

# Études d'histoire religieuse



## Comptes rendus

Volume 86, numéro 1-2, 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1071836ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1071836ar>

[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

(2020). Compte rendu de [Comptes rendus]. *Études d'histoire religieuse*, 86(1-2), 75–115. <https://doi.org/10.7202/1071836ar>

Tous droits réservés © Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, 2020

Cet 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-d'utilisation/>

**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/>

## Comptes rendus

Michel Allard, Paul Aubin, Félix Bouvier et Rachel Desrosiers, *Une histoire de la formation des maîtres au Québec*, Québec, Septentrion, 2019, 225 p. 25 \$

Sous les auspices de Normand Baillargeon et de Guy Rocher qui signent de copieuses préface et postface, les quatre auteurs proposent un ouvrage qui rappelle les grandes lignes de l'évolution de la formation des maîtres catholiques francophones du Québec, illustrées de deux expériences menées par des communautés religieuses enseignantes : les sœurs de la congrégation de Notre-Dame et les Frères des écoles chrétiennes.

Les contributions s'appuient sur les travaux qui ont été réalisés, depuis plusieurs décennies, sur le sujet. Les synthèses en histoire de l'éducation sont également généreusement mobilisées, et tout particulièrement les travaux de Louis-Philippe Audet.

**Michel Allard** rappelle, dans un premier chapitre, les modalités de la formation des maîtres depuis le Régime français jusqu'à la fondation des premières écoles normales publiques au milieu du 19<sup>e</sup> siècle. Il poursuit son analyse, en un deuxième temps, en braquant le projecteur sur l'École normale Jacques-Cartier. Il y souligne ce tiraillement constant entre la culture générale et la formation professionnelle dans le bagage à offrir aux futurs enseignants. Il insiste à juste titre sur les prises de position novatrices des principaux de l'École normale – tous ecclésiastiques – en matière de pédagogie et de développement du système scolaire. Une voie à poursuivre dans les recherches pour nuancer un portrait de l'Église catholique, façonné à l'aune des déclarations de l'épiscopat, alors que des « praticiens » ecclésiastiques valorisaient des réformes et défendaient la présence des laïcs dans l'enseignement.

**Rachel Desrosiers**, reprenant un article de 2012, consacre le troisième chapitre à la congrégation de Notre-Dame (CND) pour dresser un bilan de l'enseignement dispensé par la communauté et présenter la formation des enseignantes, « un héritage à se remémorer ». Avec l'Institut pédagogique, la CND met sur pied une institution novatrice à la fois pour la formation initiale et le perfectionnement des enseignantes, aussi bien religieuses que laïques, à un niveau universitaire, une avancée par rapport aux écoles

normales. Le développement de l'enseignement spécialisé y trouve également sa place.

**Paul Aubin** dresse un portrait parallèle, en faisant le point sur les apports en pédagogie des Frères des écoles chrétiennes (FEC) et leur acclimatation au Québec. Il nuance des études antérieures et évoque le rayonnement des méthodes pédagogiques lasalliennes adoptées par d'autres communautés religieuses et par les laïcs. Les manuels scolaires des FEC, sujet de prédilection de l'auteur, en sont des vecteurs importants. La communauté fonde également le pendant masculin universitaire de l'Institut des CND avec l'Institut pédagogique Saint-Georges.

Avec le dernier chapitre, qui est une reprise d'une publication célébrant les 50 ans de l'Université du Québec (UQ) en 2018, **Michel Allard** et **Félix Bouvier** s'interrogent sur « Rupture et continuité. Bilan d'une réflexion sur la formation des maîtres à l'Université du Québec ». Une occasion de rappeler que cette formation faisait partie des missions premières de celle-ci. Les deux historiens retracent donc la transition institutionnelle des écoles normales aux nouvelles constituantes de l'UQ. « Ironiquement, nous disent-ils, la mise en place des constituantes de l'Université du Québec se fait à partir des écoles normales tant décriées. Elles fournissent des enseignants, des cadres, des employés de soutien, des étudiants, ainsi que des locaux et des équipements. » Ce transfert marque l'entrée définitive de la formation des enseignantes et des enseignants à l'université. Le diplôme universitaire constitue certes une valorisation très attendue de la profession, mais un rattrapage tardif par rapport au secteur anglo-protestant, souligné par Guy Rocher. Avec l'entrée à l'Université se renforce la formation disciplinaire et se développe la recherche. Les auteurs tracent les grandes lignes de cette adaptation à ce nouveau milieu et aux demandes sociétales qui remettent régulièrement en question cette formation jusqu'à nos jours.

Un fil rouge traverse l'ouvrage sur ce plan, le rôle de l'Église catholique et de l'État dans l'encadrement de la formation et l'accréditation des enseignants. Depuis 1997, le Comité d'agrément des programmes de formation à l'enseignement (CAPFE) valide leur contenu et le respect des orientations qu'il a édictées. Avec ses visites de suivi dans les universités, « La rupture avec le passé s'estompe. C'est le retour en force des anciens inspecteurs d'écoles recyclés en inspecteurs de programmes. » Ce chapitre confirme l'intérêt qu'il y aura à travailler sur cette transition générale dans le système scolaire québécois après les réformes des années 1960. Nous ne disposons pas d'une vue d'ensemble des modalités de transfert des écoles, des enseignantes et des enseignants appartenant aux communautés religieuses. Le chantier est colossal certes, mais à envisager avant la disparition de ces communautés et, doit-on le craindre ?, de leurs archives.

Au total, cet ouvrage donne des points de repère solides sur l'évolution générale de la formation des maîtres. Une chronologie, une carte des établissements de formation ainsi que la liste des écoles normales constituent des annexes utiles. La bibliographie est généreuse, même si on peut s'étonner de ne pas y retrouver certains articles ou ouvrages comme celui d'Andrée Dufour et Micheline Dumont, *Brève histoire des institutrices au Québec de la Nouvelle-France à nos jours*. Quelques coquilles ont résisté aux relectures dans les notes et le texte, comme l'Institut catholique de Louvain qui est plutôt une université (p. 155).

Issu de quatre auteurs détenteurs d'une expérience d'enseignement à différents niveaux, du secondaire à l'école normale, avant de rejoindre l'université ou la recherche, ce livre souligne le constant dilemme du contenu de cette formation, le dosage variable entre la culture générale et disciplinaire, la formation pédagogique – pratique et théorique. Une publication qui, espérons-le, alimentera la réflexion autour de la pénurie actuelle d'enseignants et des moyens d'y remédier.

Brigitte Caulier  
CIEQ et Département des sciences historiques  
Université Laval

Pierre Ancitil et Ira Robinson, dir., *Les Juifs hassidiques de Montréal*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2019, 200 p. 35 \$

Comment écrire juifs? Juifs ou juifs? Aller voir dans le livre (très couru...).

Issu d'un colloque organisé en 2017 à l'ACFAS, ce collectif invite les Québécois francophones à la «tolérance» et cherche à leur faire connaître une population religieuse très distincte, car l'ignorance est «propice à la diffusion des préjugés et à l'expression d'une hostilité sourde».

«Histoire et démographie» font la première partie. Au chapitre 1, **Pierre Ancitil** présente les hassidiques. En 2011, il y avait 1,2 % de Juifs au Canada et au Québec, mais 2,4 % à Montréal. Sur les 91 000 Juifs montréalais, environ 15 000 (16 %), formant une dizaine de communautés bien séparées, appartenaient «à la mouvance judaïque fondamentaliste». C'est une population en forte croissance et jeune, car les couples ont beaucoup d'enfants. Chaque année, des centaines de jeunes hommes hassidiques de New York arrivent à Montréal pour y épouser une jeune fille issue du même groupe qu'eux. La présence des hassidiques imprime au judaïsme montréalais un très grand conservatisme. Selon Ancitil, sans eux, les autres Juifs seraient «plus portés à abaisser les barrières symboliques et religieuses qui les séparent toujours du reste de la population».

Depuis leur émergence au XVIII<sup>e</sup> siècle, ces communautés et les États où elles sont implantées ont toujours entretenu des relations tendues, rappelle **Ira Robinson**. Concernant l'école, les vêtements, l'*eruv* ou les synagogues, les histoires russe, polonaise, hongroise, américaine, israélienne ou québécoise témoignent que les hassidiques ont, au fil du temps, mis en œuvre deux stratégies. L'une est la résistance, les rabbins n'hésitant pas à appeler au « martyr » s'il le faut. L'autre, en lequel l'auteur voit « sagesse politique », consiste à négocier, en recourant assez systématiquement aux tribunaux d'ailleurs, pour contrebalancer les compromis inévitables par un élargissement de l'espace d'autorité des rabbins dans les institutions publiques que les hassidiques sont contraints de fréquenter.

Au chapitre 3, **Simon-Pierre Lacasse** retrace l'implantation des hassidiques à Montréal après la Deuxième Guerre mondiale. En 1951 arrive le *rebbe* Lowy, entré au Canada parce que les Juifs de Montréal ont fait valoir aux autorités de l'immigration qu'ils cherchaient un rabbin, alors qu'en vérité ils n'avaient jamais eu l'intention de l'embaucher, mais recherchaient la proximité d'un « témoignage spirituel et identitaire authentique » pour maintenir les bases de l'orthodoxie dans la ville. Pour ce faire, les Juifs non hassidiques ont aidé pendant de nombreuses années, matériellement et financièrement, le *rebbe* Lowy à fonder la congrégation Tasher, puis d'autres rabbins à fonder d'autres congrégations, assurant ainsi la pérennisation à Montréal de la culture juive traditionnelle d'Europe de l'Est, du yiddish, de yeshivas et d'autres institutions hassidiques. Les orthodoxes ashkénazes ressentent en effet le besoin de cette présence pour les aider à ne pas s'assimiler entièrement à la culture anglo-canadienne.

Au chapitre 4, **Chantal Ringuet** analyse l'usage du yiddish comme barrière supplémentaire au contact des hassidiques avec l'extérieur. Elle souligne aussi que ces communautés, même divisées entre elles, s'unissent pour voter en bloc dans les quartiers municipaux où elles sont concentrées et pratiquent assidument le lobbyisme, deux moyens par lesquels elles réussissent à influencer en leur faveur les partis politiques municipaux.

La seconde partie porte sur les « Tensions et interactions » actuelles. **Steven Lapidus** et **William Shaffir** montrent que ces communautés ont désormais presque atteint la « complétude institutionnelle ». Elles ont leurs institutions (synagogues, magasins d'alimentation, écoles, commerces, services de santé et, en partie, administration de la cacherout, rendue par eux particulièrement stricte à Montréal). Ceci les dispense de transiger avec la société, perçue de manière « manichéenne » comme une source « de danger et de contamination », avec les autorités juives, et même les unes avec les autres.

Au chapitre 6, **Valentina Gaddi** revient sur quelques controverses récentes impliquant des hassidiques autour de trois règlements municipaux à Outremont : circulation, stationnement et constructions temporaires.

En s’inspirant des manières dont la Belgique, le Royaume-Uni, Israël et l’État de New York encadrent la scolarisation des enfants, **Christine Brabant** et **Christiane Caneva** proposent une solution pour contrer la non-conformité de certaines écoles juives orthodoxes aux exigences du ministère de l’Éducation du Québec, pallier les lacunes de la scolarisation à la maison et fournir une éducation à la fois culturellement adaptée et socialement acceptable. Il s’agirait de financer l’éducation de ces jeunes en proportion des matières de base qui leur sont enseignées : plus nombreuses celles enseignées avec l’efficacité attendue et contrôlée, plus généreux le financement public.

Puis, **Shauna Van Praagh** se demande si l’État est justifié d’intervenir dans ces communautés en matière de protection de la jeunesse et d’éducation. Elle répond par un non assez clair. L’État l’a fait auprès des Autochtones, et cela, dit-elle, n’a conduit qu’aux pensionnats ou au placement des jeunes hors de leur milieu. Il faudrait encourager plutôt le pluralisme juridique. Les situations problématiques dans les familles ou les communautés hassidiques, l’État devrait les aborder selon les normes propres à ce milieu. Cela suppose une collaboration dont l’auteure ne précise pas les contours : songe-t-elle à la délégation de l’autorité de l’État aux rabbins ?

Quant à **Jessica Roda**, elle plonge dans la vie *underground*, dans les contacts que certains hassidiques (essentiellement des hommes) nouent avec l’extérieur : autres juifs surtout, et parfois non juifs. Cet *underground* est fait de sortants, de marginaux (divorcés) et d’individus menant une double vie. Internet joue un rôle non négligeable dans ces interactions, qui finissent à l’occasion par des rencontres réelles, individuelles ou collectives. À Montréal, où les hassidiques sont dix à quinze fois moins nombreux qu’à New York, un seul organisme, Forward, aide ceux qui souhaitent de tels contacts. Pour l’auteure, cette sous-culture en émergence pourrait, à terme, modifier le mode de vie et la culture des hassidiques.

Au total, on a là un livre intéressant. En 2016, dans *La vie secrète des hassidim*, Sandrine Malarde (assistée du photographe Philippe Montbazet) avait réussi, à l’aide d’entrevues réalisées avec des sortants, à pénétrer un peu dans le projet des hassidiques : vivre en permanence en contact avec Dieu, perpétuer de manière intégrale les rites juifs et pratiquer une interprétation des lois juives d’un rigorisme absolu. Dans cet ouvrage qui fut finaliste du Prix du livre 2017 de Communications et Société, l’auteure cherchait à comprendre la vie hassidique de l’intérieur. Comme une sorte de complément, dans *Les Juifs hassidiques de Montréal*, Anctil et Robinson, eux, s’occupent de l’extérieur, à savoir le type de relations qu’entretiennent nécessairement, même si c’est pour les limiter le plus possible, ces communautés avec la société qui les entoure.

