 1837, considéré comme la « déclaration d'indépendance intellectuelle des États-Unis » (p. 4). L'ambition du livre est de contribuer à « une comparaison systématique du développement culturel et intellectuel du Bas-Canada et de la Nouvelle-Angleterre », facette de l'*américanité* du Québec, dimension que l'auteur explore depuis les années 1980. Les premières pages sont en effet consacrées à la notion d'américanité au Québec à travers une généalogie qui nous conduit à la philosophie pragmatiste, étudiée par le philosophe Hermas Bastien, et dont les racines remontent précisément à Emerson (p. 17-18). Lamonde explique que l'américanité intellectuelle comporte deux idées fondamentales d'Emerson, « la confiance en soi et l'affirmation de la valeur de la pensée en Amérique ». C'est pourquoi, selon l'historien, la réception d'Emerson, Thoreau et Brownson est « indicative de cette teneur intellectuelle de l'américanité au Québec » (p. 8).

Ce court livre est divisé en trois chapitres, un par penseur, auxquels s'ajoute un chapitre de conclusion. La division n'est pas étanche, car ces intellectuels se connaissent, s'influencent, ou se brouillent, mais aussi parce qu'ils viennent simultanément au Bas-Canada, au début des années 1850. Logique chronologique mais aussi philosophique, Emerson est l'objet du premier chapitre. Lamonde propose une présentation très accessible de sa pensée et de son impact, notamment sur la naissance de la philosophie transcendantaliste. Profondément religieux, Emerson a développé sa raison critique au sein de l'Église unitarienne, une rencontre de la philosophie et de la religion qui est peut-être sous-considérée dans le livre. Sa philosophie fait du soi (*self*) le centre de l'univers. Rejetant ce qu'il nomme le matérialisme,

ou l'empirisme, il s'inspire de Kant pour accorder une place déterminante à l'intuition individuelle, une forme de spiritualité philosophique. C'est cette intuition qui doit permettre aux individus de s'émanciper et de vivre en harmonie avec l'immensité naturelle américaine. Emerson est un réformateur politique et social qui lutte contre le conformisme naissant du monde moderne. À ses yeux, le grand homme (*great man*), l'Américain émancipé, est l'individu qui pense par lui-même et qui vit pleinement sa non-conformité. En 1852, il est invité pour une série de conférences à la Mercantile Library Association of Montreal (Emerson a prononcé dix-sept conférences au Canada), pour des réflexions sur l'Angleterre et la Nouvelle-Angleterre, mais surtout sur le pouvoir, la richesse et l'économie, lors desquelles il loue le travail manuel comme le commerce et la liberté d'entreprise.

Henry David Thoreau, un proche d'Emerson et l'auteur de *Walden* et de *Civil Disobedience*, est le deuxième intellectuel auquel Lamonde s'intéresse. Les initié(e)s de son œuvre, ou les militants écologistes qui ont sûrement vu passer son nom, se délecteront notamment de sa fascination et de son amitié pour un Canadien français rencontré dans les forêts de Concord, Alek Therien. Ce bûcheron à l'allure « animale » personnifie aux yeux de Thoreau la symbiose émancipatrice de la culture – car Therien est alphabétisé – et de la bestialité naturelle de l'Homme : « Je pus observer plus d'une fois qu'il pensait par lui-même et exprimait sa propre opinion – phénomène rare que je ferais n'importe quand dix milles à pied pour l'observer » (p. 60-61). En 1850, Thoreau vient au Bas-Canada en touriste, dans un voyage collectif à bas prix, aux antipodes de sa cabane de Walden. C'est surtout la nature qu'il vient observer, explorant le Québec à la recherche de sa « *drug* », les chutes d'eau. Également ethnographe, Thoreau remarque la forte présence des tuniques rouges et des robes noires qui lui font remonter le temps.

Le troisième chapitre est consacré à un penseur moins connu, mais influent et symptomatique du dynamisme intellectuel étasunien, Orestes Brownson. Autodidacte, polyglotte, fervent religieux, érudit, prônant des réformes sociales radicales, Brownson a erré entre plusieurs branches du protestantisme avant de se convertir au catholicisme, qui tire à ses yeux sa force de son ancrage historique. Ainsi, c'est en lisant Kant, Constant, Lamennais, Cousin et même Pierre Leroux, qu'il en vient à considérer le catholicisme comme la clé des maux d'une société en pleine transformation. Il est invité en 1850 et 1852 par le Catholic Institute de Montréal pour des conférences qui, malgré des considérations politiques, sont avant tout l'œuvre d'un prosélyte et polémiste qui intervient dans un Bas-Canada divisé.

Le livre fait donc découvrir, à travers le prisme québécois, l'univers intellectuel du mi-19e siècle américain, tout en apportant aux familiers de ces penseurs une série d'informations intéressantes. Il démontre aussi, mais

indirectement, à quel point la religion infusait la philosophie et l'économie politique du mi-19e siècle.

Les « lectureurs » sont davantage accueillis par les anglophones du Bas-Canada, et la presse francophone est peu emballée par ces intellectuels venus de la république voisine. Est-ce contradictoire avec l'idée d'américanité ? Pour Lamonde, davantage que la pénétration des idées, c'est la culture similaire qui soutient l'américanité du Québec, puisque l'auteur insiste sur la ressemblance, toute proportion gardée, entre les débats publics organisés par les associations volontaires, comme les *lyceum* étatsuniens, et ceux de l'Institut canadien (p. 121-122). Alors que l'approche est centrée sur l'américanité, les éléments exemplifiant et explicitant la notion sont finalement peu nombreux puisqu'elle disparaît dans les trois chapitres pour n'être mentionnée qu'en conclusion, brièvement et en soulignant les différences entre le Bas-Canada et la Nouvelle-Angleterre (p. 125). L'auteur ne propose pas une étude exhaustive de la présence de ces auteurs au Bas-Canada, et s'en tient à leurs *lectures*. La comparaison est donc limitée, l'absence des conférences d'Herman Melville en est un autre exemple (p. 2), mais les lecteurs et lectrices se réfèreront aux précédents travaux d'Yvan Lamonde pour apprécier l'américanité du Québec et les parallèles avec les États-Unis. Comme l'indique le sous-titre, il ne s'agit que « d'éléments » pour une comparaison plus systématique, voire, je l'espère, une véritable histoire intégrée. Les chercheurs et chercheuses trouveront en effet dans l'ouvrage de nombreuses pistes pour de futures études fascinantes. *Emerson, Thoreau et Brownson au Québec* est un récit de voyage intellectuel et Lamonde démontre à quel point il excelle pour défricher, explorer, cartographier l'histoire culturelle québécoise. Bien écrit, accessible, surprenant, innovateur, ce livre emporte admirablement le lecteur dans l'univers philosophique d'un 19e siècle qui regorge de singularités.

