

## Bulletin d'histoire politique

# La décennie 1960 des missionnaires québécois : vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques

Catherine Foisy



Volume 23, numéro 1, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1026500ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1026500ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Association québécoise d'histoire politique  
VLB éditeur

### ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

Foisy, C. (2014). La décennie 1960 des missionnaires québécois : vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques. *Bulletin d'histoire politique*, 23(1), 24–41. <https://doi.org/10.7202/1026500ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique et VLB Éditeur, 2014

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/>

**é**rudit

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/>

## La décennie 1960 des missionnaires québécois : vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques<sup>1</sup>

CATHERINE FOISY

*Département des sciences des religions  
Université du Québec à Montréal*

Par l'analyse des travaux récents ayant revisité le catholicisme québécois au xx<sup>e</sup> siècle, il ne fait aucun doute que le Québec était, par ce biais, déjà intégré à plusieurs réseaux internationaux bien avant les années 1960. L'étude, autant des mouvements de jeunesse<sup>2</sup> que des réseaux intellectuels catholiques de l'espace transatlantique<sup>3</sup> ou de l'action missionnaire québécoise dans le Sud global<sup>4</sup>, confirme la présence croissante du Québec aux quatre coins du monde. L'inverse était aussi particulièrement vrai dans le contexte missionnaire. Ainsi, à travers un véritable arsenal de propagande incluant notamment des revues et journaux<sup>5</sup>, des expositions très prisées<sup>6</sup> et des films<sup>7</sup>, les instituts missionnaires ont diffusé auprès du public québécois leurs découvertes, empreintes de racisme occidental, des cultures et des peuples d'Asie, d'Océanie, d'Afrique, d'Amérique du Nord et latine. Cet article propose de s'attarder à la manière dont les missionnaires québécois ont vécu la décennie 1960, spécialement dans les contextes africain et latino-américain, mais aussi en dialogue avec le Québec de l'époque. Notre propos s'appuie principalement sur la recension des thèmes traités dans les revues missionnaires publiées respectivement par les Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (SMNDA), les Missionnaires du Sacré-Cœur (MSC), les Oblats de Marie-Immaculée (OMI) et l'Union pontificale missionnaire (UPM). Par ailleurs, j'ai jugé à propos d'intégrer quelques extraits d'un entretien semi-dirigé réalisé avec un Prêtre des Missions Étrangères du Québec (PMÉ)<sup>8</sup>, dans la mesure où celui-ci est

représentatif du parcours d'une majorité de PMÉ engagés en Amérique latine au cours de la décennie 1960. Dans un premier temps, je présenterai un état des missions catholiques québécoises. Dans un second temps, j'exposerai la façon dont les contextes postcolonial et postconciliaire ont favorisé certaines thématiques ainsi que leur interprétation dans des contextes différents. Enfin, je montrerai la manière dont les missionnaires québécois ont contribué à tisser de nouvelles dynamiques de circulation des idées et des pratiques d'animation sociale dont les axes n'étaient plus exclusivement Nord-Sud, mais aussi Sud-Sud et Sud-Nord.

### **Coup d'œil sur l'état des missions québécoises dans les années 1960**

Cette première section, plus succincte, expose les principaux changements statistiques et géographiques qui s'opèrent au cours de la décennie 1960 dans le champ missionnaire québécois tout en les replaçant dans leur contexte. À partir des données publiées par *Messages*, la revue de l'Union pontificale missionnaire<sup>9</sup>, pour les années 1958 et 1967 et reproduites dans ce tableau récapitulatif, il est possible de dégager cinq tendances significatives.

Premièrement, contrairement à ce que l'on pourrait être porté à croire compte tenu de la diminution des effectifs religieux au Québec à la même époque, les missions catholiques québécoises ne connaissent pas d'essoufflement au cours de la décennie 1960. Bien au contraire! On assiste plutôt à une augmentation significative de la présence de ces femmes et de ces hommes missionnaires dans toutes les régions du monde sauf en Amérique du Nord. Deuxièmement, fait notable, ce sont les femmes religieuses qui connaissent une progression plus importante sur le terrain missionnaire (leur nombre augmentant de 20,4 % entre 1958 et 1967) alors que la présence masculine enregistre une augmentation de 15,3 % au cours de la même période. Sur le terrain missionnaire, ces données traduisent une offre de services assez bien balisée selon les genres: la plupart des services proprement religieux sont assumés par les prêtres alors que les religieuses prennent largement en charge les corps et les esprits des populations «missionnées», spécialement ceux des femmes et des enfants. Troisièmement, ce qui traduit une orientation de fond des missions catholiques québécoises, c'est que même si l'importance numérique des missionnaires en Afrique croît de 15,4 %, la présence québécoise en Amérique latine a presque doublé sur un peu moins d'une décennie avec une augmentation de 45,6 %. Quatrièmement, ces chiffres montrent une nette progression du laïcat missionnaire même si les chiffres absolus demeurent minimes comparé à ceux des femmes et hommes consacrés dans la vie religieuse missionnaire ainsi que des prêtres. Rappelons que ce phénomène est plus récent en contexte québécois, ayant été initié à la fin des

Missionnaires canadiens (en 1958 et en 1967)							
	Année	Afrique	Amérique du Nord	Amérique latine	Asie	Océanie	Total
Évêques	1958	10	6	5	8	0	29
	1967	9	8	6	8	1	32
Prêtres	1958	425	300	330	383	12	1450
	1967	559	246	628	395	12	1841
Frères	1958	465	146	182	148	10	951
	1967	417	119	240	186	35	997
Sœurs	1958	532	746	458	443	40	2219
	1967	678	685	843	517	65	2788
Laïcs	1958	76	6	35	8	0	125
	1967	120	127	141	2	8	398
Sociétés <sup>11</sup>	1958	48	45	50	47	7	107
	1967	58	26	145	47	10	160
Pays	1958	22	2	20	17	3	64
	1967	40	2	31	22	7	102
Total	1958	1508	1204	1010	990	62	4774
	1967	1783	1185	1858	1109	121	6155

**Source:** Adrien Bouffard, «Missionnaires catholiques canadiens», *Messages*, vol. 19, n° 152, mars-juin 1967, p. 62.

années 1940. Cinquièmement, le nombre de sociétés entrées dans l'apostolat missionnaire a également progressé.