Lucia Ferretti  
Université du Québec à Trois-Rivières

Brian Clarke et Stuart Macdonald, *Leaving Christianity: Changing Allegiances in Canada since 1945*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017, xii, 291 p. (Advancing studies in religion, 2) 35 \$

Professeurs à l'École de théologie de l'Université de Toronto, Brian Clarke (Emmanuel College) et Stuart Macdonald (Knox College) ont collaboré à fabriquer l'ouvrage sur le détachement du christianisme depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Suivant les diverses confessions chrétiennes d'un océan à l'autre, les auteurs en livrent une saisie, à partir des recensements, des sondages et enquêtes, des études locales, régionales ou nationales. Les 80 tableaux de données quantitatives constituent l'épine dorsale de l'ensemble. Le lecteur reconnaîtra la rigueur de la description à plusieurs volets, la richesse documentaire des appuis, l'intérêt des essais d'interprétation dégagant des pistes réflexives ouvertes. Nous avons affaire à un document consultable à des fins de connaissance thématique en vue de la recherche, de l'analyse de terrain ou de la pratique sociale ou pastorale.

Le premier chapitre pose la question : qu'est-il arrivé aux grandes Églises protestantes du Canada pour connaître une diminution de leurs effectifs si marquée ? La réponse est déclinée pour l'Église Unie, les Presbytériens, les Baptistes, les Luthériens, y incluant les Anglicans, par des relevés des membres de 1941 à 2011, comparés d'une Église à l'autre, y compris le catholicisme romain par rapport au protestantisme, avec des compléments sur le masculin et le féminin, les diverses constituantes baptistes, l'assistance à l'école du dimanche. À ce sujet, la chute de l'assistance est particulièrement manifeste de 1960 à 1990, soit jusqu'à 90 %. Fait qualifié de sans précédent, des enfants élevés dans des familles chrétiennes n'ont plus de contact avec l'Église de leurs parents, constituent progressivement une génération étrangère au christianisme, grossissent le flot des sans religion, peu importe qu'ils aient été baptisés.

Dans le chapitre suivant, l'interrogation est adressée aux autres Églises protestantes. La réponse est déclinée de nouveau sur la base de recensements fédéraux, en complément de relevés confessionnels ou locaux. Ces Églises minoritaires sont au nombre de 15 au recensement canadien de 1961, de 25 en 1971 et de 65 en 1981. La diversification religieuse n'a cessé de s'accroître, de même que les membres des Églises minoritaires, autant de petites Églises. Plusieurs d'entre elles connaissent un fléchissement d'inscriptions à partir de 1990. Les affiliations protestantes minoritaires n'auront pas comblé le fossé créé par les désaffiliations protestantes majoritaires. Les Canadiens affiliés au protestantisme se chiffrent à 9,1 millions en 1991, à 8 millions en 2001 et à 6,7 millions en 2011. Bien plus, le partage d'une culture commune entre confessions protestantes appartient au passé.

Le catholicisme romain fait l'objet d'un seul chapitre, soit-il la confession majoritaire également hors Québec et Nouveau-Brunswick, excepté la Colombie britannique où les sans religion prédominent (43,6 %). Avec l'immigration, les quelque 27 rites non latins du catholicisme romain ont fait leur apparition au Canada, surtout depuis le 19<sup>e</sup> siècle. Le lecteur trouvera la vulgate de la rupture des catholiques québécois à l'endroit de leur Église avec la Révolution tranquille, vulgate endossée par les publications citées. Ce fait reconnu, l'identité catholique reste relativement ferme, attachée à un héritage, à ses pratiques rituelles ou culturelles, sélectionnées individuellement, localement, selon les régions. Les initiatives de reconversion socioreligieuse de l'héritage abondent, certaines laissent entrevoir, en décalé, une identité le déclassant. Les auteurs torontois distinguent le catholicisme selon qu'il évolue dans ou hors les frontières québécoises et font des comparaisons avec les pays catholiques, les religions du Canada et les pays de provenance des migrants. Le traitement catholique diffère du protestant, en raison des sources détaillées disponibles, de la nature des relevés catholiques incorporant les baptisés indépendamment de leur affiliation postérieure, du rapport entre le local et l'universel dans la gestion institutionnelle et des références socioculturelles. L'esquisse a le mérite d'éviter l'unidirectionnel, de différencier de l'évolution protestante.

Aux trois chapitres confessionnels fait suite celui des personnes sans appartenance confessionnelle, par la désaffiliation ou par la non-affiliation de qui se déclare sans religion. La présentation mise sur les recensements depuis 1971. Les appellations dans les formulaires ont été modifiées avec le temps, ce qui se répercute sur la fiabilité des données. Cette réserve faite, en 2011, les personnes sans affiliation religieuse comptaient 98 % de personnes sans religion, moins de 0,5 % d'agnostiques, un peu plus de 0,6 % d'athées. Ces « sans religion » représentent une minorité qui se compare aux catholiques et aux musulmans, soit respectivement 22,1 %, 23,6 %, 12,7 % en 2001, et 22,1 %, 22,5 %, 14,8 % en 2011. Ces pourcentages s'entendent par rapport aux dix minorités retenues par le recensement. Les 25-44 ans sont de plus en plus touchés par cette croissance, et au premier rang de 1981 à 2001. Un fait s'impose d'emblée : l'indifférence et la défamiliarisation gagnent sans cesse plus de Canadiens s'éloignant des Églises chrétiennes. La quête spirituelle persiste, ignorant souvent les offres ecclésiales disponibles et les cheminements issus des traditions chrétiennes.

Les deux derniers chapitres, en référence au recensement de 2011, explorent les défis du moment posés aux Églises et à la société canadienne, son avenir, par suite de l'éloignement d'institutions socialement et spirituellement identitaires. Le chapitre « Quo vadis Canada ? » termine la démarche. Le christianisme reste bien majoritaire au Canada (67 % en 2011, au lieu des 96 % en 1961), à ceci près que le protestantisme continue



de décliner, le catholicisme stagne, le nombre des sans religion explose. En pourcentage en 2011, ce Canada des «sans religion» (23,8 %) se classe au-dessus de l'Irlande (6,2 %), du Danemark (11,8 %), de l'Italie (12,5 %) et des États-Unis (16,4 %), à la presque égalité avec l'Allemagne (24,7 %) et l'Australie (24,2 %), au-dessous de la Suède (27,0 %), de la France (28,0 %), du Royaume-Uni (28,8 %), de la Belgique (29,0 %), de la Nouvelle-Zélande (36,6 %) et de l'Écosse (36,7 %). Depuis les années 1960, plusieurs facteurs ont contribué à chambouler la condition, socioculturelle à portée nationale, des Églises : des mesures sociopolitiques fédérales, les orientations ecclésiales, celles des États fédérés, comme le passage québécois du rapport entre langue et religion à celui entre langue et culture. Du coup, le réaménagement de la religion comme affaire publique s'est fait dans des termes autres que ceux de la fédération où prévaut la neutralité religieuse de l'État, et non la séparation laïque.

Les répercussions sur les adeptes varient selon les générations : un tiers des 937 545 Québécois se déclarant sans religion ont entre 25 et 44 ans. Ces derniers émergent tardivement, représentant 12,1 % de la population en 2011 (3,8 % en 1991 et 5,6 % en 2001), soit en deçà, avec Terre-Neuve (6,0 %), des autres États fédérés et Territoires. En effet, 90 % des Québécois se déclarent catholiques en 1991, contrairement à 76 % en 1971, une hausse causée, entre autres, par les conversions, la migration des anglo-protestants hors du Québec et l'arrivée de catholiques en nombre des pays du Sud et d'ailleurs. Ainsi se conforte une pluralisation interne, rituelle notamment, du catholicisme québécois, d'où cesser de le considérer comme un bloc francophone de rite latin. À la grandeur de la fédération, le lien étroit entre appartenance confessionnelle et identité culturelle à caractère national ne tient plus intégralement, le discours religieux propre est devenu intelligible dans la seule enceinte des Églises, les réponses ecclésiales aux questions de la vie et de la mort n'ont plus de signification existentielle pour 55,5 % de la population. Les analyses et interprétations de cette situation, partagée avec d'autres pays, s'avèrent canadiennes, américaines et européennes.

Le recul des Églises chrétiennes a pris de l'ampleur depuis 2011. Elles sont devenues plus encore des objets de suspicion et de critique, sinon de dénigrement, de poursuites judiciaires. La vente des églises ou leur sécularisation d'usage se poursuivent, la raréfaction des vocations ministérielles se confirme, des règlements irrégieux privatisent la religion organisée. Son effacement public produit des effets d'importance dans la société civile, en modifie les rapports sociaux, tel en réduisant les engagements volontaires envers l'autre. La mise à l'écart socioreligieuse s'avère de plus en plus effective depuis les années 1980. Que faire? La liberté de choix de sa religion et de sa spiritualité est un acquis détournant de recréer la condition d'hier. Des voies mettant de l'avant des rapports

renouvelés entre christianisme et société suscitent des initiatives locales et régionales. En tout état de cause, il importe de rappeler l'insertion séculaire des Églises du Nord au Sud, d'Est en Ouest, car les Églises ont joué un rôle de premier plan dans l'histoire canadienne. La relation de cet ouvrage s'y est employée, une relation grandement ignorée ou méconnue.

Paul-André Turcotte  
Association Française pour la Formation et  
la Recherche en Sciences Sociales  
Ancien professeur à la Faculté de Sciences Sociales  
et Économiques de l'Institut Catholique de Paris

Paul-André Dubois (dir.), *Les Récollets de Nouvelle-France : traces et mémoires*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 570 p. 69 \$

Du 11 au 13 juin 2015 avait lieu à Québec un colloque international marquant le quatrième centenaire de l'arrivée des Récollets à Québec où cette branche réformée de l'ordre de Saint François allait faire une première expérience missionnaire, interrompue un moment au profit des Jésuites, mais reprise quelque quarante ans plus tard et, cette fois, appelée à durer jusqu'à la fin du régime français. Ratissant très large, les organisateurs du colloque avaient décidé dès le départ de faire sauter les frontières géographiques, chronologiques, voire thématiques à l'intérieur desquelles cette page d'histoire indissociablement missionnaire et coloniale avait été jusqu'ici écrite, pour ne pas dire conçue. L'historien Paul-André Dubois, de l'Université Laval, qui a joué un rôle clé dans l'organisation de ce colloque, puis surtout dans la publication des actes, explique en introduction pourquoi les organisateurs ont voulu, pour faire pleinement justice à l'histoire des Récollets de Nouvelle-France, faire appel à des disciplines telles la littérature, l'ethnologie, l'histoire de l'art, la géographie historique, voire la musicologie, comme de faire place à la mémoire de leur propre passé que les Récollets avaient ou ont à l'égal de celle qu'avaient ou ont leurs contemporains. Cet élargissement considérable du territoire à explorer peut surprendre, mais le lecteur et la lectrice du monument que constitue *Les Récollets en Nouvelle-France. Traces et mémoires* seront agréablement surpris, voire séduits par l'un ou l'autre texte, dont certains tout à fait inattendus. Ils le seront également par la part faite à l'iconographie en général très à propos et, dans certains cas, très parlante. À certains moments, on croirait même avoir entre les mains un véritable livre d'art. Je pense ici en particulier au texte consacré au Frère Luc, peintre récollet bien connu.

Pour ce qui est des auteurs mis à contribution, là aussi on a ratissé large. Des vingt-huit textes publiés, six portent la signature de spécialistes

européens ou américains dont certains très connus, trois portent celle d'universitaires ou chercheurs canadiens hors Québec, tous les autres étant signés d'universitaires ou de chercheurs québécois dont huit, et non les moindres, de l'Université Laval, point d'ancrage du projet qui nous vaut cet impressionnant ouvrage.

L'excellente vue d'ensemble que **Paul-André Dubois** et **Dorothée Kaupp** nous offrent en début d'ouvrage sur la présence des Récollets en Nouvelle-France et sur l'étonnante variété de ministères qu'ils furent appelés à y exercer souligne avec raison la faveur dont ils jouissaient un peu partout dans la jeune colonie et cela, peut-être en raison de leur style de vie qui tranchait sur celui du clergé et des autres ordres religieux avec lesquels ils étaient en contact. L'accent mis sur la pauvreté, image de marque des ordres mendiants et, en particulier des ordres mendiants de stricte observance tels les Récollets, valait à ces derniers l'admiration d'un peu tout le monde de quelque niveau social que ce soit et on n'hésitait pas à leur venir en aide, au besoin à leur offrir gîte et couvert, considérant qu'ils le méritaient bien. Nos deux auteurs, renvoyant aux *Mémoires* de Philippe Aubert de Gaspé, font en particulier état de l'affection dont faisaient l'objet les Récollets, les frères lais en particulier, de la part des habitants des campagnes qui leur rendaient volontiers mille et un services, mais ils font aussi état des services qu'en contrepartie les Récollets rendaient spontanément à quiconque était dans le besoin. À l'hospitalité dont ils faisaient partout l'objet correspondait celle qu'ils étaient eux-mêmes soucieux, anxieux même d'offrir à leur tour à tout venant. Faut-il après cela se surprendre de la popularité dont ils jouissaient partout où ils étaient présents ou faisaient ne fût-ce que de brèves apparitions.

Ce qui pourrait expliquer le nombre de vocations canadiennes que cela leur vaudra à partir surtout de la première partie du 18<sup>e</sup> siècle. Vers 1750 près des trois quarts de la cinquantaine de Récollets que comptait alors la Nouvelle-France étaient Canadiens alors que ni les Jésuites ni les Sulpiciens n'étaient à l'époque disposés à ouvrir leurs portes à ces derniers. La pauvreté, image de marque des ordres mendiants se réclamant de François d'Assise et qui avait valu aux Récollets de Nouvelle-France une place à part dans le cœur de ceux et celles avec lesquels il leur arrivait d'entrer en contact, ne pourrait-elle pas expliquer, du moins en partie, cet afflux, à première vue surprenant, de vocations canadiennes? On est en droit de le penser. Mais, peut-être, comme le suggèrent Dubois et Kaupp, cela pourrait aussi tenir au fait que les Récollets n'étaient pas trop exigeants en ce qui concernait le niveau d'études atteint par les sujets qu'ils admettaient.