Julien Mauduit
Université McMaster

François LeBlanc, *Une société secrète en Acadie : l'Ordre de Jacques Cartier*, Tracadie, N. B., La Grande Marée, 2018, 159 p. 27 $

Dans son introduction, François LeBlanc évoque la voie empruntée par le nationalisme porté alors par la communauté acadienne. Il s'interroge sur la vitalité de l'Ordre de Jacques Cartier (OJC), sa pertinence et sa persistance dans cette portion de l'Acadie au sein du conseil régional (CR) de Moncton, au cours des années 1950-1965. À ce moment, cette société secrète fait face à la crise qui conduira à sa disparition.

En trois chapitres, il analyse « le recrutement, l'initiation et la rétention des membres au sein du conseil régional de Moncton », trace le portrait du

« leadership de l'Ordre » qui connaît une croissance au sein de ce conseil régional, et analyse ses stratégies entre 1950 et 1965 pour « la réalisation du mandat de l'OJC » dans le contexte de son nationalisme particulier.

Le chapitre 1 tente de discerner, dans le contexte du nationalisme acadien, la trajectoire empruntée par la dernière génération de membres face au déclin et au désenchantement qui se manifestent au plan national. Pour LeBlanc, les changements, de nature négative ou positive, du membership des commanderies et noyaux de Moncton, « fournissent des renseignements au sujet de sa viabilité dans le milieu où il opère ». Dans trois tableaux, il note l'évolution de ses effectifs, du recrutement et des initiations enregistrées, signale le rôle de frein des Knights of Columbus, qui avaient joué un rôle désastreux en Ontario au sujet du Règlement 17. Il note aussi l'importance, pour le recrutement, des fêtes organisées en 1955 pour marquer le bicentenaire de la déportation des Acadiens, « un moment fort du nationalisme acadien ». Les années 1954-1955 seraient les moments de croissance les plus significatifs dans le recrutement, qui passe de 115 membres en 1951 à 280 en 1956.

Une nouvelle sensibilité se manifeste alors au sujet de la langue française qui devient « la principale source de ralliement » des foules et provoque de profondes transformations dans la société. « L'État devient désormais le garant et le responsable du bien-être social et économique de la population », avec l'importance symbolique que prend l'élection de Louis Robichaud au poste de premier ministre du Nouveau-Brunswick en 1960.

Au chapitre 2, LeBlanc brosse le portrait de l'exercice et de l'influence du leadership sur la vitalité de ce conseil, alors que la chancellerie laisse au conseil régional le soin d'étudier la situation locale, de planifier les méthodes d'action et de réaliser la mission définie pour cette région. C'est par le biais de son exécutif, le conseil permanent régional (CPR), qui assure la gestion du territoire, que le conseil régional exerce son autorité.

LeBlanc propose en trois tableaux une vue d'ensemble des fonctions occupées par les officiers du CPR. Ce qui lui permet de constater un roulement important des membres ; les personnes en fonction au CPR pendant plusieurs mandats occupent plus d'un poste au cours des années. Il constate aussi une surreprésentation des membres de la région sud-est de la province, ce qui s'expliquerait par le fait que les réunions ont surtout lieu à Moncton et à Bouctouche et que certaines fonctions requièrent la présence des membres dans ces villes. Le renouvellement évident au sein des postes du CPR serait un signe de vitalité dans l'exercice du leadership.

Le troisième chapitre propose une étude qualitative du leadership par le biais des programmes et des stratégies adoptées pour concrétiser le mandat de l'OJC en Acadie, afin d'évaluer sa capacité de remplir son mandat et de

maintenir une vitalité significative en Acadie. On y traite de la Compagnie de gestion relevant de la responsabilité de l'OJC, avec le ferme appui du CPR, des fêtes du bicentenaire de la déportation des Acadiens en 1955, et de la campagne de Souscription aux Œuvres Nationales Acadiennes (SONA), entre 1961 et 1965.

L'organisation des fêtes du bicentenaire de la déportation constitue une étape importante dans l'évolution de l'idéologie nationaliste ; les organisateurs se proposent d'aider les Acadiens à adhérer à une vision qui les rende capables de maîtriser leur destin et de passer à la modernité. L'analyse des discours prononcés par Henri-P. LeBlanc, Calixte F. Savoie et Adélard J. Savoie, tous membres du CR de Moncton, révèle leur appui inconditionnel aux messages nationaux diffusés pendant ces fêtes. Après ce sommet, on observe à compter de 1956 la fin de la hausse du membership.

Quant à la campagne SONA, dont le programme est pris en charge par la Société nationale des Acadiens, l'OJC fait appel à tous pour la réalisation des objectifs de toutes les instances, ce qui confirme sa vitalité en Acadie au sein de cette dernière génération.

En conclusion, l'auteur constate une croissance temporaire du membership ; une concentration du leadership dans les commanderies du sud-est de la province. Bref, l'histoire de l'OJC en Acadie doit être dissociée de celle de l'OJC au plan national, parce qu'elle manifeste un degré qui lui est propre d'activisme, d'énergie et d'innovation. L'implication de ses membres et la collaboration du CR de Moncton seraient les signes de sa pertinence et de son activisme, alors que léthargie et stagnation se manifestent ailleurs. Le recrutement serait ralenti par l'attrait des Knights of Columbus, la hausse des cotisations et un sentiment de plus en plus répandu de désintéressement.

À la question posée en introduction : – l'OJC fait-il preuve de vitalité, entre 1950 et 1965, par le biais du Conseil régional de Moncton, alors qu'il s'apprête à disparaître ailleurs ? – LeBlanc apporte une réponse nuancée, en fonction des sources disponibles.

Malgré un certain nombre d'imprécisions et de malheureuses coquilles, cette analyse a le mérite de mettre en lumière le caractère original de la présence de l'OJC en Acadie et de son évolution, dans son contexte de minorité menacée. En 1934, le secrétaire de la chancellerie avait évoqué les succès de l'Ordre en Ontario pour stimuler les Acadiens à faire preuve d'audace et à aller de l'avant pour réclamer leurs droits : « Si [comme au N.-B.] nous étions 40 % de la population en Ontario, nous obtiendrions encore plus. » C'est le mérite de la dernière génération de l'OJC en Acadie d'avoir influencé de façon décisive la personnalité acadienne et son avenir.

