

Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du  
monde.

Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945-1980)

Catherine Foisy

Thèse  
présentée  
au  
Programme doctoral *Humanities*

comme exigence partielle au grade de  
philosophae doctor (Ph.D.)

Université Concordia  
Montréal, Québec, Canada

Septembre 2012

© Catherine Foisy, 2012

**CONCORDIA UNIVERSITY  
SCHOOL OF GRADUATE STUDIES**

This is to certify that the thesis prepared

By: Catherine Foisy\_\_\_\_\_

Entitled: Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945-1980)

and submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Philosophae Doctor in Humanities

complies with the regulations of the University and meets the accepted standards with respect to originality and quality.

Signed by the final examining committee:

Danielle Gauvreau Chair

Frédéric Laugrand External Examiner

Michel Despland External to Program

Steven High Examiner

Gilles Routhier Examiner

Jean-Philippe Warren Thesis Supervisor

Approved by

\_\_\_\_\_  
Chair of Department or Graduate Program Director

\_\_\_\_\_  
Dean of Faculty

## ABSTRACT

Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945-1980)

Catherine Foisy, PhD

Université Concordia, 2012

Cette thèse s'attarde au travail réalisé par les missionnaires québécois dans les contextes sociopolitiques et culturels diversifiés de pays asiatiques, africains et latino-américains de même qu'aux liens qu'ils ont entretenus avec la société québécoise, au cours de la période 1945 à 1980. À travers le parcours des femmes engagées à l'Institut des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception (MIC), l'Institut des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges (MNDA), la Congrégation des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi (MCR) et des hommes membres de la Société des Missions-Étrangères du Québec (SMÉ), nous proposons une analyse qui permet de comprendre comment la « rencontre du Christ » a finalement été l'occasion d'une « rencontre de l'Autre » et vice-versa. À partir des archives communautaires et des récits de vie recueillis auprès de 43 missionnaires de même qu'en s'appuyant sur diverses monographies, nous démontrons comment l'effort missionnaire québécois a alimenté un questionnement global au sein de l'Église catholique et de la société québécoise. Ce questionnement a permis une redéfinition religieuse, mais aussi politique et culturelle, du rôle du croyant dans le monde. Cette thèse permet d'atteindre trois objectifs. Premièrement, elle montre comment l'effort missionnaire québécois s'est inséré dans le renouveau missionnaire de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, contribuant à l'émergence, entre 1945 et 1968, d'un espace de convergence favorisant la découverte et

l'approfondissement des principes sur lesquels Vatican II a fondé sa spécificité. Deuxièmement, elle circonscrit, dans le contexte des années postconciliaires, les répercussions des positions officielles de l'Église catholique romaine sur les activités des instituts missionnaires québécois et précise la manière dont ces derniers ont procédé à la mise à jour demandée par les Pères conciliaires. Troisièmement, cette thèse cerne les défis auxquels ont dû faire face les missionnaires au moment où la société québécoise, leur société d'origine, se définissait de plus en plus en dehors de l'espace religieux.

## REMERCIEMENTS

M. Draghici, l'un de mes collègues du Collège international des Marcellines, qui enseigne les mathématiques comme d'autres enseignent les lettres et la philosophie, m'avait prévenue : « Si tu veux vraiment faire un doctorat, ne retarde pas! Après, il y a la vie qui se met en place. Tu te maries, tu as des enfants, etc. » Il n'avait ni tout à fait raison, ni tout à fait tort. L'une des découvertes des quatre dernières années fut pour moi de réaliser que l'écriture, les études, la recherche et la réflexion font intégralement partie de la vie (enfin, de ma vie, disons, plus relativement). Surtout, j'ai réalisé que ce sont des actes dont la portée et la valeur sociales peuvent être grandes même si elles demeurent souvent insoupçonnées. À travers la recherche passionnante que j'ai menée au cours des quatre dernières années, il m'a été donné de croiser la route de nombreuses nouvelles personnes qui m'ont enrichie et inspirée. J'ai aussi pu mesurer l'attachement de ceux et de celles qui font partie de ma vie depuis longtemps déjà...

Mes premiers remerciements vont au Dr. Jean-Philippe Warren, mon directeur, pour avoir été cet entraîneur passionné et ce mentor rempli d'équilibre et d'idéal dont j'avais besoin pour mener à bien ce travail colossal. Je te remercie spécialement d'avoir cru en moi et d'avoir plongé, avec moi, dans ce projet fou dès le moment où j'ai mis le pied dans ton bureau. Ta confiance à mon égard, ta compétence intellectuelle et ce supplément d'âme qui t'habite, ont favorisé chez moi, le dépassement dont témoignera un peu, je l'espère, cette thèse.

Une personne avec laquelle j'ai aussi appris énormément, c'est Dr. Steven High (histoire orale). Je veux te remercier pour m'avoir communiqué cette passion pour le "*deep listening*" et surtout, cette grande humanité qui traverse ton enseignement et tes travaux de recherche. Ce fut un privilège et une grande joie que d'avoir pu bénéficier de tes conseils et de ta vision du rôle du chercheur dans une société.

Je ne peux passer sous silence l'apport du Professeur Gilles Routhier à l'aboutissement de ces travaux, spécialement en regard des enjeux entourant le concile Vatican II. Un grand merci pour votre discipline, votre professionnalisme et votre rigueur intellectuelle de même que pour l'intérêt que vous avez manifesté, dès les débuts, pour ce projet.

Un merci spécifique au programme d'*Humanities*, tant à son actuelle directrice, Dr. Erin Manning, qu'à son adjointe administrative, Mme Sharon Fitch qui fut toujours d'une grande aide et compétence en toute chose.

Il y a aussi eu des membres de ma famille et des amis qui ont été là, présents, à chaque étape de ce long parcours. Des moments précis où un découragement passager, une inquiétude, une préoccupation, un questionnement semblaient insurmontables me reviennent en mémoire. Merci Simon, d'avoir été là un certain vendredi soir... Patrice, pour m'avoir aidée à passer un certain cap, des remerciements sincères. Profonde gratitude aussi à mes ami(e)s les plus proches : Adela, Andréanne, Celia, Magdalena, Marie, Mario, Marjolaine, Nadia et Sarah qui se sont informés régulièrement de

l'avancement de mes travaux, qui m'ont encouragée à persévérer en me rappelant que le plus important, c'était de regarder en avant.

Je veux aussi exprimer ma reconnaissance à mes collègues du Groupe interdisciplinaire de recherche sur les missionnaires canadiens Maurice Demers, Éric Désautels et Catherine LeGrand, pour avoir échangé des compétences, des idées et aussi, surtout, un grand désir de connaître. Avant eux et au cours des deux premières années de ce programme doctoral, il y a aussi eu ceux qui font vibrer le Collège international des Marcellines depuis plus de 20 ans maintenant. Votre engagement inlassable envers les jeunes, en vue de leur éducation, m'a profondément marquée. À ceux et celles qui furent d'abord des maîtres, puis mes collègues, sœur Louise Bonta, Mme Odette Isabel, M. Lazer Lederhendler, Mme Ninon St-Pierre et M. Jean-Manuel Weisz, un profond sentiment de gratitude m'anime en pensant à vous.

Je ne peux laisser sous le boisseau chacune des personnes qui ont accepté de partager avec moi, avec vous, une partie de leur vie, celle qui fait vibrer leur cœur et leur être tout entier, c'est-à-dire leur expérience de la mission. Au contact de chacun et de chacune de vous, chers missionnaires, je suis devenue une meilleure personne, plus convaincue encore de la justesse du sillon que j'ai continué à creuser et à labourer en menant cette recherche, puis dans lequel j'ai semé et récolté. Espérons qu'il continue de porter du fruit en abondance...

Après un accueil simple et chaleureux orchestré par sœur Denise Goulet, mcr, mémoire ambulante de sa communauté (désormais auprès de son Père), chez les Sœurs

Missionnaires du Christ-Roi, j'ai rencontré les sœurs Gisèle Beauchemin, Louise Buist, Denise Goulet, Suzanne Houle, Claudette Morin et Françoise Vézina. Merci, ô Christ-Roi, pour vos vies données!

Chez les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, grâce à sœur Mireille Morin qui m'a guidée et aidée à ouvrir toutes les portes, j'ai rencontré les sœurs Georgette Barrette, Marie-Thérèse Beaudette, Antoinette Castonguay, Celia Chua, Éliette Gagnon, Suzanne Labelle, Yolaine Lavoie, Mireille Morin, Louisa Nicole, Louise Pagé, Louise Royer-Martel, Huguette Turcotte et Jacqueline Villemure. Action de grâce pour les richesses de chacune!

Chez les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, après une rencontre initiale sous le signe de la joie avec sœur Claire Lessard et sœur Gilberte Giroux, j'ai pu rencontrer les sœurs Majella Brousseau, Danielle Connolly, Colette Cournoyer, Emma Gauthier, Gilberte Giroux, Lise Hamel, Paula Huot, Lucie Laberge, Fernande Leblanc, Claire Lessard, Isabelle Murphy, Annette Roberge, Claire Tremblay et Mariette Trépanier. Paix et bien à vous toutes qui êtes si accueillantes!

À la Société des Missions-Étrangères du Québec, l'abbé Bertrand Roy s'est enthousiasmé pour mon projet et a favorisé ma rencontre avec messieurs Léo Anctil, Guy Charbonneau, Raymond Desrochers, Jean-Paul Guillet, Jean Langlois, M<sup>gr</sup> François Lapierre, M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, Jean Ménard et M<sup>gr</sup> André Vallée. Merci pour cette ambiance de famille qui anime votre Société!

Je tiens également à remercier toutes ces personnes qui m'ont chaleureusement reçue dans les archives dont elles sont les gardiennes. Sœur Véronique Tshilemba, mcr,



secrétaire générale de la Congrégation des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi. Mme Nicole Massé, responsable des Archives générales des Missionnaires de l'Immaculée-Conception. Sœur Claire Lessard, mnda, secrétaire générale de sa congrégation qui a été d'une grande aide dans l'accès aux archives communautaires des MNDA. L'abbé Gilles Dubé, pmé, secrétaire général de la SMÉ qui m'a transmis des données statistiques essentielles et Bertrand Roy qui a favorisé mon accès aux documents officiels de la Société. Mme Micheline Malboeuf, responsable de l'administration à l'Entraide missionnaire qui m'a reçue comme une petite reine avec beaucoup de simplicité et pas mal d'éclats de rire... Aller à l'Entraide, c'est comme retourner à la maison. Merci! M. Daniel A. Hurtubise, responsable des Archives à la Bibliothèque de l'Université Saint-Paul, qui m'a secondée lorsqu'est venu le temps de consulter les Archives générales de la Conférence religieuse canadienne, merci pour l'accueil et l'intérêt porté à mes recherches!

Cette recherche n'aurait pu aboutir sans le support financier de l'Université Concordia qui, par le biais de l'École des études supérieures, m'a décerné une bourse d'entrée ainsi qu'une bourse de fin de rédaction de thèse. Le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC – bourse de doctorat) et la Chaire Concordia d'études sur le Québec ont aussi permis qu'aboutisse cette aventure intellectuelle.

Enfin, à cette femme et à cet homme qui ont cru à la promesse de l'Amour, qui sont là depuis le tout début et qui n'ont jamais baissé pavillon. Gratitude et reconnaissance pour

celle que tu es, maman, et pour celui que tu es, papa. Je vous remercie aussi pour ce que vous devenez, ensemble. Ma thèse vous est entièrement dédiée.

## TABLE DES MATIÈRES

Liste des acronymes.....	xxii
Introduction.....	1
1. <i>Les instituts missionnaires québécois : un état des lieux</i> .....	4
2. <i>Objet d'études</i> .....	6
3. <i>Problématique et objectifs</i> .....	8
4. <i>Approche et choix méthodologiques</i> .....	11
5. <i>Deux concepts-clés</i> .....	20
6. <i>Aperçu de la thèse</i> .....	23
PARTIE I    La poursuite de l'aventure missionnaire canadienne-française (1945-1959).....	29
Chapitre I    Renouveau missionnaire au XX <sup>e</sup> siècle : la relève québécoise à l'œuvre.....	30
I.1. L'apport québécois aux missions : insertion tardive et ascension fulgurante.....	30
I.2. Les instituts québécois, de leur fondation à 1959.....	34
I.2.1 – Un tour d'horizon des œuvres.....	34
I.2.2 – Un portrait statistique global du personnel par institut.....	38

	I.3. Le Québec comme pépinière de vocations missionnaires.....	44
	I.3.1 – Une voie incontournable pour plusieurs : militer dans les mouvements d’ACS.....	44
	I.3.1.1 - Les fondements de l’ACS.....	48
	I.3.1.2 – Les méthodes de l’ACS : pédagogie, recrutement et organisation.....	50
	I.3.1.3 – Actions caritatives et politiques.....	51
	I.3.1.4 – L’ACS et le choix de la vie missionnaire consacrée.....	54
	I.3.2 - D’autres voies qui ouvrent à la vocation missionnaire consacrée.....	58
	I.3.2.1. Les revues missionnaires.....	58
	I.3.2.2. Les productions audio-visuelles.....	59
	I.3.2.3. Animation missionnaire et personnalisation du lien.....	60
	Conclusion.....	64
Chapitre II	Avant que les missionnaires québécois ne deviennent de « remarquables oubliés ».....	67
	II.1. Communications et relations publiques.....	68
	II.2. Les ressources financières et matérielles.....	75
	II.3. Un service intercommunautaire : l’Entraide missionnaire.....	87
	Conclusion.....	92
Chapitre III	La professionnalisation du personnel missionnaire : une nécessité.....	95
	III.1. Une formation initiale conforme à la mentalité du temps.....	95

	III.2. Préparer l'avenir : la professionnalisation des missions au tournant des années 1950.....	108
	Conclusion.....	114
Chapitre IV	Sortir de Chine : un nouvel horizon pour les missions québécoises.....	116
	IV.1. Réorganisation des missions québécoises de Chine.....	118
	IV.1.1 – La Deuxième Guerre mondiale en Asie racontée par les missionnaires québécois.....	118
	IV.1.2 – La Chine d'après-guerre.....	119
	IV.1.3 – Gérer la diminution et la fin de la présence québécoise en Chine continentale.....	124
	IV.2. De nouvelles contrées missionnaires... En Asie et en Afrique.....	128
	IV.3. De nouvelles contrées missionnaires... en Amérique latine.....	139
	Conclusion.....	148
Chapitre V	Ébullition missionnaire à l'aube du Concile... ..	151
	V.1. L'arrivée et l'installation en pays de mission.....	152
	V.1.1 – Adaptation aux conditions de vie matérielle dans le pays de mission.....	152
	V.1.2 – L'apprentissage de la langue ou du dialecte.....	157
	V.1.3 – L'adaptation aux conditions socioculturelles et sociopolitiques.....	163
	V.1.4 – Des changements inattendus comme condition pratique de la mission.....	168

V.2. Des pratiques missionnaires en mutation...	171
V.2.1 – La mission à travers les œuvres.....	171
V.2.2 – La mission comme service de l'Église locale.....	175
V.2.3 – La mission comme rencontre avec les cultures.....	188
V.2.4 – La mission comme rencontre avec les autres croyances et religions.....	189
V.3. Du sens de la mission au moment du premier départ.....	196
V.4. Pratiques d'avant-garde ou reproduction de l'Église nationale du Québec?.....	199
Conclusion.....	206
<b>PARTIE II</b> Interpellations et questionnements à l'heure des grands bouleversements socio-ecclésiaux (1959-1968).....	211
<b>Chapitre VI</b> Regards croisés sur la Révolution tranquille.....	212
VI.1. Héritiers à contre-courant... Devenir missionnaire dans le Québec des années 1960.....	213
VI.1.1 – Un appel, un lien personnel, un défi qui engage.....	213
VI.1.2 – Répondre aux besoins d'une nouvelle génération sur fond de contestation.....	219
VI.2. Le choc du retour : une société à décrypter.....	224
VI.2.1 – Des éléments qui demeurent... ..	225
VI.2.2 – Ce qui change, selon des missionnaires en visite au pays... ..	228
VI.3. En préparation pour la mission <i>ad extra</i> .....	234
Conclusion.....	240

Chapitre VII	Résonances de Vatican II chez les missionnaires québécois.....	243
	VII.1. L'Église comme réalité historique.....	244
	VII.1.1 – Renouveau de la conception du salut.....	245
	VII.1.2 – Églises locales : indigénisation, laïcs et réciprocité.....	247
	VII.1.3 – Église, « peuple de Dieu ».....	253
	VII.2. La mission comme témoignage et présence.....	255
	VII.2.1 – La mission comme dialogue interculturel.....	258
	VII.2.2 – La mission comme dialogue interreligieux et œcuménique... ..	260
	VII.2.3 – La mission comme promotion humaine.....	262
	Conclusion.....	270
Chapitre VIII	Entreprendre l' <i>aggiornamento</i> : les chapitres spéciaux de 1967 et 1968.....	273
	VIII.1. Le chapitre spécial des MCR : l'esprit avant la lettre... ..	274
	VIII.2. Rénovation chez les MIC : découvertes, incompréhensions et évolutions en dialogue.....	279
	VIII.3. Retrouver la source chez les MNDA : des œuvres aux personnes.....	288
	VIII.4. Une option de formation pour discerner son chemin à la SMÉ.....	294
	Conclusion.....	298
PARTIE III	Au nom de l'engagement missionnaire personnel et collectif : reconnaître la pluralité des formes et dégager un horizon commun (1968-1980).....	302

Chapitre IX	Un nouveau regard : les missionnaires québécois et les Églises du Tiers-monde.....	303
	IX.1. Une réponse au colonialisme : culture et Évangile en Afrique.....	306
	IX.1.1 – Coup d’œil sur la méconnaissance de l’Afrique.....	308
	IX.1.2 – Zaïrianisation de la société congolaise et indigénisation de l’Église.....	310
	IX.1.3 – Découverte d’une Afrique déjà chrétienne.....	315
	IX.2. L’Amérique latine : un continent polarisé, une réponse tranchée..	317
	IX.2.1 – Conscientisation et force historique des pauvres.....	321
	IX.2.2 – Les CEB : des expériences de transformations spirituelles et matérielles.....	322
	IX.2.3 – Des projets pastoraux engagés politiquement : droits humains et justice.....	325
	IX.3. L’Asie : apprendre à devenir simple présence au milieu des frères et des sœurs.....	328
	IX.3.1 – De la difficulté d’évangéliser en terre japonaise ou la force du témoignage.....	330
	IX.3.2 – Une mission humble et simple.....	331
	IX.4. La mission comme dialogue.....	334
Chapitre X	Des chapitres-pivots : intégrer la diversité, nourrir l’unité.....	341
	X.1. La SMÉ en assemblée générale (1973) : refonder l’avenir.....	343



X.1.1 – Une assemblée qui balance entre incompréhensions et polarisation.....	343
X.1.2- Une identité revue et corrigée à l’aune du pluralisme.....	346
X.1.3 – Des orientations à vivre : un projet inédit en milieu pauvre et musulman.....	354
X.2. En action de grâce : le chapitre de 1970 chez les MIC.....	356
X.2.1 – Un projet audacieux qui permet de dénouer des impasses.....	356
X.2.2 – Des orientations pour mieux vivre ensemble... avec nos différences.....	360
X.2.3 – Découvertes spirituelles et adaptations techniques.....	364
X.3. Entre apostolat, communauté et prière : la recherche d’équilibre des MNDA.....	366
X.3.1 – La vie de prière ou l’union au Christ.....	367
X.3.2 – Vie en communauté ou appartenance communautaire.....	368
X.3.3 – Pour proclamer son message ou les Églises locales.....	370
X.3.4 – L’écoute de l’Esprit ou le discernement spirituel.....	373
X.4. Renouveler son élan missionnaire par l’union intime avec le Christ : les MCR en chapitre.....	374
X.4.1 – De l’unité dans la diversité.....	375
X.4.2 – Un élan de rénovation.....	375
X.4.3 – Conformes au Christ dans l’obéissance.....	376
Conclusion.....	378
Chapitre XI Les années 1970 : des défis à relever, des écueils à éviter.....	382

XI.1. Un contexte défavorable à la pérennisation.....	382
XI.1.1 – « Ce n’était pas leur vocation »... ..	385
XI.1.2 – Une tendance psychologisante, un climat de suspicion... ..	386
XI.1.3 – La dimension affective mise à l’épreuve... ..	388
XI.2. Une dynamique de l’audace : à l’affût et à l’écoute... ..	392
XI.2.1 – Une nouvelle présence qui interroge... Mission ou coopération? Laïcs ou religieux?.....	392
XI.2.2 – Un renouvellement désormais international des instituts québécois.....	401
XI.2.3 – Miser sur de nouveaux projets missionnaires.....	405
Conclusion.....	410
Chapitre XII Une contribution insoupçonnée au catholicisme québécois des années 1970.....	414
XII.1. L’Entraide missionnaire et l’avènement d’un catholicisme de gauche au Québec.....	415
XII.1.1 – Un canal de transmission, un carrefour d’information et de formations.....	415
XII.1.2 – Le rôle de l’animation missionnaire.....	423
XII.1.3 – Émergence de nouveaux groupes chrétiens de gauche.....	424
XII.2. En mission auprès des immigrants et des réfugiés au Québec....	429
XII.2.1 – En solidarité avec le peuple chilien.....	430
XII.2.2 – Un réseau d’aide des réfugiés vietnamiens à échelle humaine.....	434

XII.3 – Acteurs de conscientisation dans le domaine de la solidarité internationale.....	436
Conclusion.....	438
CONCLUSION.....	442
1. <i>Poser une pierre d’angle</i> .....	443
2. <i>Limites de la thèse</i> .....	453
3. <i>Perspectives de recherche</i> .....	454
BIBLIOGRAPHIE.....	458
I.    Articles scientifiques et monographies.....	458
Canada et Québec (Église et société).....	458
Catholicisme et missions.....	466
Histoire orale.....	472
II.   Sources primaires.....	476
Archives.....	476
Journaux et revues missionnaires.....	479
Ouvrages portant sur les instituts étudiés.....	481
Entrevues.....	482
Annexe I. Canevas d’entrevue.....	486
Annexe II. Tableau sociodémographique des missionnaires interrogés par institut.....	489
Annexe III. Bilan des œuvres MIC après 60 ans d’existence, 1962.....	493
Annexe IV. Tableau comparatif de la progression des effectifs (1945-1960).....	494

Annexe V. Tableau statistique comparatif des entrées et sorties par institut (jusqu'à l'ordination ou la profession temporaire).....	495
Annexe VI. Tableau comparatif du taux de persévérance jusqu'aux premiers vœux ou à l'ordination.....	496
Annexe VII. Tableau comparatif du nombre de missionnaires catholiques par pays entre 1932 et 1958.....	497
Annexe VIII. Effectifs de la Société des Missions-Étrangères du Québec (1959-1968).....	498
Annexe IX. Missionnaires canadiens par région, 1969-1981 (CRC).....	499
Annexe X. Évolution des effectifs de la Société des Missions-Étrangères du Québec (1968-1980).....	500
Annexe XI. Évolution des effectifs des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges (1946-1983).....	501
Annexe XII. Progression des effectifs MIC, 1945-1980.....	502
Annexe XIII. Statistiques de la congrégation des MCR, 1972-1978.....	503
Annexe XIV. Origine géographique au moment de l'entrée en communauté chez les MCR – Religieuses canadiennes (en 1968).....	504
Annexe XV. Tableau comparatif du recrutement entre 1968 et 1980 (instituts féminins).....	505

Annexe XVI. Schéma de l'organisation missionnaire canadienne, 1965  
(CRC)..... 506

## LISTE DES ACRONYMES

- ACS : Action catholique spécialisée
- CASO : Centre d'animation pour le service outre-mer
- CCC : Conférence catholique canadienne
- CEB : Communauté ecclésiale de base
- CECI : Centre d'études et de coopération internationale
- CÉM : Centre d'études missionnaires
- CNM : Conseil national missionnaire
- CPMO : Centre de pastorale en monde ouvrier
- CRC : Conférence religieuse canadienne
- EMI : Entraide missionnaire
- JEC : Jeunesse étudiante catholique
- JIC : Jeunesse indépendante catholique
- JOC : Jeunesse ouvrière catholique
- MCR : Sœurs Missionnaires du Christ-Roi
- MIC : Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception
- MNDA : Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges
- MTC : Mouvement des travailleurs chrétiens
- OCCAL : Office canadien de coopération avec l'Amérique latine
- OPM : Œuvres pontificales missionnaires
- PF : Propagande de la foi
- PMÉ : Prêtres des Missions-Étrangères du Québec
- RAPTIM : *Romana Associatio Pro Transvehendis Itinerantibus Missionariis*  
(Association romaine pour le transport et les déplacements missionnaires)
- SE : Œuvre de la Saint-Enfance
- SMÉ : Société des Missions-Étrangères du Québec
- SMJ : Service missionnaire des jeunes
- SPA : Œuvre de Saint-Pierre Apôtre
- SUCO : Service universitaire de coopération outre-mer

UISG : Union internationale des supérieures générales

UMC : Union missionnaire du clergé

Dans une monographie publiée récemment<sup>1</sup>, Louis Rousseau et ses collaborateurs recentrent les débats concernant la conscience identitaire québécoise contemporaine<sup>2</sup> autour de son axe religieux. Ces auteurs analysent les pratiques religieuses des Québécois issus de diverses communautés immigrantes et démontrent que l'expérience du religieux constitue une trame historique<sup>3</sup> qui permet de comprendre les processus de recomposition identitaire actuellement en cours au Québec sans les détacher du parcours socioculturel national de la majorité démographique. On sait, par exemple, que jusqu'à la Révolution tranquille, le Québec ne se pensait pas sans référence à l'Église catholique qui s'était substituée, depuis la révolte des Patriotes de 1837-1838<sup>4</sup>, à la référence identitaire instituée par le gouvernement colonial.