En ce qui concerne spécifiquement la pauvreté, donnée-clé permettant de comprendre la place occupée et le rôle joué par les Récollets durant les quelque cent ans qu'ils sillonnèrent les territoires de plus en plus vastes qu'avait fini par englober la Nouvelle-France, je tiens à souligner

l'intérêt particulier du texte : « Une pauvreté relative » qu'Alain Laberge de l'Université Laval consacre à la vie « matérielle » des Récollets. Texte éclairant en ce qui concerne cette dimension peu connue de leur vie de tous les jours en termes surtout des biens fonciers dont ils disposaient. Je me permets toutefois de lui signaler que canoniquement parlant, du moins selon les règles existant à l'époque, ils ne possédaient pas les biens en question et qu'on ne peut donc parler d'eux en termes de « propriétaires ». Laberge a raison de dire que l'Église de Nouvelle-France dans son ensemble et les communautés religieuses pour leur compte avaient besoin de ressources matérielles leur permettant d'assumer leurs responsabilités, dont un certain nombre de biens-fonds tant dans les villes que dans les campagnes. D'où le fait que Jésuites et Sulpiciens, de même que le Séminaire de Québec, étaient parmi les plus riches propriétaires de la colonie. Ce qui n'était pas le cas des Récollets, moins nombreux que les Jésuites et les Sulpiciens, et qui, en tant qu'ordre mendiant, ne tenaient pas à avoir des « possessions foncières significatives ». La liste qu'il dresse de leurs diverses « possessions » depuis celle de 1615 qui, selon lui, faisait d'eux « les premiers propriétaires terriens du pays », jusqu'à celles qui s'ajoutèrent par la suite à partir de leur retour en Nouvelle-France en 1670, permet de nous faire une assez bonne idée de ce qu'il entend par « possessions foncières significatives ». Rien de comparable à celles des Jésuites et des Sulpiciens, mais « possessions » tout de même et, à ce titre, s'il faut en croire notre auteur, le vœu de pauvreté des Récollets ne se distinguait guère de celui des Jésuites. Ce qui nous ramène à mon objection formulée plus haut à l'effet que canoniquement parlant, les Récollets n'étaient pas et ne pouvaient être considérés comme étant « propriétaires » des biens fonciers dont ils jouissaient. Or, aussi surprenant que cela puisse à première vue paraître, Alain Laberge, à son insu, nous en fournit lui-même la preuve.

En 1681, voulant s'installer dans la haute ville de Québec où ils entendaient construire une résidence avec chapelle et autres bâtiments en vue d'y assurer un ministère de type urbain, ils font appel au gouverneur Frontenac « agissant à titre de syndic » qui, fort de son autorité, a tôt fait de leur obtenir l'emplacement correspondant à leurs attentes. Le syndic, habituellement un personnage d'un certain rang, proche de la communauté, parfois à titre de membre de leur tiers-ordre, était celui qui assumait en quelque sorte la fonction de gestionnaire de leurs biens fonciers, comme s'il en était le propriétaire, eux-mêmes ne pouvant canoniquement l'être en tant qu'ordre mendiant. Ce qui ne les empêchait pas d'avoir totale jouissance des biens en question.

Ce texte constitue un bel exemple, parmi tant d'autres, des regards neufs portés sur ce qu'a été la présence récollette en Nouvelle-France et sur ce qui reste de cette présence encore aujourd'hui. Que tous ceux et celles à

qui nous les devons en soient remerciés. Et longue vie à l'impressionnant monument que cela nous vaut et nous vaudra longtemps.

Pierre Hurtubise  
Université Saint-Paul

Pierre Duchesne, *Guy Rocher, tome 1 (1924-1963). Voir-Juger-Agir*, Montréal, Québec Amérique, 2019, 458 p. 35 \$

« Ce jeune homme qui est très doué du point de vue intellectuel, possède en même temps de grandes qualités morales. [...] La JEC peut être fière d'avoir produit un tel sujet » (p. 227). Ainsi s'exprimait en 1948 le père Georges-Henri Lévesque à propos du jeune Guy Rocher pour lequel il entrevoyait une carrière florissante de professeur. Dans ce premier tome d'une biographie dite « non autorisée » du sociologue et homme d'action, Pierre Duchesne s'attarde aux années de formation de Rocher – marquées entre autres par son engagement au sein de la Jeunesse étudiante catholique (JEC) – ainsi qu'aux premières étapes de sa longue carrière. Bien que le nonagénaire n'ait pas eu accès au manuscrit avant son impression, ce dernier a collaboré de près avec le biographe ; il lui a accordé pas moins d'une quarantaine d'entrevues et a offert un accès privilégié à ses archives personnelles. L'auteur affirme néanmoins avoir « préservé une certaine indépendance à l'égard du sujet en adoptant une démarche journalistique et en s'inspirant de l'approche historique ».

Malgré ses presque 500 pages, l'ouvrage n'a rien d'aride et se lit avec plaisir. Tout en retraçant la vie de Guy Rocher depuis sa naissance à Berthierville en 1924 jusqu'à son engagement au sein de la Commission Parent, Duchesne rappelle des pages importantes de l'histoire du Québec. La modernisation du monde de l'éducation et, plus largement, l'évolution du rapport de la société québécoise au religieux sont bien mises en contexte.

L'étude biographique se divise en pas moins de 27 chapitres. Les premiers retracent l'enfance de Rocher, marquée par la mort précoce du père et la dépression de la mère à la suite de ce décès. Le jeune Guy et son frère Bernard doivent être confiés aux sœurs de la Providence. Au pensionnat, les garçons souffrent d'un régime « presque militaire », « et même assez cruel ». Les sœurs en prennent pour leur rhume dans le récit de Rocher rapporté par Duchesne. En dépit de ce climat, le jeune Guy réussit à merveille en classe, ce qui lui permet d'entrer précocement au Collège de L'Assomption. Dans ce nouvel univers, le garçon de 11 ans se sent « parfaitement à l'aise », entouré qu'il est de pères de substitution et de camarades aussi éveillés que lui, dont Camille Laurin. Au collège, Rocher est mis en contact avec un nationalisme canadien-français « plutôt défensif », mais « nécessaire

à l'époque», jugera-t-il a posteriori. L'ambiance religieuse ne pose pas problème à ce futur champion de la laïcité : la liturgie et le grégorien lui plaisent. En 1938, cependant, il découvre la JEC et apprécie ce vecteur de renouveau dans un univers cléricale marqué par le dogmatisme. L'un des dirigeants du mouvement, Gérard Pelletier, devient pour lui un modèle d'engagement.

Au terme de son cours classique, Guy Rocher se projette dans la vie religieuse. Une courte expérience de noviciat chez les Dominicains, toutefois, lui fait comprendre qu'il n'a pas la vocation. Dans l'attente d'entrer à l'université, il accepte le poste de président de la fédération montréalaise de la JEC, en 1944. Dès lors, il embrasse totalement la « mystique d'engagement social » du mouvement et son esprit de conquête. Il sera éventuellement nommé président national de la JEC, ses fonctions l'amenant entre autres à participer à des congrès internationaux de jeunesse (Londres, Prague, Fribourg). Au cours de ces voyages, Rocher découvre le climat intellectuel de l'Europe d'après-guerre. Il est mis en contact avec les ravages du conflit, la montée du communisme et l'évolution interne du catholicisme. Ses rencontres avec Emmanuel Mounier et d'autres ténors de la gauche catholique sont marquantes et lui font prendre une distance avec le nationalisme de son enfance. C'est grâce à la JEC aussi que Rocher rencontre Suzanne Cloutier, sa future épouse.

Duchesne relate ensuite les études universitaires du jeune homme à l'Université Laval, à partir de 1947. Après de son mentor, le père Lévesque, doyen de la Faculté des sciences sociales, l'étudiant découvre des auteurs déterminants pour la suite de sa carrière. Il lit entre autres le sociologue américain Talcott Parsons qui deviendra plus tard son directeur de thèse. À Laval, Rocher se lie d'amitié avec Arthur Tremblay et Léon Dion. L'épisode de la grève de l'amiante lui fait prendre de grands risques. Impétueux, il défie le régime duplessiste par des initiatives en faveur des mineurs, ce que n'apprécie guère le recteur, M<sup>gr</sup> Ferdinand Vandry.

Une fois sa maîtrise terminée, Rocher, nouvellement marié, entreprend des études doctorales à Harvard alors que son épouse est enceinte de leur premier enfant. Le niveau intellectuel de cette institution l'impressionne ; il mesure la distance avec les pratiques universitaires du Québec. Au terme d'un parcours semé d'embûches, Rocher devient le premier Québécois doté d'un Ph. D. en sociologie.

Les années de professorat sont ensuite relatées. Duchesne dépeint une époque fort différente de la nôtre où les institutions se font concurrence pour repêcher des candidats aux postes. Tout est à construire sur le plan de la structuration des programmes, des cours et des départements. En 1960, Rocher est recruté par l'Université de Montréal où il mènera, on le sait, l'essentiel de sa brillante carrière.

Les trois derniers chapitres, les plus passionnants à mon sens, sont consacrés à l'engagement de Rocher au sein de la Commission Parent. Grâce à un bon travail d'archives, le biographe nous fait entrer dans les coulisses de cette commission qui posera les fondements de notre système actuel d'éducation. On sent tout l'intérêt que le biographe – ancien ministre de l'Enseignement supérieur – porte à ces questions.

La carrière de Guy Rocher n'était pas, à ce jour, passée inaperçue. Des entretiens avec le sociologue (Rocher, G., 1989; Rocher, F., 2010) ainsi qu'un ouvrage collectif en son honneur (Saint-Pierre et Warren, 2006) avaient déjà été publiés. Or le récit biographique, en ce qu'il veut enserrer de manière cohérente toute une vie, a ses vertus particulières. Alors que le premier tiers du livre repose beaucoup sur les entrevues menées avec Rocher – au point où l'on a parfois l'impression qu'il s'agit de mémoires par personne interposée – le reste de l'ouvrage est étayé par des recherches archivistiques assez substantielles, ce qui ajoute à l'intérêt. L'ensemble, on s'en doute, pose un regard très admiratif à l'endroit de la trajectoire du sociologue.

Exprimons, pour conclure, un regret à propos de cette œuvre réussie. La narration met l'accent sur la trajectoire professionnelle de Rocher, certes. Mais fallait-il que l'auteur se désintéresse à ce point de sa vie intime et familiale? En ce qu'elle a pu nourrir, précisément, la pensée du sociologue, façonner son rapport au monde, voire se poser en tension à l'endroit de sa carrière publique, cette dimension de l'homme manque à l'appel. Si l'on excepte la relation avec la mère, mieux étudiée, l'univers féminin est à peu près exclu de l'analyse. La rencontre de Rocher avec son épouse, son mariage en 1949, la naissance de ses filles prennent ici l'allure d'épiphénomènes. Seuls quelques passages pudiques évoquent ses questionnements sur son rôle de père ou les sacrifices familiaux associés à ses engagements nombreux. C'est dans un monde d'hommes que semble évoluer Rocher. On s'amusera de ce que son biographe s'intéresse davantage à ses discussions abstraites sur l'amour avec son camarade Léon Dion pendant leurs études, qu'à sa relation véritable avec son épouse, par exemple. L'historiographie de la Révolution tranquille a souligné que ce grand mouvement d'émancipation fut aussi, en partie, un mouvement de masculinisation du pouvoir. L'ascension d'une classe d'hommes technocrates se serait faite, a-t-on dit, en partie sur le dos d'un pouvoir féminin, celui des religieuses (Collectif Clio, 1992; Malouin, 1992; Thifault, 2012). Tablant sur cette lecture des rapports de genre inscrits au cœur de la modernisation du Québec, une analyse plus fine de la dynamique privée/publique et femmes/hommes ayant rendu possible les carrières de ces grands champions de la Révolution tranquille dont fut Guy Rocher, aurait ajouté ici de la profondeur contextuelle. Un penseur de la stature du sociologue devait bien avoir bien quelques réflexions sur le

sujet. Souhaitons que le prochain tome dévoile mieux les ressorts intimes de cette vie publique d'exception.

Louise Bienvenue  
Université de Sherbrooke

Alexandre Dumas, *L'Église et la politique québécoise, de Taschereau à Duplessis* (Études d'histoire du Québec), Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2019, 337 p. 40 \$

«L'enfer est rouge, le ciel est bleu» : on a beaucoup utilisé cet adage pour caractériser Louis-Alexandre Taschereau et Maurice Duplessis. Bien des historiens ont accumulé des légendes pour décrire les relations entre l'Église et ces gouvernements. Grâce à des recherches fouillées, l'historien Alexandre Dumas fait le point sur la nature de ces relations de 1930 à 1960, période charnière sur ce plan. Quelle a été la nature de l'influence politique de l'Église catholique et de ses chefs sur le gouvernement du Québec ? Taschereau et Adélard Godbout étaient-ils réellement des progressistes se heurtant constamment à un clergé conservateur et rétrograde ? À l'opposé, est-il réaliste d'affirmer que l'Église a scellé une alliance avec Duplessis pour freiner la modernisation du Québec ? Et, enfin, le clergé est-il un bloc monolithique ?

C'est à ces questions que Dumas répond dans cette éclairante monographie issue de sa thèse de doctorat. L'auteur s'inscrit résolument dans le renouveau historiographique qui, depuis trente ans, remet en question la «déformation de la mémoire» sur la prétendue Grande Noirceur. Selon lui, de nombreux témoignages d'acteurs de la Révolution tranquille ont ancré dans la mémoire collective un «jugement sévère» sur la période 1930-1960. Dumas s'élève notamment contre le portrait manichéen mettant aux prises d'un côté un Parti libéral progressiste contre un Duplessis qui, avec le clergé, retarde l'avènement de la Révolution tranquille. Pour l'auteur, la seule façon de sortir de ces lieux communs, c'est de «donner une plus grande place aux sources documentaires». Ce défi, il le relève avec brio.

Il faut d'abord saluer son effort remarquable pour recueillir un riche corpus de sources diocésaines aux quatre coins du Québec, notamment Québec, Montréal, Rimouski, Sherbrooke, Baie-Comeau, Chicoutimi, Saint-Hyacinthe et Trois-Rivières. Ces archives diocésaines recèlent souvent bien davantage de sources que les archives gouvernementales quant aux relations entre l'Église, l'administration de l'État et les gouvernements. Et si certains hommes politiques ont soigneusement élagué leurs papiers personnels, ils n'ont pu atteindre ce que les diocèses, eux, préservaient discrètement.