Quels facteurs peuvent expliquer ces tendances? D'abord, l'intérêt manifeste et soutenu au cours de la décennie 1960 des Québécois pour l'Amérique latine est une réponse aux appels répétés des papes dès le début des années 1950<sup>12</sup> qui se feront toujours plus insistants au fil de la décennie et auxquels répondront positivement autant les congrégations religieuses que les évêques en engageant leurs divers diocèses<sup>13</sup>. Directement interpellé par Jean XXIII, à l'instar de son homologue américain, l'épiscopat canadien s'engagera dans la coopération interrégionale pour l'Amérique latine<sup>14</sup>. Cet effort concerté de l'épiscopat canadien facilite également la présence de laïcs au sein des missions québécoises en Amérique latine<sup>15</sup>. D'ailleurs, les organisations pontificales missionnaires présentes au pays

poursuivent leurs activités auprès de publics-cibles comme les enfants, les jeunes adolescents, puis les adultes en formation collégiale et universitaire. À l'intention de ce dernier groupe se forme, au sein des universités de Montréal, Laval, Ottawa et Sherbrooke le Mouvement universitaire national de développement outre-mer (MUNDO) qui réunit des jeunes universitaires et professionnels dans une association pour la «collaboration à la promotion humaine, culturelle et spirituelle des pays en voie de développement par l'apport de leur compétence technique et professionnelle, et par le témoignage d'une vie chrétienne authentique<sup>16</sup>». Toutefois, il ne faut pas sous-estimer le pouvoir attractif de l'action sociale et de l'ouverture sur le monde sur une jeunesse laïque qui participe alors à l'édification d'une société différente ni le rôle joué par les instituts missionnaires eux-mêmes dans le recrutement de jeunes laïcs.

Par ailleurs, les transformations sociopolitiques en cours au Québec dans les années 1960 ayant mené à la perte des lieux d'engagement traditionnels des congrégations religieuses au sein des institutions éducatives et socio-sanitaires, expliquent en partie l'augmentation remarquée du nombre de sociétés engagées dans les missions<sup>17</sup> de même que l'augmentation plus importante, statistiquement, du nombre de femmes en mission<sup>18</sup>. On a en effet vu de nombreuses religieuses québécoises formées en éducation, en service social et en soins infirmiers au sein de congrégations sans dessein missionnaire *ad extra* quitter le Québec au début des années 1960 pour reprendre leur travail dans ces domaines en divers pays de mission<sup>19</sup>. Devant les défis posés sur les plans culturel et sociopolitique par les processus de décolonisation en Afrique, par la politisation croissante des populations latino-américaines, par la Révolution tranquille de même que par le processus d'*aggiornamento* conciliaire, les missionnaires québécois traverseront la décennie en cherchant à s'adapter aux changements en cours. La décennie 1960 voit donc s'imposer des thèmes centraux qui structurent autant la réflexion que l'action des missionnaires québécois et ce, aussi bien en Afrique qu'en Amérique latine.

### **Ère postcoloniale et postconciliaire: autocritique et mise à jour**

Influencés par diverses réalités locales, les écrits des missionnaires témoignent d'un changement majeur de ton et d'attitude de l'Église catholique à l'égard des sociétés contemporaines. Les documents conciliaires<sup>20</sup> et les encycliques papales<sup>21</sup> rappellent l'importance du dialogue tous azimuts. Les revues missionnaires québécoises se font l'écho de ces enjeux et traitent tantôt d'œcuménisme, de laïcité missionnaire, de paix, d'acculturation et de dialogue interreligieux. Même si ces questions occupent une place enviable dans le portrait d'ensemble des enjeux traités par ces revues, l'analyse proposée ici se focalise sur la manière dont les missionnaires

québécois s'approprient certains aspects des réalités culturelles, économiques et sociopolitiques alors vécues par les peuples africains et latino-américains.

En 1959, les Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique<sup>22</sup> (SMNDA) sont loin de pratiquer la langue de bois au sujet de la ségrégation raciale dont souffrent les Noirs alors qu'elles se mobilisent autour des propos de l'auteur américain W.E.B. DuBois: «L'humanité entière le sait bien: en dépit de guerres, de luttes individuelles et collectives et de compromis, le Nègre n'est pas un homme libre<sup>23</sup>». Quelques lignes plus loin, ce commentaire de la rédaction de la revue est sans équivoque quant à son positionnement éditorial: «"Je ne suis pas un homme libre"<sup>24</sup> n'est pas un roman et c'est plus qu'une autobiographie. À travers cette existence humaine bafouée, c'est tout un univers, une race d'homme où elle s'incruste qui se découvre à nous. C'est une humanité socialement avilie par une minorité dominante. Et le lecteur n'a pas de peine à s'en convaincre<sup>25</sup>».

Cette approche culturelle de la réalité d'oppression politique que vivent les Sud-Africains noirs n'empêche pas les SMNDA ni la plupart des autres religieux et religieuses missionnaires québécois en poste en Afrique à l'époque de se positionner également en faveur de l'indépendance des divers pays dans lesquels ils sont engagés: on suit de manière très serrée, notamment, le développement de la situation congolaise. Toutefois, c'est au fil de la décennie que la mentalité des missionnaires québécois commence à changer à l'égard des Africains, passant d'une approche civilisationnelle de l'évangélisation de ces peuples à une reconnaissance des richesses culturelles qu'ils possèdent et qu'ils sont capables de déployer pour assumer leur indépendance politique comme économique. Au moment des troubles au Congo, mais aussi dans le contexte du Basutoland (devenu le Lesotho<sup>26</sup> en 1966) du début des années 1960, la plupart des missionnaires demeurent convaincus de la nécessité de former une élite locale selon des méthodes occidentales, faisant aussi une part large à la pédagogie de l'Action catholique (AC) spécialisée.