Cependant, le paysage catholique de cette période n'était pourtant pas aussi homogène<sup>5</sup> que l'on pourrait être porté à le croire. De nombreux travaux réalisés au cours

---

<sup>1</sup> Louis Rousseau (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 2012.

<sup>2</sup> Nous n'avons qu'à penser aux enjeux soulevés par les controverses entourant les demandes d'accommodements raisonnables, la définition du statut de la laïcité québécoise de même que des valeurs communes québécoises, les rapports complexes entre les modèles d'intégration des immigrants, respectivement prônés par les gouvernements fédéral (multiculturalisme) et provincial (inter culturalisme). Tous ces enjeux et bien d'autres ont fait l'objet des travaux de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (2006-2008), mieux connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor, des noms de ses deux co-présidents, Gérard Bouchard, historien et sociologue de l'Université du Québec à Chicoutimi et Charles Taylor, philosophe et professeur émérite de l'Université McGill.

<sup>3</sup> Voir spécialement l'introduction de Louis Rousseau « Découvrir le fil religieux de la conscience identitaire au Québec », dans Louis Rousseau (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 2012, p. 1-32.

<sup>4</sup> Voir l'article de Sylvie Lacombe, "French Canada: the Rise and Decline of a 'Church-Nation'", *Quebec Studies*, vol. 48, Fall 2009/Winter 2010, p. 135- 158. Comme le montre René Hardy, le rôle social presque omniscient joué par l'Église catholique au cours des années 1830 à 1930 fait partie d'une sorte d'aménagement du pouvoir au sein de la société québécoise, entre l'Église et la population en vue de son bien-être. Voir René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec (1830-1930)*, Montréal, Éditions du Boréal, 2005.

<sup>5</sup> Les travaux de Jean Hamelin sur l'histoire du catholicisme québécois ont contribué à déboulonner ce mythe tenace, montrant spécifiquement l'impact du processus d'urbanisation au Québec au cours des années 1920 et 1930 sur la déstructuration des paroisses urbaines et la diminution de la fréquentation religieuse de même que celui de l'avènement d'une vie plus facile pour les femmes au cours des années d'après-guerre, détournant plusieurs du choix d'entrer au couvent. Comme l'ont montré plusieurs auteurs



de la dernière décennie ont montré l'influence de courants de pensée européens<sup>6</sup>, de mouvements de jeunesse<sup>7</sup> et de liens établis avec des catholiques latino-américains<sup>8</sup> au cours des années d'entre-deux-guerres sur la redéfinition de l'agir des croyants québécois, élargissant notre compréhension des éléments ayant mené à l'*aggiornamento* socio-ecclésial des années 1960<sup>9</sup>. On a également relu l'apport des communautés

---

dont Danielle Juteau et Nicole Laurin, les données statistiques dont on dispose concernant les entrées dans les congrégations religieuses féminines engagées au Québec montrent un ralentissement du recrutement au cours des années d'après-guerre. Hamelin brosse également un tableau des mouvements d'Action catholique, de l'engagement des catholiques dans le domaine syndical et des missionnaires qui sont perçus, au cours des années préconciliaires, comme les porte-étendards d'une Église nationale forte et inébranlable. Lucie Ferretti, dans une synthèse efficace de l'histoire de l'Église québécoise montre bien la manière dont des lézardes apparaissent, au même moment, dans un paysage qui semblait immuable. Elle établit des liens entre ces fissures qui apparaissent plus vivement après la Seconde Guerre mondiale, les transformations socio-ecclésiales des années 1960 et l'avènement de nouveaux groupes au sein du catholicisme québécois au cours des décennies suivantes, qu'ils adoptent des positions plus progressistes et ouvertes au monde contemporain (Développement et Paix, Entraide missionnaire) ou plus conservatrices (Renouveau charismatique, bérets blancs, etc.) Pour leur part, Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy cernent les facteurs, au-delà de ses liens organiques avec l'histoire nationale, qui ont fait du catholicisme québécois une donnée sociologique incontournable pour saisir les mutations vécues par la société québécoise depuis la Révolution tranquille. Voir Jean Hamelin, *Le XX<sup>e</sup> siècle, Tome 2 : De 1940 à nos jours*, dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Éditions du Boréal, 1984; Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 1999, Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

<sup>6</sup> E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur. L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2002.

<sup>7</sup> Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène : l'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003 et Lucie Piché, *Femmes et changement social au Québec. L'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine 1931-1966*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

<sup>8</sup> Dans sa thèse, Maurice Demers a mis en lumière les liens établis et entretenus entre catholiques québécois et mexicains. Il a démontré comment ces relations ont favorisé des transferts culturels entre ces deux espaces nationaux au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Ses travaux doctoraux ont enrichi notre compréhension des influences extérieures du catholicisme québécois en révélant des échanges pratiquement inconnus de Québécois avec des Mexicains. Ce faisant, il a permis d'ouvrir une voie pour la poursuite de recherches dans une perspective transnationale s'inscrivant dans l'axe Nord-Sud. Voir Maurice Demers, *Pan-Americanism Re-Invented in Uncle Sam's Backyard: Catholic and Latin Identity in French Canada and Mexico in the First Half of the 20<sup>th</sup> Century*, Thèse de doctorat en histoire, Toronto, York University, 2010.

<sup>9</sup> Voir Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille 1931-1970*, Montréal, Fides, 2008. Pour une approche spécifiquement centrée sur la manière dont les bouleversements ecclésiaux et sociaux associés à Vatican II et à la Révolution tranquille ont transformé l'Église québécoise, il y a lieu de consulter les travaux de Gilles Routhier portant sur la réception de Vatican II au Québec. Gilles Routhier, *Vatican II : herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006; Gilles Routhier (dir.), *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001 et Gilles Routhier (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*. Montréal, Fides, 1997.

religieuses<sup>10</sup>, des syndicats catholiques, des universités catholiques ainsi que de la presse et des revues intellectuelles<sup>11</sup> à ces transformations.

La présente thèse sur les instituts missionnaires de fondation québécoise et l'expérience de leurs membres en Asie, en Afrique et en Amérique latine s'inscrit dans le sillon de ces travaux, en poursuivant l'exploration des brèches qui se sont ouvertes, au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle au sein d'un catholicisme qui paraissait uniforme, fortement cléricalisé et intransigeant face aux bouleversements du monde contemporain. En s'attardant plus spécifiquement au sens qu'ont donné les acteurs des missions québécoises à leur expérience comme croyants et comme citoyens, tant au Québec qu'à l'étranger, il est possible de montrer comment leur expérience de la mission a également été influencée par les transformations vécues par le catholicisme et la société québécoise au XX<sup>e</sup> siècle. En cela, nos travaux reprennent également la perspective développée par d'autres auteurs qui ont montré comment la foi a été le ferment de l'engagement, pétri d'un idéal humain et chrétien, de nombreux croyants québécois au cours de la même période<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> De très nombreux travaux portent sur les communautés religieuses québécoises. Nous rappelons ici celles qui, par leur envergure et leur approche, ont permis un renouvellement du genre. Lucia Ferretti, *Histoire des Dominicaines de Trois-Rivières*. «C'est à moi que vous l'avez fait», Sillery, Éditions du Septentrion, 2002. On ne peut passer sous silence l'ouvrage en trois tomes de Guy Laperrière, *Les congrégations religieuses : de la France au Québec, 1880-1914*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996-2005. Voir aussi les travaux de Danielle Juteau et Nicole Laurin, *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1997; Nicole Laurin, Danielle Juteau et Lorraine Duchesne, *À la recherche d'un monde perdu. Les communautés religieuses au Québec de 1900 à 1970*, Montréal, Le jour éditeur, 1991 et Paul-André-Turcotte, *L'éclatement d'un monde : les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981. Pour une approche basée sur l'histoire orale comme la nôtre, on peut également consulter Micheline D'Allaire, *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec, 1960-1980*, Montréal, Éditions Bergeron, 1984.

<sup>11</sup> Jean-Philippe Warren, « Gérard Pelletier et *Cité libre* : la mystique de la Révolution tranquille », *Société*, n° 20-21, 1999, p. 313-346.

<sup>12</sup> Voir à ce sujet Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dir.), *Les vises de la foi : figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003.

### 1. *Les instituts missionnaires québécois : un état des lieux*

Depuis la publication de l'ouvrage de Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire. Une autre grande aventure*<sup>13</sup>, ce pan de l'histoire sociale et religieuse du Québec est demeuré, pour ainsi dire, sous le boisseau. Ainsi, la contribution de l'effort missionnaire à notre compréhension des grandes transformations vécues par la société et l'Église québécoises au cours de la période allant de 1945 à 1980 demeure largement méconnue<sup>14</sup>. Les quelques analyses scientifiques plus récentes du phénomène dont nous

---

<sup>13</sup> Bien que le chanoine Groulx propose une étude vaste des missions canadiennes françaises, notamment en indiquant la présence de ses ressortissants sur les différents territoires de mission, il demeure que son approche est limitée à la description des faits et à une interprétation empreinte de prosélytisme catholique et de nationalisme racial. De plus, s'arrêtant à la fin des années 1950, son étude ne peut évidemment pas tenir compte des transformations majeures s'étant opérées, tant avec la Révolution tranquille qu'avec le concile Vatican II. Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire : une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962.

<sup>14</sup> Au cours de la dernière décennie, de nombreux travaux portant sur les missionnaires canadiens auprès des populations autochtones du Canada ont été publiés. Voir, notamment les travaux de Frédéric Laugrand et Jarich G. Oosten, *Shamanism and Christianity in the Canadian Arctic in the Twentieth Century. Transitions and Transformations*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009; Frédéric Laugrand, Jarich G. Oosten et François Trudel, *Apostle to the Inuit. The Journals and the Ethnographical Notes of Edmund James Peck, 1894-1905 – The Baffin Years*, Toronto, University of Toronto Press, 2006; Frédéric Laugrand, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est, (1890-1940)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2002; Frédéric Laugrand, « Les missions oblates auprès des Amérindiens et des Inuit du Nord canadien. Un chantier pour l'anthropologie historique ». *Études d'histoire religieuse*, 67, 2001, p. 117-130; Frédéric Laugrand, « Les "déplacements culturels" des missionnaires oblates: une dynamique fondamentale de l'évangélisation des Inuit du Nord canadien », dans Raymond J.A. Huel et Germain Lesage (dir.), *Études oblates de l'Ouest 5 / Western Oblate Studies 5*, Saint-Boniface, Presses universitaires de Saint-Boniface, 2000, p. 11-36.; Frédéric Laugrand, « Mourir et renaître. La conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 152, 1999, p. 115-142.; Frédéric Laugrand, « Premiers catéchismes et méthodes catéchistiques des missionnaires anglicans et oblates chez les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1852-1937) », *Études d'histoire religieuse*, 64, 1999, p. 9-30.; Frédéric Laugrand, « L'évangélisation sans missionnaire : l'apostolat des prosélytes inuit dans l'Arctique de l'Est canadien (1852-1937) », *Mission. Journal of Mission Studies*, Vol 5, n° 2, 1998, p. 163-193.; Frédéric Laugrand, « Le siqqitiq: renouvellement religieux et premier rituel de conversion chez les Inuit du nord de la terre de Baffin », *Études Inuit Studies*, 21, n°s 1-2, 1997, p. 101-140.; Frédéric Laugrand, « "Ni vainqueurs, ni vaincus": les premières rencontres entre les chamanes Inuit et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien », *Anthropologie et Sociétés*, volume double 21, n°s 2-3, 1997, p. 99-124.; Frédéric Laugrand et Gilles Routhier, « Réception et enracinement de Vatican II en milieu inuit », dans Gilles Routhier (dir.), *Vatican II au Canada : Enracinement et réception*, Montréal, Fides, p. 327-356. Voir également Olivier Servais, *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas : histoire et ethnologie d'une rencontre, XVIIe-XXe siècles*, Paris, Karthala, 2005; Nicole Lemaitre (dir.), *La mission et le sauve : huguenots et catholiques d'une rive*

disposons demeurent dans une large mesure exploratoires, les données sur la vie des instituts missionnaires étant encore clairsemées et rares. Les écrits commandés par les instituts missionnaires eux-mêmes, soit des biographies portant sur la vie de fondatrices<sup>15</sup> ou des monographies portant plus largement sur le développement communautaire<sup>16</sup> conservent trop souvent une dimension hagiographique et apostolique qui en limite la portée scientifique. Par conséquent, il s'avère urgent de reconnaître et d'approfondir les différentes facettes de l'expérience vécue par ces missionnaires afin d'enrichir notre compréhension d'une période marquée par le renouveau social québécois et l'*aggiornamento* catholique.

---

*atlantique à l'autre*, XVIe-XIXe siècle, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009; Alwyn Austin et Jamie S. Scott (dir.), *Canadian Missionaries and Indigenous Peoples Representing Religion at Home and Abroad*, Toronto, University of Toronto Press, 2005; Kenneth M. Morrison, *The solidarity of kin: ethnohistory, religious studies, and the Algonkian-French religious encounter*, Albany, State University of New York Press, 2002; Lucien Campeau, *Pour le salut des Hurons (1657-1661)*, Montréal, Bellarmin, 2003; Myra Rutherdale, *Women and the white man's God : gender and race in the Canadian mission field*, Vancouver, UBC Press, 2002 et Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des Jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIIe siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001. Par ailleurs, très récemment, certains auteurs se sont penché sur l'expérience de missionnaires québécois en Amérique latine dans une perspective transnationale, démontrant la manière dont les Québécois ont « exporté » des modèles de développement enracinés au Québec, notamment, des coopératives ainsi que certaines formes d'apostolat social, fortement imprégnées des mouvements d'Action catholique spécialisée, puis laissé une empreinte de la théologie de la libération sur le catholicisme québécois. Voir Catherine LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 43-66 et Véronique Papineau-Archambault, *L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990) : politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie Immaculée*. Mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal, 2010 sur ces sujets ainsi que la communication de Catherine Foisy « *L'entraide missionnaire (1958-1983) : d'un contrepoublic au sein de l'Église québécoise aux ONG de coopération internationale* » dans laquelle l'auteure rend compte de la manière dont les missionnaires québécois ont contribué à transmettre leur expérience latino-américaine inspirée des méthodes de conscientisation (Paolo Freire), de théologie de la libération (Gustavo Gutiérrez) et d'analyse sociale à l'Église et plus largement, à la société québécoises.

<sup>15</sup> Par exemple, Denise Goulet, *Quand l'Amour tisse une vie. Mère Marie du Sacré-Coeur (Frédérique Giroux), Fondatrice des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi*, Outremont, Éditions Carte Blanche, 2009; René Bacon (en collaboration avec sœur Gisèle Desloges, mnda), *Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges*, Lennoxville, Sœurs Missionnaires Notre-Dame des Anges, 1996 et René Bacon (en collaboration avec sœur Gisèle Desloges, mnda), *Se faire Chinoises avec les Chinois (1922-1932)*, Lennoxville, Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1999.

<sup>16</sup> Chantal Gauthier, *Femmes sans frontières, L'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Outremont, Carte blanche, 2008. Voir également Dominique Laperle, compte-rendu de Chantal Gauthier, *Femmes sans frontières, L'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Outremont, Carte blanche, 2008, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, n° 1, 2008, p. 125-128.

## 2. Un objet d'étude

Centrée sur les années 1945 à 1980, c'est-à-dire une période allant d'un recrutement intense à une stagnation, puis à un déclin rapide des missions<sup>17</sup>, la présente thèse cherche à comprendre la manière dont les membres de l'Institut des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception (MIC), de l'Institut des Sœurs Missionnaires Notre-Dame des Anges (MNDA)<sup>18</sup> et de la Congrégation des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi (MCR)<sup>19</sup> ainsi que de la société de vie apostolique pour prêtres qu'est la Société des Missions-Étrangères du Québec (SMÉ)<sup>20</sup> ont été confrontés à l'altérité aux plans culturel, humain, social, spirituel et religieux. D'autres instituts missionnaires

---

<sup>17</sup> Les sorties de communautés missionnaires ont été importantes, mais moins drastiques au début des années 1970 que dans les communautés religieuses québécoises actives au pays comme le souligne Micheline Dumont, « Les charismes perdus. L'avenir des congrégations religieuses féminines en l'an 2000 », *Recherches féministes*, vol. 3, n° 2, 1990, p. 73-111. Ce déclin peut également se mesurer en termes de diminution des ressources financières et matérielles supportant les missions. Toutefois, il est fascinant (et ce sera un pan entier de cette thèse) de voir comment les instituts missionnaires québécois se sont renouvelés en lançant, entre autres, de nouveaux projets de mission, dès cette même époque.

<sup>18</sup> Co-fondé en 1919 dans le diocèse de Sherbrooke par Florina Gervais (Mère Marie-du-Sacré-Cœur), auparavant professe temporaire au sein de l'Institut MIC et par une jeune femme chinoise, Chan Tsi Kwan (Mère Saint-Gabriel), cet institut est d'abord créé exclusivement pour les missions de Chine et selon l'intuition de la fondatrice, il a pour unique but de « Se faire chinoises avec les Chinois ». L'institut reçoit officiellement l'approbation canonique de Rome et est intégré à la famille franciscaine en 1922. C'est le 8 juillet 1967 que l'institut obtient le Décret de louange par lequel la Sacrée Congrégation des Religieux lui accorde le statut de droit pontifical.

<sup>19</sup> Ce troisième et dernier institut religieux missionnaire québécois est fondé en 1928 dans le diocèse de Gaspé par Frédérica Giroux, autrefois professe perpétuelle au sein de l'Institut MIC avec l'aide de M<sup>gr</sup> François-Xavier Ross, évêque du diocèse. Ce n'est que le 17 janvier 1930 que la fondation de la Congrégation des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi (MCR) est approuvée par la Sacrée Congrégation des Religieux de Rome. L'institut obtient le Bref de Louange de Rome qui lui donne son statut « de droit pontifical » en 1963. Denise Goulet, *Quand l'amour tisse une vie. Mère Marie du Sacré-Cœur, Fondatrice des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi*, Outremont, Carte Blanche, 2009, p. 310.

<sup>20</sup> Cette société de prêtres séculiers voués aux missions étrangères est fondée à Montréal en 1921 sur une décision de l'Épiscopat québécois afin de représenter l'Église nationale à l'étranger et pour contribuer à l'effort missionnaire catholique en formant un clergé local et autochtone dans les pays de mission. On ne peut passer sous silence le leadership décisif de Délia Tétreault, la force motrice derrière cette décision des évêques. Ce fait explique en partie la relation étroite qu'entretiennent depuis lors les MIC et les Prêtres des Missions-Étrangères du Québec (pmé) ainsi que la symétrie de leur développement respectif. On pense, au premier chef, à leur établissement à Pont-Viau, Laval ainsi qu'à plusieurs choix de pays de mission dont les Philippines, Cuba et le Pérou.

présents au Québec<sup>21</sup> méritent également l'attention de la communauté scientifique. Cependant, il semble à propos de s'attarder sur l'expérience des quatre instituts missionnaires<sup>22</sup> de fondation québécoise pour en faire ressortir la spécificité<sup>23</sup>. Deux raisons fondamentales motivent ce choix.

*Primo*, la thèse permettra de se demander si leur expérience de la mission est directement liée à des traits caractéristiques de la réalité québécoise<sup>24</sup>. Par exemple, le fait que les Québécois ne sont pas les représentants d'un ordre colonial compris au sens politique (contrairement aux missionnaires français, belges, espagnols ou portugais) et qu'ils occupent même une position économique et politique d'inférieurs dans leur propre province<sup>25</sup> a certainement contribué à en faire des représentants du Christ généralement beaucoup plus proches du peuple que la plupart de leurs confrères<sup>26</sup>. De plus, le Québec, à l'époque absent des plus hautes sphères vaticanes, est jugé depuis Rome, comme

---

<sup>21</sup> Pensons aux congrégations missionnaires de fondation d'abord européenne comme les Franciscaines Missionnaires de Marie (fmm) ou les Oblats de Marie-Immaculée (omi) ainsi qu'aux congrégations de fondation québécoise présentes dans les territoires de mission comme les Sœurs de la Charité de Montréal (sœurs grises).

<sup>22</sup> Bien qu'il existe des différences importantes entre les instituts missionnaires féminins et la société de vie apostolique que nous étudions, au niveau de leurs formes et de leurs modalités respectives, pour éviter une certaine pesanteur linguistique, le terme générique d'« instituts missionnaires » sera employé pour se référer aux quatre institutions qui font l'objet de la présente étude.

<sup>23</sup> Il y aurait encore eu lieu d'étudier l'Institut séculier des Oblates Missionnaires de Marie-Immaculée, fondé en 1952 par le père Louis-Marie Parent, omi, ainsi que l'Institut *Voluntas Dei* qu'il fonde en 1958. Cependant, compte tenu de la nature même de ces instituts, différente sous plusieurs aspects des instituts missionnaires faisant l'objet de cette thèse, nous avons choisi de ne pas nous y attarder. De plus, leur fondation plus récente n'aurait pas permis une analyse aussi riche de leur expérience missionnaire en lien avec les transformations socio-ecclésiales des décennies 1960 et 1970.

<sup>24</sup> Par « réalité québécoise », nous englobons tous les aspects culturels, économiques, historiques, politiques et sociaux propres à la période historique couverte (1945 à 1980).

<sup>25</sup> Sans entrer dans les dimensions symboliques découlant de faits culturels, économiques, politiques et sociaux, cette réalité est conforme à l'expérience de la nation québécoise et ce, à tout le moins, jusqu'à la prise en charge par l'État de plusieurs responsabilités centrales au développement du Québec, au début des années 1960.

<sup>26</sup> D'ailleurs, ceci sera encore plus le cas chez les religieuses missionnaires puisque leur apostolat les amène plus directement chez les gens, alors qu'elles visitent les familles, assistent les femmes lors d'accouchements, enseignent, soignent les malades, prennent soin des laissés-pour-compte. Cependant, nous pensons que dans certains contextes, notamment ceux de pays d'Amérique latine et dans l'époque postconciliaire, cette différence entre femmes et hommes missionnaires tendra à s'estomper.

quantité négligeable. Cette réalité a peut-être pu donner aux instituts québécois une latitude dont n'ont pu jouir certains autres instituts missionnaires européens. Devant la présence importante de jeunes issus du milieu rural au sein des instituts missionnaires québécois, on peut facilement penser que ces missionnaires seront plus à l'aise dans des milieux ruraux, lesquels seront longtemps les espaces privilégiés de mission des Québécois. Compte tenu de ces faits, il est possible de formuler l'hypothèse que l'attitude des Québécois en mission aura été davantage marquée par la simplicité et le sens pratique axé sur la résolution des problèmes vécus par les populations locales, les liens s'établissant plus aisément avec les populations locales.