Dumas exploite très bien son corpus pour nous extraire de l'«événementiel» afin de situer avec précision, sur trente années, l'attitude



des premiers ministres dans leurs relations avec l'Église, dans le but d'« offrir une relecture à l'abri de l'angle émotif des témoins de l'époque » qui teintent exagérément l'historiographie. Intrigants, patriotes, entremetteurs, donateurs, médiateurs ou pamphlétaires, de nombreux prêtres s'agitent ainsi en coulisses de la politique. Les limites du respect de l'autorité épiscopale ne les privent pas de commenter entre eux faits et gestes des hommes politiques. De leur côté, les évêques échangent aussi franchement sur ces questions. La richesse de leurs points de vue démontre les nombreuses nuances d'opinions sur chaque enjeu et envers les chefs du gouvernement.

Fait intéressant, Dumas constate d'ailleurs que les gouvernements Taschereau, Godbout et Duplessis, loin de détonner entre eux, s'inscrivent plutôt en continuité dans leurs relations avec l'Église. L'auteur tient également compte des autres partis politiques de l'époque, l'Action libérale nationale par exemple, pour déterminer en quoi se distinguerait l'Union nationale, tant décriée dans l'historiographie traditionnelle. Il montre également les différences fondamentales entre Taschereau et Duplessis. Le premier, loin d'être en lutte avec le clergé, soigne plutôt ses relations, malgré d'inévitables divergences de points de vue. Le cardinal Rodrigue Villeneuve est consulté régulièrement sur certaines pièces de législation touchant l'Église et ses intérêts, ce que Duplessis ne fait pas. On découvre également une collaboration entre Taschereau et Villeneuve pour gérer certains cas de prêtres plus tonitruants (Édouard-Valmore Lavergne et Pierre Gravel notamment) qui n'hésitent pas à plonger dans l'arène politique. Montés en épingle dans l'historiographie, ces exemples bien connus ont longtemps servi à créer l'image d'un Taschereau anticlérical.

Les espoirs que suscite Duplessis en 1935-1936 au sein du clergé n'ont d'égalé que la déception qu'il provoque en abandonnant ses idéaux réformateurs sitôt au pouvoir. On constate alors que les ambitions des prêtres sont davantage « nationales », orientées vers le bien commun, que religieuses. Plus tard, certains gestes du Trifluvien lui valent certes de la sympathie chez plusieurs prêtres (ex. le drapeau du Québec) mais, jusque dans ses moindres rapports, Duplessis impose sa domination sans partage aux évêques, qu'il instrumentalise d'ailleurs sans vergogne à ses fins. On est loin d'une alliance entre le trône et l'autel.

Quant à Godbout, on saura gré à Dumas de régler le compte d'un mythe tenace, soit la supposée menace de démission du premier ministre au profit de l'anticlérical T.-D. Bouchard, adressée au cardinal Villeneuve en 1940, pour protester contre une prétendue campagne d'opposition de la presse catholique au suffrage féminin. Chaque fois qu'il démonte une idée reçue, Dumas mentionne sans complaisance quels historiens l'ont véhiculée, pour ensuite donner l'heure juste. Signalons au passage plusieurs extraits significatifs du cardinal Villeneuve sur la position de l'Église face à l'autorité

civile, qui révèlent l'intelligence politique et l'habileté d'un prélat ayant, dans sa sphère, l'étoffe d'un chef politique.

L'ouvrage compte un nombre négligeable d'imprécisions, comme de ne pas associer la bonne circonscription à un député, ou encore d'utiliser les journaux au lieu d'une source officielle gouvernementale pour donner le résultat d'une élection. Par ailleurs, intégrer autant de témoignages en conservant un style agréable est certainement un défi. L'auteur parvient néanmoins à mener une démonstration systématique grâce à un style bien rythmé qui soutient l'intérêt du lecteur.

La contribution d'Alexandre Dumas permet de donner l'heure juste sur une question centrale dans l'histoire du Québec. Cette période 1930-1960 occupe encore aujourd'hui une grande place dans notre imaginaire collectif et son interprétation est l'objet d'intéressants débats dans la communauté historienne. On peut comprendre que l'ampleur du sujet et le difficile accès aux sources aient pu jusqu'à un certain point retarder le renouvellement de l'historiographie. Chose certaine, l'ouvrage de Dumas est une référence incontournable pour comprendre la richesse et les nuances d'un univers qui est tout sauf manichéen.

Frédéric Lemieux  
Historien  
Assemblée nationale du Québec

Claude Ferland, *Les presbytères anciens du Québec : architecture et mode d'occupation*, Québec, GID, 2018, 207 p. ill. 35 \$

Les grandes maisons curiales d'antan se dressent encore tout près des églises dans les villages et les villes du Québec. Elles témoignent de l'aménagement de l'espace et des rapports sociaux qu'a façonnés le catholicisme. Au hasard de ses déplacements sur le territoire québécois, Claude Ferland a développé une véritable fascination pour ces bâtiments imposants qu'il a commencé à photographier au milieu des années 1990. L'ouvrage présente le fruit de son entreprise, à laquelle s'ajoutent quelques photos d'archives.

Le dossier documentaire dressé par Ferland propose au lecteur une incursion dans le passé religieux et architectural du Québec. L'ouvrage ne vise ni l'exhaustivité ni le récit problématisé des usages variés de cet espace de vie ; il offre plutôt un échantillon, assez vaste du reste, des presbytères construits du XVIII<sup>e</sup> siècle au XX<sup>e</sup> siècle. Chaque maison fait l'objet d'au moins une photo en noir et blanc et de quelques lignes de présentation qui précisent généralement la date réelle ou approximative de construction

et donnent quelques détails sur les caractéristiques du bâtiment. À une exception près, celui de Berthierville appartenant à l'Église anglicane, tous les presbytères décrits sont catholiques. Les dix chapitres qui structurent le livre permettent ainsi de suivre l'évolution des styles architecturaux à travers quelques exemples évocateurs. Le premier chapitre présente quelques maisons d'inspiration française édifiées avant ou après la Conquête. Le second met en lumière le style néoclassique québécois qui témoigne d'une adaptation des constructions au contexte et au climat québécois. Suivent plusieurs styles caractéristiques de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle : le Second Empire et une de ses variantes, le style Queen Anne, le style néo-renaissance, le style vernaculaire américain et le plan carré. Les presbytères urbains font l'objet d'un chapitre entier. Le photographe a croqué dans les quartiers de Montréal, Québec et Trois-Rivières quelques résidences cossues de briques ou de pierres qui témoignent tout à la fois des ressources importantes consacrées à l'habitation des curés, du statut social de ces derniers et d'une certaine audace architecturale possiblement attribuable à la culture moins conservatrice des prêtres des milieux urbains.

Les deux derniers chapitres donnent une impression d'aparté par rapport à l'objet et à la structure générale du livre. Le neuvième traite en quelques pages des « dépendances », ces bâtiments secondaires construits à proximité des presbytères. Y sont illustrés des granges, un garage, une maison du bedeau et une salle des habitants, celle de Deschambault édiflée en 1848. Un chapitre consacré aux presbytères disparus clôt l'ouvrage. Les quatre exemples illustrés dans ce chapitre empruntent différents styles et appartiennent à des époques variées. Celui de la paroisse Saint-Frédéric de Drummondville a été incendié en 1898, tandis que les trois autres ont été détruits à divers moments entre 1921 et 2005. Bien qu'il s'arrête peu sur les motifs de ces démolitions, le livre lève indirectement le voile sur le devenir des maisons curiales : à maints endroits, de nouveaux bâtiments ont remplacé au fil du temps les presbytères érigés quelques décennies plus tôt. Dans bien des paroisses, deux, trois ou quatre maisons différentes ont logé les curés successifs entre le XVII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle, une construction davantage arrimée aux canons esthétiques et aux standards de confort du moment se substituant chaque fois à un édifice jugé vétuste, trop petit ou mal isolé. Avec la baisse de la pratique religieuse et la désaffectation des lieux de culte ayant marqué les cinquante ou soixante dernières années, une nouvelle tranche de l'histoire des presbytères s'est ouverte : plusieurs bâtiments ont été abandonnés ou convertis à toutes sortes de nouveaux usages. Ils sont par exemple devenus des restaurants, des cafés, des centres d'exposition ou des habitations à loyer modique. On pourrait voir dans ce phénomène une sorte de retournement de l'histoire où les communautés locales se réapproprient les maisons curiales construites grâce aux contributions en nature et en argent des collectivités anciennes.

Bien que le livre ne vise pas à restituer la vie dans les presbytères, quelques encadrés jettent un peu de lumière sur les activités quotidiennes qui s'y déroulaient. Des photos d'intérieur et de mobilier donnent des exemples de l'aménagement physique des lieux. Un texte dépeint le presbytère comme le lieu d'une intense sociabilité cléricale marquée par la visite de paroissiens, de confrères curés ou de dignitaires ecclésiastiques. D'autres pages évoquent le rôle des ménagères et s'attardent sur les menus élaborés pour certaines occasions spéciales. L'ouvrage donne aussi quelques explications sur la rétribution des curés au moyen de la dîme et de la capitation. À ce propos, notons une petite erreur qui s'est glissée dans le texte : au Québec, la dîme ne représentait pas le 20<sup>e</sup> minot de la production paysanne, mais bien le 26<sup>e</sup>, comme l'a décrété une ordonnance temporaire de 1667. En 1679, une nouvelle ordonnance a confirmé ce taux d'imposition qui a continué ensuite de s'appliquer.

Au total, l'ouvrage sur les presbytères anciens invite à regarder avec un nouvel œil le paysage paroissial québécois. Plusieurs maisons curiales fort bien entretenues figurent encore parmi les lieux centraux des villages. Le livre donne envie de prendre à son tour la route, appareil photo en main, pour découvrir ces témoins du passé dont l'élégance architecturale atteste autant de la prospérité réelle ou rêvée des paroisses d'antan que de l'influence sociale qu'y ont eue longtemps la religion et le curé.

Christine Hudon  
Université de Sherbrooke

Brigitte Garneau, *Les pierres tombales nous parlent : la vieille partie du cimetière Saint-Charles à Québec : 1855-1967*, Québec, GID, 2017, 323 p. 35 \$

Depuis quelques années, à l'échelle internationale, le nombre de manifestations à caractère patrimonial (objets, ensembles d'objets, héritages immatériels) est en pleine explosion. De ce fait, l'idéologie patrimoniale est susceptible de rejoindre des champs qui lui étaient jusqu'alors relativement étrangers. On ne doit donc pas s'étonner du fait que les cimetières puissent désormais susciter l'intérêt des chercheurs en études patrimoniales. À cet égard, l'ouvrage de Brigitte Garneau prend toute sa signification. D'autant qu'il est consacré à l'étude de la vieille – et sans aucun doute la plus charmante – partie d'un cimetière plus que centenaire, à Québec, le cimetière Saint-Charles.

L'ouvrage a vu le jour dans le cadre de l'Entente de développement culturel 2009-2012 conclue entre le ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine et la Ville de Québec. Cette

entente favorise le développement de l'institution patrimoniale au sens où elle permet notamment la réalisation de recherches historiques qui sont destinées à éclairer de nouvelles manifestations patrimoniales appelées, éventuellement, à faire l'objet de mesures de conservation et de mise en valeur. Dans le présent cas, l'initiative revient à l'historien Marc-André Bluteau, qui dirigeait alors la division du patrimoine de la Ville de Québec, à laquelle il tâchait d'insuffler une approche patrimoniale dépassant l'unique prise en compte du patrimoine bâti.

La particularité du traitement de l'auteure consiste justement à situer son sujet d'étude dans le champ du patrimoine culturel immatériel et, plus spécifiquement, à l'aborder à l'aune d'une approche d'anthropologie sociale et culturelle. L'auteure souligne, à juste titre, que son approche est complémentaire aux autres approches d'étude de la vaste famille des sciences sociales et humaines, mais elle n'en fournit pas explicitement les paramètres – une action qu'il aurait été possible d'accomplir de façon succincte en dépit du caractère « grand public » de l'ouvrage. Le lecteur dispose néanmoins d'un riche panorama monographique pour organiser sa compréhension du sens de l'approche déployée par l'auteure.

L'ouvrage comporte sept chapitres. Le premier offre un aperçu de la disposition spatiale du cimetière. Le deuxième évoque les principales caractéristiques patrimoniales du cimetière Saint-Charles, dans une perspective de caractérisation qui relève de l'analyse savante. Le troisième rend compte de la variété architecturale du cimetière. C'est véritablement à compter du chapitre 4 que l'approche de l'auteure commence à s'observer plus clairement. Ce chapitre s'intéresse à la place qu'occupent les enfants dans le cimetière et le suivant, à celle des Chinois. Ce chapitre 5 peut paraître inusité, mais il permet de documenter un volet méconnu de l'histoire de la capitale, sans toutefois – fort heureusement – épouser les excès du discours de la Commission de la Capitale nationale des années 1990 qui prétendait à l'existence (non fondée sur le plan scientifique) d'un chinatown à Québec... Enfin, le chapitre 6 porte attention aux lignées familiales à l'œuvre dans le cimetière, tandis que le chapitre 7 s'intéresse à la portée symbolique des divers monuments qu'on y retrouve.

La conclusion de l'ouvrage est fort utile. L'auteure y met en relief des observations transversales, dépassant le cadre monographique, qui sont d'actualité dans plusieurs champs des études culturelles, par exemple le fait que la prééminence de l'organisation de la résidence dans la mort s'articule, au premier chef, autour du nom de famille de l'homme, mais qu'elle peut aussi faire place à une série d'autres variantes de « co-résidences » mettant en scène la femme. La conclusion permet aussi de rappeler que le cimetière abrite des catégories et des groupes sociaux moins connus, mais dont la pertinence ne se dément pas sur le plan sociohistorique.

Brigitte Garneau propose ainsi un apport solide et intéressant à l'étude patrimoniale des cimetières et du thème de la mort. Cet apport réside largement dans l'approche qu'elle déploie, laquelle ajoute agréablement au caractère monographique de l'ouvrage.