Il faut attendre la deuxième moitié des années 1960 pour que des transformations s'opèrent sur le terrain dans les pratiques missionnaires québécoises en Afrique, lesquelles ne sont pas complètement détachées du contexte ecclésial plus large. Leurs actions et réflexions de ces années font notamment écho aux enseignements de Paul VI qui publie *Populorum Progressio* (1967), une encyclique sur le développement des peuples et la justice où est rappelée la nécessité d'adapter «l'enseignement aux exigences concrètes de l'Afrique d'aujourd'hui en accordant l'importance qui convient à l'enseignement technique et professionnel [...]»<sup>27</sup>. Dans l'esprit du développement endogène des peuples du Tiers-monde et forts d'une tradition coopérative québécoise établie et vivante, plusieurs religieux québécois fondent des coopératives, tant en Amérique latine<sup>28</sup> qu'en

Afrique. Même les religieuses missionnaires s'en mêlent. Sœur Antoinette Potvin, smnda, de retour à Mombasa au Kenya en 1965 après avoir suivi un cours de leadership social à l'Institut Coady d'Antigonish et confrontée aux défis d'un développement économique producteur d'inégalités croissantes, réussit à mobiliser les travailleurs en organisant des coopératives d'épargne et de crédit :

Je me mis donc à semer des étincelles d'espoir... dans les usines, les syndicats, les écoles, les quartiers de la Police, le *National Youth Service*, le *Kenya Navy*, etc. parlant aux gens, m'intéressant à leurs besoins, leur apportant « la bonne nouvelle de la coopérative économique » comme moyen de résoudre quelques-uns de leurs problèmes immédiats, et surtout enseignant les leaders des différents groupes comment diriger leurs sociétés.<sup>29</sup>

On fonde également des coopératives de producteurs : une trentaine de jeunes femmes et filles de Llallagua en Bolivie, mobilisées par des Oblats de Marie-Immaculée (OMI) et des leaders laïcs formés par les OMI, s'organisent en une coopérative où elles produisent puis vendent leurs travaux de couture et de tricot. Les missionnaires insistent aussi sur l'organisation locale et la formation de leaders syndicaux à travers la Ligue ouvrière catholique (LOC) et la Jeunesse ouvrière catholique (JOC), deux mouvements que patronnent les OMI au Québec.

La formation des jeunes et des travailleurs en AC spécialisée joue d'ailleurs, au début de la décennie 1960, autant en Afrique (Congo, Tanzanie, Basutoland) qu'en Amérique latine (Bolivie, Chili, Pérou), un rôle de repoussoir face à la montée du communisme.<sup>30</sup> Une grande partie du travail réalisé à travers les mouvements d'AC spécialisée consiste donc à bâtir des communautés chrétiennes solides avec des leaders laïcs bien formés, notamment à la doctrine sociale de l'Église. Malgré tout, devant l'oppression dont sont victimes leurs ouailles, spécialement dans le contexte des mines d'étain boliviennes, on assiste à une transformation du discours et de l'action des missionnaires québécois qui approchent désormais différemment la situation culturelle, économique et sociopolitique des peuples latino-américains<sup>31</sup>, leur lecture du socialisme changeant radicalement. Cela est aussi vrai dans le contexte africain, les SMNDA présentant une série de textes d'un jésuite de l'Université grégorienne, J. Masson, sur le socialisme africain dans une perspective historique et positive.<sup>32</sup>

Arrivés en 1952 à Siglo Veinte, agglomération minière des hauts plateaux boliviens, les Oblats doivent composer avec la présence des communistes qui ont une influence assez forte sur les ouvriers des mines d'étain dont les conditions de travail et de vie sont exécrables. Émules d'un prêtre colombien<sup>33</sup>, encouragés à employer les méthodes d'évangélisation les plus modernes, et conscients de la nécessité de faire contrepoids aux actions comme aux discours communistes, ils décident de fonder un poste de radio

en 1959<sup>34</sup>. Radio Pio XII sera d'abord un repoussoir des idées communistes par la diffusion massive de la doctrine sociale et religieuse de l'Église, mais deviendra, dès 1961<sup>35</sup>, un outil entre les mains des Boliviens eux-mêmes en vue de leur développement. Avec une programmation presque entièrement réalisée en langues autochtones Quechua et Aymara, les animateurs et animatrices laïcs rejoignent les Boliviens des zones les plus reculées, offrent des cours d'alphabétisation, de soins socio-sanitaires et favorisent aussi l'organisation des mineurs et de leurs femmes en diverses associations, notamment syndicales. Comme le formule l'un des responsables de cette radio en 1964, le but du travail ainsi réalisé est « [...] d'assurer la réussite parfaite de chaque individu dans une société dont les structures favorisent la libération et l'épanouissement de la personne humaine<sup>36</sup> ». En se demandant comment les aider à devenir maîtres chez eux, les missionnaires oblats en appellent à une révolution à laquelle l'Église n'est pas et ne doit pas devenir étrangère<sup>37</sup>.

Ainsi, la fonction et le sens du travail accompli par la Radio Pio XII évoluent au cours de cette décennie au point que son œuvre est décrite comme « Une charité explosive » en mars 1968, la rédaction de *L'Apostolat* écrivant

« Le manifeste des Oblats des mines » continue d'agiter l'opinion publique en Bolivie. [...] Lors d'un Congrès à Cochabamba, qui groupa plus de 400 participants, évêques, prêtres, religieux et religieuses, laïcs engagés au plan social et religieux, tous approuvèrent un long « Mémoire à l'autorité et à l'opinion publique<sup>38</sup> ».

Le manifeste des Oblats d'Amérique latine rédigé par les supérieurs majeurs OMI du continent réunis à São Paulo au Brésil le 21 avril 1968 rappelle, à l'instar de Paul VI qui était à Bogota et à Medellin en août 1968, les responsabilités des chrétiens, tant du point de vue des missionnaires que de leurs concitoyens d'origine :

« Envoyés de l'Église universelle », ils ont conscience de la part de responsabilité prise par les pays développés dans la création passée et le maintien actuel d'un impérialisme économique, culturel et social, artisan du sous-développement. Ils invitent leurs confrères Oblats et les chrétiens de ces pays, spécialement de leur pays d'origine, riches de l'exploitation des pays du Tiers Monde. Ils leur demandent de dénoncer, en même temps que le collectivisme matérialiste, le « libéralisme sans frein » et « l'impérialisme de l'argent », de revendiquer l'établissement d'une « économie de l'homme ». Ils les appellent à travailler, dans la mesure de leurs moyens, à la mise en œuvre d'une juste répartition des richesses du monde et d'un « développement solidaire de l'humanité<sup>39</sup> ».

N'oublions pas que l'année 1968 marque un tournant pour l'Église d'Amérique latine. À la rencontre de la Conférence épiscopale latino-américaine (CÉLAM) à Medellin, l'option préférentielle pour les pauvres, dimension centrale de la théologie de la libération alors en processus d'articulation,



est affirmée fortement. L'évolution qui s'opère chez les Oblats et dont témoigne l'extrait du manifeste cité plus haut, se traduit également dans la manière de penser l'Évangile, de le lire et de le transmettre. Comme l'indiquait, par l'entremise des paroles d'un collègue brésilien, un oblat québécois posté au Chili en 1965 :

Un dirigeant catholique du Brésil écrivait : « Combien de catholiques bourgeois individualistes tremblent devant une révolution possible, et veulent défendre la liberté et la paix ? Mais ils oublient - que la paix dont ils jouissent est le fruit du désespoir des pauvres ; - que la vie qu'ils mènent est due à la mort de beaucoup ; - que la liberté qu'ils promettent est obtenue aux dépens de l'oppression de l'immense majorité. Ils ont fait de l'Évangile une arme d'oppression : ils ont trahi le Christ et sa doctrine<sup>40</sup> ».