*Deuzio*, tous ces traits distinctifs d'un caractère missionnaire proprement québécois ont influencé la capacité des individus et des instituts à négocier les virages commandés par les transformations sociales et ecclésiales de l'époque concernée par la thèse. Ici, c'est davantage l'influence de l'expérience missionnaire québécoise sur les transformations de l'Église et de la société qui sont en cause et vice-versa. La convergence née de la rencontre de la Révolution tranquille et du concile Vatican II dans le Québec des années 1960 est un élément établissant la pertinence du cas québécois pour mesurer l'influence du renouveau missionnaire sur les sociétés occidentales. La présente étude permettra également de qualifier l'impact des mutations socioculturelles occidentales et des dynamiques sociopolitiques des pays du Sud sur les instituts missionnaires, leurs membres et la mission.

### *3. Problématique et objectifs*

En s'attardant au travail réalisé par ces femmes et ces hommes dans les contextes sociopolitiques et culturels diversifiés de pays asiatiques, africains et latino-américains, mais également à la société québécoise de l'époque, l'analyse proposée cherche à comprendre comment la « rencontre du Christ » a finalement été l'occasion d'une « rencontre de l'Autre<sup>27</sup> » et vice-versa. En ce sens, la démarche proposée s'inscrit dans la même perspective qu'adopte l'ouvrage retraçant les 350 ans de la Société des Missions Étrangères de Paris sous la direction de Catherine Marin qui souligne que « Ce temps de réflexion ne s'est pas contenté de faire mémoire du rôle joué par la Société dans l'implantation et l'enracinement du christianisme en Asie, il a mis en lumière la continuité de son action dans la variété de missions qui lui sont confiées pour une multitude de dons au service de l'Église<sup>28</sup>. » Par cette thèse, il sera donc possible d'apporter une réponse à cette question centrale : en quoi l'effort missionnaire québécois a-t-il alimenté un questionnement global au sein de l'Église catholique et de la société québécoise, questionnement qui a permis une redéfinition religieuse, mais aussi politique et culturelle, du rôle du croyant dans le monde?

Les principaux objectifs poursuivis avec cette thèse sont au nombre de trois. Premièrement, elle vise à montrer comment l'effort missionnaire québécois devient, entre 1945 et 1968, un espace de convergence favorisant la découverte et l'approfondissement

---

<sup>27</sup> Bien que dans le champ disciplinaire de la théologie, le concept de l'«Autre» soit couramment employé pour se référer à Dieu, nous l'employons ici comme un terme plus largement compris et conçu, à l'instar de plusieurs études sociologiques, où le terme renvoie non pas exclusivement (et parfois aucunement) à la personne de Dieu, mais plutôt à toute personne s'inscrivant dans une culture autre et qui revêt aussi ici le sens du prochain. Ce terme désignera donc, dans le cadre de notre thèse, tant la rencontre avec Dieu qu'avec toute personne. S'il devait se présenter une situation où il ne soit question que de Dieu ou du prochain, une remarque le spécifierait.

<sup>28</sup> Catherine Marin, *La SMÉ de Paris : 350 ans à la rencontre de l'Asie, 1658-2008*, Paris, Karthala, 2011, p. 6



des principes<sup>29</sup> sur lesquels Vatican II<sup>30</sup> fondera sa spécificité. Parmi les sous-questions qui guideront l'analyse et l'interprétation qui seront proposées de cette période, notons-en deux principales. D'une part, dans quelle mesure l'expérience missionnaire québécoise est-elle porteuse d'avant-gardisme<sup>31</sup>, tant au niveau de la pratique missionnaire qu'au plan des transformations sociales au Québec et dans les pays de mission? D'autre part, en quoi l'expérience des missionnaires québécois, au cours des années précédant le Concile, a-t-elle contribué à relativiser une certaine conception de l'Église et du christianisme? Dans les deux cas, il s'agit de cerner la contribution québécoise au renouveau missionnaire de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et la manière dont ce renouveau s'est actualisé à travers l'effort missionnaire québécois.

Deuxièmement, la thèse permettra de circonscrire, dans le contexte des années postconciliaires, les répercussions des positions officielles de l'Église catholique romaine sur les activités des instituts missionnaires québécois. Plus spécifiquement, ce sera l'occasion de se demander comment les instituts missionnaires québécois se sont positionnés face aux principales interpellations de Vatican II, notamment au plan du renouvellement de la vie religieuse demandé par les pères conciliaires.

---

<sup>29</sup> Les principes auxquels nous nous référons sont l'Église conçue comme peuple de Dieu (rôle des laïcs, place des femmes, la prise en charge locale de l'Église même dans des anciens territoires de mission et la collégialité au sein de la hiérarchie ecclésiale), la mission comprise comme intrinsèque à la vocation de l'Église. En bref, ce sont les éléments centraux nous permettant d'opérer ce que certains théologiens ont qualifié de changement paradigmatique : une Église qui passe d'une représentation de soi et d'une vision du monde euro-occidentales à une Église-monde tout en embrassant la modernité comme étant une donnée positive.

<sup>30</sup> Ici, il faut préciser, avec Gilles Routhier, que le corps ecclésial tout entier avait été pétri par des mouvements de renouveau (biblique, catéchétique, patristique et philosémite), de telle sorte que Vatican II peut être considéré comme une synthèse des transformations vécues au sein de l'Église catholique au cours des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle ou un point d'arrivée. Gilles Routhier, *Vatican II : réception et herméneutique*, Montréal, Fides, 2006, p. 12.

<sup>31</sup> Cet avant-gardisme, au plan missiologique, se traduit par la redécouverte de la valeur intrinsèque de la mission pour la vie de l'Église catholique, où cette dernière se comprend dorénavant comme dialogue, un concept dont les différentes facettes seront déclinées plus loin lorsque sera abordée la méthodologie de cette recherche.

Troisièmement, cette thèse permet de cerner les défis auxquels ont dû faire face les missionnaires au moment où la société québécoise, leur société d'origine, se définissait de plus en plus en dehors de l'espace religieux. Pour atteindre cet objectif, il sera nécessaire de répondre à deux questions : comment les transformations culturelles, sociales et politiques propres aux divers pays de mission et au Québec ont-elles influencé les missionnaires dans leurs pratiques et dans leur compréhension de la mission, des autres cultures, des autres religions, de l'Église, de la vie religieuse ou sacerdotale missionnaire ainsi que dans leurs liens entre consœurs et entre confrères? Dans quelle mesure les missionnaires québécois ont-ils apporté une contribution spécifique à l'émergence d'une société québécoise ouverte à la diversité culturelle et religieuse?

#### *4. Approche et choix méthodologiques*

Devant le caractère limité des connaissances présentement à la disposition des chercheurs sur les missionnaires québécois, la collecte de données s'est effectuée par le biais d'une méthodologie qualitative intégrant les sources documentaires, principalement les revues missionnaires, certains documents d'archives et de nombreuses monographies, de même que les sources orales. Utilisant le prisme d'analyse développé par Gilles Routhier<sup>32</sup>, selon lequel la réception est un processus actif qui inclut adaptation et traduction, et en se basant sur certains travaux accomplis par le Centre de recherche missiologique Vincent-Lebbe de la faculté de théologie de Louvain-la-Neuve<sup>33</sup>, cette recherche a été découpée en deux étapes principales. Premièrement, l'évolution du

---

<sup>32</sup> Gilles Routhier, *Vatican II : herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006.

<sup>33</sup> Henri Deroitte et Claude Soetens, *La mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, Théologies pratiques (hors série), 1999.

discours officiel tenu par les instituts missionnaires a été retracée par le biais d'une étude monographique des fondations (documents officiels<sup>34</sup>, journaux missionnaires, *L'Annuaire statistique de l'Église catholique* (1945-1980) et *Le Canada français missionnaire par continent*) ainsi que par l'étude de divers documents d'archives de chacun des instituts étudiés.

De manière plus précise en termes de sources écrites, pour chacun des instituts missionnaires étudiés, ces documents constituent la base des données primaires consultées dans le cadre de cette recherche doctorale. Dans tous les cas, une étude thématique par décennie de chacune des revues en question a été réalisée. Chez les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception et chez les Prêtres des Missions-Étrangères du Québec, ce sont les numéros de leurs revues respectives, *Le Précurseur* et *Missions Étrangères*, publiés entre 1945 et 1980 qui ont été parcourus. Chez les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, les numéros publiés entre 1945 et 1950 dans leur revue *En Chine avec les Sœurs Missionnaires Notre-Dame des Anges*, puis de 1950 à 1965, *En mission avec les Sœurs Missionnaires Notre-Dame des Anges* et enfin, de 1966 à 1969, *En mission*, leur dernière revue missionnaire, ont été étudiés. Chez les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, les numéros de *Le Petit missionnaire*, publiés entre 1946 et 1960 puis ceux de *La Moisson*, de 1960 à 1967, ont fait l'objet d'une étude.

Par la suite, en ce qui a trait aux documents d'archives à proprement parler, ce sont les actes capitulaires des chapitres généraux de 1948, 1952, 1958, 1964, 1968, 1970 et 1976 chez les MIC, les rapports de la supérieure générale et les décisions des chapitres généraux de 1946, 1952, 1958, 1964, 1968, 1974 et 1978 chez les MNDA, les rapports de

---

<sup>34</sup> Nous pensons notamment à des encycliques, des exhortations apostoliques de même que d'autres instructions provenant du pape ou des évêques.

la supérieure générale et les rapports des chapitres généraux de 1948, 1954, 1960, 1967, 1969, 1972 et 1978 chez les MCR ainsi que les rapports des assemblées générales de 1958, 1967, 1973 et 1979 chez les PMÉ qui ont été consultés. Par l'entremise de ces documents et d'autres documents d'archives, il a été possible de constituer un portrait statistique pour chacune des quatre institutions.

La prise en considération de documents du service des archives de l'Entraide Missionnaire (EMI), les numéros du Bulletin de l'Entraide Missionnaire (1954-1980), le *Mémoire sur la politique extérieure du Canada en Amérique latine* (1970), la *Déclaration des missionnaires et coopérants en Amérique Latine* (en collaboration avec le CASO à Québec en 1971), le bulletin annuel destiné à la réinsertion dans la société québécoise des missionnaires en congé (ou dont le retour est définitif) *Le dossier du missionnaire* (1971-1980), le *Manifeste des missionnaires et des coopérants québécois expulsés du Chili* (1973) et le livre publié dans la foulée du vingt-cinquième anniversaire de l'Entraide<sup>35</sup> a également permis d'étoffer cette recherche. L'accès aux documents concernant le défunt Département des missions de la Conférence religieuse du Canada (CRC) contenus dans le fonds d'archives de la CRC, a également été rendu possible grâce au Service des archives de la Bibliothèque de l'Université Saint-Paul, à Ottawa. Enfin, il va sans dire que ce travail en archives a été complété par une étude des monographies les plus pertinentes au sujet en question, ce dont témoignera la thèse.

Deuxièmement, pour étudier le phénomène missionnaire non pas exclusivement dans sa dimension institutionnelle et sur une échelle macrosociologique<sup>36</sup>, il nous a

---

<sup>35</sup> Entraide missionnaire, *Une histoire d'avenirs*, Montréal, Les éditions Départ, 1986.

<sup>36</sup> Par niveau macrosociologique, nous entendons tout ce qui est relié au contexte plus large de l'Église catholique (Vatican II, les positions de l'épiscopat québécois, les mouvements d'Action catholique

semblé indispensable de recourir à l'histoire orale. Dans ce cadre, 55 entrevues sonores totalisant 112 heures ont été menées auprès de 43 missionnaires ayant été actifs à l'extérieur du pays entre 1945 et 1980, afin de confronter les discours institutionnels et les expériences subjectives des acteurs de la mission. Les entrevues réalisées dans les diverses maisons des instituts missionnaires étudiés, ont été construites comme des récits de vie, dont l'axe principal demeure l'expérience de la mission<sup>37</sup>, telle que vécue par chacun des missionnaires rencontrés. En plus d'offrir un accès direct aux témoins de l'effort missionnaire québécois, l'histoire orale présente d'autres qualités qui enrichissent notamment le raisonnement sociologique. Comme l'affirment Mary Jo Maynes, Jennifer L. Pierce et Barbara Laslett : « *Selves revealed in such narratives are the sites of individual agency and of the particular motivations that ultimately govern both individual agency and self-narratives about them*<sup>38</sup>. » Les récits, partie prenante d'un réseau de relations sociales, deviennent alors des outils de premier plan pour saisir les motivations des individus<sup>39</sup>. Pour y arriver, il est cependant impératif d'historiciser

---

spécialisée, les phénomènes d'inculturation, de dialogue interreligieux, de dialogue œcuménique, de promotion humaine, l'émergence des théologies du Tiers-monde), de la société québécoise de l'époque (la Révolution tranquille, l'Expo 67, la radicalisation politique), des sociétés d'accueil (le processus de décolonisation, les guerres anti-impérialistes, les révolutions, le colonialisme, le néo-colonialisme, le non-alignement) et du contexte international (les nouveaux mouvements sociaux, la Guerre froide, la technicisation des sociétés). Évidemment, les éléments cités ne sont pas exhaustifs du formidable déploiement de transformations, découvertes et « progressions » culturelles, économiques, politiques, religieuses, sociales et technoscientifiques des décennies 1950, 1960 et 1970.

<sup>37</sup> Annexe I. Canevas d'entrevue.

<sup>38</sup> Mary Jo Maynes, Jennifer L. Pierce et Barbara Laslett, *Telling Stories: The Use of Personal Narratives in the Social Sciences and History*, Ithaca, Cornell University Press, 2008, p. 42.

<sup>39</sup> Dans ce cas, on parlera de l'agentivité (*agency*). Bien qu'il nous semble que le terme agentivité ne traduise pas pleinement le concept d'*agency*, nous emploierons le terme français dans le cadre de la présente thèse. Une traduction plus adéquate du terme *agency* en français serait, selon nous, la « capacité de prise en charge et d'autoréalisation ». Ce concept, qui est au cœur de l'expérience des missionnaires, est lui-même traversé par une série de débats liés à la conception moderne de l'être humain, le considérant comme pourvu d'une agentivité comprise au sens d'une « autonomie dans l'action ». En contrepartie, les travaux de Michel Foucault et de Judith Butler, notamment, ont remis en question la capacité de l'individu à se construire comme sujet, invitant par la même occasion à revisiter l'utilisation et la signification sociales du pouvoir.

convenablement le sujet, d'interpréter sa réalité à partir d'une contextualisation adéquate de son expérience<sup>40</sup>.

Les membres que nous avons rencontrés et interrogés dans le cadre de notre recherche sont assez représentatifs de l'ensemble de leur communauté, comme nous l'apprend leur portrait sociodémographique. À partir des données colligées<sup>41</sup>, nous sommes en mesure d'indiquer leur année de naissance, leur lieu d'origine, les professions des parents<sup>42</sup>, leur année d'entrée dans l'institut, leur année de profession ou d'ordination ainsi que les pays de mission. Les données révèlent qu'une seule de nos sujets est née à la fin des années 1910, 12 sont nés dans les années 1920, 14 dans les années 1930, 14 dans les années 1940 et deux dans les années 1950. Elles montrent également que 15 des missionnaires interrogés proviennent de milieux fortement urbanisés (Montréal, Québec,

---

<sup>40</sup> En ce sens, le propos de Pierre Bourdieu tiré de *L'illusion biographique*, est éclairant et permet d'aller beaucoup plus loin en indiquant comment le chercheur en histoire orale se doit d'avoir en quelque sorte construit une carte mentale des liens qui existent entre les événements et les contextes objectifs dans lesquels s'insèrent les trajectoires individuelles. Ainsi, « L'analyse critique des processus sociaux mal analysés et mal maîtrisés qui sont à l'œuvre, à l'insu du chercheur, dans la construction de cette sorte d'artefact irréprochable qu'est "l'histoire de vie", n'est pas à elle-même sa fin. Elle conduit à construire la notion de *trajectoire* comme série des *positions* successivement occupées par un même agent (ou un même groupe) dans un espace lui-même en devenir et soumis à d'incessantes transformations. Essayer de comprendre une vie comme une série unique et à soi suffisante d'événements successifs sans autre lien que l'association à un "sujet" dont la constance n'est sans doute que celle d'un nom propre, est à peu près aussi absurde que d'essayer de rendre raison d'un trajet dans le métro sans prendre en compte la structure du réseau, c'est-à-dire la matrice des relations objectives entre les différentes stations. Les événements biographiques se définissent comme autant de *placements* et de *déplacements* dans l'espace social, c'est-à-dire, plus précisément, dans les différents états successifs de la structure de la distribution des différentes espèces de capital qui sont enjeu dans le champ considéré. Le sens des mouvements conduisant d'une position à une autre (d'un éditeur à un autre, d'une revue à une autre, d'un évêché à un autre, etc.) se définit, de toute évidence, dans la relation objective entre le sens au moment considéré de ces positions au sein d'un espace orienté. C'est dire qu'on ne peut comprendre une trajectoire (c'est-à-dire le *vieillessement social* qui, bien qu'il l'accompagne inévitablement, est indépendant du vieillissement biologique) qu'à condition d'avoir préalablement construit les états successifs du champ dans lequel elle s'est déroulée, donc l'ensemble des relations objectives qui ont uni l'agent considéré – au moins, dans un certain nombre d'états pertinents du champ – à l'ensemble des autres agents engés dans le même champ et affrontés au même espace des possibles. » Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes RSS*, n° 62/63, 1994, p. 69-72.

<sup>41</sup> Pour les détails complets, voir l'Annexe II. Tableau sociodémographique des missionnaires interrogés par institut.

<sup>42</sup> À l'époque, la vaste majorité des femmes étaient au foyer. De ce fait, peu de missionnaires interrogés ont une mère exerçant une profession. Il est donc plus souvent question de la profession du père.

Trois-Rivières, Sherbrooke), cinq de milieux moyennement urbanisés et les 23 autres de milieux ruraux. Les entrées dans les instituts se font dans les années 1930 pour un sujet, durant la décennie 1940 pour 10 d'entre eux, dans les années 1950 pour 15 sujets, dans les années 1960 pour 14 individus et dans les années 1970 pour une dernière personne<sup>43</sup>. Plus de la moitié des sujets, soit 25 des 43 missionnaires interrogés, sont entrés dans les instituts avant 1960. La moyenne d'âge à l'entrée chez les personnes interrogées est, globalement, de 20,4 ans. De manière spécifique, elle est de 20,7 ans chez les MIC, de 20,9 ans chez les MNDA, de 20,4 ans à la SMÉ et de 19,7 ans chez les MCR. Au total, 23 pays différents ont été des terrains de mission, dont un en Océanie (Tahiti<sup>44</sup>), sept en Asie (Chine<sup>45</sup>, Japon<sup>46</sup>, Philippines<sup>47</sup>, Taiwan<sup>48</sup>, Hong Kong<sup>49</sup>, Macao<sup>50</sup> et Indonésie<sup>51</sup>), cinq en Afrique (Congo<sup>52</sup>, Madagascar et Malawi<sup>53</sup>, Tanzanie et Rwanda<sup>54</sup>) et 10 dans les Caraïbes et en Amérique latine (Cuba<sup>55</sup>, Haïti<sup>56</sup>, Pérou et Chili<sup>57</sup>, Bolivie<sup>58</sup>, Brésil<sup>59</sup>,

---

<sup>43</sup> Nous avons choisi de ne pas utiliser le matériau de cette entrevue puisque l'entrée en communauté de cette personne s'est faite en 1979 et que son histoire en est une qui appartient à la période suivant celle que nous avons décidé de couvrir dans cette thèse. Une autre personne que nous avons interrogée est entrée en communauté en 1981. Nous ne prenons donc pas ces deux témoignages en considération ici ni dans les statistiques qui sont présentées.

<sup>44</sup> Ce sont uniquement les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges qui ont ouvert une première mission à Tahiti dès novembre 1950.

<sup>45</sup> Les MIC (1909), les MNDA (1920) et la SMÉ (1925) ont eu des missionnaires en Chine continentale.

<sup>46</sup> Les quatre instituts missionnaires québécois sont présents au Japon (MIC, 1926; MCR, 1933; SMÉ, 1948; MNDA, 1949).

<sup>47</sup> Les MIC (1921) et la SMÉ (1937) y sont présents.

<sup>48</sup> Les MIC (1954) uniquement.

<sup>49</sup> Les MNDA (1926) et les MIC (1927).

<sup>50</sup> Les MNDA (1928).

<sup>51</sup> Le projet Indonésie, de 1974 à 1984, est une initiative de la Société des Missions-Étrangères du Québec.

<sup>52</sup> Les MNDA (1951) et les MCR (1954) y sont présentes.

<sup>53</sup> Ce sont deux pays où seulement les MIC (1952 et 1948) sont présentes.

<sup>54</sup> Ce sont deux pays où seulement les MNDA (depuis 1954 et 1989) sont présentes.

<sup>55</sup> La SMÉ (1942) et les MIC (1948) y sont présents.

<sup>56</sup> Les MIC (1943) et les MCR (1975) y sont présentes.

<sup>57</sup> Les MIC (1960 et 1963), les MNDA (1953 et 1980) et la SMÉ (1956 et 1962) y sont présents.

<sup>58</sup> Seules les MIC sont y présentes depuis 1957.

<sup>59</sup> Les MNDA y sont depuis 1961 et la SMÉ y est depuis 1992.

Argentine, Honduras, Guatemala et Nicaragua<sup>60</sup>). L'ensemble des pays de mission où est assurée une présence des instituts missionnaires étudiés est couvert par la présente recherche (au sens où seront exposées des expériences vécues dans ces différents pays). Alors que 10 PMÉ ont été interrogés, le nombre d'interviews réalisées et traitées est plus élevé chez les MIC (13) et les MNDA (12<sup>61</sup>) que chez les MCR (6). Ces chiffres sont représentatifs de l'importance numérique de chacun des instituts étudiés. Ils indiquent également qu'un point de saturation a été atteint, au-delà duquel la poursuite des entrevues aurait pu être intéressante dans une perspective de constitution de la mémoire orale missionnaire, mais qui s'avérerait, dans le cadre des objectifs poursuivis par cette thèse, non pertinente.

De manière pratique, nous avons traité les données provenant des entrevues selon une approche thématique s'appuyant sur une série de mots-clefs les plus pertinents<sup>62</sup> pour saisir le vécu des missionnaires, mais aussi de leurs instituts en fonction de notre problématique de recherche. De plus, nous n'avons pas procédé à une retranscription intégrale des entrevues, mais à un découpage de ces dernières à partir de cette banque de mots-clefs et à l'aide d'un logiciel de traitement d'entrevues conçu et réalisé par et pour

---

<sup>60</sup> Ce sont des pays où la SMÉ a été et demeure présente, sauf dans les cas du Guatemala (1977-81) et du Nicaragua (durant la révolution sandiniste puis la guerre civile qui s'ensuit, de 1979 à 1987). Les MIC ont également été présentes au Honduras de 1976 à 1980 et au Guatemala, de 1962 à 1981.

<sup>61</sup> Ce ne sont finalement que 12 des 14 entrevues qui ont été utilisées, compte tenu que deux des 14 sœurs MNDA rencontrées sont entrées respectivement à la fin des années 1970 et au début des années 1980.

<sup>62</sup> Nos mots-clefs sont : Action catholique, Afrique, Amérique latine, animation missionnaire, Asie, charisme, communautés ecclésiales de base, communication sociale, décolonisation, dialogue interreligieux, dialogue œcuménique, dispensaire, école/éducation, Église catholique, Entraide missionnaire, formation continue, formation initiale, hôpital, inculturation, mission, promotion féminine, promotion humaine, Révolution tranquille, théologie de la libération, Vatican II, vocation.



des historiens oraux, *Stories Matter*<sup>63</sup>. Cet outil a aussi facilité le choix final des extraits d'entrevues puisque ce logiciel simplifie l'identification des sections d'entrevues les plus à même d'illustrer fortement le propos de la thèse. Ce type de traitement des données orales a aussi favorisé la mise en réseau des histoires de même que l'élaboration de dialogues entre celles-ci. En découpant les entrevues autour des thèmes précis auxquels renvoient les mots-clefs cités précédemment, ce logiciel nous a également permis d'analyser de manière plus détaillée les contenus en question.