Étienne Berthold  
Département de géographie  
Université Laval

Michael Gauvreau, *The Hand of God: Claude Ryan and the Fate of Canadian Liberalism, 1925-1971*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017, xiv, 678 p. 45 \$

Frustration, émerveillement : ce sont les mots qui me viennent devant cette biographie intellectuelle de Claude Ryan, œuvre d'un universitaire (McMaster) de haut vol, spécialiste des Églises protestantes au Canada anglais et auteur du livre *Les origines catholiques de la Révolution tranquille* (2005, 2008), fruit d'une recherche poussée qui l'a mis bien au fait des mouvements de pensée au Québec depuis 1930.

Frustration pourquoi ? D'abord, pour la longueur : 678 pages. A-t-on idée ? La frustration suivante vient des normes des maisons d'édition anglophones : le rejet des notes en fin d'ouvrage (ici, il y en a 115 pages !) et surtout, l'absence de bibliographie. Gauvreau a dépouillé plusieurs fonds d'archives, il a interviewé la famille. Il maîtrise quantité d'ouvrages de tous horizons intellectuels : en ce sens, c'est assurément un des meilleurs spécialistes de l'histoire intellectuelle. Mais pour retrouver ces titres, il faut fouiller dans toutes ces notes : mission impossible. Enfin, la plus grande frustration, pour le francophone que je suis, c'est d'être obligé de lire les citations de Ryan en traduction anglaise : on perd tout le piquant de langue, toutes les nuances de la pensée, on se demande, à tout moment, ce que Ryan a bien pu écrire.

Vous me direz : il suffit d'attendre la traduction française. Réponse : il n'y en aura pas. J'ai contacté une éditrice de McGill-Queen's. Oui, me dit-elle, nous avons proposé ce livre en traduction à plusieurs éditeurs du Québec, fort intéressés. Mais dès qu'ils ont vu le nombre de pages, ils ont tous battu en retraite. On les comprend.

Mais alors, l'émerveillement ? Je l'ai laissé entendre : il vient de la parfaite maîtrise des courants de pensée. La culture religieuse, philosophique, politique de l'auteur est exceptionnelle et couvre tant le Canada que les États-Unis, la France et l'Angleterre. Les analyses sont magistrales, même si, ici ou là, au début surtout, des interprétations de type psychologique

pourraient être discutées, tout en étant vraisemblables. La documentation est aussi remarquable. Le Fonds Claude-Ryan de BAnQ-Montréal permet de couvrir ses activités d'avant 1962 ; 3 000 éditoriaux ont été publiés entre 1962 et 1978 et l'auteur a eu accès à la correspondance de Ryan comme directeur du *Devoir*. Autant dire qu'il s'agit d'un travail de titan. Plusieurs ouvrages ont été écrits sur Ryan, mais Gauvreau est le premier à traiter à fond de la période de l'Action catholique, de 1945 à 1962. C'est l'apport le plus neuf de l'ouvrage.

Peu de francophones oseront plonger dans ce livre. J'ai cherché des comptes rendus : jusqu'en 2020, je n'en ai trouvé que deux, dans *American Historical Review*, par J.I. Little, et dans *Canadian Historical Review*, par Xavier Gélinas (excellent, en français). Aucun dans nos revues francophones. Responsable des comptes rendus pour cette revue, j'ai essuyé cinq refus, d'intellectuels de haut vol, avant de me résoudre à en écrire un moi-même : il faut quand même rendre compte d'un ouvrage de cette importance. Les chapitres sont présentés par ordre chronologique : je me suis concentré sur les aspects religieux et les six premiers chapitres, jusqu'en 1964.

On apprend beaucoup sur les premières années de Ryan. Né à Montréal en 1925, il est surtout influencé par sa mère, son père ayant quitté la famille quand il avait trois ans. Sa mère lui a inculqué ses valeurs : le succès intellectuel, l'autodiscipline, l'aspiration à une haute culture. Partisane libérale, elle amène ses trois garçons aux réunions. Elle les envoie à l'Externat classique Sainte-Croix, à Maisonneuve, où Claude fait son cours classique de 1937 à 1944. En tête de sa classe, il a deux mentors, Jacques Maritain et Lionel Groulx. Contre l'attente de plusieurs, il n'opte pas pour la prêtrise. D'après lui, c'est aux laïcs qu'il revient de faire une révolution spirituelle : il regardera toujours le clergé d'un peu haut. À l'université, il commence un cours en travail social, convaincu que le travail social peut contribuer à la rechristianisation de la famille.

En 1945, il devient secrétaire national de l'Action catholique : il le sera jusqu'en 1962. Il est l'homme des évêques, chargé de surveiller les jeunes, notamment ceux de la Jeunesse étudiante catholique. Cette fonction l'amène à un certain rayonnement sur la scène internationale. Son ambition : que le catholicisme soit un ferment d'unité entre les élites intellectuelles du Canada français. En 1951-1952, il passe une année sabbatique à Rome, à la Grégorienne, pour acquérir une culture religieuse, notamment en histoire de l'Église, qui lui donne une autorité comme intellectuel engagé : Gauvreau trouve que c'est l'expression qui le définit le mieux (*public intellectual*). C'est là qu'il découvre ses maîtres : saint Augustin, pour sa vision politique, le théologien Yves Congar, en ecclésiologie, le cardinal Newman, comme guide spirituel. Son programme : conjuguer la théologie catholique avec les forces de la modernité culturelle.

À son retour à Montréal, il veut utiliser le catholicisme pour régénérer la société canadienne-française. Trop féminisée, la religion doit rejoindre les classes moyennes : Ryan mise pour cela sur l'éducation des adultes et prend la tête de l'Institut canadien d'éducation des adultes. Il veut travailler à former des chrétiens adultes. Il se marie en 1958 avec Madeleine Guay ; ils auront cinq enfants entre 1960 et 1966. Il participe activement à la Grande Mission du diocèse de Montréal en 1960.

En 1962, Gérard Filion l'engage comme éditorialiste au *Devoir* : il en devient le directeur en 1964. Journaliste intellectuel, il veut exercer une magistrature morale sur l'opinion. Convaincu, comme laïc catholique, que son influence dépasse celle du clergé, y compris celle du cardinal Léger, il se voit comme le guide de la conscience collective. Il participe activement à la réforme de l'éducation, à la tête d'un comité de la Commission Parent sur l'éducation des adultes.

Sur le plan religieux, Ryan se rend compte que la société québécoise s'éloigne de plus en plus de son idéal de chrétienté. À partir de 1967, il perçoit la décomposition du catholicisme. À l'été 1968, il est très déçu de l'encyclique *Humanae vitae*, qui entraîne la perte d'autorité de l'Église institutionnelle ; il se prononce clairement pour la régulation des naissances. En 1969, il fait partie de la Commission Dumont. Les valeurs séculières dominent dorénavant : c'est l'avènement du catholicisme culturel.

Sur le plan politique, un antagonisme de plus en plus grand se développe au fil des ans entre Ryan et Trudeau : Trudeau est plus individualiste, Ryan plus communautaire. Avec la montée des mouvements contestataires des années 1968-1970, Ryan tient toujours au dialogue et au consensus social. L'ouvrage se termine sur la crise d'octobre 1970 : *Le Devoir* sera le seul journal à critiquer la ligne dure du gouvernement et la Loi des mesures de guerre. L'affaire du gouvernement provisoire est parfaitement traitée ici, avec tous les témoignages : la rumeur est fautive, mais se répandra, notamment au Canada anglais. Désormais, Ryan ne peut plus se voir comme un médiateur. Il prend la tête du Parti libéral du Québec en 1978.

Disons-le tout net : malgré ses immenses qualités intellectuelles, ce livre trouvera peu de lecteurs francophones. Ceux-ci pourront se rabattre sur deux articles de Gauvreau qui livrent l'essentiel. Un premier, dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française* (2009) : « Catholicisme, nationalisme et fédéralisme dans la pensée de Claude Ryan » ; l'autre, plus intéressant encore, dans cette revue-ci, en 2013, sur la formation initiale de Ryan, ses études à Rome, les auteurs qui l'ont alors le plus marqué (Congar, Augustin, Newman) et son départ de l'Action catholique pour *Le Devoir* en 1962.

L'auteur s'est arrêté en 1971, sans autre explication. Sans doute, il n'en pouvait plus... et nous non plus ! En conclusion, le titre donne bien le sens



de l'ouvrage : *The Hand of God*, la place centrale du catholicisme dans la vie de Claude Ryan.

Guy Laperrière  
Université de Sherbrooke

Leila Inksetter, *Initiatives et adaptations algonquines au XIX<sup>e</sup> siècle*, Québec, Septentrion, 2017, 517 p. 40 \$

Au Québec, l'ethnohistoire s'intéresse depuis peu aux stratégies d'adaptation développées par les peuples autochtones pour faire face à la présence eurocanadienne au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour compléter les recherches récentes menées sur les anciennes populations cries et inuites (Morantz et Francis, 1983), atikamekws (Gélinas, 2000), naskapiés (Tremblay, 2007) et innues (Frenette, 1994), l'anthropologue et archéologue Leila Inksetter se penche sur le cas des Algonquins septentrionaux des lacs Abitibi et Témiscamingue situés sur la frontière entre le Québec et l'Ontario dans son ouvrage *Initiatives et adaptations algonquines au XIX<sup>e</sup> siècle*. Issu de ses recherches doctorales à l'Université de Montréal, le livre démontre que les Algonquins ont intégré des pratiques qui leur étaient externes – tels que le catholicisme et le mode de scrutin – pour s'adapter aux transformations historiques du XIX<sup>e</sup> siècle. L'auteure cherche à retracer le phénomène du changement social en faisant la nuance entre les transformations *subies*, résultats de la pression extérieure, et les adaptations *choisies*, fruit de stratégies propres à la logique interne algonquine.

Afin de « bousculer certaines idées reçues sur la notion de rencontre Autochtones et allochtones », Inksetter présente une analyse qualitative et quantitative rigoureuse de sources documentaires, orales et archéologiques. Ses sources principales sont des journaux et des livres de compte des commis des postes de traite, les registres missionnaires et les cahiers de recensement du gouvernement, examinés pour obtenir des données sur la fréquentation du territoire, la culture matérielle, les pratiques spirituelles, l'organisation sociale et l'évolution démographique. L'auteure tire aussi parti des travaux des premiers anthropologues – tels que Speck (1915), Davidson (1928), MacPherson (1930), Jenkins (1939) et McGee (1950) –, qu'elle recoupe ensuite avec les recherches plus récentes. Outre les sources coloniales, Inksetter intègre les discours que les Algonquins tiennent sur leur propre passé (Mathias, 1998 ; Moore, 1982 ; Rankin et Tardif, 2011), ce qui permet de constater que les sources de provenance allochtones et autochtones ne présentent que très peu de discordance entre elles. Finalement, le corpus documentaire est constamment mis en parallèle avec les récentes découvertes archéologiques, un terrain manifestement maîtrisé par l'ancienne

archéologue de l'Abitibi-Témiscamingue. L'ajout occasionnel de cartes et de photographies rend la lecture fluide pour un public spécialiste comme néophyte.

Facile d'approche, l'ouvrage se décline en quatre chapitres chronologiques et thématiques. D'abord, l'auteure dresse le portrait de la société algonquine du début du XIX<sup>e</sup> siècle. Composée de petits groupes de chasse nomades, répartie sur de très larges territoires familiaux et plutôt autonomes, la société algonquine est structurée autour de la cellule familiale. L'appartenance à la « bande » existe, mais est évanescence et ne se manifeste qu'à travers l'existence de chefs titulaires. Ce premier chapitre permet d'apprécier l'ampleur des changements sociaux survenus au cours du siècle et abordés dès le deuxième chapitre. Celui-ci examine les relations entre les Algonquins et les premiers Eurocanadiens, soit les marchands de fourrure. De nombreux aspects y sont abordés : les réseaux de transport, les séjours estivaux des groupes de chasse, le travail salarié, les effets de l'alcool sur l'organisation sociale algonquine et les relations matrimoniales entre des femmes autochtones et les employés des postes de traite. La comparaison de différents contextes commerciaux se révèle fort stimulante : alors que la compétition féroce entre la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) et la *North West Company* (NWC) au lac Abitibi a donné lieu à une distribution démesurée – et souvent néfaste – de cadeaux, de marques de prestige et d'alcool aux Algonquins, le monopole de la NWC au lac Témiscamingue permet l'établissement de rapports plus équilibrés et réciproques entre les marchands et les chasseurs. C'est d'ailleurs à cette époque que les postes de traite deviennent des lieux de rassemblement, puis d'évangélisation estivale à partir du deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans cette optique, le troisième chapitre examine le processus de conversion des Algonquins au catholicisme entre le contact avec les missionnaires et leur établissement permanent (1836-1863). À cet égard, la conclusion de l'auteure est novatrice : contrairement à ce à quoi l'on pourrait s'attendre (Gagnon, 2002 ; Peterson, 2003), la conversion des Algonquins au XIX<sup>e</sup> siècle semble volontaire. Compris et vécu dans un sens profondément algonquin, le catholicisme représente un moyen de favoriser la fortune et de se protéger contre les mauvais esprits. L'auteure présente également les conséquences de l'évangélisation en exposant le recul du pouvoir des chamanes, d'une part, et le renforcement d'un sentiment d'appartenance aux postes de traite par sa fonction spirituelle, d'autre part.

Le dernier chapitre aborde le contexte colonial du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la signature du traité n° 9 au lac Abitibi, en 1906. Ce chapitre est le plus marquant de l'ouvrage, et ce, pour deux raisons. D'abord, la comparaison des contextes locaux des lacs Témiscamingue et Abitibi révèle une situation contrastée : alors que les Algonquins du premier se tournent vers l'agriculture ou le travail salarié pour subvenir à leurs besoins,

les habitants du second parviennent à maintenir leur mode de vie traditionnel. De plus, tandis que l'historiographie actuelle soulève habituellement les effets désastreux de la colonisation – notamment l'effondrement démographique à la suite de la propagation des maladies infectieuses, la perte territoriale et la mise en réserve, puis la déstructuration de l'autorité ancestrale par l'imposition des conseils de bande –, Inksetter propose une interprétation surprenante. Selon elle, les sources révèlent une hausse démographique chez les Algonquins septentrionaux, attribuable à une sécurité alimentaire accrue, à la rareté des maladies et une diversification des leviers économiques. En outre, les Algonquins auraient intégré le mode de scrutin prévu à la *Loi sur les Indiens* afin de baliser le pouvoir des chefs ancestraux dans un contexte de forte compétition politique.