Denise Robillard
Montréal

Jean LeBlanc, *D'Agagianian à Wyszynski, Dictionnaire biographique des cardinaux de la première moitié du XX^e siècle (1903-1958)*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2017, 905 p. 87 $

Après avoir publié en 2007 le *Dictionnaire biographique des cardinaux du XIX^e siècle,* qui couvre les nominations de 1800 à 1903, Jean LeBlanc a heureusement récidivé et poursuivi ses recherches jusqu'en 1958. Au verso de ce nouveau livre, Pierre Hurtubise a eu raison d'écrire que l'auteur a tenté de situer les 214 cardinaux, choisis par les papes Pie X (1903-1914), Benoît XV (1914-1922), Pie XI (1922-1939) et Pie XII (1939-1958), « dans le contexte ecclésial et sociétal de leur temps ». Ils sont décrits comme pasteurs, intellectuels ou diplomates. Leurs parcours biographiques sont fort intéressants. Leur responsabilité principale consiste depuis 1059 à faire partie du conclave, qui élit un nouveau pape. Dans sa présentation, l'auteur situe dans leurs contextes les 60 premières années du XX^e siècle et fait ressortir, à l'occasion, l'apport de cardinaux canadiens, en particulier de Paul-Émile Léger. Vu la surabondance de la matière, ce compte rendu se limitera aux cinq représentants du Canada. Ces derniers ont des points communs. Ils sont nés dans des familles modestes. Quatre ont poursuivi leurs études jusqu'au doctorat en théologie, s'initièrent à l'épiscopat dans un petit diocèse avant d'exercer leur ministère à Québec, à Toronto ou à Montréal, firent partie de Congrégations vaticanes sans être allés aux réunions, ce qui fut différent pour Paul-Émile Léger. Les quatre premiers ont pris position en faveur des francophones de l'Ouest canadien ou de l'Ontario. Quatre d'entre eux furent handicapés par des problèmes de santé.

Louis-Nazaire Bégin fut le deuxième cardinal canadien, le premier ayant été son prédécesseur Elzéar-Alexandre Taschereau, tous deux du siège primatial de Québec. Choisi par le pape Pie X le 25 mai 1914, il arriva en retard à Rome et ne put participer aux conclaves de 1914 et de 1922. Polyglotte, il connaissait cinq langues anciennes et conversait en autant de langues courantes. D'abord évêque de Chicoutimi en 1888 à l'âge de 48 ans, il fut bientôt appelé comme coadjuteur du cardinal Taschereau, auquel il succéda en 1898. Il prit position avec fermeté, justice et sagesse dans le domaine de l'éducation. Lors de nombreux conflits industriels, il a agi comme arbitre de façon plus positive que coercitive.

Félix Rouleau, devenu dominicain, changea son prénom en Raymond-Marie. Il enseigna au scolasticat de sa communauté. À Ottawa, il fut le théologien de l'archevêque et un conseiller du délégué apostolique. Il fut évêque du diocèse de Valleyfield en 1923, avant de succéder au cardinal Bégin trois ans plus tard. Homme de jugement très sûr, érudit et diplomate, il n'eut pas le temps ni la santé de donner toute sa mesure à Québec. Élevé au cardinalat dès 1927, il mourrait subitement en 1931, à 65 ans. Il n'a voulu aucun éloge funèbre lors de ses funérailles ; on lut son testament spirituel.

Le missionnaire oblat de Marie-Immaculée Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve s'est avéré un enseignant de haut calibre au scolasticat de sa communauté. Élu en 1930 premier évêque du diocèse de Gravelbourg, il fut transféré à Québec dès l'année suivante et devint cardinal en 1933. Premier Canadien à participer à un conclave en 1939, il s'intéressa à tous les problèmes de son temps. Travailleur acharné, orateur, administrateur remarquable, il ne portait pas moins un cilice sur son corps. Moraliste traditionaliste, il a souvent tenu des positions controversées. Chancelier de l'Université Laval, il appuya la fondation d'une École des sciences sociales et politiques. Premier président de la Conférence des évêques catholiques du Canada en 1943, il reçut huit distinctions honorifiques, dont des doctorats *honoris causa* de cinq universités et la grande médaille de la langue française de l'Académie française. À la suite d'une première crise cardiaque en 1946, il mourut en janvier 1947, ayant préalablement lui aussi refusé tout éloge funèbre.

Originaire de l'Île-du-Prince-Édouard, James Charles McGuigan fit ses études théologiques au Grand Séminaire de Québec de 1914 à 1918. Secrétaire et chancelier de son évêque de Charlottetown, il suivit ce dernier à Edmonton en 1922. Nommé au siège de Regina en 1930, il devint, à 35 ans, le plus jeune archevêque de toute l'Église catholique romaine. De Regina, il fut promu à Toronto en 1934 et fit partie de la première fournée de cardinaux du pape Pie XII en 1946. Il réussit à être un administrateur hors pair. Il apaisa les tensions à l'égard des francophones au sein de l'Église et lors de crises politiques. Il instaura à Toronto un climat inédit de tolérance religieuse, se manifestant comme un pionnier de l'œcuménisme. Partisan des œuvres sociales et des coopératives, il fit face à l'immigration massive après la Seconde Guerre mondiale. Compte tenu de son état de santé, il participa passivement au concile Vatican II, s'en absentant même en 1965. Ayant démissionné en 1971, il mourut d'une crise cardiaque en 1974.

Paul-Émile Léger est né le 25 avril 1904. Membre du presbyterium diocésain de Valleyfield, il s'engagea dans la compagnie de Saint-Sulpice. En 1933, il fut envoyé au Japon, où il exerça son ministère presbytéral de diverses façons pendant deux séjours totalisant cinq ans. En 1940, il accepta d'être vicaire général de son diocèse d'origine, en même temps que curé de la cathédrale. Après la guerre, les Sulpiciens rétablirent le Collège canadien à Rome, endroit où résidaient les prêtres canadiens qui étudiaient dans les diverses universités. Paul-Émile Léger y fut envoyé comme recteur, d'où ses liens avec de nombreux évêques du Canada, comme intermédiaire auprès du Vatican.