Les Québécois, qu'ils soient missionnaires en Afrique ou en Amérique latine, prennent davantage la mesure du défi que représente le fait de traduire, sur les plans spirituel et théologique, ces réalités politiques, économiques, sociales et culturelles des peuples avec lesquels ils vivent. Ils abordent différemment le religieux proprement catholique, notamment les manifestations de piété comme le congrès eucharistique de Bogota de 1968.<sup>41</sup> Au fil de la décennie, la figure du pauvre s'impose<sup>42</sup> comme élément intégrant ces divers enjeux : « Le Christ a été humilié et bafoué de mille manières, en deux mille ans d'histoire, mais notre génération découvre soudain, avec une nouvelle acuité, sa présence mystérieuse dans les pauvres. Notre société s'inquiète de l'effarante disproportion des richesses de la terre, et les croyants retrouvent des pages trop oubliées de l'Évangile<sup>43</sup> ».

L'autre grande dimension que doit prendre en considération une théologie renouvelée dans le sens d'une contextualisation plus adéquate est la culture de ceux auxquels elle se destine. En phase avec l'esprit conciliaire qui met de l'avant la réforme liturgique<sup>44</sup>, les missionnaires québécois indiquent aux lecteurs de leur patrie qu'à travers leurs gestes, leurs chants, leurs danses et en reprenant des éléments rituels ancestraux, les Africains s'approprient la liturgie<sup>45</sup>. C'est même, selon eux, une contribution remarquable des croyants de ce continent à l'Église catholique : « L'Église d'Afrique commence à exprimer sa foi au Christ avec une fraîcheur, une imagination, une ferveur qui font tressaillir le vieil Occident désabusé<sup>46</sup> ». Cela exige également une prise de conscience et une acceptation, par les missionnaires, de la critique que leur font, en cours de décolonisation culturelle autant que politique, les Africains et dont rendent compte ces paroles de l'abbé Nioka, un prêtre congolais :

Quand les missionnaires arrivèrent chez les Noirs Bantous, ils ne trouvèrent pas des populations ignorantes de Dieu. Nos ancêtres professaient le monothéisme le plus pur ; ils avaient un respect souverain du sacré et du religieux, une morale sévère et excellente. Notre vie était, est dominée par la joie, la danse et le chant. Nous avons nos

danses sacrées, nos cérémonies expiatoires, nos rites d'intronisation, nos sacrements. De ces peuples magnifiquement préparés à recevoir le message divin et à le vivre avec un haut degré d'intensité, on a fait des « primitifs », des « indigènes » incapables d'une vie normale et simple. De nos rites, de notre vie, de notre société, de nos institutions, qu'est-ce qu'on a christianisé? Rien ou presque rien, en tout cas, pas grand-chose<sup>47</sup>.

Au cours des années 1960, les divers organes de presse missionnaire québécois bonifient leur liste de collaborateurs et faisant de plus en plus appel directement à des femmes et des hommes du Tiers-monde. On assiste au même phénomène au sein d'organisations comme L'Entraide missionnaire<sup>48</sup>, notamment pour son congrès annuel.

### Sur la piste de l'homme nouveau et des trajectoires inédites...

Dans cette dernière section, je souhaite m'attarder à ce qu'indiquent ces changements des années 1960 chez les missionnaires québécois en Afrique et en Amérique latine du point de vue de la circulation des personnes, des idées, des pratiques, des lieux et milieux par lesquels ils transitent. Dom Helder Câmara signe trois articles sur le thème de la violence dans la *Revue Notre-Dame* des Missionnaires du Sacré-Cœur (MSC), dont le dernier s'intitule « Je préfère mille fois être tué que tuer », et où il défend, à la suite de Paul VI, sa position personnelle de pèlerin de la paix qui « [...] se fonde sur l'Évangile. Toute une vie d'effort pour comprendre et vivre l'Évangile m'amène à la conviction profonde que l'Évangile, s'il peut et s'il doit être appelé révolutionnaire, c'est dans le sens qu'il exige une conversion de chacun de nous<sup>49</sup> ». Le supérieur des Jésuites d'alors, Pedro Arrupe, rend compte dans *Messages* de la situation culturelle, ecclésiale, politique et sociale en Amérique latine de manière détaillée et hautement étoffée<sup>50</sup>. L'Entraide missionnaire reçoit en 1965 Enrique Ibarra<sup>51</sup>, à l'époque directeur et professeur à l'Institut de développement du Paraguay. C'est lors de son passage à la faculté de théologie de l'Université de Montréal en 1967 que le « père » de la théologie de la libération, le Péruvien Gustavo Gutiérrez va entamer le processus de mise en forme de sa pensée théologique<sup>52</sup> inspirée de sa pratique pastorale auprès des pauvres dans les bidonvilles de Lima<sup>53</sup>.

Deux grandes idées qui traversent autant les transformations dans la pensée que dans l'action des missionnaires québécois, ce sont la conscientisation et la libération. La manière dont les missionnaires québécois entrent en contact avec celles-ci diffère, mais il y a lieu de penser que cela représentait une porte ouverte sur une véritable sortie de soi-même pour entrer en relation avec les autres. Selon M<sup>sr</sup> François Lapierre<sup>54</sup>, pmé, parti pour le Pérou en 1967, « À ce moment-là, il y avait la théorie de Paulo Freire<sup>55</sup> sur la conscientisation et ça, je dirais que ça a eu une grande influence sur la manière de vivre aussi ; en tous les cas, moi, ça m'a influencé beaucoup ». Par exemple, « Il [Paulo Freire] disait : "souvent, les pauvres

sont comme des objets, ils n'osent pas prendre la parole, ils n'osent pas dire, ils n'osent pas parler" ». Là, il y avait toute l'importance de ce qu'il appelait « la parole génératrice », une parole qui permet d'exprimer l'expérience, de la vivre. Le pas à franchir vers la dimension proprement pastorale de son travail saute alors aux yeux de M<sup>gr</sup> Lapierre :

Alors, moi, personnellement, je voyais beaucoup de liens entre la conscientisation et l'évangélisation, vous savez. Alors, comment des gens qui sont comme des objets peuvent devenir des sujets, peuvent tout à coup se rendre compte du potentiel qu'ils ou qu'elles portent et devenir tout à coup des sujets de la foi.