En insistant sur les absences et les silences de diverses sources, l'ouvrage d'Inksetter révèle les écarts entre l'existence formelle des cadres coloniaux, son application concrète dans les régions périphériques et la réception nuancée et complexe qu'en ont eue les Algonquins. La participation au commerce des fourrures, la conversion au catholicisme, le contact avec le front pionnier et les politiques de l'État, souvent analysées dans le milieu universitaire en fonction de leur caractère répressif et assimilateur, acquièrent un sens différent chez les Algonquins septentrionaux du XIX<sup>e</sup> siècle. Le changement social et culturel constitue ici le résultat de certains choix conscients et mesurés d'une majorité d'Algonquins pour contrôler leur propre destinée et se protéger des abus de pouvoir. En replaçant l'agentivité autochtone au centre du récit, Inksetter nuance les idées de l'« âge d'or » ou de l'« âge sombre » pré-contact, préférant réitérer l'importance de mener des études localisées pour comprendre la complexité du phénomène du changement social. L'ouvrage constitue une réelle contribution à l'historiographie et représente une belle porte d'entrée pour le public qui voudrait s'initier aux études autochtones du XIX<sup>e</sup> siècle.

Caroline Desruisseaux  
Cégep de Sherbrooke

David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, ix, 393 p. 40 \$

Cet ouvrage a été produit à la suite de la tenue d'un colloque organisé à Montréal en 2016 par le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie, avec la collaboration de la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité de l'Université de Sherbrooke, du Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal et du Centre de recherche Société, droit et religions de l'Université de Sherbrooke. Il

s'agit d'un ouvrage qui éclaire de manière significative le positionnement des acteurs catholiques québécois vis-à-vis des enjeux de laïcité.

En introduction, les auteurs rappellent que la laïcité a été largement disputée dans les arènes médiatiques et universitaires au cours des dernières années au Québec, contribuant à alimenter substantiellement la production de connaissances sur ses tenants et ses aboutissants. Les débats publics ayant propulsé cette production ont toutefois eu pour effet de la réduire à une seule dimension, celle relevant de la visibilité du religieux, négligeant par le fait même le positionnement des acteurs catholiques québécois. Divisé en trois parties, l'ouvrage a pour but de participer ainsi à un renouveau, salutaire pourrait-on dire, des études sur la laïcité. Ce renouveau se mesure par l'ouverture vers de nouveaux horizons, davantage compréhensifs que normatifs, où la place des acteurs – leur positionnement historique, politique et idéologique – vis-à-vis de la laïcité est désormais prise au sérieux.

La première partie, composée de cinq textes, porte sur l'effervescence socio-ecclésiale des années 1960 et permet d'éclairer le rôle des milieux catholiques quant aux diverses avancées laïques observées durant la Révolution tranquille. **Geneviève Zubrzycki** offre une description minutieuse d'un épisode conflictuel du Québec des années 1960, soit la « décapitation » de saint Jean-Baptiste le 24 juin 1969, en l'interprétant comme une rupture symbolique significative dans la construction de l'identité nationale québécoise. Dans un texte s'intéressant au catholicisme citoyen, **Gilles Routhier** met en lumière les positions publiques ou écrites dans diverses revues intellectuelles concernant le processus de séparation des Églises et de l'État, dans un contexte où des tensions ont nourri de nombreux acteurs catholiques. **Martin Roy**, pour sa part, invite le lecteur à s'intéresser aux catholiques de gauche, en analysant les textes publiés dans la revue *Maintenant*, éclairant le lecteur sur le déplacement progressif des idées confessionnalistes de la droite catholique afin de se rapprocher des thèses de la gauche laïciste. Analysant le processus de laïcisation des institutions de santé et de services sociaux – institutions dirigées jusqu'alors par les communautés religieuses – **Jacques Palard** attire notre attention sur un aspect structurant de la Révolution tranquille, soit la remise en question de la toute-puissante Église catholique dans la société québécoise. Pour sa part, **Louis Georges Deschênes** propose de mettre en exergue la concomitance et l'influence respective des processus de laïcisation et de sécularisation par un regard détaillé sur la structuration administrative du territoire québécois, où l'empreinte catholique a été déterminante.

La deuxième partie de l'ouvrage porte sur le processus de laïcisation du système scolaire québécois et débute par un regard posé par **Guy Rocher** sur le travail qu'il a effectué de l'intérieur de la commission Parent (1961-1966), où il décortique des éléments structurant les discussions portant sur la

déconfessionnalisation de l'école québécoise. **Stéphanie Tremblay** analyse les critiques catholiques adressées au cours d'Éthique et culture religieuse (ECR). En détaillant la nature et les contours de ces critiques, elle démontre que les plaintes entendues à la Cour suprême du Canada concernant l'école secondaire Loyola et des parents désirant retirer leurs enfants des cours ECR renvoient à des visions fort différentes de l'éducation et de la laïcité. S'intéressant à des enjeux similaires, **Louis-Philippe Lampron** s'attache à présenter les arguments évoqués lors des démêlés entourant deux arrêts de la Cour suprême du Canada, *Commission scolaire des Chênes* (2012) et *Loyola* (2015), en situant son analyse au sein de la jurisprudence constitutionnelle liée à la liberté de religion.

La troisième partie, composée de cinq textes, s'inscrit dans une perspective prospective eu égard aux enjeux de la laïcité et aux acteurs politiques. **Bernard Gagnon** suit la pensée de Charles Taylor quant à l'identité catholique, en explicitant les liens existant entre ses écrits sur la laïcité et ceux sur le catholicisme, moins connus. Se penchant sur un moment de laïcisation peu analysé jusqu'alors – la redéfinition du mariage civil au Canada – **David Koussens** détaille comment le discours épiscopal québécois s'est éloigné de celui des évêques canadiens. Par une analyse des mémoires présentés lors des travaux de la commission parlementaire portant sur le projet de loi n° 60 (aussi appelé « Charte des valeurs »), **Catherine Foisy** souligne que la pluralité des positions avancées dans la sphère publique converge vers une représentation négative du catholicisme. Analysant théoriquement le rapport entre la religion et la culture, **Jean-François Lanier** défend l'idée selon laquelle le débat québécois du religieux et du culturel se présente sous la forme d'une querelle permettant une lecture attentive à la pluralité des discours sur la religion et la laïcité, partagés entre un monde commun et des visées particularistes. En se penchant sur des racines d'une gestion laïque québécoise d'avant la Révolution tranquille, **Raymond Lemieux** propose l'idée d'une « protolaïcité », invitant ainsi le lecteur à remettre en question les idées reçues sur la période de la « grande noirceur ». Dans une courte – et quatrième – partie, composée d'un seul texte, **Sara Teinturier** brosse de manière intéressante et inattendue le portrait des représentations du religieux catholique sur les étiquettes de bières des microbrasseries québécoises, révélant ainsi le rapport toujours présent des Québécois avec la culture religieuse catholique dans leur quotidien.

Au final, il s'agit d'un ouvrage riche, novateur et participant de manière convaincante aux nouvelles avenues de la recherche sur la laïcité au Québec. Celles-ci se veulent résolument compréhensives, détaillées et minutieuses eu égard au rôle joué par les acteurs – ici catholiques – dans la défense et la redéfinition des rapports institutionnels qui structurent au quotidien les enjeux culturels, religieux et identitaires. Cet ouvrage a ainsi

le potentiel d’agir comme marqueur d’une nouvelle ère de recherche sur la laïcité, où le positionnement d’acteurs clés sert alors de point de référence dans la compréhension d’un vivre ensemble qui se dessine sous nos yeux, compréhension où une attention consciencieuse portée aux pratiques, aux actions et aux discours devient incontournable.

Bertrand Lavoie  
Faculté de droit  
Université de Sherbrooke

Pierrette Lafond, *Promenade en Enfer. Les livres à l’Index de la bibliothèque historique du Séminaire de Québec*, Québec, Septentrion, 2019, 142 p. 30 \$

La préface d’Henri Dorion, étudiant au Séminaire de Québec à la fin des années 1950, rappelle ses souvenirs de l’Enfer, une section de la bibliothèque où se trouvaient les livres dangereux qu’il était interdit de lire. D’autres étudiants de l’époque témoignent aussi du rôle important de l’Index des livres interdits dans les institutions d’enseignement. Ainsi, dans *Le Carabin*, journal des étudiants de l’Université Laval, paraît en 1961 un article sur l’Index, « Une situation trouble », écrit par un étudiant, le futur premier ministre Lucien Bouchard. L’article s’ouvre sur la constatation suivante : « Beaucoup d’étudiants universitaires violent quotidiennement la loi de l’Index des livres. »

Au cours des siècles, dans les bibliothèques publiques et celles des séminaires, collèges et universités se sont constitués graduellement des fonds spéciaux de livres réservés pour certaines catégories de personnes. Avant la Révolution tranquille et le concile Vatican II, les bibliothèques du Québec, principalement celles des maisons d’enseignement, ont aussi leur Enfer. Dans plusieurs cas, les livres qui s’y trouvaient ont été intégrés depuis lors à la collection générale ou sont disparus.

Heureusement, la section Enfer de la bibliothèque du Séminaire de Québec a été conservée jusqu’à ce jour dans son intégrité. Pierrette Lafond, qui a fait plusieurs travaux sur le fonds ancien de cette bibliothèque où elle a travaillé comme responsable des services de documentation et d’édition, publie un ouvrage très bien documenté sur le contenu du fonds Enfer.

Tout d’abord, elle rappelle comment la censure religieuse a été omniprésente dans la société québécoise. Les directives de la Curie romaine sont suivies par la hiérarchie ecclésiastique. Une circulaire de 1858 de l’évêque de Montréal, M<sup>gr</sup> Bourget, oblige les bibliothèques paroissiales de posséder un exemplaire de l’Index des livres interdits. Les évêques

exercer aussi leur propre censure, interdisant dans leur diocèse les écrits contraires à la doctrine et à la morale catholiques. Les supérieurs et les directeurs des bibliothèques contrôlent les livres accessibles aux élèves ou aux enseignants. C'est ainsi qu'avant de pouvoir se trouver dans une bibliothèque, un livre doit passer au tamis d'une triple censure.

La Bibliothèque du Séminaire des Missions Étrangères de Québec fut fondée en 1678 par M<sup>gr</sup> François de Laval et devint par la suite la Bibliothèque de l'Université Laval à partir de sa fondation en 1852. La bibliothèque, qui s'enrichit par la suite, devient au XIX<sup>e</sup> siècle l'une des plus importantes du pays. En 1964, lors du déménagement de l'université à Sainte-Foy, sa collection est divisée en deux. Les ouvrages acquis avant 1920 restent au Séminaire et les autres sont transportés au nouveau campus. La section des livres interdits de la bibliothèque, appelée Enfer, est conservée dans son intégralité et se trouve actuellement au Musée de l'Amérique francophone.

Pour son étude, l'auteure a répertorié les monographies de plus de 50 pages, qui totalisent 603 titres. La collection comprend en outre des dizaines de boîtiers avec brochures, dépliants et feuillets, pour un total de plus de 900 pièces. Un classement de monographies par époque de publication révèle que la majorité d'entre elles ont été imprimées aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Seulement 14 éditions datent du XX<sup>e</sup> siècle; retenons cependant que la collection ne contient que les livres imprimés avant 1920. On constate aussi sans surprise que la moitié des écrits sont en français et un quart en anglais et qu'ils proviennent des pays francophones de l'Europe et du Canada, de l'Angleterre et des États-Unis. Il s'agit d'ouvrages hérétiques, hétérodoxes ou polémiques contre la religion, de traités de philosophie, de romans et d'écrits littéraires considérés comme immoraux. Peu nombreux sont les livres de caractère scientifique, comme *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert.

Le chapitre consacré à l'histoire matérielle du livre est particulièrement intéressant. On peut trouver la provenance commerciale des ouvrages par un examen des reliures et par les sceaux de libraires. On peut identifier les anciens propriétaires par les marques d'appropriation comme les ex-libris. On peut connaître le processus et la raison de l'entrée du livre dans l'Enfer. On apprend ainsi que certains livres ont été acquis dans le but de les retirer de la circulation, comme le montre la note manuscrite sur la page de garde de *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* de l'abbé Guillaume-Thomas Raynal, qui critique l'esclavagisme et le colonialisme : « Le Séminaire ne l'a acheté [...] que pour le soustraire aux gens du monde qui auraient pu en abuser. Il doit être placé dans la Bibliothèque hors de la vue et personne sans permission et sans nécessité ne peut le lire sans courir le risque d'en recevoir le scandaleux poison. 1783 » (cité p. 84).

Outre les remarques des lecteurs, les notes physiques laissées par les censeurs sont multiples. Des biffures, ratures, hachures ou taches d'encre se trouvent sur la page titre et tout le long du livre. En plus de priver les lecteurs de certaines informations, on «châtie» aussi le corps physique du livre. Il y a aussi parfois plusieurs notes de différents censeurs qui signalent des erreurs dans l'ouvrage et donnent les raisons de la prohibition.

L'auteure essaie aussi de reconstituer la vie du livre avant l'Enfer, en retraçant les anciens propriétaires et les institutions qui l'ont possédé antérieurement, comme le Collège des Jésuites, la bibliothèque des religieuses de l'Hôpital Général, l'Archevêché, le clergé séculier, les prêtres du Séminaire de Québec, les propriétaires civils de langue française ou anglaise, les propriétaires féminines, la collection de Sir James Stuart, juge en chef du Bas-Canada.

Il y a tout de même possibilité de sortir de l'Enfer. L'auteure reproduit des lettres de plusieurs évêques ou supérieurs religieux qui accordent ou refusent la permission de lire certains livres à l'Index qui s'y trouvent. Quand ils acquiescent à la demande, ils le font sous certaines conditions et excluent toujours trois catégories d'ouvrages : les livres qui défendent ou prônent *ex professo* l'hérésie, ceux qui s'attaquent aux fondements de la religion et ceux qui traitent de choses obscènes.

*La Promenade en Enfer* est un beau livre. De nombreuses illustrations, fort bien choisies, émaillent le texte et en rendent la lecture agréable. Ce livre ouvre de nouveaux horizons.