En ce qui a trait à la manière dont les extraits d'entrevue sélectionnés ont été retranscrits dans cette thèse, des choix ont été faits, principalement pour des raisons de clarté linguistique, mais aussi parce que l'intégration de certains détails non-verbaux, par exemple, aurait détourné l'attention de la démonstration que nous cherchons à faire dans cette thèse. Pour rendre la lecture de la thèse plus aisée, nous avons donc enlevé toutes les formes de répétitions et les passages en langue populaire, voire en jocal, qui étaient présents dans les entrevues. Par ailleurs, même si les entrevues sont parfois entrecoupées de silences, de rires et de pleurs et que les notes réflexives prises dans le cadre des entrevues intégraient des commentaires sur le langage non-verbal adopté par les missionnaires rencontrés, nous n'avons tenu compte de ces éléments qu'en certaines occasions où ces dimensions permettaient de mieux qualifier l'expérience vécue par un missionnaire. La plupart du temps, toutefois, ces éléments apparaissaient comme superflus du point de vue analytique, n'ajoutant pas à l'objet d'intérêt qui est demeuré le contenu exprimé oralement par les missionnaires.

---

<sup>63</sup> Ce logiciel a été conçu comme une alternative pertinente à la retranscription intégrale des entrevues de récits de vie et mis en place par l'équipe du Centre d'histoire orale et de récits numérisés (CHORN) de l'Université Concordia. Il est téléchargeable à cette adresse : <http://storytelling.concordia.ca/storiesmatter/>.

Les réponses apportées par les missionnaires rencontrés nous ont grandement aidés à préciser certaines des hypothèses, mais il a fallu sans cesse se méfier des interprétations rétrospectives. Il s'avère essentiel en effet de mettre les contenus tirés des entrevues en perspective, non seulement par des procédés de triangulation avec des données primaires (documents d'archives et secondaires, dont des monographies), mais surtout, en demeurant conscient des limites propres à la pratique de l'histoire orale. Deux aspects principaux méritent une certaine vigilance. En premier lieu, l'importance pour les êtres humains en général et *a fortiori* pour les personnes interrogées, de faire sens des différentes étapes de leur vie, influence définitivement la perception qu'ils ont de leur passé ainsi que la manière dont ils organisent et présentent leur récit. De plus, la distance historique affecte très certainement le souvenir<sup>64</sup> qu'ils ont de tel ou tel événement. En second lieu, le fait d'être plus consciente de notre propre position comme chercheuse nous semble crucial afin d'éviter une attitude par trop complaisante ou défiante face aux propos tenus par l'interlocuteur.

Par exemple, sur une question comme celle du dialogue interreligieux, alors que les périodiques missionnaires québécois de l'époque préconciliaire<sup>65</sup> sont plutôt intransigeants face aux croyances des peuples « païens », plusieurs missionnaires affirment avoir fait preuve d'ouverture aux autres croyances sur le terrain de la mission, dès avant Vatican II. Cette affirmation n'est pas nécessairement fausse, mais elle exige du discernement dans l'analyse et dans l'interprétation car elle peut très bien n'être

---

<sup>64</sup> Cet extrait de l'entrevue accordée par David Millar à Nicole Gagnon et à Jean Hamelin est, à ce propos, éclairant : « Pour ce qui est de la mémoire, nous sommes face au souvenir conscient, un souvenir conscient partiel : ce que l'être humain choisit comme important – au moment même de l'expérience, peut-être. » Nicole Gagnon et Jean Hamelin, *L'histoire orale*, Saint-Hyacinthe, Éditions Édisem, 1978, p. 41.

<sup>65</sup> Catherine Foisy, « Oralité dans *Le Précurseur* et *Missions Étrangères* (1945-1962) : entre prosélytisme et visée pédagogique », *Études d'histoire religieuse*, vol. 76, 2010, p. 57-69.

qu'une adaptation aux standards culturels contemporains des représentations passées du missionnaire. Autrement dit, en fonction des expériences actuelles, la tendance lourde est de se bâtir un passé cohérent. C'est à la fois dans cet exercice du discernement quant à la validité des propos tenus par l'interlocuteur, mais aussi dans l'accueil que nous en faisons que se révèle notre capacité à tenir compte de la manière dont nous nous positionnons comme chercheure. Plus concrètement, il s'avérait crucial de demeurer consciente que notre appartenance au christianisme, sur la base de la croyance religieuse, pouvait teinter la manière dont nous interagissions avec les personnes interrogées et dont nous allions analyser et interpréter ultérieurement leurs propos.

##### 5. *Deux concepts-clés*

La mission et l'expérience missionnaire seront ici conçues comme un objet social total, au sens entendu par le sociologue français Marcel Mauss<sup>66</sup>. Tenant compte de cette perspective et de la nature propre du matériau principal sur lequel repose notre démarche scientifique, les récits de vie, il nous semble essentiel de ne pas enfermer la parole de ces témoins privilégiés de la mission dans des cadres conceptuels trop rigides. Bien au contraire, il apparaît sain de tenter de les laisser émerger au long des récits. D'ores et

---

<sup>66</sup> Au sujet des objets sociaux totaux, Mauss écrit que « Ce sont donc plus que des thèmes, plus que des éléments d'institutions, plus que des institutions complexes, plus même que des systèmes d'institutions divisés par exemple en religion, droit, économie, etc. Ce sont des «touts», des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement. Nous avons vu des sociétés à l'état dynamique ou physiologique. Nous ne les avons pas étudiées comme si elles étaient figées, dans un état statique ou plutôt cadavérique, et encore moins les avons-nous décomposées et disséquées en règles de droit, en mythes, en valeurs et en prix. C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui. » Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 243.

déjà, nous aimerions tout de même attirer l'attention sur deux concepts qui, sous certains aspects, nous semblent porteurs pour la compréhension du phénomène étudié.

D'abord, la notion de dialogue représente un aspect du grand saut paradigmatique qu'a vécu l'Église catholique avec Vatican II, événement qui doit lui-même être considéré comme l'aboutissement d'une série de réflexions théologiques, mais aussi de pratiques pastorales visant à renouveler le christianisme. Confrontés à la différence sur une base quotidienne, les missionnaires sont à la fois ancrés dans l'ici et le maintenant de tâches à réaliser et négocient constamment leur rapport à l'Autre et au soi. Ils font alors l'expérience d'une double altérité qui s'inscrit autant dans une relation intangible avec ce Dieu qui les appelle, que dans des rapports bien concrets entretenus avec ces personnes vers lesquelles leur Église les envoie. Comme le rappelle le théologien français Maurice Pivot à ceux qui s'intéressent aux transformations de la pensée de la mission : « un des étonnements les plus profonds naît du constat de la rapidité avec laquelle ces thèmes du dialogue, de la rencontre comme lieu de la mission, du rapport à l'autre, de la mission envisagée du point de vue de l'autre, ont envahi la réflexion missiologique dans le dernier demi-siècle<sup>67</sup>. » En effet, une pléiade d'auteurs ont placé la notion de dialogue au cœur de leur réflexion sur la mission chrétienne<sup>68</sup>. Adopter cette perspective de la mission comme

---

<sup>67</sup> Maurice Pivot, *Au pays de l'autre: l'étonnante vitalité de la mission*, Ivry-sur-Seine (Val-de-Marne), Éditions de l'Atelier, 2009, p. 146.

<sup>68</sup> Selon le théologien kenyan Francis Anekwe Oborji, le caractère dialogique de la mission se déploie selon ces cinq aspects : comme dialogue œcuménique, comme dialogue interreligieux, comme inculturation, comme dialogue avec les théologies contextuelles et comme promotion humaine (théologie de la libération). Pour le missiologue sud-africain protestant David Jacobus Bosch, dont la réflexion théologique contenue dans son fameux opus *Dynamique de la mission chrétienne* vise la mise en place d'un paradigme missionnaire postmoderne œcuménique, la mission comme dialogue se déclinant, selon Bosch, en treize éléments que voici : l'Église-avec-les-autres, la *missio dei*, le service du salut, la quête de la justice, l'évangélisation, la contextualisation, la libération, l'inculturation, le témoignage commun, le ministère de l'ensemble du peuple de Dieu, la mission parmi les adeptes des autres religions, mission et théologie ainsi que la mission comme action de l'espérance. Voir Francis Anekwe Oborji, *Concepts of Mission: The*

dialogue nous semble rendre justice à certains des enjeux centraux de la mission tout en soulignant, en filigrane, certaines des transformations qui se sont opérées au cours du siècle dernier. Ce sera un élément qui reviendra constamment dans le traitement des données empiriques sur lesquelles est fondée cette thèse.

Ensuite, la notion d'altérité, inscrite au cœur même de l'expérience missionnaire nous semble ici porteuse de sens afin de rendre compte du vécu des femmes et des hommes interrogés dans le cadre de cette recherche. L'objectif central de notre travail d'analyse et d'interprétation est de traquer, en quelque sorte, les plus infimes transformations du regard posé sur soi, sur sa propre pratique missionnaire, mais aussi sur l'Autre par les missionnaires interrogés. Quand les missionnaires disent aider les populations auprès desquelles ils sont envoyés, sans changer leur manière de se comporter ou si peu, sans faire leur le point de vue de l'Autre, quelle est la nature de cette relation? Y a-t-il relation tout court? Autrement dit, la relation entre missionnaire et missionné n'est-elle pas vouée à reproduire des formes ou des dynamiques plus ou moins conscientes et explicites d'une pensée colonisatrice s'exprimant sur les plans culturel, matériel et symbolique? De plus, il va sans dire que l'expérience de l'altérité est, dans le cadre de la mission, également médiatisée par une tierce personne, celle d'une Dieu incarnée dans la figure du Christ. Nous tenons à souligner, au passage, que ces deux concepts se marient avantageusement à l'approche méthodologique d'ensemble conçue

pour favoriser des interactions entre les niveaux d'analyse micro (celui des trajectoires personnelles des missionnaires) et les niveaux méso<sup>69</sup> et macrosociologiques.

### 6. *Aperçu de la thèse*

La première partie de la thèse montrera en quoi l'expérience missionnaire québécoise s'est révélée porteuse d'une vision spécifique du catholicisme, de l'Église et du monde qui a favorisé l'appropriation des transformations socioreligieuses qui pointent de 1945 à 1959, aboutissant particulièrement avec la Révolution tranquille et Vatican II. Elle cherche à apporter des réponses aux questions suivantes. Sur quelle infrastructure les instituts missionnaires québécois font-ils reposer leur développement et leur rayonnement<sup>70</sup>? Quelles sont les conceptions de la mission qui ont alors cours au sein de l'Église catholique et chez les missionnaires québécois actifs à cette époque? Quels éléments de la pratique missionnaire québécoise représentent des formes avant-gardistes pour l'époque ou, au contraire, conservatrices, voire des moyens de reproduction de l'Église nationale à laquelle ils appartiennent?

Le premier chapitre, en établissant l'état du catholicisme au cours de la période précédant Vatican II, fera ressortir, d'une part, l'apport unique de l'expérience missionnaire à ce bouillonnement ecclésial. D'autre part, l'influence de la philosophie propre au personnalisme chrétien, de la pédagogie des mouvements d'Action catholique

---

<sup>69</sup> Par niveau méso sociologique, nous entendons tout ce qui a trait aux instituts missionnaires eux-mêmes, tant leurs grandes orientations que leur fonctionnement ou les documents qu'ils publient.

<sup>70</sup> Ces éléments incluent, mais ne sont pas exclusifs à leurs effectifs, la propagande, les idéologies, les images, les symboles véhiculés, le cadre socioreligieux dans lequel ils s'insèrent au Québec et dans l'Église catholique, les ressources humaines, financières et matérielles sur lesquelles ils peuvent compter.

spécialisée et des divers moyens de propagande missionnaire dans la formation des futurs missionnaires ainsi que dans l'émergence de leur vocation, sera analysée.

Le deuxième chapitre vise à répondre à cette question : au cours de la période préconciliaire, de quels outils concrets les instituts missionnaires québécois disposent-ils pour concrétiser et faire connaître leurs œuvres auprès des populations d'ici et d'ailleurs? Ce sera donc l'occasion d'approfondir les ressources financières et matérielles qui soutiennent l'œuvre missionnaire québécoise.

Le troisième chapitre se penche sur la formation que reçoivent les futurs prêtres et religieuses missionnaires. Analysant les changements qui se sont produits au cours des années 1945 à 1959, nous montrons que les instituts missionnaires québécois, particulièrement féminins, procèdent à une professionnalisation de la formation dispensée aux jeunes scolastiques.

Le quatrième chapitre distingue les principales conséquences que la fermeture de la Chine a eues sur la transformation subséquente de l'expérience missionnaire québécoise. Ces effets se sont traduits dans l'ouverture des instituts missionnaires québécois à de nouveaux territoires d'apostolat<sup>71</sup> qui ont aussi soulevé des enjeux culturels, religieux et sociaux inédits parmi les missionnaires.

Le cinquième chapitre donnera au lecteur l'occasion de pénétrer au cœur des pratiques des missionnaires québécois, telles qu'elles se déploient sur les plans culturel, religieux, humain, social et ecclésial. Il s'agit ici de dégager les principales lignes autour desquelles se construit une certaine identité missionnaire québécoise en dressant un portrait préconciliaire des manières d'être et de faire la mission.

---

<sup>71</sup> Principalement aux Antilles, en Océanie et en Afrique, mais aussi, de manière encore timide jusqu'à la deuxième moitié des années 1950, en Amérique latine.

La seconde partie de cette thèse, s'échelonnant sur la courte période allant de 1959 à 1968, traitera la façon dont les missionnaires québécois ont pris la mesure des changements que l'Église catholique a apportés à sa doctrine ainsi qu'à ses pratiques pastorales. Elle circonscrira les principaux défis auxquels les missionnaires ont été confrontés, personnellement et institutionnellement, par l'*aggiornamento* et le renouvellement de la vie religieuse prescrits par Rome. De plus, les transformations qui avaient cours aux plans politique et socioculturel au Québec, durant cette époque, ont marqué l'expérience missionnaire québécoise et seront prises en considération.

Dans le sixième chapitre, il s'agira de « planter le décor » de cette courte période en portant une attention particulière à la manière dont les missionnaires se représentent la Révolution tranquille, depuis leur propre locus social. Comment les missionnaires interrogés, qu'ils aient été en formation initiale, au scolasticat, de retour de mission ou engagés dans les œuvres de leur congrégation au pays, perçoivent-ils alors ces changements? Quels impacts ces bouleversements ont-ils sur leur manière d'envisager le christianisme, la mission ainsi que leur engagement religieux et missionnaire?

Le septième chapitre s'attarde à montrer ce qui a changé avec le concile Vatican II, du point de vue des missionnaires québécois. L'Église catholique, par une prise de conscience de sa condition historique et donc, du caractère contextuel du salut, redéfinit son rapport au monde dans des termes marqués par l'ouverture à l'altérité dans ses formes les plus radicales. De plus, sur la base d'un retour aux sources du christianisme<sup>72</sup>,

---

<sup>72</sup> Notamment pas un retour à son « fondateur » Jésus et aux Évangiles. D'ailleurs, d'après John W. O'Malley, des trois outils qui ont permis aux Pères conciliaires de répondre à l'invitation du pape, soit l'*aggiornamento*, le développement et le ressourcement, c'est la notion de ressourcement qui s'est révélée la plus déterminante pour l'élaboration de la spécificité de Vatican II. Par un retour aux sources de l'Église, notamment la patristique, l'auteur rend compte de la manière dont le Concile a pu opérer le passage d'une



l'Église entre, bien concrètement, dans un esprit marqué par le dialogue et elle tente de s'adapter<sup>73</sup> aux conditions d'existence du monde de cette époque. Comment les missionnaires québécois ont-ils vécu cette transformation radicale d'approche du monde et de représentation de soi? Quels sont les principaux changements qu'apporte le Concile au niveau de la mission et comment les missionnaires québécois les vivent-ils?

Le huitième chapitre cherche à cerner les principaux impacts immédiats de Vatican II sur les instituts missionnaires québécois. En se concentrant sur les chapitres généraux spéciaux tenus par chacun des instituts, cette section permettra d'établir les éléments sur lesquels s'appuieront les instituts et leurs membres pour vivre le passage exigé par les pères conciliaires, notamment avec la révision des Constitutions. Ce sera surtout l'occasion de poser ce qui apparaît comme la genèse des virages nécessaires qui seront opérés au cours de la période subséquente (1968-1980).

Dans la troisième partie, qui va jusqu'en 1980, c'est la manière dont le Concile a influencé les missionnaires québécois dans leurs pratiques, notamment par les différents visages qu'a pris la réception de Vatican II en Amérique latine, en Afrique et en Asie, que nous analyserons. Pour tous les instituts étudiés et les missionnaires interrogés, cette période est marquée par de profondes remises en question du bien-fondé, des finalités et des modalités d'exercice de la mission, menant jusqu'à la sortie de la vie religieuse missionnaire dans de nombreux cas. Le contexte socioculturel du Québec d'alors a également généré une diminution importante des entrées dans les instituts missionnaires,

---

approche judiciaire et légaliste à une approche d'échanges avec le monde actuel, plus pastorale. Ainsi, retourner aux intuitions des Pères de l'Église a permis aux évêques réunis en concile de concevoir la théologie en intégrant le meilleur des sciences modernes, soit en admettant l'historicité et la subjectivité de certains documents. John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2008.

<sup>73</sup> Dans sa doctrine et dans ses pratiques pastorales, principalement.

confrontant ces derniers à des défis institutionnels majeurs pour la poursuite de leurs activités, dans un contexte ecclésial où ils étaient appelés à se renouveler. Comment gérer une décroissance rapide tout en demeurant fidèle à un Esprit qui suscite de nouveaux projets? Enfin, cette ultime partie sera également l'occasion de souligner l'apport incontournable des missionnaires à l'avènement d'un catholicisme de gauche au Québec ainsi que de circonscrire les frontières de la poursuite d'un travail en faveur de l'ouverture des Québécois à des solidarités sans frontières, à l'aube d'une diversification significative de la population immigrante dans la province.

Par l'entremise de trois cas-types, le neuvième chapitre établira les spécificités de la réception du Concile au sein des Églises d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie et la manière dont les missionnaires québécois se sont insérés dans ces nouvelles mouvances ecclésiales, politiques et sociales.

Le dixième chapitre vise à étudier en profondeur chacun des premiers chapitres généraux des années 1970 qui ont été, pour les instituts missionnaires étudiés, des moments privilégiés pour établir les grandes orientations qui présideraient à chacune de leurs destinées. Par un va-et-vient constant entre les documents institutionnels et l'expérience des acteurs eux-mêmes impliqués dans ces étapes charnières, les principales similarités et différences existant dans les démarches vécues par les quatre instituts en question seront exposées.

Le onzième chapitre apportera une réponse à la question suivante : quels sont les plus grands défis, tant au plan institutionnel que personnel, qu'ont dû relever les missionnaires québécois dans le contexte des années 1970, tant en lien avec l'Église catholique que québécoise et leur société d'origine?

Le douzième et dernier chapitre circonscrit l'apport des missionnaires québécois, particulièrement ceux ayant œuvré en Amérique latine, à l'émergence d'une Église québécoise plus consciente des causes structurelles des inégalités et injustices sociales, des enjeux de la solidarité internationale ainsi que de l'engagement bien concret des missionnaires de retour au Québec, avec les peuples de mission. De plus, nous établirons les voies par lesquelles les missionnaires québécois, notamment à travers l'Entraide missionnaire qui a joué un rôle de catalyseur, ont apporté une contribution soutenue à l'ouverture des Québécois à des enjeux mondiaux et aux inégalités Nord-Sud.

**PARTIE I. La poursuite de l'aventure missionnaire canadienne-  
française (1945-1959)**

## Chapitre I. Missions catholiques au XX<sup>e</sup> siècle : la relève québécoise à l'œuvre

Avant de procéder à l'analyse de l'expérience des missionnaires québécois, il importe d'abord de dresser un portrait général des missions catholiques pour la période préconciliaire en portant une attention particulière aux éléments de renouveau qui s'en dégagent de même qu'à la manière dont les Québécois s'y insèrent. En deuxième lieu, ce chapitre vise à présenter succinctement l'expérience des instituts missionnaires étudiés au cours des années 1945 à 1959 en exposant les principales œuvres qu'ils réalisent et en chiffrant le développement de leur personnel. En troisième lieu, en retraçant le parcours de jeunes Québécois au cours de ces années, nous identifierons les différentes voies d'entrée dans la vie religieuse missionnaire. Ce sera l'occasion de mesurer l'influence de la propagande missionnaire de même que d'analyser l'impact des mouvements d'Action catholique spécialisée dans la formation des futurs missionnaires et dans l'émergence de leur vocation.

### I.1. L'apport québécois aux missions : insertion tardive et ascension fulgurante

Émergeant de la « crise du modernisme<sup>74</sup> », le renouveau missionnaire auquel on assiste dès le début du XX<sup>e</sup> siècle ne laisse personne indifférent. Cette activité s'inscrit dans un mouvement général, favorisé par Rome. Un premier pas qui trouvera écho tout au long des décennies suivantes, est le geste de Pie X qui procède, dès 1909, à une

---

<sup>74</sup> Le terme de modernisme a été employé en 1907 par le Pape Pie X. En effet, il condamne alors, sous ce vocable, une série de thèses et d'auteurs qui soumettaient la foi catholique au défi des sciences humaines en plein essor, particulièrement l'histoire et la philosophie. Étienne Fouilloux montre, entre autres, comment « [...] la crise moderniste constitue la matrice intellectuelle du catholicisme contemporain, dans la mesure précisément où elle se définit par sa volonté de relire le message fondateur à la lueur des connaissances scientifiques du siècle dernier. » Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 10.

réorganisation de la Sacrée Congrégation pour la Propagande de la Foi, réaménagement qui marque bien l'intérêt de la papauté pour les missions. C'est pratiquement au même moment (1910) que l'historien de l'Église, l'Allemand Josef Schmidlin, commence à établir les bases de la discipline de la missiologie et à l'enseigner à la Faculté catholique de théologie de Münster.

Dès 1916, Benoît XV donne une extension générale à l'Union missionnaire du clergé afin d'élargir son action. Trois ans plus tard<sup>75</sup>, il promulgue sa lettre apostolique *Maximum Illud* dans laquelle il pose d'abord le principe du caractère supranational des missions, conduisant Rome et la *Propaganda fide* à reprendre les commandes des missions<sup>76</sup>. Toujours afin de favoriser le zèle missionnaire<sup>77</sup>, *Maximum Illud* est suivie par la tenue d'une exposition missionnaire à Rome en 1925. Puis, est promulguée une première encyclique de Pie XI sur les missions, *Rerum Ecclesiae* (1926) dans laquelle le souverain pontife confirme les orientations prises par son prédécesseur. Cette période marque le renouveau des hautes études missionnaires avec la fondation de chaires à la Grégorienne, puis à l'*Urbaniana* et à Louvain. Comme nouveau champ théologique, la missiologie est en avance sur d'autres mouvements de renouveau qui travaillent le corps ecclésial au cours des décennies préconciliaires au sens où elle profite abondamment de la coopération avec d'autres disciplines scientifiques, non exclusivement théologiques.

---

<sup>75</sup> Le 30 novembre 1919.

<sup>76</sup> Celle-ci doit s'appuyer (en coordonnant leurs efforts) sur des instituts missionnaires établis dans toutes les nations et sur un financement procuré par les Œuvres de la propagation de la foi et de la Sainte-Enfance désormais centralisées à Rome (1922).