Plus conscient des déterminants culturels, historiques, sociaux, politiques et économiques de la réalité dans laquelle il baigne désormais, M<sup>gr</sup> Lapierre est chargé de s'occuper des étudiants de l'université d'Ica :

J'ai commencé à travailler avec les étudiants, l'Union nationale des étudiants catholiques (UNEC) du Pérou et l'aumônier de l'UNEC à ce moment-là, c'était Gustavo Gutiérrez. En 67-68, il n'était pas encore connu à ce moment-là. J'étais allé le voir à Lima, le visiter et je lui avais demandé comment développer le mouvement de l'UNEC à Ica, une université de 6000 à 7000 étudiants. [...]

Pour moi, ça a été une expérience très enrichissante parce que ça m'a mis en contact avec tout un courant de recherche qui existait à ce moment-là au Pérou et même à l'extérieur aussi. Par exemple, je vous parlais de Paulo Freire; c'est Gustavo Gutiérrez qui revenait du Brésil et qui m'avait prêté des livres de Freire<sup>56</sup>.

Au fur et à mesure qu'avance la décennie, la circulation des idées comme des personnes se déploie de plus en plus à l'extérieur du traditionnel axe Nord-Sud...

Les lieux de formation, de transmission et de circulation de ces idées se retrouvent désormais au Sud comme Nord. De nombreuses cohortes de missionnaires québécois sont passées par le Centre de formation interculturelle fondé en 1961<sup>57</sup> par Ivan Illich à Cuernavaca au Mexique et devenu, à partir de 1966 et jusqu'en 1976, le Centre interculturel de documentation (CIDOC). D'ailleurs, des délégations de la Conférence religieuse canadienne (CRC)<sup>58</sup> s'y rendront en 1963 et 1964 afin de renforcer les liens entre les communautés religieuses et le Centre<sup>59</sup>. L'un des aspects spécifiques de ce stage de formation intensive de quatre mois pour ceux qui se rendaient ultérieurement en Amérique latine hispanophone<sup>60</sup> et qui réunissait plus d'une centaine d'étudiants à la fois provenant de nombreux pays, était l'accent mis sur l'actualisation et le développement des capacités d'adaptation culturelle des participants<sup>61</sup>. Il visait aussi à mettre les participants en contact avec les réalités économiques, politiques et sociales de l'Amérique latine telles qu'elles se présentaient dans une ville comme Cuernavaca, les missionnaires réalisant un travail pastoral auprès des plus pauvres au quotidien.

On ne peut passer sous silence ni l'Institut international Coady d'Antigonish en Nouvelle-Écosse ni l'Institut Desjardins de Lévis où plusieurs missionnaires se sont également rendus pour se former soit en développement communautaire, social et coopératif, mais aussi pour se familiariser avec diverses techniques d'animation sociale. L'abbé Jean-Paul Guillet, PMÉ, devant les besoins en animation qu'il constate après avoir fondé en 1967 *La colmena*, un centre social destiné à la formation des moniteurs du réseau hondurien des écoles radiophoniques, se rend à Lévis pour suivre la formation donnée par le psychologue Guy Beaugrand-Champagne. Selon cette méthode, les animateurs n'ont aucun programme avant de commencer, l'objectif étant de faire réfléchir le groupe à partir de sa propre réalité. On voit comment les idées pédagogiques d'un Paulo Freire, par exemple, circulent bien du Sud vers le Nord. Du côté d'Antigonish, on forme des leaders locaux du domaine coopératif depuis la fin des années 1920. Les missionnaires y sont envoyés pour acquérir les outils nécessaires au développement de coopératives dans les pays du Sud global. Rapidement, on décide d'y former des leaders du Sud pour lesquels les instituts missionnaires offrent désormais des bourses. Des liens étroits unissent d'ailleurs Antigonish et l'Amérique latine à travers l'Institut coopératif interaméricain (ICI)<sup>62</sup>, mais aussi par l'entremise du diocèse d'Antigonish qui envoie des prêtres, religieux et religieuses ainsi que des laïcs au Honduras depuis 1962<sup>63</sup>.

Je ne peux passer sous silence quelques retombées des découvertes des missionnaires québécois sur le Québec de l'époque. L'entraide missionnaire va coordonner, durant trois étés (1969 à 1971), la présence missionnaire à Terre des hommes, à travers l'animation intercommunautaire d'un pavillon dédié à l'Afrique et d'un autre sur l'Amérique latine. À travers les visites commentées de divers aspects de la vie de ces peuples, les missionnaires-guides sensibilisent le public québécois à ses responsabilités face aux difficultés du Tiers-monde. Les stages réalisés par des jeunes étudiants du secondaire et du collégial commencent à devenir plus fréquents à la fin des années 1960 et au cours des années 1970. En 1968, les Missionnaires du Sacré-Cœur (MSC) postés en République Dominicaine accueillent un groupe de 18 jeunes Québécois pour un stage de coopération de trois semaines<sup>64</sup>. Ces derniers seront transformés et leur expérience ouvre la voie à une seconde brigade de jeunes qui se rendent l'été suivant chez les MSC. Ce second stage mènera à la fondation de l'ONG Plan Nagua<sup>65</sup>. Ces nouvelles formes d'articulation entre la foi et les besoins du monde contemporain influencent jusqu'aux modalités du travail pastoral réalisé en contexte secondaire et collégial au Québec<sup>66</sup>.