Je me permets deux suggestions. La première est la mise en ligne du catalogue du fonds Enfer. Il pourrait être très éclairant de pouvoir examiner les 300 autres pièces qui, en plus des 603 livres, se réfèrent à la censure. En deuxième lieu, il vaudrait la peine d'examiner, dans la mesure du possible, les livres à l'Index acquis depuis 1920, qui devraient se trouver à la Bibliothèque de l'Université Laval. Nous savons par plusieurs témoignages, entre autres celui de Lucien Bouchard, que la loi de l'Index était strictement observée dans cette institution à l'époque où l'Université, qui était catholique, obligeait encore ses professeurs à prêter le serment antimoderniste.

J. M. De Bujanda  
Université de Sherbrooke



Jacques Mathieu, *Olivier-Elzéar Mathieu : de Saint-Roch à archevêque de Regina*, Québec, Septentrion, 2019, 388 p. 40 \$

Le livre est une biographie exceptionnellement détaillée d'Olivier-Elzéar Mathieu (1853-1929), recteur de l'Université Laval de 1899 à 1908 et évêque de Regina de 1911 jusqu'à sa mort.

L'auteur, Jacques Mathieu, professeur émérite de l'Université Laval, est un auteur prolifique, à qui l'on doit une vingtaine de livres, dont les trois tomes de *Curieuses histoires de plantes du Canada* (Septentrion, 2014 et 2017) et *Faire aimer l'histoire en compagnie de Jacques Lacoursière* (Septentrion, 2018). Notons qu'il n'existe aucun lien de parenté entre l'auteur et son objet d'étude.

Le volume est le fruit d'une recherche monumentale. L'auteur fait usage de toute la documentation qui peut avoir un lien de près ou de loin avec le personnage. Aux documents de Mathieu, conservés à l'Archevêché de Québec, au Séminaire de Québec et à l'Université Laval, s'ajoutent les *Annuaire*s de l'Université, le *Journal du Séminaire*, les archives de communautés religieuses et de nombreux autres documents qui ont permis de tracer un portrait complet de cet ancien évêque. Les sources secondaires sont quant à elles étonnamment peu nombreuses. Le livre ne contient pas de bibliographie ; les références citées en fin de chapitres sont au nombre de douze et leur date de publication varie entre 1905 et 1986.

Il n'y a pas d'introduction à proprement parler. Sans même avoir présenté son objet d'étude, l'auteur énumère la liste des sources consultées. Aucune thèse n'est exposée et Mathieu ne précise pas son intention. Après une présentation de la méthodologie, le livre suit un plan chronologique. Les deux premiers chapitres sont consacrés à l'enfance d'O.-E. Mathieu, à ses origines et à son éducation. Le troisième chapitre présente son parcours scolaire au Séminaire de Québec. Le quatrième décrit sa carrière comme supérieur du Séminaire et comme recteur de l'Université Laval. C'est ici que le livre trouve son intérêt, puisque l'auteur rend compte de l'évolution de l'éducation dans les institutions religieuses. Le cinquième chapitre énumère les échanges de M<sup>gr</sup> Mathieu avec diverses personnalités religieuses et politiques, toutes diversement impliquées dans le milieu de l'éducation. Le sixième décrit la création du diocèse de Regina en 1910 et la nomination de M<sup>gr</sup> Mathieu comme évêque. Les septième et huitième chapitres sont consacrés à sa carrière comme évêque de Regina et à ses réalisations. À travers ce récit, l'auteur rend compte des difficultés de bâtir des structures catholiques et francophones dans une province majoritairement anglo-protestante. Le chapitre final énumère les hommages rendus à M<sup>gr</sup> Mathieu après sa mort. On ne retrouve aucune forme de conclusion dans laquelle l'auteur aurait précisé sa pensée sur son objet d'étude ou sur l'objectif qu'il avait en publiant ce livre.

Le volume paraît regrouper tout ce que l’auteur a pu découvrir à propos de M<sup>gr</sup> Mathieu. Aucun détail n’est jugé anodin. C’est ainsi que nous savons tout des itinéraires de voyage de Mathieu, de son cursus pédagogique, de son horaire de cours alors qu’il étudie au Séminaire de Québec, des cérémonies qu’il a présidées comme archevêque de Regina... L’avalanche de détails a de quoi rendre le lecteur circonspect. Est-il utile de connaître les dimensions des maisons des voisins de la famille Mathieu et la date à laquelle on y a introduit l’eau courante ?

De manière générale, l’absence de mise en contexte empêche de pleinement apprécier la matière de l’ouvrage. Bien que les chapitres consacrés à la carrière de Mathieu au Séminaire de Québec et à l’Université Laval aient de quoi intéresser le passionné d’histoire de l’éducation, ces deux institutions sont observées isolément et, la plupart du temps, du seul point de vue de Mathieu. Il en va de même pour les chapitres concernant son œuvre comme évêque de Regina, qui ne contiennent aucune référence à des sources secondaires. L’impression est que l’auteur se contente de faire parler ses sources sans jamais s’aventurer à les interpréter et encore moins à les mettre en relation avec l’historiographie. On apprend, par exemple, que le premier ministre Wilfrid Laurier aurait demandé à plusieurs reprises que Mathieu soit nommé évêque. À aucun moment l’auteur ne mentionne les motivations qui auraient pu pousser Laurier à faire cette requête. La relation entre Mathieu et Laurier, pourtant digne d’intérêt, est analysée à travers une série de lettres que l’auteur résume sans les commenter. De la même façon, les nombreux honneurs reçus par Mathieu sont énumérés sans que leur signification ne soit expliquée.

Il est difficile de déterminer la place de cet ouvrage dans l’historiographie. L’absence d’index empêchera de se référer au livre pour des recherches ciblées. Le récit est quant à lui lourd et peu accessible. On peut saluer l’effort de l’auteur, d’avoir rassemblé toute la documentation sur ce personnage qui a assurément marqué le monde de l’éducation au Québec et le diocèse de Regina dont il a été le premier titulaire. Malgré cet effort méritoire, peu de lecteurs auront la patience de passer au travers de ce texte colossal qui peine à faire comprendre au lecteur ce qu’il tente de lui apprendre.

Alexandre Dumas  
Rimouski

Geneviève Piché, *Du baptême à la tombe. Afro-catholicisme et réseaux familiaux dans les communautés esclaves louisianaises*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (coll. «Des Amériques»), 2018, 284 p. 24 €

Cette ambitieuse étude socio-religieuse vient enrichir notre compréhension du rôle central qu'a joué la religion catholique dans le développement des communautés esclaves de la Louisiane des années 1803-1845. L'historiographie religieuse du Sud esclavagiste des États-Unis est largement dominée par l'analyse des relations entre esclaves et dénominations protestantes à l'ère du Second grand réveil religieux (protestant). À l'inverse, Geneviève Piché démontre le caractère unique de la Louisiane, où la vitalité du catholicisme francophone jusque tard dans le XIX<sup>e</sup> siècle a favorisé, parmi les esclaves tant de la Nouvelle-Orléans que des plantations, l'essor de pratiques qu'elle regroupe sous le nom d'«afro-catholicisme». Grâce au dépouillement de sources inédites telles que les registres paroissiaux et les inventaires après décès, l'auteure met notamment en évidence que les esclaves se sont approprié les sacrements de l'Église catholique pour reconstruire familles et communautés, et ainsi surmonter les dislocations engendrées par le système esclavagiste.

Là où les travaux d'historiennes comme Emily Clark et Virginia Gould se concentrent sur l'afro-catholicisme à la Nouvelle-Orléans, Piché s'intéresse également aux plantations d'esclaves. Les deux premiers chapitres comparent ainsi l'univers des Noirs de la Nouvelle-Orléans à celui de la paroisse (circonscription à la fois catholique et administrative) Saint-Jean-Baptiste, située 60 kilomètres en amont. L'auteure y brosse un portrait particulièrement fin de la démographie, des mobilités d'esclaves et de la géographie, parfois rue par rue et plantation par plantation. Cela lui permet d'établir que, malgré le rattachement de la Louisiane aux États-Unis en 1803 et l'afflux de migrants anglo-protestants, les esclaves évoluent dans un univers encore très francophone et catholique en 1845. Certes la population esclave de Louisiane est particulièrement diverse au début du XIX<sup>e</sup> siècle, composée d'esclaves créoles (nés en Louisiane), africains, domingois, ou encore d'anglophones du Vieux Sud des États-Unis. Cependant, dans la paroisse Saint-Jean-Baptiste, la majorité des esclaves ont un maître franco-catholique. De plus, l'arrivée de réfugiés de Saint-Domingue a renforcé le poids du français et du catholicisme à travers la Louisiane. Les communautés noires des deux paroisses sont toutefois bien différentes. Alors que la Nouvelle-Orléans compte une large minorité de gens de couleur libres, que les esclaves y sont en majorité des femmes et bénéficient d'importants espaces de sociabilité et de relative liberté (les marchés, la place Congo ou encore le parvis de la cathédrale), les esclaves de Saint-Jean-Baptiste sont majoritairement des hommes confinés aux limites de petites plantations sucrières. Dédié au contexte religieux de la Louisiane Antebellum, le

troisième chapitre vient confirmer la place ténue des influences protestantes et conclut que «la religion catholique semble ... être le premier, voire le seul choix spirituel possible pour les Noirs».

Le contexte établi, la deuxième partie de l'ouvrage en vient à la rencontre entre catholicisme et esclavage et tente de cerner les contours et l'ampleur de l'afro-catholicisme. On peut louer l'approche prudente de Piché qui ne minimise ni le pouvoir des maîtres sur leurs esclaves ni les limites de ses sources, n'hésitant pas à soulever des questions et à formuler des hypothèses quand l'interprétation s'avère évasive. Ainsi, dans le chapitre 4 sur les efforts des prêtres pour évangéliser les esclaves, établit-elle que la pratique courante de faire baptiser ces derniers ne reflète pas nécessairement leur participation volontaire aux rites de l'Église catholique. Elle juge cependant que nombre de Noirs, surtout à la Nouvelle-Orléans, ont adhéré au catholicisme au point de fonder au début des années 1840 l'église catholique noire Saint-Augustine et la communauté religieuse de la Sainte Famille pour les femmes de couleur libres. Enfin, l'analyse exhaustive des registres paroissiaux de la cathédrale Saint-Louis et de la paroisse Saint-Jean-Baptiste permet à l'auteure d'accéder à 30 000 individus (baptisés, parents, marraines, parrains et maîtres) et d'esquisser ainsi un tableau particulièrement riche de l'afro-catholicisme et de sa fonction sociale (chapitres 5 et 6). Le phénomène concerne davantage les femmes que les hommes, y compris dans l'univers masculin des plantations, et davantage les esclaves créoles et ceux venus de l'espace caribéen où ils avaient déjà été soumis aux influences catholiques. Il est fascinant de constater que là où le clergé catholique cède devant le système esclavagiste (travail le dimanche, dislocation de familles), les sacrements catholiques permettent d'atténuer les effets destructeurs de l'esclavage. Ainsi, en réponse aux ventes et migrations forcées, les esclaves peuvent intégrer une nouvelle communauté par le baptême, obtenir la protection de leurs parrain et marraine, choisis ou imposés, et recréer une parenté de sang ou spirituelle. Les exemples concrets tels que celui de Geneviève De Lorme qui clôt l'ouvrage viennent éclairer et confirmer l'analyse quantitative des registres. *Du baptême à la tombe* recouvre donc une facette fondamentale de la religion, contenue dans l'étymologie même du terme : la capacité à créer des liens.

D'autres aspects du religieux auraient néanmoins mérité une analyse plus critique et un meilleur travail de définition. Qu'entend l'auteure par les concepts récurrents de «conversion» et «catholique»? Sous sa plume, le terme conversion désigne tour à tour la seule réception du sacrement du baptême, les influences exercées par les esclaves «catholiques» sur les esclaves d'autres cultures ou encore le respect des préceptes tridentins (l'orthodoxie catholique définie par Rome lors du concile de Trente au XVI<sup>e</sup> siècle). On aurait aimé que l'auteure définisse de manière plus fine

l'éventail des formes d'adhésion aux préceptes et aux pratiques proposés par les prêtres et les Noirs eux-mêmes et qu'elle prenne davantage en compte le poids d'autres influences religieuses et culturelles, notamment africaines, comme elle le fait dans le cas du vaudou. Le flou lexicologique découle en partie de ce que Piché réutilise les mots des prêtres de manière parfois peu critique. On peut par exemple douter que « l'irréligion » (p. 97) sévisse en Louisiane ou que les esclaves soient « volages » (p. 145), « païens » (p. 123), voire « catholiques ». Ces termes utilisés sans guillemets reproduisent le point de vue des prêtres, soit celui de l'Église tridentine. Cette objection n'enlève en rien le mérite immense de ce travail : montrer la pertinence de l'étude de la culture catholique après 1803 afin de mieux comprendre les communautés noires. La monographie intéressera donc les historiens de la religion et de l'esclavage, qu'ils soient spécialistes des États-Unis ou du monde atlantique.

Gabrielle Guillerm  
Doctorante  
Département d'histoire  
Northwestern University  
Evanston, Ill.

Philippe Roy-Lysencourt, Thérèse Nadeau-Lacour et Raymond Brodeur (dir.), *Marie Guyart de l'Incarnation (Tours, 1599 – Québec, 1672) : singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, xi, 324 p. 35 \$

Ce bel ouvrage couronne vingt-cinq années de travaux du Centre d'Études Marie de l'Incarnation (CÉMI) créé en 1993 et dirigé jusqu'en 2018 par le professeur Raymond Brodeur. Écrire sur cette œuvre à la fois lumineuse et d'une érudite austérité, conduite par le nouveau responsable scientifique du CÉMI, le jeune et entreprenant Philippe Roy-Lysencourt, assisté par les théologiens Raymond Brodeur et Thérèse Nadeau-Lacour, est une gageure. Chacun des textes est fort spécialisé dans son créneau de savoir et il eût fallu être à la fois historien, théologien, littéraire, philosophe, docteur en sciences des religions ou psychanalyste pour en saisir la substantifique moelle. Le volume est le quatrième d'une série (2001, 2009, 2015, 2019) rendant compte des colloques du CÉMI (1999, 2008, 2013, 2018). Cette continuité illustre à quel point les travaux sur Marie de l'Incarnation (MI) sont vivants, renouvelés, internationaux, pluridisciplinaires, portés par des auteurs et des auteurs très différents qui se succèdent ou se renouvellent au fil du temps.