<sup>77</sup> Notons ici que dans les années 1920, on voit se constituer, au Québec seulement, trois institutions religieuses à vocation proprement missionnaire, comprise au sens de la mission *ad extra* : les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Neiges (1919), la Société des Missions-Étrangères du Québec (1921) et les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi (1928).

En effet, elle intègre des connaissances issues des études religieuses, anthropologiques<sup>78</sup>, linguistiques et du développement d'approches sociologiques. Il est à noter que deux visions principales de la mission s'opposent, au sein des corps enseignants, tout au long des années préconciliaires. D'une part, la vision incarnée par Schmidlin mettant l'emphase sur l'importance de la prédication et de la conversion individuelle. D'autre part, celle défendue par le missiologue Pierre Charles de l'Université de Louvain, de la mission comme *plantatio ecclesiae* reposant sur l'établissement d'une hiérarchie, de paroisses et d'un clergé enseignant, c'est-à-dire sur la reproduction du modèle d'Églises nationales euro-occidentales.

L'aventure missionnaire proprement québécoise<sup>79</sup> émerge dans ce contexte<sup>80</sup>, avec la fondation dans le diocèse de Montréal de l'Institut des Sœurs Missionnaires de

---

<sup>78</sup> Même si leurs pratiques sont dénoncées par plusieurs acteurs de la société civile dans le contexte postcolonial des décennies 1960 et 1970, les missionnaires eux-mêmes ont joué un rôle essentiel, à la fois comme ethnographes ou comme ethnologues. Pour un approfondissement de ces questions, on consultera Olivier Servais et Gérard Van't Spijker (dir.), *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004. Pour illustrer l'importance de l'anthropologie dans les transformations du regard catholique sur le paganisme, voici les propos du célèbre missiologue belge Pierre Charles, s.j. : « À mesure que l'ethnologie et la science des religions étudient plus objectivement la question du paganisme et de l'idolâtrie, on s'aperçoit qu'il faut réformer un certain nombre des anciennes opinions cristallisées en jugements tout faits depuis des siècles. Le problème apparaît beaucoup moins simple qu'il ne semblait aux théologiens de jadis. » (cité dans Claude Prudhomme « Mission et religions : le point de vue catholique, 1939-1957 », dans Françoise Jacquin et Jean-François Zorn, *L'altérité religieuse : un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-XXe siècles*, 2001, p. 352). Voir également Françoise Aubin, « La vision catholique de la religiosité chinoise et mongole. L'expérience des missionnaires de Scheut en Mongolie chinoise (XIXe-XXe siècles) », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 101, n°2, 1989, p. 991-1035. Dans cette étude sur la religiosité chinoise et mongole telle que vue par les missionnaires catholiques de Scheut, Aubin rend bien compte de différentes explications des difficultés ou facilités rencontrées dans le travail apostolique auprès de ces populations. Tant et aussi longtemps que leurs coutumes apparaissaient compatibles avec le droit naturel et le christianisme, les missionnaires demeuraient animés d'un profond respect pour les populations. Toutefois, l'auteure souligne que « [...] le regard du missionnaire de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> s. et du début du XX<sup>e</sup> s. s'est porté, en un va-et-vient inlassable, sur le milieu ambiant fournisseur de catéchumènes, et sur le milieu chrétien porteur de l'idéal de demain, l'un et l'autre indissolublement liés quels qu'aient été les efforts entrepris pour les isoler. » (Aubin, 1989, p. 994).

<sup>79</sup> Nous avons décidé d'employer l'adjectif « québécoise » plutôt que canadienne-française parce que la plus grande portion de la période historique couverte par la thèse renvoie à cette réalité plutôt qu'à celle du Canada français.

l'Immaculée-Conception par Délia Tétrault en 1902<sup>81</sup>, mais ce n'est qu'à partir de 1929 que le Québec voit sa présence en territoire missionnaire être pleinement reconnue<sup>82</sup>. Au cours des décennies subséquentes, la position occupée par l'effort missionnaire québécois au sein de la catholicité demeure enviable<sup>83</sup>, connaissant une croissance soutenue jusqu'à la deuxième moitié de la décennie 1960. On peut dire que la mission était dans l'air, et que les Québécois ont ressenti l'appel qui était alors formulé avec force par les autorités

---

<sup>80</sup> Bien que des membres québécois de communautés missionnaires européennes telles que les Franciscaines Missionnaires de Marie (fmm), les Sœurs blanches, les Pères blancs et les Oblats de Marie-Immaculée (omi), soient déjà à l'œuvre dans différents pays d'Asie et d'Afrique principalement, je considère que l'effort missionnaire distinctement québécois commence avec l'œuvre de Délia Tétrault. Il faut tout de même souligner qu'une congrégation religieuse de fondation québécoise, les Sœurs de la Providence, avaient établi une première mission *ad extra*, au Chili dès 1853, comme en témoigne cet extrait de leur site web : « Parties le 18 octobre 1852, à la demande de l'évêque de Nesqually, M<sup>gr</sup> Augustin Magloire Blanchet, Sœur Bernarda Morin (Vénéranche Morin, 1832-1929) et quatre compagnes arrivent en Oregon le 1<sup>er</sup> décembre 1852. Cependant, les ressources indispensables à la vie se faisaient rares et ce n'était nullement l'endroit propice à l'établissement d'une communauté religieuse. Confrontées à mille contretemps, elles décident de repartir aussitôt vers le Canada. Elles se rendent en Californie par la route, puis s'embarquent sur le voilier Elena, pour un voyage de 3 mois qui les mènera finalement, le 17 juin 1853... à Valparaíso au Chili! Les autorités de l'Église et le gouvernement local s'exclament: "Voici les Sœurs de la Charité que le Seigneur nous envoie! " Devant quêter leur hospitalité, sans connaître les coutumes ni la langue de cette terre étrangère, les Sœurs décident néanmoins d'y demeurer. Elles ouvrent un orphelinat à Santiago; c'est la première des nombreuses Maisons de la Providence au Chili. Le 17 mars 1880, un décret apostolique du Saint-Siège constitue les Sœurs de la Providence du Chili, comme une nouvelle congrégation séparée de la Maison mère de Montréal. Le 7 décembre 1905 les Constitutions des Sœurs de la Providence au Chili sont approuvées définitivement par le Pape Pie X. » (Site Internet des Sœurs de la Providence, section intitulée Fondation au Chili (1853), [http://www.providenceintl.org/fr/histoire\\_historique\\_1860.php](http://www.providenceintl.org/fr/histoire_historique_1860.php), [en ligne], consulté le 6 septembre 2011).

<sup>81</sup> Premier institut missionnaire d'Amérique du Nord, il a également joué un rôle non-négligeable dans l'émergence des deux autres instituts religieux féminins à vocation missionnaire fondés subséquemment au Québec. L'une de ses deux compagnes de fondation, Ida Lafricain quitte le 17 mars 1904 pour Saint-Boniface (Manitoba), à la pressante demande de l'archevêque, M<sup>gr</sup> Adélard Langevin, o.m.i. Il réclame ses services pour sa Maison-Chapelle et l'École normale qu'il veut commencer. Quelques années plus tard, Ida Lafricain deviendra co-fondatrice et première supérieure générale des Oblates du Sacré-Cœur et de Marie-Immaculée, une congrégation religieuse qui rayonne dans les régions de l'Ouest canadien. De plus, Délia Tétrault a initié le mouvement en faveur de la fondation de la Société des Missions-Étrangères du Québec par les évêques québécois.

<sup>82</sup> Avant cette date, les sœurs missionnaires québécoises intervenaient toujours dans le cadre des activités de communautés religieuses européennes. C'est en 1929 que les PMÉ québécois voient leur être confiée la responsabilité de la préfecture apostolique de Szepingkaï. Pour plus de détails, voir Gilles Routhier, «Vatican II comme modernisation de l'Église du Québec», dans Robert Mager et Serge Cantin, *Modernité et religion au Québec, Où en sommes-nous?*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 43.

<sup>83</sup> En effet, l'effort missionnaire québécois occupe le 4<sup>e</sup> rang au sein de l'Église catholique. Vers 1950, on recense 1 missionnaire par 1120 catholiques versus 1 missionnaire par 457 catholiques en Irlande, 1 par 556 en Hollande et 1 par 1050 en Belgique. Jean Hamelin, *Le XX<sup>e</sup> siècle, Tome 2 : De 1940 à nos jours*, dans Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Éditions du Boréal, 1984, p. 191.



pontificales. En effet, en plus des documents dont il vient d'être question, au cours de la seule décennie 1950, les papes Pie XII et Jean XXIII ont promulgué trois textes portant spécifiquement sur les missions<sup>84</sup>. Nous reviendrons d'ailleurs, dans les chapitres suivants, sur le contenu de ces documents dont l'influence sur l'effort missionnaire québécois est palpable au cours des années 1950.

## I.2. Les instituts québécois, de leur fondation à 1959

La croissance des quatre instituts missionnaires étudiés témoigne de la vigoureuse réponse donnée par les Québécois au plaidoyer romain en faveur des missions. Cette deuxième section propose donc un bref survol des œuvres réalisées par chacun des instituts depuis leur fondation jusqu'en 1959. Il vise à dégager un premier portrait d'ensemble des lieux d'engagement missionnaire de même qu'à exposer une vue globale de chacun des instituts par le biais des données statistiques relatives à leur personnel.

### I.2.1 – *Un tour d'horizon des œuvres*

Chez les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception (MIC), fondées en 1902, il est important de tenir compte du fait que, dans la vision de la fondatrice, doivent cohabiter et s'entraider, en quelque sorte, une conception de l'apostolat prenant racine et s'épanouissant tant au Canada que dans les missions *ad extra*. Elle met donc en place une véritable machine visant le développement du zèle missionnaire parmi les jeunes filles de

---

<sup>84</sup> C'est d'abord *Evangelii Praecones* (1951) dont l'objet principal est l'appréciation des cultures et des religions, mais aussi d'intéresser les fidèles à certains territoires de mission qui n'apparaissent pas comme évidents au premier abord, l'Amérique latine, par exemple. Puis, c'est *Fidei Donum* (1957) qui favorise une participation des Églises diocésaines d'Occident en faveur des « jeunes Églises » du Sud (en particulier celles d'Afrique) que signe Pie XII. Deux ans plus tard, Jean XXIII publie *Princeps Pastorum*, insistant, une fois de plus, sur la nécessité d'adapter la mission aux cultures.

la province de Québec principalement, mais aussi plus largement parmi la population québécoise. Nous reviendrons d'ailleurs de manière détaillée sur ces œuvres qui ont pour objectif l'animation missionnaire, mais aussi le développement de réseaux d'aide et d'entraide en vue des missions *ad extra*. Les premières Missionnaires de l'Immaculée-Conception s'embarquent pour la Chine continentale en 1909. Elles fondent une mission aux Philippines en 1921, puis se dotent d'une procure à Rome (1925). Elles essaient ensuite au Japon, (1926), à Hong Kong (1927), en Haïti (1943), ouvrent une première maison aux États-Unis (1946), s'implantent une première fois en Afrique en 1948 (Malawi) et entament une longue présence dans les Caraïbes avec une première fondation à Cuba<sup>85</sup> la même année. En 1952, c'est la première fondation à Madagascar suivie de la Zambie et de Taiwan, toutes deux en 1954 et enfin, de la Bolivie en 1957.

Comme en témoigne le bilan général des 60 premières années d'existence de l'Institut MIC<sup>86</sup>, les champs d'apostolat sont non seulement très variés, mais le nombre de personnes rejointes par les sœurs au fil des ans est colossal. Nous soulignons ici que ce sont 94 établissements fondés dont 25 sont fermés en Mandchourie, en Chine, au Japon, en Afrique et à Cuba. Ce sont 531 sœurs qui ont exercé un apostolat à l'étranger depuis la fondation de l'institut. Les MIC ont contribué à la fondation de deux communautés autochtones : les *Rosarian Sisters* au Malawi et les Sœurs Notre-Dame d'Haïti. Deux autres communautés ont été dirigées par les MIC en Chine : les Sœurs du Saint-Rosaire (Szepingkai) et les Térésiennes (Tsongming). Au cours de leurs soixante premières

---

<sup>85</sup> Fait important à noter, contrairement aux sœurs espagnoles et mexicaines présentes comme missionnaires sur le territoire cubain, les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception accepteront la demande des autorités éecpales pour favoriser l'éducation dans les milieux ruraux, en ouvrant des écoles paroissiales dans le diocèse de Matanzas. Leur travail sera réalisé en étroite collaboration avec la Société des Missions-Étrangères du Québec, déjà installée depuis 1942 dans le pays.

<sup>86</sup> Pour tous les détails, voir l'Annexe III. Bilan des œuvres MIC après 60 ans d'existence, 1962.

années d'existence, elles ont refusé environ 155 fondations. Cependant, en termes de personnes rejointes, pour l'année 1961, ce sont 22 490 élèves dans les écoles dirigées par les MIC, 8218 personnes catéchisées dans leurs centres de doctrine, 25 001 retraitantes accueillies, 4325 participants à des journées d'étude, 340 vieillards de leurs refuges et 356 038 patients des hôpitaux et dispensaires.

En ce qui a trait aux Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges (MNDA), le *Rapport au chapitre de 1952* fait état de 16 maisons réparties comme suit : cinq au Canada (la maison généralice de Lennoxville, le jardin d'enfants à Victoriaville, le jardin de l'enfance de Montréal, la maison pour dames âgées de *Loretto Hall* et la Mission chinoise à Victoria), une aux États-Unis (le couvent à Naugatuck, Connecticut), une au Pérou (un dispensaire et bientôt un pensionnat à Ste-Clotilde sur le Napo), six en Chine (Kweiyang, Nanning, Hong Kong, Noviciat et Mission de Fatima à Macao, Canton), deux au Japon (noviciat de Shizuoka<sup>87</sup> et Moji) et une à Tahiti (une école primaire et une partie du cours secondaire à Faaa). *Le Rapport au chapitre de 1958* fait état de huit maisons additionnelles que voici : trois maisons au Canada (écoles primaires à Granby et à Sherbrooke ainsi que la Mission chinoise de Montréal), une maison de plus au Japon (Hôpital Saint-Joseph à Shizuoka<sup>88</sup>), deux nouvelles maisons au Pérou (Pébas et une école à Lima), une nouvelle fondation à Roby au Congo<sup>89</sup> où les sœurs enseignent, travaillent à la promotion féminine et soignent des malades ainsi qu'une autre fondation en Afrique, à Rulenge en Tanzanie (hôpital, promotion féminine et école). Cependant, il

---

<sup>87</sup> Ce district est confié aux Prêtres des Missions Étrangères de Paris desquels les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges ont été de fidèles collaboratrices.

<sup>88</sup> Elle devient, en 1953, indépendante de la maison du noviciat également à Shizuoka.

<sup>89</sup> À laquelle vient s'ajouter une autre mission en 1958, à Bopako, dont l'énergie est canalisée autour d'un internat pour jeunes filles et d'un dispensaire.

est important de souligner que trois maisons sont supprimées en Chine, compte tenu de la situation politique du pays. Conséquemment, les missions maintenues sont l'école d'Hong Kong, le noviciat et la Mission de Fatima à Macao ainsi que celle de Canton. Au total, pour les sexennats 1946-1952 et 1952-1958, ce sont 88 demandes de fondation qui arrivent aux MNDA dont 22 sont acceptées.

Pour sa part la Société des Missions-Étrangères du Québec (SMÉ) s'installe d'abord en Chine dès 1925 alors qu'un premier départ vers la Mandchourie a lieu le 11 septembre<sup>90</sup>. Douze ans plus tard, la Société s'implante aux Philippines, acceptant une mission à Davao (dans le sud du pays) en date du 2 avril 1937. En 1942, les Prêtres des Missions-Étrangères du Québec (PMÉ) arrivent à Cuba (dans les diocèses de La Havane et de Matanzas) pour le ministère sacerdotal, mais ils y développent aussi des institutions d'enseignement. En 1948, la Société ouvre une première mission au Japon. En 1955, c'est l'ouverture de la mission de Choluteca, diocèse du sud du Honduras et en 1956, celle de Pucallpa en Amazonie péruvienne. Les activités dans lesquelles les membres de la SMÉ seront engagés ne se limitent pas au travail paroissial axé sur les sacrements, mais incluent la mise en place de groupes de la Légion de Marie ainsi que de l'Action catholique, des activités d'enseignement, de formation des prêtres autochtones, d'éducation populaire, de mise en place de coopératives et d'autres initiatives populaires qui seront particulièrement en vogue au cours des années 1960 et 1970.

---

<sup>90</sup> Suite à l'acceptation de la demande de M<sup>gr</sup> J.-M. Blois, Vicaire apostolique de Moukden, d'envoyer des missionnaires en Mandchourie en date du 3 février 1925, messieurs Louis Lapierre, Eugène Bérichon et Léo Lomme sont les premiers à partir en mission comme prêtres missionnaires représentant l'Église québécoise. Il faut noter que le premier territoire confié à la Société est la Préfecture apostolique de Szepingkai, érigée sur une partie des Vicariats de Jehol et de Moukden, en Mandchourie. Cet événement, datant de 1929, est important car il marque la reconnaissance de la maturité de l'Église québécoise à travers son effort missionnaire propre.

Enfin, depuis leur fondation en 1928 et jusqu'en 1959, les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi (MCR) ont été très actives. En plus de la maison mère de Gaspé, de la procure de Montréal et du noviciat de Toronto<sup>91</sup>, les activités des MCR se déploient au Canada au sein des missions amérindiennes à Anahim Lake et à Mount Currie (1958) en Colombie-Britannique ainsi qu'à Longlac en Ontario. Depuis l'arrivée des MCR au Japon en 1933<sup>92</sup>, leur présence s'est étendue et diversifiée : du noviciat d'Urawa, elles ouvrent un orphelinat à Minami Sakurai et une léproserie à Fujioka, œuvres dont on apprend la disparition et le remplacement par l'achat du Sanatorium de Nishinomiya et de l'orphelinat de Tokyo<sup>93</sup>. En 1958, une autre maison est ouverte à Kisarasu au Japon et une autre venait d'être acceptée en principe au moment du Chapitre général de 1960. Entre-temps, un nouveau pays de mission s'était ouvert à la présence des MCR, le Congo belge. Elles y fondent une première maison à Mwene-Ditu en 1954 puis une deuxième en 1956 à Kaniama où, dans les deux cas, les sœurs travaillent auprès des femmes, des enfants pour l'éducation primaire et secondaire ainsi que de la population plus large pour la santé.

### *1.2.2 – Un portrait statistique global du personnel par institut*

---

<sup>91</sup> Ce dernier est supprimé entre le Chapitre général de 1948 et celui de 1954, ayant « prouvé son inutilité », tel qu'il est écrit dans le *Rapport présenté au chapitre général de 1948*, p. 2.

<sup>92</sup> C'est M<sup>gr</sup> Égide Roy, Franciscain, préfet apostolique de Kagoshima (1932), qui accepte la première fondation. Les pionnières MCR au Japon étaient : sœur Albina Gaboury, sœur Julia Godin, sœur Yvonne Rioux et sœur Palmyre Lajoie. Sur ce même bateau se trouvait le futur prince de l'Église canadienne, Paul-Émile Léger, Prêtre de Saint-Sulpice et missionnaire. Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, *Une réponse d'amour... depuis 75 ans*, Montréal, Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, 2003, p. 16-17.

<sup>93</sup> Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport présenté au chapitre général de 1954*, p. 1.

Nous avons créé des tableaux statistiques comparatifs<sup>94</sup> pour donner un aperçu du recrutement de chacun des instituts. Bien que nous ne bénéficions pas des mêmes données ni de la même précision dans les données d'un institut à l'autre, *grosso modo*, plusieurs affirmations peuvent être faites quant aux recrues des instituts missionnaires québécois.

Premièrement, le nombre des membres de chacun des instituts augmente de manière continue durant la période étudiée (1945-1959)<sup>95</sup>. Au cours de cette période, la moyenne annuelle des professions chez les MCR et les MNDA est comparable, se chiffrant respectivement à 6,22 et à 6,77 professions tandis que chez les MIC, ce sont 23,4 professions qui ont lieu chaque année et à la SMÉ, ce sont 13,06 ordinations/an. Il existe tout de même des fluctuations au niveau des entrées comme probanistes ou comme postulantes, mais la moyenne à la SMÉ se situe à 21,8 probanistes/an, à 11,38 postulantes/an chez les MCR, à 50,3 postulantes/an chez les MIC et à 10,22 postulantes/an chez les MNDA<sup>96</sup>. À partir de ce même tableau, on voit que 3,94 jeunes femmes quittent le postulat et/ou le noviciat des MNDA chaque année alors que ce sont 14,08 jeunes femmes qui quittent les MIC et 3,66 qui laissent les MCR chaque année au cours de cette période. À la SMÉ, ce sont 8,6 jeunes hommes qui ne se rendent pas à l'ordination chaque année, quittant soit au cours de l'année de probation ou durant les années de séminaire.

---

<sup>94</sup> Il est difficile d'établir les statistiques relatives aux membres des instituts missionnaires en question puisque les données sont recueillies et compilées de manière moins systématique qu'à partir de 1965, date de l'enquête générale menée par la Conférence religieuse canadienne (CRC) auprès des congrégations religieuses du pays. Cet élément peut rendre les comparaisons plus ardues.

<sup>95</sup> Annexe IV. Tableau comparatif de la progression des effectifs (1945-1960).

<sup>96</sup> Ces chiffres sont les moyennes respectives, par institut, du nombre de postulantes et de probanistes établi à partir du tableau de l'Annexe V. Tableau statistique comparatif des entrées et sorties par institut (jusqu'à l'ordination ou la profession temporaire).

Qu'en est-il des taux de persévérance? Chez les MCR, le taux moyen de persévérance est de 51%, mais il augmente de manière continue pour atteindre 69% au cours du sexennat 1954-1960. Chez les MNDA, le taux moyen est de 65%, mais il connaît plus de fluctuations et semble se stabiliser au cours de l'exercice 1958-1964 tandis que chez les MIC, au cours de la période 1941 à 1965, il est de 51% et à la SMÉ, il est de 60% augmentant comme chez les MCR de manière continue jusqu'en 1960<sup>97</sup>. En comparaison, selon les données compilées par la Conférence religieuse canadienne (CRC), en 1965, le taux moyen de persévérance, de l'entrée à la fin du noviciat, est plus élevé au sein des instituts missionnaires canadiens féminins alors qu'il atteint, entre 1945 et 1960, 69%<sup>98</sup>.

À partir de ces statistiques, nous pouvons établir avec certitude que des quatre instituts missionnaires, le plus imposant en termes de capital humain est celui des MIC (1030 professes en 1960). La SMÉ, qui double ses effectifs au cours de cet intervalle temporel et atteint 290 membres et les MNDA, avec 243 professes, présentent des tailles similaires alors que les MCR sont en marche vers le chiffre magique de 200, bien qu'elles ne soient que 159 en 1960. Cette taille moins importante s'explique par une fondation plus tardive, des moyens plus limités de propagande et, contrairement aux deux autres instituts féminins, aucune de leurs membres n'œuvre au pays, sauf dans les missions indiennes et auprès des immigrants japonais retenus en camps de concentration en Colombie-Britannique au cours des années de la Deuxième Guerre mondiale. Le

---

<sup>97</sup> Annexe VI. Tableau comparatif du taux de persévérance jusqu'aux premiers vœux ou à l'ordination.

<sup>98</sup> Voir également l'Annexe VI.

recrutement n'est vraisemblablement pas satisfaisant pour les dirigeantes de l'institut<sup>99</sup> bien que des quatre instituts, ce soit celui qui connaisse la plus forte croissance, triplant presque ses effectifs au cours de la période 1945 à 1960. En ce qui a trait au taux de persévérance, l'augmentation continue de la persévérance que connaissent les MCR et la SMÉ au cours de cette période de même que les MNDA (au cours de l'exercice 1952-1958 en particulier) peut s'expliquer par le mouvement de resserrement présent au sein de l'Église plus largement et dans les communautés religieuses en ces années préconciliaires.