## Conclusion

La présence accrue des missionnaires québécois en Amérique latine a favorisé une compréhension plus radicale du message évangélique et de ses liens avec les formes culturelles, économiques, politiques, religieuses et sociales de l'oppression. Cette transformation qui s'opère au fil de la décennie 1960 ne vaudra pas que dans le contexte de l'action missionnaire québécoise en Amérique latine, mais aussi en Afrique. En effet, même si la question culturelle sera plus à l'honneur dans le contexte africain, il reste que le genre de regard posé sur les enjeux économiques et sociopolitiques par les missionnaires québécois sera influencé par les types de réflexions qui se développent de l'autre côté de l'Atlantique. Autant l'évolution de leur appréciation de la révolution politique et du socialisme que leurs pratiques visant la mise en place de coopératives ou de programmes de développement pour les femmes et les filles en témoignent. Ce qui est le plus fascinant et qui ne va aller qu'en croissant au fil des années 1970 et 1980, ce sont les voies qu'emprunte la circulation des personnes et des idées à travers des lieux et des milieux de formation divers. Il faudra attendre la décennie suivante pour que s'impose la libération comme principe structurant de la réflexion théologique à travers une diffusion large qui soit aussi reprise par des Africains<sup>67</sup>, puis par des Asiatiques. Il reste que l'émergence, dans les années 1960, d'une prise de conscience du caractère globalisé des injustices, augurait des actions transnationales contemporaines d'envergure comme les Forums sociaux mondiaux.<sup>68</sup>

## NOTES ET RÉFÉRENCES

1. L'auteure tient à remercier les évaluateurs externes dont les commentaires et suggestions ont enrichi la version initiale de ce texte.
2. Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003; 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 et Jean-Philippe Warren, «*Pax Romana: un des vecteurs de diffusion du maritainisme (1939-1952)*», *Études d'histoire religieuse*, 2013, p. 71-91.
3. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande Noirceur: l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2002; Yvan Lamonde et Cécile Facal, «*Jacques et Raïssa Maritain au Québec et au Canada français: une bibliographie*», *Mens*, 8, 1, automne 2007 et 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.
4. Yves Carrier, *Lettre du Brésil. L'évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l'expérience de Mgr Gérard Cambon*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2008; Catherine LeGrand, «*L'axe missionnaire catholique entre le Québec et*

- l'Amérique latine. Une exploration préliminaire», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, no 1, 2009, p. 43-66. Véronic 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.
5. Catherine Foisy, «Oralité dans *Le Précurseur* et *Missions Étrangères* (1945-1962) : entre prosélytisme et visée pédagogique», *Études d'histoire religieuse*, 76, 2010, p. 57-70.
  6. France Lord, *La muette éloquence des choses : collections et expositions missionnaires de la Compagnie de Jésus au Québec, de 1843 à 1946*, thèse de doctorat (histoire), Université de Montréal, Montréal, 1999.
  7. Catherine Foisy, «Les missions québécoises à travers le cinéma : un regard socio-ecclésial en mutation (1942-1990)», dans Émilie Gangnat, Annie Lenoble-Bart et Jean-François Zorn (dir.), *Mission et cinéma : Films missionnaires et missionnaires dans le cinéma*, Paris, Karthala, 2013, p. 129-141.
  8. Notons que cette société de prêtres missionnaires est la seule fondée au Québec.
  9. Autrefois l'Union missionnaire du clergé.
  10. Ces chiffres ne valent que pour le personnel canadien des vicariats apostoliques du Grand Nord canadien.
  11. Ce terme renvoie à toutes les formes d'organisations religieuses catholiques dont des membres quittent le Québec pour une action missionnaire dans des pays étrangers et des territoires autochtones canadiens (communautés religieuses, instituts missionnaires, instituts séculiers, sociétés de prêtres missionnaires, etc.)
  12. D'abord Pie XII avec son encyclique *Evangelii Praecones* (1951) incite les catholiques à considérer une mission en pays déjà christianisés comme ceux de l'Amérique latine, principalement pour contrer les activités missionnaires des protestants et les assauts idéologiques des Francs-maçons et des communistes, mais surtout pour pallier le manque criant de prêtres latino-américains.
  13. À la fin de la décennie 1960, 31 diocèses canadiens auront répondu positivement à la demande de Pie XII qui, dans son encyclique *Fidei Donum* (1957), réclamait des prêtres diocésains des pays du Nord pour l'Afrique ou l'Amérique latine. De ces diocèses ayant envoyé des prêtres séculiers en Amérique latine, 16 sont québécois et il y a lieu de souligner que ce sont ces derniers qui furent les précurseurs du mouvement alors que ce sont les évêques de Nicolet et de Sherbrooke (1955) puis de Saint-Hyacinthe (1957) qui engagent leurs ressources humaines dans cette voie, envoyant leurs premiers prêtres accompagnés de religieuses et de laïcs professionnels au Brésil. Signe de l'organisation générale de ce mouvement par l'épiscopat canadien et d'une coordination pancanadienne efficace de ces efforts, plusieurs pays s'ajouteront au Brésil dès 1960 : le Paraguay, le Guatemala, le Nicaragua, le Pérou, le Honduras, le Chili, l'Argentine, la Colombie et le Mexique. Adrien Bouffard, «Missionnaires catholiques canadiens», *Messages*, vol. 19, no 152, mars-juin 1967, p. 64-5.
  14. Par exemple, pour la seule année 1963, la Commission épiscopale canadienne pour l'Amérique latine (CECAL) révèle que la totalité des dépenses occasionnées par l'Apostolat des Canadiens en Amérique latine s'élève à 2854000\$. Pour une exposition approfondie du contexte de l'époque, consulter Gilles

- Routhier, « L'Amérique du Sud: nouvel horizon missionnaire de l'Église du Québec au XX<sup>e</sup> siècle », communication présentée au congrès annuel de l'Institut d'Histoire de l'Amérique française (IHAF), 2009.
15. Bien que leur présence aille croissant depuis la deuxième moitié des années 1950, elle plafonnera au tournant de la décennie 1970 à une centaine d'individus, le développement des ONG sécularisées du secteur de la coopération internationale rendant plus attrayant un engagement laïc areligieux à l'étranger.
  16. Réal Boissonnault, « MUNDO et la misère du monde », *L'Apostolat*, octobre 1965, p. 8.
  17. Mentionnons que de nouvelles sociétés missionnaires et instituts séculiers voient le jour au cours des années 1950 et au début des années 1960 dont les Oblates missionnaires de Marie-Immaculée (1952) et l'Institut *Voluntas Dei* (1958), tous deux fondés par le père Louis-Marie Parent, o.m.i.
  18. Micheline Dumont discute de quelques effets de cette nouvelle option rendue possible au tournant des années 1960 dans la plupart des congrégations féminines québécoises. Micheline Dumont, « Les charismes perdus. L'avenir des congrégations religieuses féminines en l'an 2000 », *Recherches féministes*, vol. 3, no 2, 1990, p. 73-111.
  19. Par exemple, une communauté enseignante comme les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie va se tourner vers les pays de mission au cours de la décennie 1960. Voir Dominique Laperle, « *Enflammer le monde et libérer la vie* ». *L'évolution et l'adaptation de la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie en contexte conciliaire (1954-1985)*, thèse de doctorat en histoire, 2013, Université du Québec à Montréal. Par ailleurs, le cas d'Haïti, où le nombre de Québécois en mission était, au cours des années 1960, le plus important en Amérique latine est particulièrement intéressant. Il est aussi paradoxal dans la mesure où, alors que ces religieuses et religieux quittaient leurs classes, hôpitaux et centres de service social québécois qui devenaient publics pour les infrastructures déficitaires d'Haïti, une importante communauté haïtienne prenait racine au Québec, ses membres intégrant rapidement et avec succès la fonction publique québécoise, remplaçant les enseignantes, infirmières et travailleuses sociales religieuses de jadis.
  20. *Dignitatis Humanae* (1965) et *Nostra Aetate* (1965).
  21. *Pacem in terris* de Jean XXIII (1963) et *Ecclesiam Suam* de Paul VI (1964).
  22. Mieux connues sous le nom de Sœurs blanches, elles ont été fondées en 1869 à Alger par le cardinal Lavigerie et au début de l'année 1964, étaient présentes dans 199 postes de mission disséminés à travers 15 pays africains.
  23. « W.E.B. DuBois », *Sœurs blanches: Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, mars-avril 1959, p. 18.
  24. Peter Abrahams, « Je ne suis pas un homme libre ». Cet auteur est né le 19 mars 1919 dans le quartier noir de Vrededorp, « un des pires taudis de Johannesburg ». Il habite depuis 1941 aux environs de Londres. Très tôt orphelin de père, il prend cruellement conscience qu'il est noir et de la lourde signification de la négritude en Afrique du Sud. Le régime d'apartheid a pris fin en 1991.
  25. La rédaction, « Ségrégation raciale », *Sœurs blanches: Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, mars-avril 1959, p. 20.