Ce quatrième recueil de dix-sept auteurs est partagé en trois. Une longue introduction (22 p.), rédigée par les trois directeurs, présente le cadre conceptuel

de l'ouvrage, *Singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison*, et plante le décor historique et conceptuel de la recherche sur MI au sein du CÉMI. La deuxième partie est consacrée au volet *Maîtresse de vie spirituelle* (six textes, 138 p.). La troisième développe et approfondit la connaissance de la *Femme d'action, de relation et d'écriture* (onze textes, 145 p.).

Les deux textes chacun de **Thérèse Nadeau-Lacour** et de **Philippe Roy-Lysencourt** dans l'introduction rappellent l'existence hors-norme de MI et justifient le sous-titre (singularité et universalité). Celui de **Raymond Brodeur** souligne la participation internationale du CÉMI aux deux colloques (1999, 2013) organisés à Tours, ville natale de Marie de l'Incarnation, par l'Université en collaboration avec l'association Touraine-Canada. Le colloque de 2013 avait été prolongé à l'abbaye de Solesmes en ce qui concerne les volets « théologie » et « spiritualité ».

Notons l'importance des bénédictins dans la recherche, la conservation et l'étude des écrits de l'ursuline. Le premier est son fils, dom Claude Martin (1621-1696), son premier éditeur, les trois suivants, des moines de Solesmes : dom Albert Jamet (1883-1948), dom Guy-Marie Oury (1929-2000) et maintenant dom **Thierry Barbeau**, collaborateur de cet ouvrage où il présente une précieuse analyse du « moteur gracieux » de l'intense activité de MI.

La deuxième partie concerne la vie spirituelle de MI. Notons parmi ces chapitres de très haute tenue, l'approche de **Laurent Millischer**, ingénieur devenu philosophe, de Strasbourg, qui convoque *La philosophie au risque de l'expérience religieuse* et conclut que le témoignage mystique n'est pas un « rappel à l'ordre », mais un « rappel à l'être ».

La traditionnelle comparaison entre MI et Thérèse d'Avila est traitée par le jésuite **André Brouillette** qui souligne les similitudes et les différences entre celle qui est déjà docteure de l'Église et celle qui est en voie de le devenir. **Hélène Michon**, maître de conférences à l'Université de Tours, spécialiste de la littérature et de la spiritualité au Grand Siècle, plonge dans la structure de l'âme de MI et la rapproche du mystique rhénan Maître Eckhart. **Vincent Siret**, recteur du séminaire pontifical français de Rome, ose souligner dans son introduction « la théologie implicite des albums de Tintin ». Il conclut en paraphrasant l'Évangile : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu... et le feront voir. » Un long chapitre de **Thérèse Nadeau-Lacour** termine cette deuxième partie par une *Défense et illustration de la nomadité de cœur* de MI.

La troisième partie comporte onze textes et s'avère un joli kaléidoscope de regards disciplinaires et internationaux, experts ou novices, dans le champ des études sur Marie de l'Incarnation. Dans le cadre d'un commentaire de la *Vie* de MI par son fils, **Mary Dunn**, historienne du christianisme à l'Université de Saint-Louis, livre un plaidoyer en faveur d'une complémentarité entre

histoire et hagiographie. **Jean-François Racine**, professeur à Santa Clara University, se distingue par une analyse des rêves de MI, à la lumière de ceux de l'Ancien Testament. C'est l'un des apports innovateurs de l'ouvrage. Le courant littéraire italien est représenté par **Amandine Bonesso**, professeur de littérature française à l'Université d'Udine.

**Isabelle Landy-Houillon**, maître de conférences à l'Université Paris VII, érudite et subtile, offre de belles surprises à qui a le courage d'entrer dans ce qui débute comme un commentaire philologique inspiré par une méditation sur le bonheur et la joie de vivre de «l'écrivaine» qui ne s'est jamais considérée comme telle. Elle poursuit en transformant l'analyse littéraire en véritable «théologie grammaticale» de la vie de MI. Là où l'expert en théologie mystique peut rebuter, Isabelle Landy-Houillon, à travers son analyse philologique, fait pressentir au lecteur la force vive de l'expérience mystique prise entre expression personnelle et formalisation sociale. Un austère bijou d'analyse littéraire et de spiritualité incarnée.

**Gilles Routhier** insiste sur la nécessité d'«analyses d'ordre sociologique, organisationnel et culturel». Il rapproche le projet de MI (bâtir une nouvelle Église) de l'actualité. MI «observait la naissance de formes inédites de vie chrétienne» tout comme aujourd'hui les chrétiens «doivent trouver de nouvelles formes et de nouveaux langages». Ce à quoi s'applique **Raymond Brodeur** au sujet de la formation catéchétique qui, de la pratique de MI au XVII<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui, n'a d'autre but que de travailler le milieu de vie afin de «rendre possible le travail de l'Esprit Saint dans le cœur et la raison des personnes». C'est loin du bourrage de crâne !

Il faut arriver à la page 265 pour prendre conscience que MI est «notre première génie nationale» avec l'historienne **Dominique Deslandres**, de l'Université de Montréal, membre fondatrice du CÉMI, l'une des premières femmes laïques à s'être intéressée à MI dans le domaine historique. D'une plume très enlevée, elle souligne l'importance d'«une des plus vives lumières de son siècle, un des plus grands esprits de son époque, au même titre que Descartes et Pascal». Ce qui ne l'empêche pas d'avoir bien des points communs avec les «femmes ordinaires de la Nouvelle-France».

**Philippe Roy-Lysencourt** propose *Les Amérindiens dans la pensée et la vie de Marie de l'Incarnation*. Sa vision neuve ramasse les recherches amérindiennes, résume la démarche vie mystique / rencontre des autochtones et note l'évolution du regard de MI sur eux. **Lucie Bartlett-Jeffrey** présente une perspective écologique. La Nouvelle-France offrira à MI «de l'espace pour respirer» en «harmonie cosmique» avec la nature et les autochtones. Un autre apport innovateur. Enfin, l'ursuline **Jocelyne Mailloux** témoigne de son expérience d'éducatrice auprès d'enfants de 10 à 12 ans qui – recherches

personnelles et voyage à Tours à l'appui – «réalisent que leur école est particulière en raison de sa fondatrice».

La théologienne française **Catherine Aubin**, o.p., conclut l'ensemble, fascinée par l'«exploratrice de terres inconnues», «voyageuse des grands espaces», «marcheuse bienheureuse» qui, par «son regard, sa vie, sa vision», nous questionne «en ce déluge».

Après les travaux des spécialistes, on peut seulement regretter qu'un tel colloque et les actes qui suivent ne permettent guère au grand public, au moins cultivé, de mieux connaître cette maîtresse femme, aussi géniale que modeste, qui mérite d'être reconnue avec des mots et des images accessibles. Ces recherches très pointues ne doivent pas faire oublier la nécessité de trouver de nouvelles formes de communications pour ouvrir l'audience sociale et actualiser l'esprit missionnaire de Marie de l'Incarnation dans la dynamique de la nouvelle évangélisation souhaitée. On attend avec impatience les films annoncés.

Françoise Deroy-Pineau  
Chercheuse indépendante / Montréal  
Membre du CÉMI

Jean-Michel Wissmer, *Kateri Tekakwitha. L'Entrée du Christ chez les Iroquois. Voyage au cœur de l'Amérique indienne et coloniale*, Québec, GID, 2017, 186 p. 25 \$

Dans cet essai, Jean-Michel Wissmer nous livre le récit de sa découverte de Kateri Tekakwitha et de son enquête pour en connaître davantage sur cette femme qui l'intrigue et l'impressionne. À travers des anecdotes et commentaires rassemblés au cours de ses voyages sur le continent nord-américain, il dresse un portrait de la sainte canonisée en 2012. Sans être spécialiste de la Nouvelle-France, Wissmer, qui s'est intéressé auparavant à l'Amérique latine et notamment à Sor Juana Inés de la Cruz, une religieuse mexicaine du XVII<sup>e</sup> siècle, nous partage ses réflexions sur les peuples autochtones et sur l'Amérique.

Divisé en sept chapitres, l'ouvrage est rédigé avec une belle plume et dans un style agréable à lire. Le livre, tel un carnet de voyage, est illustré de quelques photographies prises par l'auteur sur les lieux où l'ont conduit ses recherches. Après un premier chapitre consacré à souligner la portée de la canonisation de Kateri Tekakwitha, première sainte autochtone du continent américain, et à suivre sa trace du Nouveau-Mexique à l'État de New York, Wissmer développe l'essentiel de son argument. Il y traite de la peur des Iroquois dans l'imaginaire européen, mais aussi des actes de violence qu'on



leur a attribués. L'auteur dresse des parallèles entre cette violence observée dans différentes cultures autochtones et certaines pratiques européennes, notamment les tortures et les exécutions publiques.

La question de la douleur lui permet d'aborder, après un survol de la vie de Kateri dans son quatrième chapitre, le cœur de son essai. La richesse de cet ouvrage repose en effet sur ce cinquième chapitre qui est également le plus long. Celui-ci porte sur la mortification religieuse, une discipline à laquelle s'adonnait Kateri. L'auteur y souligne les éléments communs d'un culte de la douleur en Occident chrétien comme chez les Premières Nations. Il replace la figure de Kateri dans le contexte religieux de l'époque tout en tentant d'en extraire les éléments propres à la culture des peuples autochtones. La jeune convertie adopte la pratique fort répandue de l'*Imitatio Christi* qui prend naturellement une forme doloriste dans une culture autochtone habituée à domestiquer la souffrance.

Les deux derniers chapitres de ce livre sont assez succincts. Wissmer y compare la sainte Mohawk avec d'autres figures religieuses féminines de la même période avant de chercher à déterminer l'empreinte culturelle de son héroïne, principalement comme personnage littéraire. Il place en parallèle les vies de Sor Juana et de Kateri. La comparaison entre ces deux femmes demeure assez sommaire comme celle entre le climat religieux de la Nouvelle-Espagne et celui de la Nouvelle-France. Cette perspective comparative occupe en définitive peu de place dans cet essai, les parcours de Kateri et Sor Juana étant finalement, de l'avis même de Wissmer, aux antipodes. Compte tenu de la rareté des études comparatives entre ces deux régions du continent américain avant le XX<sup>e</sup> siècle, on regrette de ne pas voir l'auteur développer davantage cet aspect. Le livre se conclut sur une analyse littéraire de quelques textes évoquant la sainte Mohawk, de Chateaubriand à Leonard Cohen.

Cet ouvrage, à la frontière entre essai socioreligieux et journal de voyage, plaira surtout à un grand public curieux de découvrir une figure historique et un continent qu'il connaît peu. Ce livre décevra par contre ceux qui espèrent trouver dans ses pages un travail d'historien. On regrette en effet de voir de trop nombreuses informations ne pas être soutenues par des sources. De plus, Wissmer succombe quelquefois, par le choix de ses mots, à la tentation de romancer quelque peu certains faits. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il décrit Kahnawake comme étant un lieu « presque intouché » (p. 100). Dans son désir de mieux connaître Kateri Tekakwitha, Wissmer a tout de même épiluché les sources premières sur la vie de cette sainte (les écrits des pères jésuites Pierre Cholenec et Claude Chauchetière), tout comme la contribution fondamentale de l'historien Allan Greer qu'il cite à plusieurs reprises tout au long du récit. On devine chez Wissmer une fascination pour le personnage de Kateri qui le mène peut-être à idéaliser quelque peu cette femme.

Souhaitant démontrer la singularité de son parcours, il fait étonnement peu de cas de l'argument de Greer qui la décrit comme une parmi d'autres au sein d'un cercle de femmes partageant un même désir de mortification. À l'inverse, Wissmer présente Kateri comme « la plus obstinée, et surtout la plus fervente » (p. 126).

L'auteur est lui-même conscient des faiblesses de son ouvrage. Dès les premières pages, il avertit ses lecteurs que son livre, publié au Québec, n'a pas été pensé pour un public canadien. S'il admet dans son prologue qu'il est délicat de trouver les mots justes pour parler des Premières Nations, on ne peut que déplorer malgré tout le recours à certaines expressions maladroitement. Des formules comme « peuplade » (p. 69) ou « petites indiennes » (p. 136) feront sourciller les lecteurs sensibles aux enjeux autochtones. Jean-Michel Wissmer est conscient de s'avancer sur un terrain miné, mais tombe tout de même quelques fois dans le piège de la généralisation en cherchant à tracer des points communs entre les peuples du continent américain. C'est le cas notamment lorsqu'il aborde les croyances et la spiritualité des Premières Nations qu'il présente et conjugue au singulier comme étant « la religion des Indiens d'Amérique » (p. 56). Le regard que porte Wissmer sur les peuples autochtones demeure tout au long de cet essai un regard externe dans lequel on peine à déceler les voix des Premières Nations, particulièrement celles de la communauté mohawk avec qui les contacts de l'auteur semblent être restés au minimum. De plus, on ne peut que déplorer de n'y voir figurer aucune des nombreuses études produites au cours de la dernière décennie sur les peuples autochtones du Canada.

À travers cet ouvrage, Jean-Michel Wissmer entraîne ses lecteurs dans un programme ambitieux, dressant de nombreux comparatifs entre les peuples autochtones d'Amérique du Sud, du Mexique, de Californie et de la vallée du Saint-Laurent. Le titre de cet essai est une allusion à la toile monumentale de James Ensor, *L'Entrée du Christ à Bruxelles*. Comme elle, ce livre paraîtra quelquefois aux lecteurs, un peu surchargé par les nombreux thèmes abordés et les multiples sauts dans le temps et dans l'espace. Malgré ces lacunes, cet ouvrage a le mérite de traiter des mortifications religieuses dans un contexte particulier où se mêlent catholicisme et pratiques autochtones : un sujet aussi captivant que complexe. Il est également l'occasion de découvrir une figure méconnue de notre histoire à travers le regard et les voyages de Jean-Michel Wissmer.

Michel Dahan  
Université de Montréal