Après le départ tragique de M^gr^ Joseph Charbonneau, M^gr^ Léger fut ordonné à Rome en 1950 pour lui succéder à Montréal comme archevêque. Faisant preuve d'énergie indiscutable, il insista d'abord sur la moralité

publique. Omniprésent dans les médias, il promut la dignité humaine des personnes défavorisées, grâce à la fondation de plusieurs œuvres sociales et caritatives. Homme de son temps, il s'est ouvert aux changements sociaux et au dialogue, passant d'une Église de chrétienté à une Église de service. Élevé au cardinalat par Pie XII en 1952, il participera à quatre conclaves. Durant les quatre sessions automnales du concile Vatican II de 1962 à 1965, il fut un chef de file incontestable, y faisant 26 interventions orales et quatre écrites, le deuxième intervenant le plus prolifique. Membre de plusieurs commissions, il participa à la rédaction de nombreux documents présentés lors des assemblées générales. Conscient de l'évolution fulgurante de la société québécoise, il démissionna le 9 novembre 1967, à l'âge de 63 ans. Se consacrant aux personnes atteintes de la lèpre en Afrique et ailleurs, il rendit des services ici et là à Montréal. Il termina ses jours avec ses confrères sulpiciens de 1984 à 1991. Honoré de toutes parts durant sa vie par des universités et des organismes ecclésiaux, il a laissé un *Journal*, demeuré inédit.

Étant l'œuvre d'un seul auteur, il va de soi qu'un dictionnaire d'une telle ampleur est une œuvre de compilation et de synthèse, plutôt que le fruit de recherches originales. La notice de chaque cardinal est suivie de la liste de ses publications et d'une bibliographie à son sujet. Plus le cardinal est connu, plus le texte qui lui est alloué est long. Les cinquante dernières pages concernent les parcours épiscopaux, les fonctions curiales et la structure du Sacré Collège. Cet instrument de travail est bien écrit et facile à consulter. Jean LeBlanc s'avère un chercheur curieux ; il évite de porter des jugements sur les personnes, même si parfois il emploie des expressions tranchantes. Son intérêt pour les cardinaux est assurément original.

Lucien Lemieux
Contrecœur

Frère Marie-Victorin, *Lettres biologiques : recherches sur la sexualité humaine, présentées par Yves Gingras*, Montréal, Boréal, 2018, 275 p. 30 $

En histoire des sciences, Yves Gingras jouit d'une crédibilité à toute épreuve. Or il présente la correspondance du frère des Écoles chrétiennes (FEC) comme un matériau pouvant servir à l'étude historique de la sexualité humaine en lien avec la *diète* (M. Foucault) catholique. J'emprunte volontiers cette voie en renvoyant le lecteur à ma note critique d'Élizabeth Abbott, *Histoire universelle de la chasteté et du célibat* (Fides, 2001), ce qui évitera de nombreuses références (*EHR*, 2003). Trente-quatre lettres du religieux à son épistolière et confidente Marcelle Gauvreau, collaboratrice du chercheur,

forment le corpus documentaire dit « biologique ». En moyenne, trois lettres par année, écrites entre 1933 et 1944, soit jusqu'au décès accidentel de Marie-Victorin (M.-V.).

En contexte catholique, les correspondants sont assujettis à la continence imposée aux adultes non mariés. Dans le cas du frère, l'engagement est solennel. Comme tous les célibataires, Marcelle a également reçu la consigne d'abstinence : en théorie, tout plaisir recherché doit être avoué en confession, car il entraîne la damnation s'il n'est pas pardonné.

M.-V fait lire de la prose érotique et parfois pornographique à la jeune femme. Marcelle en est stimulée au point d'éprouver l'orgasme. Durant l'entre-deux-guerres, la mode féminine, la rhétorique publicitaire et le cinéma alimentent une montée de l'érotisation. Marcelle croit les « jeunes filles […] prêtes à toutes les folies » à la sortie de la salle de projection. Le correspondant en rajoute : « Vous pouvez aussi croire […] que les hommes, dans les salles de cinéma, se masturbent devant l'image de leur flamme » (p. 207-208).

La confidente s'inquiète de ses pulsions. Que doit-elle révéler au confessionnal ? « Second confesseur » autoproclamé, M.-V. énonce sa conception de la chasteté :

> S'il fallait que serrer les cuisses et étirer le corps fût un crime, on ne pourrait pas vivre n'est-ce pas ? Et si [l'excitation] peut être calmée par une tranquille action du doigt, il n'y a pas de mal à cela, même si la titillation volontaire du clitoris amène l'orgasme régulier.
>
> […]
>
> Mon enfant, ce qui est mal, […] c'est de forcer la nature malgré elle, par des manœuvres plus ou moins violentes, à se mettre en état d'érection. L'apaisement, au contraire, est une chose qui s'impose. Je pense, cependant, que vous avez raison de ne pas adopter le soulagement par pénétration vaginale. Il y aurait risque de prendre une habitude tyrannique […] (p. 238).

Et plus loin :

> Donc, vous acceptez ma théorie, ou plutôt ma définition de la chasteté. Pratiquez cela, dans votre état [de célibataire], et soyez bien tranquille. Dieu vous aimera car vous serez telle qu'il vous fit, équilibrée de corps et d'esprit. Vous, manquer à la chasteté bien comprise ? Je ne vous en crois pas capable. (p. 245).

Lorsque Marcelle raconte son premier orgasme survenu à l'âge de 17 ans, le congréganiste questionne : « Avez-vous eu l'idée de vous confesser de cela ? […] Je suppose qu'aujourd'hui [elle a plus de 30 ans], ayant organisé votre vie en toute religion et raison, cela n'entre plus beaucoup en ligne de compte dans vos confessions » (p. 217). Adepte d'une sublimation détendue,

le religieux dénonce le rigorisme : comment veut-on que les jeunes « à qui l'on a fait croire que tout ce qui est entre la ceinture et les genoux est « la partie du diable » (j'ai entendu prêcher cela dans les classes !) arrivent à équilibrer la nature et la morale ! » (p. 179). L'éducateur qui s'interroge sur la séparation des sexes à l'école comme dans la vie adulte, met cependant en garde contre l'enfermement dans la jouissance : « Rien d'impur dans la chair en soi. Elle ne devient impure que lorsqu'elle échappe à notre contrôle, qu'elle nous mène, qu'elle introduit le désordre dans notre vie, cause les jalousies, les haines, détourne de la charité. Tout cela n'accompagne-t-il pas le culte de la chair ? » (p. 163). Voilà pourquoi Marcelle ne doit pas s'abandonner « à la folle joie qui abolit le contrôle sur soi-même » (p. 165). Le savant ne s'inquiète pas de ce que ses expériences tactiles auprès des prostituées de La Havane lui procurent des sensations agréables. En 1940, il relate : « Devant Lydia, nue sur le lit et offerte à mon inspection, […] j'ai éjaculé insensiblement, chose très rare chez moi – deux ou trois fois seulement dans ma vie » (p. 166).