26. En 1967, on compte 204 missionnaires québécois dans ce pays. *Messages*, vol. 19, no 152, mars-juin 1967, p. 73.
27. *Sœurs blanches : Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, no 3, 1968.
28. Catherine LeGrand, « Réseaux missionnaires québécois et action sociale en Amérique latine (1945-1980) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, no 1, 2013, p. 95-113.
29. Antoinette Potvin, « Nouvelles d'Afrique, La bonne nouvelle de la coopérative économique », *Sœurs blanches : Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, no 6, 1968, p. 30-31.
30. Rappelons l'influence croissante de Fidel Castro et d'Ernesto Che Guevara en Amérique latine, à la suite de la révolution cubaine de 1959, puis l'adoption d'un régime socialiste en 1961.
31. Dans le contexte du Pérou et plus spécifiquement des descendants d'Incas, on assimile le type d'organisation sociale et politique des premiers habitants du pays à un socialisme intégral. Voir Jacques Cloutier, « Vers qui tourneront-ils leur espérance ? », *L'Apostolat*, septembre 1964, p. 2-13.
32. J. Masson, « Historique du socialisme africain », *Sœurs blanches : Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, 1967-1968.
33. Le système des écoles radiophoniques de Colombie a été mis en place dans les années 1950 sous l'initiative d'un prêtre, l'abbé Joaquin Salcedo. Voir Maria-Piedad Fino-Sandoval, « Les écoles radiophoniques colombiennes, 1950-1960, Mission et développement », dans Caroline Sappia et Olivier Servais (dir.), *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine et Europe*, Paris, Karthala, 2010, p. 245-252.
34. L'abbé Jean-Paul Guillet de la Société des missions étrangères du Québec est un pionnier des communications sociales en Amérique centrale dès les années 1960, puis en Afrique dans les années 1990 et 2000. Catherine Foisy, *Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde*, thèse de doctorat (*Humanities*), Université Concordia, 2012.
35. Guy Bois, *La radio Pio XII vue à travers l'altérité, la théologie de la libération et l'espace public*, mémoire de maîtrise en communication, Université du Québec à Montréal, 2010.
36. La rédaction, « La grande remontée s'amorce. Conversation familière avec le P. Jacques Gélinas, o.m.i. », *L'Apostolat*, septembre 1964, p. 16.
37. « Mais notre temps assiste à un soudain réveil des masses : elles voient maintenant l'ampleur de leur misère et ont pris conscience de leur force irrésistible. Toute l'Amérique latine est mûre pour la révolution, et rien ne pourra l'arrêter. [...] Les masses paysannes et ouvrières des Andes ont commencé à bouger, et ce grand renouveau est animé par l'Église. C'est le devoir des chrétiens de soutenir ce peuple si maltraité par l'histoire. » La rédaction, « Comment les aider à devenir maîtres chez eux », *L'Apostolat*, septembre 1964, p. 20. L'expression « Maîtres chez nous » avait été popularisée lors de l'élection provinciale de 1962 dont l'enjeu central était la nationalisation des compagnies d'hydroélectricité.
38. La rédaction, « Un tournant difficile pour la Bolivie », *L'Apostolat*, mars 1968, p. 16.
39. Supérieurs majeurs des Oblats de Marie Immaculée en Amérique latine, « Manifeste des Oblats d'Amérique latine », *L'Apostolat*, septembre 1968, p. 20-21.