Par ailleurs, alors que la SMÉ n'accepte pas de sujets provenant de pays de mission<sup>100</sup>, les MIC ont timidement commencé à recevoir des sujets des pays de mission au début des années 1940<sup>101</sup>. Pour leur part, les MNDA sont nées avec cette idée que des Chinoises ou éventuellement des jeunes femmes d'autres pays de mission puissent se joindre à la congrégation, leur co-fondatrice, Chan Tsi Kwan dite mère Marie-Gabriel, étant Chinoise. Pour ce qui est des MCR, dès l'installation au Japon, en 1933, le dessein

---

<sup>99</sup> « Le recrutement n'est pas suffisant pour le nombre d'années de notre existence, mais toutes les communautés se plaignent de la baisse énorme des aspirantes à la vie religieuse; notre vie moderne avec son luxe et son confort qui ne forme pas la jeunesse à l'esprit de sacrifice en est reconnue la cause. Cependant, l'accroissement de notre noviciat en ces deux dernières années nous fait espérer mieux de l'avenir. La propagande de la Ste-Enfance porte vraiment des fruits pour nous. » Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport présenté au Chapitre général de 1954 des MCR*, 1954, p. 2.

<sup>100</sup> Cela aurait en effet été contraire à leur raison d'être, celle de favoriser le développement d'un clergé indigène ainsi que la prise en charge locale de l'Église par les autorités et les laïcs en place. Toutefois, on retrouve quelques cas de prêtres étrangers devenus soit prêtres associés aux Missions-Étrangères du Québec ou carrément membres avant la décision qui a été prise en 1996 d'internationaliser la Société en ouvrant ses rangs à des jeunes hommes de tous les pays.

<sup>101</sup> C'est avec l'acceptation d'une jeune recrue chinoise, Lucia Ho, que l'Institut MIC va finalement ouvrir lentement, mais sûrement, ses portes aux jeunes femmes des différents pays de mission. Voir Chantal Gauthier, *Femmes sans frontières : l'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Outremont, Carte blanche, 2008, p. 167.



est de favoriser l'entrée de sujets japonais dans la congrégation puisqu'un noviciat y est rapidement installé, ce qui portera des fruits au cours des années d'après-guerre<sup>102</sup>.

Que peut-on conclure quant au profil de ces jeunes<sup>103</sup> qui franchissent les porches de chacun de ces instituts et qui y demeurent? Ils proviennent en majorité d'un milieu rural ou semi-urbanisé, leurs parents sont principalement des agriculteurs, des petits commerçants ou des journaliers, ils ont entre 20 et 21 ans en moyenne, sont nés dans les années 1930 et 1940 et ils sont majoritairement entrés avant 1960<sup>104</sup>. Chacun des quatre instituts connaît une croissance soutenue pour la période couverte, mais les instituts féminins perçoivent déjà des changements dans la mentalité des jeunes femmes des années 1950 rendant la vie religieuse missionnaire moins attirante pour bon nombre d'entre elles. Les instituts des MNDA et des MCR portent, dès leur fondation, une vision d'ouverture à la différence au sein même de leurs rangs en la présence de postulantes et de novices originaires des pays de mission, ce qui prendra un peu plus de temps à s'affirmer dans le cas des MIC. En ce qui a trait à la SMÉ, la question ne se pose pas de la même manière, vue la raison d'être de sa fondation : représenter l'Église québécoise à l'étranger et contribuer à l'indigénisation de l'Église dans les différents pays de mission.

En ce qui concerne le tableau fort succinct que nous avons brossé des œuvres des instituts missionnaires, deux éléments ressortent que les chapitres suivants permettront d'approfondir. Premièrement, les Québécois sont prioritairement engagés, au cours des années préconciliaires, dans les secteurs de l'enseignement et de la santé. Dans le cas des

---

<sup>102</sup> Cet extrait du rapport sexennal de 1948 présenté au Chapitre général des MCR l'atteste : « Le noviciat du Japon, après l'interruption causée par la guerre, peut commencer à recevoir des recrues. » Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport présenté au Chapitre général de 1948 des MCR*, p. 2.

<sup>103</sup> Voir l'Annexe II. Tableau sociodémographique des missionnaires interrogés par institut.

<sup>104</sup> Ces données ont permis d'établir un portrait sociodémographique très similaire à celui dégagé par Chantal Gauthier dans le chapitre 4 de *Femmes sans frontières* au sujet des MIC.

instituts missionnaires féminins québécois, ces derniers mettent en place des outils favorisant la promotion féminine aux plans sanitaire et éducatif. Leur apport aux Églises locales est également important puisque les missionnaires québécois contribuent au développement des catéchètes laïques, œuvrent à la fondation de congrégations religieuses autochtones et, dans le cas de la SMÉ, créent des conditions favorables à l'émergence d'un clergé indigène. Cet aspect de l'apport des Québécois aux missions catholiques s'inscrit d'ailleurs dans le dessaisissement progressif qui s'opère depuis Rome au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle : la mission conçue comme *plantatio ecclesiae* passe désormais plus aisément des mains des instituts missionnaires à une prise en charge par les Églises locales de pays de mission.

Deuxièmement, les fondations qui se multiplient au tournant des années 1940 et au cours de la décennie 1950, principalement en réponse à la fermeture de la Chine (devenue communiste) aux missionnaires, annoncent l'amorce d'un déplacement progressif du centre de gravité des missions québécoises de l'Asie vers l'Afrique et l'Amérique latine. Ce mouvement est d'ailleurs favorisé par les interpellations pontificales des années 1950 (*Evangelii Praecones* et *Fidei Donum*<sup>105</sup>). L'effort des missionnaires québécois au cours

---

<sup>105</sup> Publié en 1957, ce document ouvre le champ missionnaire aux prêtres appartenant au clergé diocésain et aux laïcs, insistant pour qu'ils considèrent prioritairement, mais non exclusivement, un engagement en territoire africain. On peut émettre l'hypothèse que cette invitation à se tourner vers le continent africain était aussi mû par un désir de positionner l'Église catholique comme un joueur positif dans les processus imminents de décolonisation des pays de ce continent. En effet, les missions ont un impact géopolitique majeur dans le contexte des aspirations des pays du Tiers-monde à atteindre leur indépendance politique puis leur autonomie socioéconomique (on se rappellera d'ailleurs la Conférence de Bandung ayant eu lieu en 1955 et ayant réuni 22 pays), tout autant que l'inverse. Voir notamment Jean Pirotte, « Action romaine et dynamiques de l'expansion chrétienne. Lecture historico-anthropologique de quinze siècles de tensions centre-périphérie », dans Jean-Pierre Delville et Marko Jacov, *La papauté contemporaine (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). Homme au chanoine Roger Aubert*, Leuven – Citta del Vaticano – Louvain-la-Neuve, 2009, p. 45. Les chrétiens des nations missionnaires ne sont pas insensibles à ces enjeux. Par exemple, la France de l'après-guerre est marquée par une grande mobilisation des plus jeunes générations autour de la question sociale des colonies et la condition internationale des missions. Voir Jacques Gadille, « Histoire des missions et formation d'une nouvelle conscience missionnaire en France (1900-1960) », dans Guy Duboscq

des décennies 1960 et 1970 confirmera aussi cette transformation des terrains missionnaires privilégiés. Après avoir dressé un portrait d'ensemble des missions québécoises et de la manière dont elles s'insèrent dans le mouvement missionnaire catholique de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, on peut s'interroger sur ce qui amène de jeunes Québécois à opter pour la vie religieuse missionnaire.

### I.3. Le Québec comme pépinière de vocations missionnaires

Qu'est-ce qui explique le désir missionnaire de ces jeunes femmes et hommes du Québec? Quel a été le déclic leur faisant prendre conscience d'un appel à la vocation religieuse missionnaire? Dans quelle mesure les parcours vocationnels de ces jeunes Québécois sont-ils un reflet de l'expérience socio-ecclésiale du Québec des années 1945 à 1959? En nous penchant sur les cas de missionnaires passés par l'Action catholique spécialisée (ACS) ainsi que sur les rencontres qu'ils ont faites à travers la lecture de récits missionnaires ou par d'autres média, cette troisième section permettra de répondre à ces questions.

#### *I.3.1 – Une voie incontournable pour plusieurs : militer dans les mouvements d'ACS*

La première voie d'accès à la mission, au cours de la période étudiée, est sans conteste l'Action catholique spécialisée (ACS)<sup>106</sup>. Celle-ci a inspiré l'expérience et la

---

et André Latreille, *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours (XIIe – XXe siècles)*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 380. Dans cet esprit où l'on conçoit la construction d'une société chrétienne qui transcende la colonisation, le projet missionnaire était donc appelé à s'ouvrir et à s'engager plus concrètement, voire à prendre position face aux réalités économiques, politiques et sociales, telles que vécues par les peuples de mission. Voir également à ce sujet Caroline Sappia et Olivier Servais (dir.), *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine, Europe*, Paris, Karthala, 2010.

<sup>106</sup> Ces mouvements « introduisent des brèches importantes dans le discours ancien [et préparent] les grandes révisions des années 1960 » Gilles Routhier, « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la

pratique des futurs missionnaires. Fondée durant les années 1920 par un abbé belge, le père Cardijn, la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) essaime très rapidement à travers la catholicité. En 1931, quelque temps après la venue du fondateur à Montréal, les premiers groupes féminin et masculin de la JOC sont fondés. Un an plus tard, lors du lancement officiel, on ne dénombre pas moins de 13 sections dans la métropole<sup>107</sup>. Compte tenu du succès de ce premier mouvement au Québec, on fonde en 1935 la Jeunesse étudiante catholique (JEC) qui devient, et de loin, le plus peuplé des mouvements d'ACS<sup>108</sup> québécois. Ce qu'il nous semble important de mettre ici en lumière, comme l'a fait Louise Bienvenue, c'est que ces mouvements permettront à une jeunesse dont les idéaux sont en rupture avec la génération précédente de se « mettre au monde ». Par une lecture renouvelée de l'Évangile et du rôle du croyant dans le monde contemporain, ces jeunes susciteront l'émergence d'un mouvement trouvant sa pleine expression dans l'avènement de la Révolution tranquille<sup>109</sup>.

---

modernité » dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 93.

<sup>107</sup> Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003, p. 52-56.

<sup>108</sup> Bienvenue, 2003, p. 57-59. On fondera également la Jeunesse agricole catholique (JAC) la même année dans la paroisse Rock-Forest du diocèse de Sherbrooke (Bienvenue, 2003, p. 60-63). Enfin, un an plus tard, en 1936, on fonde la Jeunesse indépendante catholique (JIC) qui vise principalement à regrouper les jeunes issus des classes moyennes et œuvrant dans les professions industrielles, commerciales et libérales (Bienvenue, 2003, p. 63-66).

<sup>109</sup> Michael Gauvreau écrit d'ailleurs à ce sujet : « Ce sont ces définitions de la jeunesse développées au sein des organisations de l'Action catholique – plus que n'importe quelle mesure objective de ses composantes de groupe – qui vont être la quintessence de l'un des postulats de la Révolution tranquille et, bien sûr, de la modernité elle-même, soit la très forte conviction chez beaucoup de jeunes femmes et de jeunes hommes ayant grandi entre le début des années 1930 et la fin des années 1950, que la religion des anciens n'avait eu que des influences néfastes sur la société. Le catholicisme, affirmaient-ils, doit être revu en profondeur, et puiser ses références dans un présent et un avenir héroïque, où chacun s'engagera à fond dans une lutte inlassable contre la tradition et inventera de nouvelles formes de solidarité communautaire. Comme le répétaient à l'envi les mouvements d'Action catholique des années 1930, seule la jeunesse possédait la force spirituelle, la vitalité et la pureté nécessaires à une refondation chrétienne de la société québécoise. » Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille, 1931-1970*, Montréal, Fides, 2008, p. 21. Pour leur part, E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren rappellent comment « L'œuvre de l'Action catholique, de ses aumôniers comme de ses participants laïques, a forgé la

Les cercles d'ACS sont des lieux de construction et d'expression d'idéaux, de questionnements et de désirs, personnels et collectifs, aboutissant dans des actions bien concrètes, inspirées de l'Évangile. Autrement dit, des manières d'incarner ce fameux « voir, juger et agir », pédagogie à la base de la formation dispensée dans le cadre de l'ACS. Chez certains jeunes de l'ACS, leur décision d'embrasser la vie consacrée n'est en rien étrangère à leur engagement comme jéciste, jociste, jaciste ou jiciste ni à la formation spirituelle acquise dans ces mouvements. En ce sens, il ne faudrait pas y voir un désaveu de la valeur de l'expérience laïque, mais plutôt une réponse originale aux exigences de la formation reçue en Action catholique, elle-même fondée sur le caractère « radical », voire « révolutionnaire » du message évangélique.

C'est à partir des extraits d'entrevues les plus représentatifs<sup>110</sup> de celles que nous avons menées auprès des 43 missionnaires rencontrés dans le cadre de notre recherche que nous montrons les liens qui existent entre l'expérience de l'Action catholique et le choix de la vie religieuse missionnaire. Des 28 missionnaires interrogés étant d'anciens membres de l'ACS, nous en avons choisi quatre dont le témoignage rend l'importance et l'influence qu'a eues leur engagement en Action catholique spécialisée sur leur décision ultérieure de devenir missionnaire. Une cinquième missionnaire témoigne d'une

---

conviction que le rôle et les responsabilités du laïcat au sein de l'Église et de la société devaient être considérablement accrus pour que le catholicisme puisse faire face à la mutation de la société occidentale. Par son action et son désir de servir autrement la religion, le laïcat engagé critiquait sévèrement le monopole du clergé sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle, autre caractéristique de l'éthique de naguère.» E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande Noirceur : l'horizon personneliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2002, p. 81.

<sup>110</sup> Cependant, nous précisons que d'autres mouvements tout aussi formateurs ont contribué à la formation de la personnalité et, même, à la reconnaissance d'une vocation religieuse missionnaire chez plusieurs des missionnaires rencontrés. Compte tenu de leur caractère plus circonscrit et numériquement plus faible, ils ne seront pas pris en considération dans cette analyse. Nous en nommons quelques-uns : les Scouts, Jeunesse du Monde (anciennement l'Œuvre pontificale missionnaire pour la jeunesse) et les congrégations mariales.

expérience précédant l'Action catholique, mais très importante, celle de la Croisade eucharistique<sup>111</sup>. Au moins le quart des missionnaires interrogés racontent la manière dont ils se sont engagés dans ce mouvement durant leurs années d'école primaire et compte tenu que des liens existent entre ce dernier et l'Action catholique, nous avons décidé d'en tenir compte ici, d'autant que la pédagogie employée s'apparente à celle de l'Action catholique. Pour faciliter l'analyse du matériel, nous avons procédé au regroupement des propos des missionnaires selon ces quatre axes thématiques : 1. Les fondements de l'ACS; 2. Les méthodes de l'ACS; 3. Les types d'actions posées et 4. L'ACS et le choix de la vie religieuse missionnaire. Ces questions guideront l'interprétation des données : Dans quelle mesure l'expérience vécue en Action catholique représente-t-elle un tremplin vers la vie consacrée missionnaire? Quels liens

---

<sup>111</sup> La Croisade eucharistique est considérée comme la préparation menant normalement aux mouvements spécialisés d'Action catholique. « À partir de 1905, suite à deux décrets du pape Pie X, une orientation vers l'eucharistie se dessine. De 1911 à 1914, naissent des Ligues eucharistiques pour enfants, adolescents et adultes dans le but de mettre en pratique ces décrets. À la suite du Congrès eucharistique de Lourdes, en juillet 1914, l'idée de la "Croisade eucharistique des Enfants" surgit pour renforcer la vie eucharistique des fidèles. Cependant, le début de la Première Guerre mondiale met le projet en veilleuse. En 1916, devant les hostilités, l'Apostolat de la prière organise parmi les enfants divers groupes de prière pour les combattants et pour la paix, projet appuyé par le pape Benoît XV. Deux nouvelles sections apparaissent pour les enfants de 12 ans : les Chevaliers du Christ et les Messagers du Christ. En 1917, la Croisade eucharistique s'organise à l'intérieur de l'Apostolat de la prière. Elle est confiée à la direction de la Compagnie de Jésus. En 1932, le P. Ledochowski, Père Général des Jésuites, obtient de Pie XI la reconnaissance de la Croisade eucharistique comme Association primaire issue de l'Apostolat de la prière. En 1945, le père Gilles Arbellot y propose un renouveau pédagogique. Il désire offrir aux croisés un parcours spirituel impliquant un soutien pour leur offrande quotidienne. Ce parcours consiste à éduquer à la prière, à la vie eucharistique et à l'apostolat. » tiré du document intitulé *Mouvement eucharistique des jeunes (MEJ), Spiritualité et pédagogie du MEJ* (Manuel provisoire), Rome, février 2011 et consulté sur le site du *Apostleship of Prayer* (<http://www.apostleshipofprayer.net/default-en.aspx>, [en ligne], consulté le 4 octobre 2011). Voir également Vincent Feroldi, *La force des enfants. Des Cœurs vaillants à l'A.C.E. (Action catholique des enfants)*, Paris, Éditions Ouvrières, 1987 et cette étude du cas belge par Patricia Quaghebeur, « L'influence du père Poppe et de la Croisade Eucharistique sur l'éducation religieuse de la jeunesse en Flandres belge (1920-1945) », dans Mélanie Lanouette (dir.), *Du «par cœur» au cœur : formation religieuse catholique et renouveau pédagogique en Europe et en Amérique du Nord au XX<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 57-87. Enfin, à notre connaissance, aucune étude récente ne traite de la Croisade eucharistique au Québec.

établir entre ce choix vocationnel, la pédagogie d'ACS et le renouveau ecclésial de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle?

### I.3.1.1 - Les fondements de l'ACS

Sœur Georgette Barrette, mic, entrée au couvent en 1949 à l'âge de 21 ans reçoit, dès l'école primaire, une formation d'Action catholique spécialisée, en Jeunesse étudiante catholique auprès d'une sœur des Saints-Noms de Jésus et de Marie dans son quartier d'Hochelaga-Maisonneuve. Dès cette époque, sœur Barrette s'initie à deux fondements de l'ACS : « [...] la contemplation à partir de l'Évangile, très simplement et puis, ensuite, le souci de servir<sup>112</sup>. » Dans le même esprit, les années d'Action catholique de sœur Suzanne Houde, mcr, entrée chez les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi en 1959, à l'âge de 18 ans, sont marquées par une volonté d'articuler spiritualité et apostolat : « Dans la JOC, on se penchait surtout sur l'Évangile, c'était un partage et après ça, il fallait pratiquer. Aller rejoindre les autres, ça m'a beaucoup interpellée quand j'étais là<sup>113</sup>. » Cette expérience devient un ferment en vue de sa future vie de missionnaire.

Sœur Claire Lessard, mnda, entrée chez les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges en 1961 à 19 ans, indique la solidité intérieure que lui a permis d'acquérir son implication au sein de la Croisade eucharistique dont l'objectif principal « [...] était de nous donner vraiment le sens de l'eucharistie. On nous disait beaucoup : “Crois, prie, deviens apôtre<sup>114</sup>.” Et puis, pour avoir la force d'être apôtre, il fallait communier aussi. »

---

<sup>112</sup> Extraits choisis de l'entrevue réalisée avec sœur Georgette Barrette, mic, le 13 août 2010 à la maison des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval (Pont-Viau).

<sup>113</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Suzanne Houde, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roy, Laval (Chomedey).

<sup>114</sup> La devise exacte était « Prie, communie, sacrifie-toi, sois apôtre. »

Responsable d'un certain nombre d'équipes à l'époque, sœur Lessard rappelle que cette expérience l'a « [...] amenée à prendre au sérieux, à mettre l'accent beaucoup sur la prière. Ça m'a beaucoup aidée<sup>115</sup>. » Sœur Denise Goulet, mcr, entrée chez les MCR en 1950 s'inscrit en continuité des propos tenus par les trois interlocutrices précédentes. Elle met une emphase particulière sur le caractère central, voire déterminant de la dimension spirituelle vécue en Action catholique. Selon elle, l'ACS, « [...] ça nous permet de rester bien vivant spirituellement parce qu'on se stimulait ensemble les jeunes, on confessait notre foi et en confessant notre foi, ça nous engage à y être fidèle. Ça me permettait de m'épanouir<sup>116</sup>. »

La dimension collective de l'expérience vécue en JEC est fondatrice de l'esprit des mouvements d'ACS. Ce qu'y découvrent aussi la plupart des futurs missionnaires, c'est surtout un Dieu incarné, personnel et intime qui rejoint chacun dans l'unicité de son être et de sa sensibilité, s'exprimant à travers un christocentrisme dépouillé. Ce que de grands théologiens comme De Lubac, Chenu et Congar, entre autres, n'auront de cesse de faire valoir au cours du dernier siècle, c'est la redécouverte, par un retour aux origines et aux sources du christianisme, de ce Jésus qui veut entrer en relation avec chacun de ses frères et sœurs. Dans les bases de leur vie de prière, posées en Action catholique, nous retrouvons l'une des dimensions centrales de la vie religieuse missionnaire des femmes et des hommes interrogés. L'engagement dans les œuvres peut, avec la relation personnelle au Christ et à partir de cet amour, prendre son sens plénier. Ce n'est un Jésus ni passif ni

---

<sup>115</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Claire Lessard, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>116</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).



complaisant qui se devine à travers les mouvements d'ACS et qui se déploie dans les méthodes pédagogiques, de recrutement et d'organisation du mouvement.

### I.3.1.2 – Les méthodes de l'ACS : pédagogie, recrutement et organisation

Jean Ménard, pmé, membre et responsable diocésain de la JEC au cours de la deuxième moitié des années 1940<sup>117</sup> au Collège de Valleyfield, se remémore à quel point cette expérience a marqué toute sa vie, principalement à cause de la pédagogie d'ACS. « C'est que dans la JEC, c'est la méthode du “voir, juger, agir” qui m'a donné une première phase de capacité d'analyse. C'était un mouvement progressiste dans ce temps-là comme aujourd'hui d'ailleurs. » Sœur Georgette Barrette, mic, se forme également, avec ses consœurs jocistes, au « voir, juger et agir ». Dans ses mots, cela signifie que l'on cherche, en groupe, à préciser ces points : « Dans notre milieu, chez nous, qu'est-ce qui se passait? Qu'est-ce qu'on pouvait faire? Comment faire et quoi faire? À tous niveaux. Là, il y avait toutes sortes de problèmes, des filles de 14-15 ans m'arrivaient avec des problèmes qui se passaient dans leur manufacture et le reste. »

Le rôle de responsable diocésain de l'abbé Ménard l'amène à faire le tour des paroisses et des écoles où « [...] je rencontrais les directeurs. Ils me donnaient 15-20 minutes pour parler aux élèves, expliquer c'était quoi la JEC, vendre le journal *Jeunesse étudiante* et le journal *François*<sup>118</sup>. » Sœur Barrette vend également le journal de la JOC en pleine Deuxième Guerre mondiale : « On avait des correspondants militaires, on écrivait, on avait notre journal, *Le front ouvrier*. » De cette manière, « on faisait connaître

---

<sup>117</sup> Les années d'après-guerre représentent d'ailleurs une période faste pour la jeunesse étudiante catholique qui prend encore plus de poids au sein des mouvements d'ACS, comme l'a souligné Louise Bienvenue.

<sup>118</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec Jean Ménard, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

*Le front ouvrier.* », mais aussi, évidemment, le mouvement lui-même. Rapidement, on demande à sœur Barrette, mic, de s'occuper de la pré-JOC<sup>119</sup> qui « s'adressait aux filles qui travaillaient. Alors, il s'agissait d'organiser une soirée par semaine pour les filles de 14-15 ou 16 ans, une soirée récréative, une soirée de formation<sup>120</sup>. » C'est là une méthode de recrutement de la JOC qui portera des fruits, bien que mitigés, compte tenu d'effectifs globalement à la baisse au cours des années 1940<sup>121</sup>.