Dans cette correspondance scientifique mais aussi spirituelle, Marcelle est souvent invitée à prier. S'ils se sentent attirés l'un vers l'autre, l'union physique n'aura lieu qu'après la mort (p. 161). M.-V. n'a pas instrumentalisé la foi de sa confidente pour satisfaire ses désirs. Aucune tentative de séduction de la part du religieux. Au final, affirme Gingras, « le botaniste est demeuré profondément dévot et a choisi de transformer cet amour en une amitié absolue » (p. 15), comparable à celle de Jean-Paul II et de Teilhard de Chardin avec des femmes dont ils étaient amoureux (p. 13-14).

Les dépressions épisodiques du savant sont-elles la conséquence d'une sublimation mal assumée ? Peut-être que oui, peut-être que non. Freud croyait la sublimation possible sans danger pour l'équilibre psychique à condition que l'énergie pulsionnelle détournée soit investie dans une cause humanitaire, scientifique ou artistique. Pour le fondateur de la psychanalyse comme pour son disciple Wilhelm Reich, Dieu n'est rien d'autre qu'une illusion, génératrice de névrose. Contrairement à son maître, Reich croit la sublimation néfaste. Elle engendrerait colère et violence chez les individus, guerres civiles ou conflits armés entre nations. La sexologie est à ce jour tiraillée entre ces extrêmes. Nous savons par ailleurs qu'après Freud, l'apparition d'une nouvelle névrose dite narcissique n'est pas la résultante de l'abstinence, mais celle d'une activité sexuelle boulimique (Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse*, Laffont, 1980).

Marie-Victorin est en rupture avec son époque. Vingt ans après sa mort, les traités de morale catholique s'appliqueront à dédramatiser les pratiques autoérotiques occasionnelles. Faisant état de l'éducation reçue au temps où « le tabou des choses sexuelles » était « absolu », opposant « *vie génitale* et *sainteté* », ou suggérant que « l'Acte sexuel n'est qu'un Péché permis »

(p. 58), le religieux rappelle que le plaisir est un don de Dieu, escomptant que ses parents l'ont compris ainsi : « Ô ma mère, sainte que je vénère, je te proteste que quand je pense à toi, et que je te vois dans mon rêve, dans le grand lit de chêne, sous le crucifix, belle et désirable, sexe offert à l'amour, ou râlant sous l'étreinte créatrice, tu es encore pour moi la Sainte que je prie » (p. 59).

Publiées les unes à la suite des autres, les lettres biologiques peuvent donner l'impression d'une certaine morbidité. Or, M.-V. s'attarde épisodiquement à la sexualité humaine, sans se détourner de sa mission en botanique, jointe à la promotion des sciences naturelles au sein de la nation canadienne-française. En plus de son assistanat, après une formation universitaire en sciences, Marcelle Gauvreau a consacré sa vie à l'École de l'Éveil qu'elle a fondée en 1935 et dirigée jusqu'à sa mort (1968). Cette école privée cultive l'amour de la nature auprès des enfants de 4 à 7 ans.

En terminant sa présentation, Gingras laisse la parole au botaniste. Son amitié avec Marcelle est un « mariage de l'âme ». Ils ont contracté une « union mystique infiniment plus étroite que le plus ardent des mariages selon la chair ». Leur amitié est « restée toute belle et toute pure, c'est la preuve qu'elle était voulue par Dieu, et bénie de Lui ». Le frère émet le vœu suivant : [que le bon Dieu] « nous réunisse bientôt de corps comme nous sommes sans cesse réunis par l'âme, en attendant que là-haut nous trouvions un petit coin […] où personne ne songera à trouver mauvais qu'un homme comme moi et une femme comme vous n'aient qu'un seul cœur et une seule âme » (p. 35). Au jugement de l'éditeur, les lettres « sont admirables par leur style, leur vérité et leur grande tendresse » (p. 36). Je fais mienne cette interprétation.

Serge Gagnon
Professeur retraité, UQTR

Azélie Papineau, *Vertiges : journal, 1867-1868*. Introduction et notes de Georges Aubin. Avant-propos de Micheline Lachance, Montréal, VLB, 2018, 138 p. 23 $

Fille cadette de Julie Bruneau et de Louis-Joseph Papineau, épouse du peintre Napoléon Bourassa et mère du chef nationaliste Henri Bourassa, Azélie Papineau (1834-1869) tient un bref journal qui couvre les derniers mois de sa vie et dont le chercheur Georges Aubin a assuré la publication et les repères biographiques. L'historienne Micheline Lachance en a rédigé l'avant-propos.

* * *

De par sa naissance en contact avec la pensée libérale du chef patriote, Azélie Papineau épousera par amour un peintre impécunieux issu d'une

famille ultramontaine. Ces deux influences fortement contrastées entreront en conflit dans son esprit sensible imbu d'un conservatisme religieux obsédé par l'incertitude du salut.

Affectivement, Azélie est pourtant proche de son père et grandit naturellement dans un milieu familial et social où circulent des idées et des attitudes libérales. Elle évoque pourtant dans son journal « des dîners recherchés de trois heures et demie » où les convives tiennent parfois des propos « mordants contre la dévotion, le clergé », propos qui les indisposent, son mari et elle. Elle déplore qu'on s'y fasse « gloire de n'*être pas dévot* » et que « beaucoup de jeunes filles montrent une indépendance, une *tolérance* de ces doctrines, une amabilité redoublée pour ceux qui les répandent ou les affichent ».