40. Marcel Quirion, o.m.i. « Choisir entre deux révolutions », *L'Apostolat*, février 1965, p. 6.
41. La rédaction, « Le congrès de Bogota. Un congrès eucharistique qui fait question », *Revue Notre-Dame*, no 7, juillet-août 1968, p. 2-19.
42. L'évêque de Recife au Brésil, Don Helder Câmara, tiendra les rencontres de « l'Église des pauvres » en marge des sessions conciliaires dès 1962, favorisant ainsi une prise de conscience mondiale, via la présence des divers participants, des structures d'oppression et d'injustice menant aux conditions de vie inhumaines des pauvres du Tiers monde. Toutefois, avec José Comblin, nous rappelons que ce n'est pas la perspective de l'Église des pauvres qu'empruntèrent les Pères dans leur lecture des signes des temps, mais bien plutôt une vision bourgeoise de l'Église dans le monde moderne qu'ils ont embrassée, faisant ainsi des concessions importantes à la mouvance plus conservatrice de l'Église. José Comblin, « Les signes des temps : où ? Lesquels ? » dans Alberto Melloni et Christoph Theobald (dir.), *Vatican II, un avenir oublié*, Paris, Concilium, Bayard, 2005, p. 140-157.
43. Jacques Cloutier, « Le Christ humilié et outragé dans les pauvres », *L'Apostolat*, mars 1964, p. 1-3.
44. *Sacrosanctum Concilium* (1963).
45. C'est aussi le cas dans le contexte latino-américain alors que rapidement, au cours des années 1960, les OMI vont faire plusieurs fois référence à la culture incaïque, notamment à la figure de la *pacha mama* qui est assimilée, dans le panthéon catholique, à la Vierge Marie.
46. La rédaction, « Par le geste, le chant, la danse », *L'Apostolat*, juin 1964, p. 5.
47. La rédaction, « Une explosion de joie », *L'Apostolat*, juin 1964, p. 16.
48. Catherine Foisy « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné" ? Itinéraire de L'Entraide missionnaire (1950-1983) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, no 1, 2013, p. 117-29.
49. Dom Helder Câmara, « Je préfère mille fois être tué que tuer », *Revue Notre-Dame*, no 10, novembre 1968, p. 18.
50. Pedro Arrupe (traduction de Luce Beaulieu), « Aide extérieure des religieux à l'Amérique latine », *Messages*, Vol. 20, no 3, automne 1969, p. 117-141.
51. Ancien secrétaire latino-américain de Pax Romana Mouvement international des étudiants catholiques (MIEC), il détient une licence de Philo, une licence de Fac de Droit et de Sc. Soc à l'Université du Paraguay ainsi qu'un diplôme en développement social de l'IRFED (Institut international de recherche et de formation en vue du développement harmonisé à Paris). Fondé en 1958 par Louis-Joseph Lebret, fondateur d'Économie et Humanisme en 1941 pour concrétiser sa vision du développement harmonisé et planifié, cet IRFED est aujourd'hui connu sous le nom du Centre international Développement et Civilisations-Lebret. À la mort de Lebret en 1966, ce sont Roland Colin et Vincent Cosmao qui prennent la relève de l'organisation. L'objectif premier est la mise ne place de grands chantiers de planification du développement dans des pays du Tiers-Monde. Pour ce faire, il offre un cycle de formation au développement accueillant des étudiants du monde entier.
52. Il publie en 1971 *Teología de la liberación – Perspectivas* (1974 pour l'édition française).

53. Yves Carrier, « Aux origines d'une théologie », *Relations*, no 752, novembre 2011, p. 16.
54. M<sup>sr</sup> François Lapierre est un Prêtre des Missions Étrangères du Québec depuis 1965. En 1966, il étudie l'espagnol à Cuernavaca au Mexique. De 1967 à 1971, il est missionnaire dans le diocèse d'Ica au Pérou, curé et chapelain de l'Union nationale des étudiants catholiques (UNEC) du Pérou. De 1971 à 1973, il devient animateur missionnaire au Québec où il fonde le groupe Yanik, lequel donne naissance au Mouvement des étudiants chrétiens du Québec (MECQ). De 1973 à 1979, il est membre du Conseil central de la Société des Missions étrangères, animateur missionnaire auprès des jeunes et membre de l'exécutif de L'Entraide missionnaire et du Conseil canadien de Coopération internationale (CCCI). Entre 1979 et 1983, il est missionnaire au Guatemala et au Honduras, puis il devient aumônier du MIEC et, à partir de 1986, aumônier du Mouvement international des Intellectuels catholiques (MIIC-Pax Romana). De 1991 à 1998, il est supérieur général de la Société des Missions étrangères. Il est évêque du diocèse de Saint-Hyacinthe depuis le 16 juin 1998.
55. Paulo Freire (1921-1997) a été l'un des pédagogues les plus marquants du XX<sup>e</sup> siècle. Par le principe du dialogue, il a ouvert la voie à de nouvelles modalités pédagogiques entre apprenants et enseignants. Pédagogue des opprimés du monde entier, il a transmis une pédagogie de l'espoir. Son influence s'est exercée sur les cercles pastoraux sociaux d'Amérique Latine et la théologie de la libération.
56. Extrait de l'entrevue réalisée par l'auteure avec M<sup>sr</sup> François Lapierre, pmé, à l'évêché de Saint-Hyacinthe le 15 février 2010.
57. Le stage initial de ce centre était sous le patronage de l'Université Fordham de New York, une institution jésuite.
58. La CRC regroupe l'ensemble des supérieurs majeurs des congrégations religieuses féminines et masculines présentes au Canada depuis 1954, suite à l'appel du Vatican en ce sens.
59. « Dossiers Rencontres à Cuernavaca, 1963-1964 », *Fonds d'archives de la CRC*, Bibliothèque Jean-Léon-Allie, Université Saint-Paul d'Ottawa.
60. Un centre similaire existait pour les missionnaires destinés au monde latino-américain lusophone, situé à Petropolis au Brésil.
61. Sœur Marie Champagne, « Cuernavaca, un centre interculturel de formation missionnaire », *Messages*, vol. 18, no 147, mars 1966, p. 209-15.
62. C. LeGrand, *op. cit.*, 2013, p. 100-1.
63. Adrien Bouffard, « Missionnaires catholiques canadiens », *Messages*, vol. 19, no 152, mars-juin 1967, p. 65.
64. La rédaction, « 18 fous en République dominicaine ou l'expérience de 18 jeunes Québécois », *Revue Notre-Dame*, no 9, octobre 1968, p. 1-27.
65. C. LeGrand, *op. cit.*, 2013, p. 100-1.
66. Un animateur de pastorale oblat engagé dans un CÉGEP de l'Abitibi affirme que « Beaucoup de nos étudiants arrivent avec leur foi d'enfant, plusieurs ont une foi simplement "sociologique" : ces pratiquants sont peu convaincus, individualistes, attentifs à leur salut personnel. La première démarche consistera à leur faire découvrir les autres, à les pousser à un engagement social, dans les responsabilités étudiantes ou les autres actions du milieu. Avant de

faire un chrétien, il faut créer un homme qui se tient debout et qui se tourne vers le monde, pour l'aimer et le servir.» La rédaction, «Des chrétiens qui fassent choc! Conversation avec Hubert Lagacé, o.m.i.», *L'Apostolat*, janvier 1968, p. 20.

67. Isidore De Souza, «Annoncer Jésus-Christ et libérer l'homme en Afrique: Authenticité africaine», *Bulletin de L'Entraide missionnaire*, vol. 17, no 4, décembre 1976, 163-188.
68. En janvier 2001, parallèlement à la tenue du Forum économique de Davos (Suisse), des milliers de délégués engagés socialement se sont réunis à Porto Alegre (sud du Brésil), afin de participer à un premier Forum social mondial dont le but est de «construire un espace alternatif à la pensée unique et à l'hégémonie néolibérale». Depuis, des militants sociaux et politiques de gauche se réunissent annuellement en un lieu différent pour le Forum social mondial.