Par ailleurs, le contexte défavorable des années 1950 rendra le travail des responsables de JEC, de JOC et de JIC encore plus ardu particulièrement au niveau du recrutement. Louise Bienvenue montre bien comment les mouvements d'ACS québécois se trouvent alors confrontés à une décroissance importante de leurs effectifs ainsi qu'à un raidissement de la hiérarchie épiscopale face au laïcat. Ce durcissement passe par la refonte de la constitution du Comité national d'Action catholique qui, accordant beaucoup plus de pouvoir aux comités diocésains d'Action catholique, favorise un retour à la vie paroissiale et aux œuvres pieuses traditionnelles que sont la Ligue du Sacré-Cœur, les Filles d'Isabelle et les Enfants de Marie, notamment. Cette transformation est aussi due à une politisation plus grande des mouvements d'ACS, particulièrement la JEC et la JOC, dont les membres poursuivaient tout de même des actions à teneur caritative.

### I.3.1.3 – Actions caritatives et politiques

---

<sup>119</sup> Cet extrait confirme ces propos de sœur Georgette Barrette : « En raison des difficultés nouvelles que le mouvement jociste éprouve à recruter des adeptes chez les 17-22 ans, sa clientèle de choix, on tente une percée auprès des 12-16 ans, de façon à s'assurer une relève. Un secteur d'abord appelé pré-JOC, puis Jeune-JOC, est constitué et devient relativement important, surtout chez les filles. » Bienvenue, 2003, p. 55.

<sup>120</sup> Extraits choisis de l'entrevue réalisée avec sœur Georgette Barrette, mic, le 13 août 2010 à la maison des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval (Pont-Viau).

<sup>121</sup> Bienvenue, 2003, p. 55-57.

Ce que sœur Georgette Barrette, mic, dit avoir le plus appris au sein des mouvements d'ACS, c'est de « servir les autres. » En JEC, elle apprend à s'ouvrir aux besoins des pauvres en partageant les biens comme cette fois qu'elle n'a jamais oubliée et où, avec son petit frère, « [...] on avait apporté ça dans un traîneau, l'hiver pour le temps de Noël, toutes les denrées et il y avait même un beau petit manteau. La maman qui avait reçu ça, elle en pleurait de joie. Elle disait : “Je n'avais rien pour Noël, aucun dessert pour Noël, vous m'en apportez.” » Des années plus tard, alors active en JOC, une partie de son temps, sœur Barrette l'emploie à soulager, avec d'autres, la souffrance à tous les niveaux. Par exemple, « Il y avait une fille qui était malade, tu y trouvais des soins, il y avait une autre qui manquait de choses à la maison, tu l'aidais à trouver ce dont elle avait besoin. On sépare, on partage. »

L'autre dimension des actions menées dans le cadre des mouvements d'ACS, particulièrement de la JOC, concerne le volet des actions à teneur politique comme celle de réclamer, pour les travailleuses, un salaire égal pour un travail égal à celui de leurs collègues masculins : « J'ai lutté pour ça dans les années 42, 43, 44, 45 et suivantes<sup>122</sup>. La JOC nous faisait dire : “À travail égal, salaire égal.” pour nos filles qui travaillaient à la *Dominion Textile*, qui travaillaient partout. » Ces années de militantisme au sein de la JOC laisseront des traces dans la vie de sœur Barrette qui affirme que « Même si mon père était un homme de bureau (il travaillait à l'hôtel de ville de Montréal), je me suis toujours considérée de la classe ouvrière<sup>123</sup>. »

---

<sup>122</sup> Ces années correspondent d'ailleurs à une politisation croissante des mouvements d'ACS au Québec, une tendance qui s'exprime au sein de la JOC par un appui aux syndicats, un soutien qui sera d'ailleurs manifeste lors de la grève d'Asbestos en 1949.

<sup>123</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Georgette Barrette, mic, le 13 août 2010 à la maison des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval (Pont-Viau).

Lorsqu'il aborde la signification et la pertinence sociales de l'Action catholique dans le Québec de la fin des années 1940, l'abbé Jean Ménard, pmé, tient des propos tranchés. Nous percevons d'ailleurs un effet palpable de ses années de mission en Amérique latine<sup>124</sup>, profondément marquées par les thèmes de la libération, de la conscientisation et de l'analyse de classes. Il illustre la pédagogie de l'Action catholique en lien avec un problème sociopolitique sérieux du Québec de la fin des années 1940 : les luttes syndicales.

Voir, c'est assez facile. Dans ma paroisse, il y avait l'usine de textile, les gens étaient exploités. Juger, on jugeait à partir des classes sociales, c'était assez évident la réalité des classes sociales, mais personne en parlait. On se référait à une dimension qui relevait de la sociologie et ensuite, on ajoutait à ça une dimension qui relevait de l'Évangile, de la Bible. On se disait que les boss se comportent comme ça, que les gens soient mal payés, c'est critiquable : qu'est-ce qu'on fait en face de ça? Ça peut aller jusqu'à la grève. Ensuite, on a découvert que l'Évangile disait quelque chose aussi : que les gens avaient le droit de se battre, que c'était pas péché de faire une grève<sup>125</sup>. Et c'est comme ça que la dimension religieuse est apparue.

Toutefois, il ne déconnecte jamais totalement la rencontre des autres ainsi que les actions sociopolitiques de celle d'un Dieu fait chair en la personne de Jésus, quelqu'un qu'il a manifestement rencontré durant ses années de JEC : « À cause de la JEC, c'était Jésus, et ça faisait que quand il y avait de l'injustice, il fallait se battre et dénoncer. Annoncer et puis dénoncer. Ça, j'aimais ça et ça faisait du trouble. Dénoncer les autorités, puis les boss<sup>126</sup>... »

---

<sup>124</sup> L'abbé Ménard a d'abord été envoyé en mission à Cuba (1959-61) et au Chili (1962-69; 1972-73). Ensuite, il s'est rendu au Nicaragua (1981-82).

<sup>125</sup> L'époque décrite par l'abbé Ménard correspond, notamment, aux grèves du textile de Valleyfield et de l'amiante, des conflits qui divisent non seulement les travailleurs, mais également l'Église québécoise.

<sup>126</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec Jean Ménard, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

Le service des autres, présent dans toutes les expériences, prend des formes différentes selon les milieux et les situations auxquelles les membres d'un mouvement d'ACS sont confrontés. Chacune des actions posées est conçue à partir de la pédagogie du « voir, juger, agir ». On peut y voir une manifestation du caractère réaliste de l'éthique personnaliste qui passe par la réponse aux besoins de l'« être humain concret ». Des actions plus protestataires ou contestataires, dont certaines trouvent leur fondement dans une analyse systémique et structurelle des causes, également inspirée de l'Évangile, mais faisant la part large aux méthodes et connaissances issues des sciences sociales, sont aussi au programme de la JEC et de la JOC des années d'après-guerre. En développant ce sens du service, c'est la notion d'engagement qui se traduit dans une nouvelle manière de croire qui passe par l'action, mais aussi par la capacité à se laisser marquer, interpeller et transformer par les réalités vécues dans les milieux d'insertion. Au cours de la période couverte, l'objectif poursuivi devient l'avènement d'une transformation durable du milieu, peu importe que la vision de départ soit pleinement concrétisée ou non. En acquérant ce sens du temps qu'implique invariablement tout engagement, c'était aussi une manière de se préparer à la vie religieuse ou sacerdotale missionnaire. En Action catholique spécialisée, la dénonciation des injustices devient le lieu privilégié de l'annonce de l'Évangile et du Christ, ce qui se trouve au fondement même de la vocation missionnaire. En ce sens, des liens forts existent entre l'engagement qu'ont pris certains missionnaires au sein de ces mouvements et leur choix subséquent de la mission.

#### I.3.1.4 – L'ACS et le choix de la vie missionnaire consacrée

Sœur Denise Goulet, mcr, établit ainsi les principaux liens qu'elle perçoit entre la formation reçue durant ses années d'Action catholique et son option de vie religieuse missionnaire, soulignant au passage que « C'est incroyable les missionnaires qui sont passés par l'Action catholique au Québec! » C'est en JEC qu'elle vit un premier approfondissement du sens de la vie religieuse : « Moi, l'Action catholique, et bien, ça m'a marquée à “une vie pour les autres”. Ça, c'est la vie religieuse. Maintenant, la vie missionnaire, comme je vous ai dit, c'était ce sentiment en moi que c'était très triste de ne pas savoir qu'on n'est pas sauvé<sup>127</sup>. »

Pour le père Jean Ménard, pmé, ses années de JEC représentent « [...] comme mon premier pas vers la mission : d'arriver dans une école, tu connais personne, parler au directeur, convaincre le directeur de vous donner 15-20 minutes et voir un peu c'était qui les leaders dans cette école-là, convoquer les leaders à prendre une bière ou autre chose pour passer le message. » Le déclic se fait alors qu'il a 17 ans, qu'il lui reste deux ans d'études, qu'il réalise qu'il ne sait pas ce qu'il fera de sa vie et que tout l'intéresse en définitive. C'est alors que « Je me suis dit, si je peux faire quelque chose qui ressemble à la JEC, j'aimerais beaucoup et c'est là que j'ai décidé la mission, mais sans que ce soit confessionnel », simplement « le goût de passer d'un endroit à l'autre puis de laisser un message quelconque<sup>128</sup>. »

Dans le cas de sœur Georgette Barrette, mic, l'engagement en Action catholique, au sein de la JEC puis de la JOC représente un lieu qui a nourri son engagement chrétien, tant sur le plan religieux que missionnaire. Cependant, il est important de souligner que

---

<sup>127</sup> Extrait de l'entrevue réalisé avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roy, Laval (Chomedey).

<sup>128</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean Ménard, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

dès sa prime jeunesse, elle lit avidement *Le Précurseur*, la revue missionnaire publiée par les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception. Consciente que pour y entrer, elle a besoin de son diplôme de 9<sup>e</sup> année et devant laisser la classe de 9<sup>e</sup> année pour soutenir sa mère à la maison, son expérience comme jéciste et son désir missionnaire se supportent mutuellement : « À 14 ans, quand j'ai quitté l'école, j'avais tout ça, j'avais une bonne formation spirituelle et, je pourrais dire, envenimée par mon désir<sup>129</sup> d'être missionnaire<sup>130</sup>. » Cette étape est charnière pour sœur Georgette puisqu'elle l'amènera à son engagement le plus significatif avant son entrée au couvent des MIC.

À la base de ce passage de jéciste ou jéciste à missionnaire, un désir : annoncer un message, sous une forme ou une autre. En concevant la mission comme de la JEC où ce qu'on annonce est l'occasion d'une dénonciation, en demeurant conscient que les gens d'ici sont à même de savoir qu'ils sont sauvés ou en s'associant à d'autres pour témoigner dans l'action et dans la contemplation de sa foi, l'ACS a entretenu chez ces jeunes femmes et hommes l'intérêt pour dire ou manifester à l'Autre combien il est précieux, aimable et aimé. Un élément que les missionnaires n'ont pas nommé<sup>131</sup>, mais qu'il nous semble essentiel de dégager ici est le sens des responsabilités et l'exercice du leadership compris comme le développement de l'esprit d'initiative, de prise en charge de situations difficiles ou périlleuses. D'après les témoignages de ces missionnaires, l'ACS

---

<sup>129</sup> Son désir est né de la lecture en classe d'une biographie de Gérard Raymond, ce jeune homme « mort en odeur de sainteté » à l'âge de 20 ans au début des années 1930. Voir Raymond Lemieux, « Le sourire du martyr : Gérard Raymond (1912-1932) » dans Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren, *Les visages de la foi : figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 49-68.

<sup>130</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Georgette Barrette, mic, le 13 août 2010 à la maison des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval (Pont-Viau).

<sup>131</sup> Bien qu'il n'ait pas été fait mention de cet aspect en particulier, il nous semble déterminant et selon nous, il est présent dans la majorité des extraits d'entrevues sélectionnés en sous-texte.

permettait une créativité certaine<sup>132</sup>, pour autant qu'elle rejoigne les objectifs poursuivis par le mouvement et qu'elle s'inscrive dans le cadre pédagogique offert. Pratiquement toutes les personnes interrogées, même celles qui ne sont pas citées dans ce chapitre, ont été responsables d'équipes, de secteurs ou de sections de leur mouvement respectif. Il nous semble que pour la vie missionnaire, ce trait soit un incontournable. Combien de ceux interrogés ont dû prendre, une fois en mission, des décisions importantes et en assumer les conséquences, parfois décisives, dans des contextes marqués par la violence, la guerre, la famine ou d'autres événements exigeant sang froid, confiance en soi et leadership? Et encore, quand ils ont été appelés à être des pionniers dans une nouvelle paroisse, un nouveau pays d'implantation de leur institut ou un projet pastoral inédit? Plusieurs des apprentissages faits en ACS ont contribué au développement de personnalités bien trempées et matures, capables de répondre convenablement aux défis de la formation religieuse missionnaire, puis des exigences propres à cette vie.

L'expérience de sœur Barrette, mic, comme celle de la plupart des missionnaires rencontrés dans le cadre de cette recherche témoigne du fait que le choix de la vie missionnaire consacrée est favorisé par la convergence de divers événements ou éléments qui prennent des voies différentes dans un contexte socio-ecclésial propice au déploiement d'une propagande missionnaire diversifiée. L'entrée dans cette vie passe donc aussi par la prise en considérations des moyens de diffusion d'expériences missionnaires que sont les revues, les productions audio-visuelles et l'animation dans les

---

<sup>132</sup> En ce sens, nous nous souviendrons que l'un des principes d'action de ces mouvements est le « par eux, pour eux, entre eux ». Autrement dit, il y avait un effet d'émulation entre les jeunes engagés en Action catholique, favorisant un terreau fertile pour les nouvelles idées et pratiques. Toutefois, il se peut que ce type de proposition n'ait pas convenu à tout le monde, comme en témoignait sœur Louise Pagé, mic, durant son entrevue.



écoles, les collèges et les séminaires de la province. Dans ces cas, comme en ACS, la rencontre avec des témoins de la mission fait une différence dans le discernement vocationnel des futurs missionnaires.

### *I.3.2 - D'autres voies qui ouvrent à la vocation missionnaire consacrée*

Les années d'après-guerre sont particulièrement fertiles du point de vue de la diffusion d'informations alors que les méthodes se sont grandement améliorées sous l'impulsion des développements techniques, particulièrement dans le domaine audiovisuel. Les instituts missionnaires québécois ne sont pas en reste. Ils investissent massivement dans la publication de revues missionnaires et de livres ainsi que dans la production, la promotion et la diffusion de films destinés à faire connaître au public québécois leurs expériences à l'étranger et à engager cette population majoritairement catholique à collaborer à leur œuvre de « conversion des païens ». Ces outils médiatiques de propagande servent aussi un autre dessein : recruter parmi les jeunes de la province de futurs prêtres et religieuses missionnaires qui seront les dignes représentants d'une Église nationale forte et solide. Ces documents sont aussi des moyens par le biais desquels les membres des divers instituts que nous étudions portent leur message aux plus jeunes à travers l'animation missionnaire qui se réalise dans les écoles, les collèges classiques et les petits séminaires. Voyons comment cinq jeunes femmes et hommes ont été interpellés, à l'époque de leurs études, par l'un ou l'autre de ces moyens mis en œuvre pour les rejoindre.

#### I.3.2.1. Les revues missionnaires

Pour sœur Huguette Turcotte, mic, entrée chez les MIC en 1947, la revue fondée par Délia Tétreault en mai 1920 est, à coup sûr, l'élément moteur de son désir et de son choix de se faire religieuse missionnaire : « C'est justement un petit peu à cause du *Précurseur* que je suis devenue une MIC. C'est comme ça que j'ai connu la communauté. » Elle n'est d'ailleurs pas la seule : « Je pense qu'il doit y avoir au moins la moitié des Missionnaires de l'Immaculée-Conception, sinon plus, qui ont connu la communauté par la revue. » Elle montre comment sa connaissance de cette revue est le résultat direct des efforts de promotion consentis par les MIC elles-mêmes : « Les sœurs, à cette époque-là, faisaient la promotion de la revue en passant dans les paroisses, elles allaient deux par deux. Et puis, elles allaient même dans les campagnes, dans les rangs faire la promotion de la revue depuis pratiquement le début. » Sœur Turcotte raconte ainsi le déclic qui s'opère en elle alors qu'elle lit des récits de missionnaires en Chine : « Moi, je me disais : “Quand je serai grande, je vais faire une sœur missionnaire.” C'est comme ça que cette idée, elle a grandi avec moi<sup>133</sup>. » Cette rencontre que décrit sœur Turcotte, mic, est essentielle à toute décision de se faire missionnaire.

### I.3.2.2. Les productions audio-visuelles

Le médium peut changer, mais le résultat demeure le même que dans le cas de sœur Turcotte, mic. Sœur Gisèle Beauchemin, mcr, qui entrera au noviciat des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi en 1951, vit une expérience choc lors du visionnement d'un film missionnaire :

---

<sup>133</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Huguette Turcotte, mic, le 21 janvier 2010, à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

Disons que moi, ma vocation, elle est venue comme un coup de foudre. À 18 ans, j'avais jamais pensé de faire une religieuse, loin de là, mais j'avais vu un film<sup>134</sup> d'un missionnaire. Et là, vraiment, j'ai dit c'est là que je vais travailler : c'était la mission. C'était un film des Philippines, je pense, si je me souviens bien. C'était comme un coup de foudre! Je voulais d'abord être infirmière, mais ça, ça m'a saisie comme si j'avais reçu, c'est ça que sera ma vocation, comme un appel.

Rien ne la prédispose particulièrement à devenir religieuse missionnaire, sa famille étant catholique, mais de tradition plutôt libérale. En plus, « Je n'avais ni oncle ni tante religieux, rien de ça! Et je n'avais pas des parents qui parlaient de la mission, pas du tout<sup>135</sup>! » Tous ces moyens permettant de faire la promotion de la vocation religieuse missionnaire sont efficaces, mais la rencontre de *visu* avec un missionnaire en tournée dans son institution scolaire n'est pas à négliger, loin de là...

### I.3.2.3. Animation missionnaire et personnalisation du lien

De retour au pays après plusieurs années ou avant un départ pour les missions rendu imminent, les PMÉ comme les membres des instituts missionnaires féminins, se rendent dans les collèges et les petits séminaires de la province. Certains PMÉ produisent

---

<sup>134</sup> Nous croyons qu'il pourrait s'agir du film *À la croisée des chemins*, aussi connu sous le titre *Entre deux amours*. Ce film est considéré comme le premier long métrage de fiction québécois et il fut réalisé en 1942 par le Prêtre des Missions-Étrangères du Québec, l'abbé Jean-Marie Poitevin. Ce film vante les mérites et les bienfaits de devenir missionnaire et à l'origine, il n'était pas destiné à une carrière commerciale. Il fut projeté pendant une décennie dans les écoles, les salles paroissiales et ciné-clubs, mais ne connut une véritable distribution dans les cinémas qu'en 1973, lorsque la Cinémathèque québécoise décida de montrer les copies qu'elle conservait. Tourné en Chine et au Québec, la valeur cinématographique d'*À la croisée des chemins* n'est évidemment pas mesurable tant le tout à l'air bricolé et raboté de toutes part. En revanche, ce film présente un intérêt historique et sociologique indéniable. D'abord, par les valeurs qui y sont véhiculées : le collège classique, le directeur spirituel, les idylles naissantes, la grande décision ou le départ pour les missions sont autant d'images du Québec d'avant la Révolution tranquille. Ensuite, les images de la Mandchourie ou de la Chine de 1935 sont des documents d'archives importants et témoignent de l'action des missions étrangères québécoises de l'époque. L'abbé Jean-Marie Poitevin était un pionnier du cinéma et des communications sociales au Québec. Pour plus de détails, consulter Guy Marchessault (avec la collaboration d'Huguette Turcotte, mic), *Un pionnier du cinéma au Québec et ailleurs : Jean-Marie Poitevin, p.m.é., 1907-1987, Mémoires*, Montréal, Communications et Sociétés.

<sup>135</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gisèle Beauchemin, mcr, le 28 septembre 2010 à la maison-mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

et publient des ouvrages dont *Portraits de Mandchourie* écrit par l'abbé Fernand Schetagne, *Entr'quatr'murailles* de l'abbé Édouard Gilbert<sup>136</sup>, *Traqués dans la jungle* d'Alfred Tremblay et *Le gouvernement des missions* de Marcel Gérin. Le passage de ces hommes (souvent perçus comme étant plus grands que nature<sup>137</sup>) dans les institutions d'enseignement québécois de l'époque ne laisse pratiquement personne indifférent.

Jean-Paul Guillet, pmé, fait la rencontre de l'abbé Fernand Schetagne alors qu'il complète son cours classique au Collège de Saint-Jean-sur-le-Richelieu où il est actif en JEC, une expérience dont il est « [...] tout de même convaincu que ça a eu une certaine répercussion dans ma vie. » La convergence entre ses années de JEC qu'il reconnaît comme la période où « [...] est née ma vocation, c'est là que j'ai commencé à la sentir. » et la « visite d'un Prêtre des Missions-Étrangères au collège » crée des conditions favorables à son discernement vocationnel ultérieur comme prêtre missionnaire. Lors du passage de l'abbé Schetagne, il est « frappé » par ce « [...] grand bonhomme : un bel homme, une belle expérience. » Cette visite lui « avait plu » et cette « [...] société de prêtres séculiers, ça avait l'air attirant. J'avais décidé, donc, de m'engager ici comme

---

<sup>136</sup> Voir les publicités pour ces deux livres dans Société des Missions-Étrangères du Québec, *Missions-Étrangères du Québec*, vol. 3, n° 3, 1947, p. 56 et p. 58. On annonce également en vente à la Procure des Missions-Étrangères (1090, rue St-Hubert, Montréal) ou au Séminaire des Missions-Étrangères à Pont-Viau (Laval) un texte intitulé *Chez les coupeurs de têtes* écrit par le père O. Michel des Missionnaires de Scheut de Belgique en mission auprès des populations autochtones des montagnes de l'île septentrionale philippine de Luzon qui n'avaient pas connu l'influence colonisatrice et chrétienne espagnole.

<sup>137</sup> Nous insisterions sur le fait que ceux ayant été en Chine avaient comme une aura, une prestance qu'ont souligné la vaste majorité des PMÉ rencontrés dans le cadre de notre recherche. Nous dirions qu'un charisme particulier se dégage de ces hommes rendant leur choix de vie sublime pour ceux qui les écoutaient. Voir à ce sujet, un texte primé dans le cadre d'un concours organisé par la Société, sous la plume de Nive Voisine, « Séminaristes et missions », *Missions Étrangères*, Vol. 1, n° 2, mars-avril 1950, p. 80-81. Si l'on parcourt les pages de la revue au cours de la période allant de 1945 à 1959, il va sans dire que la question des vocations missionnaires occupe une place de choix parmi les sujets traités.

membre de la Société<sup>138</sup>. » Un plan qu'il concrétise d'ailleurs dès la fin de son cours classique en 1945.

C'est d'une manière similaire que plusieurs autres membres de la Société ont décidé de rejoindre ses rangs dont M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, qui est devenu « [...] familier un peu avec les Missions-Étrangères en ce sens qu'ici même, à Sainte-Anne (de-la-Pérade), il y avait un PMÉ qui était ami avec la famille et qui était juste cinq, six ans plus vieux que moi. Il était venu souvent chez moi et puis, il avait même amené des confrères PMÉ ici. » Le lien personnel établi avec M<sup>gr</sup> Vallée, pmé, ce PMÉ va l'entretenir à travers une correspondance depuis son affectation missionnaire aux Philippines : « Pendant que j'étais en dernière année, y'était déjà parti aux Philippines. Je me rappelle d'avoir reçu une lettre de lui, d'un petit village aux Philippines, de King King. Ça m'avait beaucoup frappé, ça m'enthousiasmait. » Le jeune collégien d'alors se reconnaît appelé à marcher à la suite de « [...] ces gars-là très enthousiastes, très vivants, très, très engagés dans leur vocation et avec beaucoup de ferveur<sup>139</sup> », tant et si bien qu'il entre à la probation de la Société en 1952.

Chez les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, la même méthode d'animation missionnaire est employée et se déploie principalement à Montréal ainsi que dans l'est du Québec et jusqu'au Nouveau-Brunswick<sup>140</sup>. Sœur Claudette Morin, mcr, se souvient du passage de ces religieuses missionnaires à son école d'Edmunston comme de celle d'une

---

<sup>138</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec Jean-Paul Guillet, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>139</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, le 23 mars 2011 à la maison familial de Sainte-Anne de la Pérade.