Face à ce père pourtant aimé et à son monde, Azélie a donc choisi le parti des « dévots » et priera chaque jour pour sa conversion. Mais cette foi sera tourmentée, rarement visitée par la joie de se savoir aimée de Dieu. Azélie redoute même le bonheur s'il doit conduire au péché, mais se reconnaît incapable d'opter pour le sacrifice expiatoire : « Je ne suis qu'égoïsme et lâcheté », avoue-t-elle. Elle soupçonne même ses propres goûts de dissimuler des occasions de péché. Mais le courage d'affronter la souffrance lui manque : « Et moi, je n'ai pas le courage de souffrir en holocauste pour Lui ! » Elle ajoute : « Sommes-nous donc de père en fils une famille rejetée de Dieu ? » Considère-t-elle le libéralisme de son père comme un péché dont il devrait se repentir ? Elle voit au contraire dans sa mère Julie une véritable martyre de ses maternités et dit d'elle-même à Dieu : « Toute souffrance me répugne au point que je dois me croire hors de la voie où doivent marcher vos disciples »… Aussi avoue-t-elle sa peur d'être damnée faute de courage, sa crainte d'être trouvée indigne de communier, obsessions nourries par les « sermons terrifiants » d'une neuvaine qu'elle poursuit malgré tout par devoir. Elle reconnaît que seul l'amour de Dieu pourrait la sauver mais découvre avec effroi qu'elle ne l'éprouve pas et que l'aridité demeure son lot quotidien. « Quelle nature que la mienne pour se dégoûter de tout ! Je n'ai que bonheur autour de moi, et je suis lassée, dégoûtée. »

C'est cependant dans la musique qu'elle trouve des périodes de paix et de réconfort. Ses talents d'artiste sont indéniables. Lorsqu'elle se met au piano, dit-elle, ses « pensées tristes » la quittent. Elle ajoute même que « c'est la première jouissance que j'ai ressentie, la première occupation que j'ai pu goûter ». Mais ce bien-être ne saurait durer sans que ne se manifeste une nouvelle crainte, celle des dérives de cette pure jouissance, crainte de « ces mélodies efféminées qui rendent les âmes molles et voluptueuses » (Fénelon), tels à son avis, la musique de bal et, dans certaines circonstances,

l'opéra. La musique instrumentale trouve toutefois grâce à ses yeux, à la réserve près que « pour le chant, ceux qui s'occupent des paroles entendent bien des sottises… »

La musique demeure toutefois la réserve d'oxygène qui lui permet de survivre moralement à ce qu'elle qualifie de ses « ténébreuses souffrances ». Elle confiera même : « Jamais je n'oublierai qu'elle m'a presque sauvée de la folie »… Le mot est lâché : l'obsession secrète de sa famille dont Lactance, son frère aîné, est atteint de délire religieux. Il sera plus tard interné en hôpital psychiatrique à Paris.

Azélie a son journal comme confident de ces craintes lancinantes. Elle croit que le démon « cherche à la perdre » même dans ses rares moments de bonheur : « Mais j'en rougis de ce bonheur ! Quel égoïsme chez moi ! »… « Presque tout me sourit, et je devrais en trembler, car l'adversité me trouve toujours si rebelle ». Elle cherche la paix de l'esprit et ne la trouve pas. À l'instar d'Eugénie de Guérin qu'elle affectionne, le « trop-plein de ses pensées » l'obsède. Elle se demande qui pourra « soulager sa pauvre tête » victime de l'éternelle ambivalence. « J'ai peur de jouir, peur de souffrir, peur pour moi, toujours moi. » Et plus loin : « J'ai peur de vivre et j'ai peur de mourir. » Elle prend conscience de la gravité de son désarroi intérieur : « Mes dégoûts, mes tristesses me reprennent. […] Est-ce mon esprit ou mon corps qu'il faut soigner ? » Appel muet à l'aide dans cet aveu : « Je n'ai presque plus ma tête à moi… »

Qui pourra l'aider à retrouver la paix ? Napoléon, le mari artiste qu'elle compare à David et auquel elle prête toutes les qualités, sauf, étrangement, celle d'être femme ? Azélie est partagée entre la sécurité que lui procure sa présence et la crainte d'une grossesse appréhendée comme une véritable épreuve physique. Expérience redoutée qui lui fait écrire : « Je ne souhaiterai jamais à mes filles de se marier. Si Dieu les appelle à l'état religieux, je l'en remercierai ; sinon, qu'elles fassent de bonnes *vieilles filles* ». Quant aux joies de la maternité, elles ne l'emporteront jamais chez elle sur la crainte de voir ses enfants en butte aux tentations du monde – les garçons surtout. « Dans toutes mes angoisses, je désire toujours n'en pas avoir d'enfants [*sic*], à cause de l'incertitude du salut. »

Si les quelques pages du journal consacrées aux amitiés féminines d'Azélie – celles d'Augustine D'Arcy et de Fanny Leman – projettent un peu de soleil sur le sombre parcours d'une âme en détresse, l'ensemble du récit traduit l'enfermement moral dans lequel la jeune diariste a vécu ses trente-quatre années de vie. Enfermement et brièveté qui lui laissent peu de temps pour faire œuvre littéraire ou pour nous instruire sur la vie quotidienne et les mœurs de la société à la seigneurie de Montebello. Le genre auquel s'apparente le récit d'Azélie Papineau reste celui des confessions. Celles-ci

s'achèvent par le naufrage d'un esprit rebelle pourtant prisonnier de la spiritualité doloriste du XIX^e^ siècle au Canada français.

Hélène Pelletier-Baillargeon
Montréal

Gilles Piédalue, *D'Oka à Saint-Jean-de-Matha : histoire d'une abbaye cistercienne, 1881-2017*, Oka et Montréal, Société d'histoire d'Oka et Éditions Histoire Québec, 2017, 192 p. 30 $

Bruno-Jean Rotival et frère Bruno-Marie (dir.), *Val Notre-Dame, l'abbaye dans les bois*, Montréal, Médiaspaul, 2017, 256 p. 60 $

La communauté cistercienne (ou trappiste) établie à Oka en 1881 est la plus ancienne communauté monastique québécoise. Elle est aussi celle qui a accueilli le plus grand nombre de moines et celle dont, notamment à cause de son fameux fromage, la notoriété a sans doute été à travers le temps la plus considérable au Québec. Depuis 2009, elle est déménagée à Saint-Jean-de-Matha, dans la région de Lanaudière, dans un monastère beaucoup plus petit d'une architecture moderne et audacieuse.

L'ouvrage de Piédalue est celui des deux qui fait plus explicitement œuvre historique, mais d'une manière un peu particulière. En effet, ce qui frappe d'abord c'est son format qui ressemble davantage à celui d'un rapport de recherche qu'à celui d'un ouvrage classique. Son auteur, spécialiste d'histoire économique, a spontanément fait appel à ses collègues de la Société d'histoire d'Oka pour la recherche, la mise en forme de l'ouvrage et sa révision linguistique. Ils ont aussi fait le choix de la maison d'édition vers laquelle un grand nombre de ces sociétés se tournent : les Éditions Histoire Québec. Cela donne donc un ouvrage un peu inusité au plan du format : 8 ½ × 11 pouces, avec une mise en page où il est un peu difficile de distinguer chapitres, sections et sous-sections ; mais le tout sur papier glacé, avec schémas et graphiques en couleurs et reproductions photographiques de qualité. Comme le dit le vieux dicton : l'habit ne fait pas le moine. Voyons donc le contenu.

Après une préface reconnaissante de Dom André Barbeau, l'actuel responsable de la communauté qui en est le cinquième abbé, l'ouvrage retrace d'abord brièvement l'histoire de l'Ordre des Cisterciens. Il explique ensuite pourquoi certains moines de l'abbaye de Bellefontaine, dans les Pays de la Loire, sont venus s'installer à Oka, sous deux influences : les lois anticléricales françaises, qui forcent à l'exil nombre de communautés religieuses au tournant du XX^e^ siècle ; et les besoins immenses de formation en agriculture dans le Québec d'alors, où l'on tente désespérément de freiner l'exode vers les États-Unis par des entreprises de colonisation. Le texte propose donc un long développement sur le rôle central joué par le

monastère d'Oka dans la formation agricole québécoise entre 1881 et 1962. Suit un court intermède un peu technique sur le positionnement de l'Ordre des Cisterciens de la Stricte Observance dans le dédale des communautés monastiques issues de la tradition de saint Benoît.

L'ouvrage présente enfin l'évolution de la communauté, en prenant comme cadre les mandats des six personnes qui en ont assuré la direction, depuis sa fondation jusqu'en 2017. Le document se termine par sept annexes fort informatives. Les deux premières, particulièrement intéressantes, présentent, année après année entre 1881 et 2014, des données brutes puis différentes analyses sur l'évolution des effectifs de la communauté et des employés laïcs. Suivent une liste des principales transformations du parc immobilier de l'abbaye ainsi que diverses annexes à saveur plus religieuse. Le tout se termine par une série de faits divers entre 1894 et 1999, tirés des éphémérides de la communauté.

L'impression avec laquelle on demeure est que le travail de moine investi pour préparer cet ouvrage unique aurait bénéficié d'un habit un peu plus soigné qui lui aurait davantage rendu justice, à travers une maison d'édition plus conventionnelle, par exemple. En effet, de nombreuses petites erreurs de finition dérangent sans cesse le lecteur. Ne citons qu'un exemple : le graphique de la p. 62 est incomplet et mal identifié. Malgré ces quelques irritants, les informations que recèle l'ouvrage n'en demeurent pas moins une mine d'or pour les chercheurs, attendu l'accès privilégié que l'auteur a pu avoir aux archives des cisterciens d'Oka/Val Notre-Dame et le travail considérable d'analyse, de synthèse et de mise en forme qu'il a accompli avec son équipe de la Société d'histoire d'Oka.

Avec l'ouvrage de Rotival et Bruno-Marie, on est dans un tout autre registre : même format (8 ½ × 11), mais maison d'édition réputée ; livre de photographies d'abord, organisées autour de quelques courts textes par huit collaborateurs soigneusement choisis au Québec et en Europe, répartis en trois sections (le bâti, l'esprit du lieu, le cadre) ; propos davantage iconographique qu'historique… Bien sûr, l'intention des deux ouvrages est différente et les moyens dont ont disposé les cisterciens de Saint-Jean-de-Matha pour la production très soignée de ce « beau livre », attendu la contribution financière de neuf autres communautés à l'entreprise, sont vraisemblablement sans commune mesure avec ceux que pouvait avoir la Société d'histoire d'Oka.

Ce que retiendront sans doute les historiens à propos de cette publication, c'est qu'elle s'inscrit clairement dans la volonté de la communauté de signifier haut et clair à la face du monde que malgré le déménagement et la vente en… 1974 de sa fromagerie, elle existe toujours. Selon les propos de son abbé, elle se porte relativement bien et continue à rayonner en proposant

trois types d'expériences aux gens du Québec d'aujourd'hui : expérience spirituelle, expérience de la nature, expérience des produits.

Sinon, quatre textes intéresseront davantage les historiens, qui toutefois n'y apprendront vraisemblablement pas grand-chose. Ce sont celui de l'actuel abbé de Bellefontaine, qui parle d'une première tentative d'implantation cistercienne au Québec peu après la révolution française et de celle qui aboutira finalement en 1881, les deux sous l'influence des sulpiciens ; celui de l'abbé d'Oka sous lequel s'est décidée la migration vers Saint-Jean-de Matha ; et ceux de l'actuel abbé de Val Notre-Dame, où sont évoquées les modalités de l'enracinement de la communauté dans son nouvel environnement tant naturel que culturel.

Ce livre est surtout remarquable par la qualité des photos, où les clairs obscurs et l'attention aux détails sont vraiment magnifiques, même aux yeux d'un non-expert. Elles nous font partager la vie intime des moines depuis l'église jusqu'à la chaise du barbier, en passant par les cuisines, la forêt, le cimetière et le monastère sous tous ses angles. Le Bruno-Jean, photographe professionnel intéressé par la vie monastique d'un peu partout sur la planète, et le Bruno-Marie, frère de la communauté, traitent avec une égale tendresse le troisième Bruno, dont l'âge, le fauteuil roulant et le regard en font un des personnages marquants de l'ouvrage. Dès les premières phrases, le préfacier nous donne la clé pour aborder ce livre : il faut se « déchausser », comme « les vieillards amérindiens », pour mieux sentir la douceur de la terre de Val Notre-Dame que nous allons fouler pendant 250 pages et qui laissera en nous, pour peu qu'on s'y abandonne, les traces « d'un magnifique poème spirituel ».

Que retenir de ces deux livres alors ? Il semble difficile de penser que la décroissance et le vieillissement affectant la communauté depuis des décennies pourront cesser et éviter son extinction ; les données compilées par Piédalue en témoignent éloquemment : 177 moines à son apogée en 1947, 79 en 1987, 38 en 2003 au moment où la décision de migrer est annoncée, 22 dix ans plus tard ; et plus que 18, tel que Dom Barbeau me l'a confirmé début 2019… Mais ce dernier, dans un des textes de l'ouvrage de Rotival et Bruno-Marie, propose que peu importe le nombre, c'est d'abord parce qu'elle continue à « faire signe » et à « partager le goût du divin » que la communauté continue à être signifiante dans le Québec d'aujourd'hui où, selon les paroles de Gilles Routhier dans son texte, elle a le potentiel comme les autres communautés monastiques de « devenir une école de prière pour les mal-créants » d'ici. Reste à voir pour combien de temps encore…

Michel O'Neill
Professeur émérite, Faculté des sciences infirmières
Chercheur, chaire Jeunes et Religions
Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval

Geneviève Zubrzycki, *Beheading the Saint : Nationalism, Religion and Secularism in Quebec*, Chicago, University of Chicago Press, 2016, x, 226 p. 35 $

Voici que nous arrive des États-Unis, mais rédigée par une auteure d'ascendance canadienne-française, une étude remarquable qui ose entreprendre une interprétation originale de la Révolution tranquille jusqu'à aujourd'hui en mettant le foyer sur le rôle central d'une transformation de la place de la religion dans la création de l'identité québécoise actuelle. Les matériaux privilégiés par l'entreprise surprendront plus d'un lecteur : il s'agit des images et discours entourant le déploiement de la Fête nationale de Saint-Jean-Baptiste, patron des Canadiens français. L'événement de la décapitation du Saint (*Beheading the Saint*) y est interprété comme le moment où bascule la forme idéologique de la nation le long d'une chaîne de significations qui s'expriment dans l'évolution matérielle de la « parade » au long des années soixante.

Il nous est donc donné de lire un essai de sociologie culturelle valorisant l'examen de l'évolution des icônes produites, mises en scène et commentées par les acteurs sociaux. Ce faisant, ceux-ci anticipent et réorganisent la figure qu'ils veulent donner d'eux-mêmes. L'acte final de l'ancien rituel national, la décapitation (involontaire) du Saint en 1969, rend visible ce qui était en train de s'accomplir en silence, soit l'apparition d'une nouvelle identité au sein de laquelle le catholicisme institué aura perdu sa fonction centrale. La décollation du Saint révèle la désarticulation entre le religieux et le séculier au sein de la nouvelle identité nationale. Le Canadien français cède sa place au Québécois dans sa nouvelle frontière. Nous sommes prévenus : le positivisme historique risque de souffrir. Mais l'aventure interprétative mérite d'être examinée de plus près.

Trois concepts-clefs servent à donner sens aux matériaux convoqués : *secularity, secularism* et *becoming secular*. Le terme de *secularity* désigne « un principe ou, pour Ch. Taylor, la condition d'existence subjective du sujet occidental actuel, distinguant la sphère religieuse de la sphère séculière » (p. 17). On aura du mal à traduire puisque le mot sécularité n'existe pas en français et que celui de sécularisation désigne une transformation d'état.

Le terme de *secularism* sert à désigner un projet politique d'institution légale de la séparation entre les domaines religieux et séculiers. Si on le traduit par laïcité, on doit noter que, comparativement au cas français, la notion d'État n'est pas directement soulignée dans la tradition anglo-saxonne qui ne s'est pas développée dans la polarité aussi forte entre deux institutions du pouvoir.

L'expression *becoming secular* utilisée pour nommer le processus observé au cœur de la Révolution tranquille, désigne les pratiques esthétiques,

corporelles, sociales et politiques de construction des identités séculières qui redéfinissent une nouvelle articulation entre le religieux et le séculier (p. 17). S'agit-il d'une laïcisation de l'identité ou de sa déconfessionnalisation ? L'identité québécoise nouvelle n'impliquerait-elle plus de rapport organique au catholicisme ? L'auteure suggère en conclusion que ce rapport subsiste comme une sorte de membre fantôme rendant particulièrement complexes les débats depuis la crise des accommodements raisonnables.

La première partie (chap. 1-3) examine la construction et la destruction de l'identité canadienne-française. La seconde (chap. 4-5) explore la fabrication de la nouvelle identité québécoise et le débat toujours en cours la concernant.

L'auteure précise clairement la perspective originale de ce qu'elle nomme une analyse sociohistorique d'un système d'icônes inscrivant et produisant l'image d'une identité nationale. Les années soixante deviennent ainsi le lieu d'une révolte esthétique permettant de contester et réimaginer le legs de symboles nationaux à portée politique. Voilà qui permet de convoquer l'analyse de marches, de chars allégoriques, de tableaux vivants, de matériaux de construction et de destruction des images de saints. Jean-Baptiste, cousin de Jésus, était disponible pour défendre la fragile contingence de la nation à l'échelle nord-américaine. Parades et procession s'ajoutent aux feux préchrétiens du solstice de l'été pour sceller annuellement l'image de la communauté-famille.

Icônes et textes d'époque illustrent bien le contenu de cette représentation de soi que les années de la Révolution tranquille vont démolir. De nouveaux agents laïcs vont contester les icônes de la survivance. L'enfant blond et bouclé chéri des mères va devenir un adulte fort et le mouton national se transformer dans la tête de bouc du RIN. L'auteure s'ingénie à nous faire découvrir l'éclosion d'une nouvelle image de soi dans la latence des images anciennes. Le sens de cette transformation s'appuie solidement sur une analyse fort bien menée des discours contemporains autour de la parade où se reconfigure l'identité nationale.

Zubrzycki juge que le défilé ne s'est jamais remis vraiment du choc causé par la décapitation du Saint et le démontre. Le rapport métaphorique ancien entre la famille, le sol, le mouton et la religion s'est brisé sans pouvoir être efficacement remplacé par la vague des drapeaux québécois brandis fièrement non plus seulement par la population d'ascendance française, mais par des jeunes représentant toutes les composantes de la société. Avec les années et surtout les deux échecs référendaires, l'expression de « Fête nationale » (1977) n'a pas réussi à remplacer celle de « la Saint Jean », privée par ailleurs de toute profondeur mémorielle.

L'auteure aurait peut-être dû déplacer son théâtre d'observation du défilé vers les concerts de chansons poétiques et nationales installés en plein air à Montréal ou à Québec et diffusés eux aussi en direct à la télévision. C'est grâce à ce rituel de jeunesse que s'est déplacé le lieu de l'invention festive de la figure de l'identité à venir au cours des années 1970. La foule et la voix des artistes pleins de mots français anticipaient alors dans le désordre une liberté à venir. Mais ce moment dionysiaque du début de l'été balayait toute référence à la fête catholique.

Ce livre original par sa méthode et par ses interprétations mérite de figurer désormais dans le corpus des travaux incontournables permettant aux Québécois de toutes ascendances et aux Canadiens français de mieux comprendre leur trajectoire identitaire depuis plus d'un demi-siècle. Pour un public lecteur étranger et tout particulièrement américain, c'est une ouverture savante sur une transformation demeurée jusqu'ici incompréhensible à cause d'absence d'interprètes osant l'effort de franchir la barrière de la langue. L'éditeur Boréal annonce heureusement pour bientôt la parution française.

Louis Rousseau
UQAM