<sup>140</sup> Un noviciat sera d'ailleurs ouvert à Moncton à la fin des années 1950, un achat dont rend compte cet extrait du *Rapport au chapitre général de 1960* : « La Maison de Moncton dont la Communauté a fait l'acquisition [...] dont l'agrandissement était devenu nécessaire pour le recrutement vraiment fructueux qu'offre le Nouveau-Brunswick. La Gaspésie, ces dernière années, a donné bien peu de sujets, le Nouveau-

[...] autre congrégation missionnaire que j'avais rencontrée à l'école, mais c'est comme si ça avait pas cliqué du tout. Les Filles de la Sagesse avaient des missions en Haïti, ça n'a pas cliqué. Pourtant, je les aimais beaucoup. Il y avait les Hospitalières de Saint-Joseph qui étaient tout proches à l'hôpital, je les aimais beaucoup, mais ça a pas cliqué et pourtant, elles avaient des missions elles aussi.

Toutefois, la venue des MCR chamboule les projets d'avenir de sœur Claudette qui reconnaît alors un déclic, disant au Seigneur : « “Moi là, si tu me donnes dans ma classe (on était 15) une fille qui rentre chez les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, pas n'importe quelle communauté, chez les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi et que je le sais, ben moi, je rentre.” Et dans mon cœur, j'étais certaine qu'il n'y'en avait pas. Donc, si le Seigneur ne répond pas à ce que je demande, c'est un peu, “Moi, je n'y vais pas<sup>141</sup>.” » Son intuition (ou son calcul) est toutefois déjouée alors que sa meilleure amie lui annonce son intention d'entrer chez les MCR quelques semaines plus tard. Il est à noter que le choix de sœur Morin, mcr, de se faire religieuse missionnaire n'est pas uniquement dû à cette visite des MCR puisqu'elle a longtemps correspondu avec un père en Inde<sup>142</sup> dont elle avait fort probablement trouvé l'adresse dans une revue missionnaire<sup>143</sup>.

---

Brunswick y a suppléé. Ce postulat se soutient lui-même avec les recettes de quelques chambres louées à des dames pensionnaires. » Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport au chapitre général de 1960*, p. 3.

<sup>141</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Claudette Morin, mcr, le 26 février 2010 à la maison des Petites franciscaines de Baie Saint-Paul, Montréal.

<sup>142</sup> Lors de l'entrevue, sœur Morin ne se souvenait plus de la communauté à laquelle appartenait ce père avec lequel elle correspondait et auquel elle envoyait de l'argent, mais nous pouvons émettre l'hypothèse qu'il s'agissait soit d'un Capucin, d'un Jésuite du Canada anglais ou d'un Père ou d'un Frère de Sainte-Croix, les trois ayant des effectifs dans ce pays. La rédaction, « Missionnaires canadiens en pays de missions, Statistiques pour 1947 », *Missions-Étrangères du Québec*, vol. 3, n° 14, Mars-avril 1949, p. 324-325.

<sup>143</sup> En ce qui concerne ce lien entre promotion de la revue missionnaire publiée par la communauté et le recrutement, voici ce qu'en dit la Supérieure générale des MCR dans son Rapport au chapitre général de 1948 : « Il y a lieu de croire qu'avec un peu plus de propagande que nous n'avons fait jusqu'ici, les postulantes viendront en plus grand nombre. L'entrée prochaine du 2 août nous en amènera certainement pour le moins quatre ou cinq, à Gaspé, et il y a bien de la possibilité pour quelques-unes de plus. La diffusion du *Petit Missionnaire* et quelques articles dans les journaux avec la visite des écoles sont

Le lien entre les divers moyens de propagande mis en œuvre par les instituts et le choix subséquent de jeunes femmes et hommes de poursuivre un engagement religieux missionnaire est évident. Il renvoie tant à un moment d'émergence de ce désir qu'à un moment de reconnaissance ou de confirmation d'un appel spécifique. Ce qui apparaît central, dans chacun des parcours que nous venons de présenter, c'est la rencontre avec un témoin : un missionnaire ayant visité l'école ou la famille, une correspondance avec un missionnaire, un missionnaire qui fait le récit de son expérience à Canton, en Mandchourie ou qui raconte l'histoire de sa propre vocation.

### Conclusion

Dans le catholicisme en mutation de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'Église québécoise entrée dans l'aventure missionnaire au début du siècle, est en passe de solidifier sa présence à l'étranger par l'entremise d'un personnel nombreux dont une majorité est passée par les mouvements d'Action catholique spécialisée. L'autre grande voie d'entrée dans la mission, entre 1945 et 1959, fait intervenir les moyens mis en œuvre par les instituts missionnaires pour recruter des jeunes parmi la population québécoise. Dans ces deux voies privilégiées d'entrée dans la vie religieuse missionnaire, il y a une rencontre avec un témoin qui est essentielle, que cette personne soit connue de *visu* ou que sa connaissance soit médiatisée par un moyen. De plus, cette rencontre est double au sens où ce Dieu de l'Évangile incarné en Jésus, se fait également présent à travers l'ACS, les outils de propagande missionnaire et les témoins que rencontrent ces jeunes.

---

présentement des moyens de propagande. » Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport au chapitre général de 1948*, 1948, p. 2.

Par ailleurs, l'enthousiasme dont font preuve ces jeunes, en ACS ou à travers leur rencontre d'un missionnaire, est un moteur de leur décision subséquente de s'engager dans la vie missionnaire consacrée. Cette ardeur qui les anime renvoie aussi à l'une des finalités du personnalisme chrétien, l'épanouissement de la personne humaine. En ce sens, si ces jeunes choisissent une vie donnée au service de la mission, c'est aussi parce qu'ils y entrevoient la promesse d'une pleine réalisation de soi. L'acquisition d'une première phase de capacité d'analyse n'aurait pu se développer, à un tel point dans les mouvements d'Action catholique québécois, sans que la part large ait été faite aux outils, aux approches analytiques et interprétatives ainsi qu'aux méthodes d'enquête tirées des derniers développements de la recherche menée en sciences humaines et en sciences sociales. Cet élément fait écho à l'une des mutations majeures de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle catholique dont témoigne le développement de la missiologie, notamment, soit l'intégration des savoirs issus des sciences humaines et sociales.

Ce qu'il nous semble également important de retenir, c'est que la foi au Christ invite à se changer soi-même et à renouveler son regard sur le monde. Il y a aussi là le germe d'une manière différente d'être croyant, mais aussi une prise en considération de son rôle comme chrétien et comme citoyen. Combattre des injustices, améliorer les conditions socioéconomiques de certaines populations, dénoncer diverses formes d'exploitation, à partir d'un ancrage comme croyant fondé sur la relation personnelle au Christ, permet également des collaborations plus aisées avec des personnes confessant une foi autre ou ne se réclamant d'aucune tradition religieuse. Ce fait révèle, à notre sens, l'une des manières dont les mouvements d'Action catholique ont permis de former des croyants plus outillés pour faire face aux transformations culturelles, religieuses et



sociales majeures vécues au cours des années subséquentes. Cette expérience d'Église et de foi nous amène à formuler l'hypothèse qu'elle a préparé plus adéquatement cette génération de missionnaires à faire face aux défis de la pluralité culturelle et religieuse intrinsèque à la mission. Tous les éléments présentés ici sont aussi en correspondance avec l'évolution qui a lieu au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle au plan missionnaire quant à l'appréciation des cultures des peuples de mission, mais aussi à la mission comprise comme un témoignage discret et comme une action visant à annoncer le Royaume de Dieu ici et maintenant.

## **Chapitre II. Avant que les missionnaires québécois ne deviennent de « remarquables oubliés »**

Ce chapitre vise à définir, au cours de la période préconciliaire, les outils mobilisés par les instituts missionnaires québécois pour concrétiser et faire connaître leurs œuvres auprès des populations d'ici et d'ailleurs. Nous avons déjà vu comment le recrutement du personnel devient pour ainsi dire la cheville ouvrière de cette entreprise. Les missionnaires québécois sont à la fois les artisans de cette présence à l'étranger et les principaux acteurs de propagande missionnaire, exaltant, par les divers moyens dont disposent leurs instituts, le désir des Québécois de contribuer aux missions.

C'est principalement par le biais des publications missionnaires et de l'animation missionnaire, allant de Gaspé à Hull en passant par certaines villes du Nouveau-Brunswick et du Nord-est américain que les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges et les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi ainsi que les prêtres de la Société des Missions-Étrangères du Québec favorisent le zèle missionnaire de toute une population majoritairement canadienne-française et acadienne<sup>144</sup>. Que ce soit dans les écoles primaires, dans les églises, directement dans les familles ou dans les collèges et les petits séminaires, les revues missionnaires se vendent et circulent, tout comme l'animation missionnaire dans

---

<sup>144</sup> Il faut souligner ici que les Canadiens français étaient en majorité parmi les personnes rejointes par cette entremise bien qu'ils n'aient pas été les seuls. Nous prenons pour preuve des dons importants faits par des Américains (qui n'étaient pas exclusivement des descendants de Canadiens-français) aux Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception et aux Sœurs Missionnaires Notre-Dame des Anges qui avaient des maisons aux États-Unis.

les paroisses favorise la connaissance des missions ainsi que la collaboration de tous les membres de l'Église québécoise aux missions *ad extra*. Ce faisant, ces activités contribuent largement au financement de chacun des instituts, ce dernier étant complémenté par des cercles et des ouvriers de femmes dévouées offrant leur temps et le fruit de leur industrie aux missionnaires. Durant les mêmes années, les instituts missionnaires québécois se dotent d'un secrétariat intercommunautaire : l'Entraide missionnaire (EMI). Cette organisation deviendra rapidement un lieu d'échanges fertiles et de diffusion d'informations, agissant comme un espace plus indépendant de la hiérarchie épiscopale au sein de l'Église québécoise et traduisant certains éléments-clés du mouvement de renouveau missionnaire de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

## II.1. Communications et relations publiques

Le recrutement de nouveaux membres jeunes, dynamiques et remplis d'un idéal chrétien demeure la condition de l'émergence et de la consolidation des missions québécoises. Comment établir des ponts entre l'expérience des missionnaires à l'étranger et les membres de leur société d'origine? Quels moyens peuvent contribuer à mettre en place ce dialogue? Créé à cette fin ainsi que pour susciter le zèle apostolique de la population québécoise d'alors, *Le Précurseur*<sup>145</sup> de l'Institut MIC annonce une série de publications missionnaires destinées au public catholique du Canada français. La Société des Missions-Étrangères du Québec va lui emboîter le pas avec un premier numéro publié en 1941 sous un titre précédent à l'actuel *Missions Étrangères, Mission-Étrangères du*

---

<sup>145</sup> Il est à noter que la version anglaise de la revue est d'abord lancée le 1<sup>er</sup> septembre 1923 sous le nom de *The Precursor* pour devenir *MIC Mission News* à partir de 1974. Chantal Gauthier, *Femmes sans frontières : l'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception*, Outremont, Carte Blanche, 2008, p. 82.

Québec<sup>146</sup>. Les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges poursuivront dans cette direction avec la publication en 1939 de *En Chine avec les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges*<sup>147</sup>. Pour leur part, les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi publieront *Le Petit missionnaire* (1946-1960) qui deviendra par la suite *La Moisson* (1960-1967).

Les revues missionnaires jouent un triple rôle : faire connaître les œuvres de chacun des instituts, susciter des vocations missionnaires parmi les jeunes qui en prennent connaissance et favoriser la participation la plus élargie possible du public catholique du Québec et des alentours aux missions étrangères et aux besoins des peuples de mission. Voyons comment une fille de Délia, sœur Antoinette Castonguay, mic, parle de son expérience comme propagandiste pour *Le Précurseur*, alors qu'elle est professe temporaire. Nombre de jeunes professes temporaires MIC sont alors employées comme elle à la promotion de la revue, mais également à l'œuvre de la Sainte-Enfance et aux Œuvres de la Propagation de la Foi, afin d'être « [...] plus exposée au monde, [d'avoir] des emplois qui [les] mettent en contact avec différents groupes et voir si c'est vraiment [leur] place. » À partir de 1952, sœur Castonguay, mic, qui est bilingue anglais-français, est nommée propagandiste « [...] au Nouveau-Brunswick et aux États-Unis avec d'autres compagnes. On allait toujours deux. [...] On avait un couvent à Marlborough, une maison de retraite et c'était pour la promotion de la revue anglaise *MIC Mission News*<sup>148</sup>. » Comme « [...] notre fondatrice avait donné une nouvelle flamme à cette œuvre

---

<sup>146</sup> La revue de la Société des Missions-Étrangères du Québec fut fondée sous le nom de *Missions-Étrangères du Québec* pour enfin prendre son nom actuel en janvier 1950, celui de *Missions Étrangères*.

<sup>147</sup> La revue prendra, dès 1950, le nom de *En mission avec les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges* pour finalement être nommée *En mission*, de 1966 à 1969.

<sup>148</sup> Notons qu'à l'époque, le titre de la revue est *The Precursor*, lequel sera en vigueur jusqu'à l'adoption de *MIC Mission News*, en 1974.

pontificale ici au Canada<sup>149</sup> et [qu']elle était très généreuse pour envoyer ses filles pour prêter main forte<sup>150</sup> », sœur Castonguay visite également les enfants dans les écoles.

En 1952, les abonnements à la revue atteindront le sommet de 172 574, année jubilaire marquant le cinquantenaire de l'institut. En perte de vitesse, la publication passera à 75 000 exemplaires aux lendemains de Vatican II (1966) pour descendre jusqu'à 40 000 exemplaires (1972) et enfin, remonter à 50 000 exemplaires en 1980. Comme nous l'avons montré au chapitre précédent en citant le témoignage de sœur Huguette Turcotte, mic, un lien existe entre la lecture du *Précurseur* et la décision subséquente d'entrer chez les MIC. Les autres instituts missionnaires en étaient bien conscients comme en témoigne un extrait du Rapport au chapitre général de 1960 des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi : « Le recrutement n'est pas encore suffisant et satisfaisant, mais nous espérons que la publication de notre revue "La Moisson" le favorisera bien que nous n'ayons pas à notre disposition assez de sujets disponibles à

---

<sup>149</sup> Le mouvement de la Sainte-Enfance voit le jour en juin 1843 en France sous le leadership de Monseigneur Forbin-Janson. La Sainte-Enfance visait à entraîner les enfants chrétiens à se soucier des enfants des pays non chrétiens. Le mouvement se propage rapidement et dès 1846, le Canada commence à s'y intéresser. Après plusieurs bonnes années, l'œuvre de la Sainte-Enfance perd peu à peu de sa vitalité. Peu après la fondation des MIC, en 1908, Délia introduit cette œuvre missionnaire des enfants à sa petite école d'Outremont, puis elle entreprend de la promouvoir dans toutes les écoles de la ville. En 1917, c'est tout le diocèse de Montréal qui lui est officiellement confié. Par la suite, la plupart des évêques de la Province de Québec font appel à Délia et à sa congrégation pour relancer la Sainte-Enfance. Les MIC auront également la responsabilité de la rédaction, de l'impression et de la distribution du modeste bulletin de l'œuvre au Canada : *Le Messager de la Sainte-Enfance*.

Quelques années avant la fondation de la Sainte-Enfance, une laïque de Lyon, Pauline-Marie Jaricot, avait commencé l'œuvre de la Propagation de la Foi également en France. Établie au Canada depuis 1833, cette association missionnaire se répand d'abord dans plusieurs diocèses puis se met à décliner, faute d'une animation soutenue. En 1918, l'archevêque de Montréal, Monseigneur Bruchési, confie à la famille religieuse de Délia Tétreault le soin de réorganiser cette œuvre dans son diocèse. Les Missionnaires de l'Immaculée-Conception parcourent les paroisses de Montréal pour donner des causeries à des centaines de personnes, membres de diverses associations, étudiants et étudiantes des cours supérieurs. Elles cherchent aussi des responsables qui assureront succès et continuité de l'œuvre dans leurs milieux respectifs. Délia se déplace elle-même et visite la plupart des évêques de la Province dans le but de les y intéresser et de ranimer l'œuvre de la Propagation de la Foi. Les MNDA et les MCR contribueront également à faire connaître l'œuvre de la Sainte-Enfance à travers la province.

<sup>150</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Antoinette Castonguay, mic, le 27 juillet 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

consacrer à la propagande en visitant les familles pour recueillir des abonnements comme le font d'autres Congrégations<sup>151</sup>. » Mis en relation avec les statistiques que nous avons présentées dans le chapitre précédent, cet extrait traduit également les inégalités qui existaient entre les trois instituts missionnaires féminins et le cercle vicieux qui, d'une certaine manière, les entretenait. D'un côté, un recrutement important comme chez les MIC, basé sur une fondation plus ancienne et résolument soutenu par une série d'initiatives de propagande missionnaire<sup>152</sup>, favorisait une présence accrue en animation missionnaire à travers la province et au-delà, lequel devenait la cheville ouvrière d'un renouvellement constant de l'institut<sup>153</sup>. De l'autre côté, on retrouve deux instituts missionnaires au recrutement plus modeste, peinant davantage à maintenir et à promouvoir leurs œuvres, mais ne pouvant se permettre d'engager autant de professes dans les activités de « mise en marché »<sup>154</sup>.

Que retrouve-t-on dans ces revues? Quel est, globalement, le discours missionnaire jusqu'en 1959? En ce qui a trait aux principaux thèmes présents dans les revues missionnaires publiées durant la décennie 1950, le progrès social est conçu comme une manière de restaurer un sens de l'ordre et une relation harmonieuse à Dieu et aux autres. Le second thème privilégié au cours de ces années est la quête du bonheur divin,

---

<sup>151</sup> Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport au chapitre général de 1960*, 1960, p. 3.

<sup>152</sup> Nous faisons référence à la revue, aux œuvres de la Sainte-Enfance et de la Propagation de la foi, aux retraites, aux écoles apostoliques et aux conférences de toutes sortes.

<sup>153</sup> Ce qui sera le cas jusqu'à la deuxième moitié des années 1960. Nous reviendrons sur ce point dans la deuxième partie de la thèse.

<sup>154</sup> Cela nous semble encore plus juste dans le cas des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi dont la fondation remonte à 1928, mais aussi à cause de son installation quelque peu excentrique de Gaspé comme Maison mère par rapport à l'occupation du territoire québécois et surtout, du choix de la fondatrice, de mettre l'emphase exclusivement sur les missions à l'étranger, n'acceptant aucune œuvre ici même au Québec qui ne soit directement liée aux missions étrangères. Toutefois, leur engagement en Colombie-Britannique et en Ontario au sein des missions amérindiennes est notable, d'autant que ces dernières fournissaient, comme nous allons le voir sous peu, des ressources financières appréciables pour la jeune communauté.

permettant d'atteindre un état similaire à celui proposé par les Béatitudes. Le dernier thème présent est celui de la collaboration intégrale du peuple de Dieu au travail réalisé par les missionnaires. Cette collaboration est essentielle si l'on souhaite assurer le service de Dieu en cette vie et ce, partout sur la terre. Nous retrouvons des messages officiels de l'institution catholique tels que des messages du pape, de cardinaux ou d'évêques, des récits de vocations et d'expériences missionnaires, des proverbes et des bandes dessinées à caractère religieux, des contes bibliques, des chants religieux en latin ainsi que des entrevues avec des missionnaires. On y insère aussi des publicités faisant la promotion des œuvres des instituts respectifs ou annonçant les départs missionnaires prochains ou ceux de l'année en cours<sup>155</sup>.

D'autres moyens sont également mis en œuvre pour favoriser les vocations et développer la conscience missionnaire de la population, parmi lesquels on retrouve les retraites dans les maisons des MIC<sup>156</sup>, l'animation missionnaire dans les écoles, les collèges et les séminaires, le développement d'autres outils de propagande comme le cinéma ainsi que les expositions missionnaires qui deviennent autant de vitrines présentant l'activité des missionnaires québécois à l'étranger. Alors que se développent les médias de masse (particulièrement le cinéma et la télévision) durant la période de l'entre-deux-guerres, puis de manière accélérée après 1945, les instituts missionnaires saisissent ces outils pour faire connaître leurs œuvres et susciter la collaboration et le zèle missionnaire de la population, jeune et moins jeune, d'ici comme d'ailleurs.

---

<sup>155</sup> Pour un approfondissement des fonctions de ces revues, voir Catherine Foisy, « Oralité dans *Le Précurseur* et *Missions Étrangères* (1945-1962) : entre prosélytisme et visée pédagogique », *Études d'histoire religieuse (SCHÉC)*, 76, 2010, p. 57-70.

<sup>156</sup> Des maisons bâties à cette fin couvrent l'ensemble du territoire québécois, soit les villes de Montréal, Joliette, Québec, Nominingue, Rimouski, Chicoutimi et Granby ainsi qu'aux États-Unis.

L'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, fait une rencontre qui va bouleverser sa vie et révéler un aspect spécifique de sa vocation de prêtre missionnaire en l'initiant au domaine de l'audio-visuel. Un confrère, l'abbé Jean-Marie Poitevin, pmé, lui demande de l'aider alors qu'il est à Cuba pour tourner un film dont l'histoire est celle d'une vocation, « [...] un p'tit bonhomme qui devient catéchiste. C'est un type qui entre au grand séminaire et il se rappelle toute sa jeunesse, son enfance, ce qui l'a amené au séminaire. » À son retour au Canada en 1955, « L'abbé Poitevin était parti pour aller monter un service qui s'appelait Service missionnaire<sup>157</sup> qui a été installé dans un édifice, *Palacio San Calisto*, séparé du Vatican, dans la ville de Rome. » Le supérieur de la Société dit alors au père Guillet : « ‘Écoute, Jean-Paul, l'abbé Poitevin, il est parti à Rome et il a tout laissé les bobines de ses films, c'est tout tassé sur la tablette. Si personne ne se met là-dedans, on va tout perdre ça. Je veux que tu finisses le film.’ » C'est de cette manière que l'abbé Guillet a pris en charge toute la postproduction de ce film 16 mm, s'entourant « [...] de gens compétents<sup>158</sup> parce que je n'y connaissais pas grand-chose. »

Pour compléter le montage de *Mystère sur ma route* et offrir une vision de la vie cubaine au public québécois comme d'ailleurs, l'abbé Guillet retourne à Cuba pour y capter d'autres images qui lui permettent de finaliser une première « [...] demi-heure qui s'appelait *Cubaniana* sur les aspects touristiques, linguistiques, politiques de Cuba, un peu la vue d'ensemble sur le pays et un long-métrage d'une heure qui était l'histoire d'une vocation. » Pour assurer un visionnement le plus large possible, « On a fait la

---

<sup>157</sup> En 1958, il commence à travailler au lancement du Service missionnaire de l'Office catholique international du cinéma (OCIC) qui couvrait les pays d'Afrique, d'Asie et d'Océanie. L'OCIC est devenu SIGNIS (Association catholique mondiale pour la Communication) en 2001 après sa fusion avec UNDA (Office catholique pour la radio et la télévision).

<sup>158</sup> Notamment un technicien de Radio-Canada, un de ses confrères pour la narration, l'écriture des textes et le scénario.



narration en français, en anglais et en espagnol. On a fait trois versions différentes. Ça a été, on l'a utilisé ici dans les collèges, un peu comme *À la croisée des chemins*<sup>159</sup>. C'était pour susciter des vocations missionnaires<sup>160</sup>. » La prise en compte des communications sociales par les communautés religieuses missionnaires québécoises et leur développement subséquent passera largement par le déploiement du leadership du père Guillet au cours des décennies suivantes, plusieurs expériences en témoignant, dont celle du Regroupement missionnaire canadien<sup>161</sup>. Les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception se sont également lancées dans la production cinématographique à l'occasion de leurs cinquante ans de fondation avec la réalisation d'un long métrage retraçant l'histoire de leur congrégation, intitulé *Notre Livre d'or*<sup>162</sup>.

Enfin, les expositions missionnaires sont aussi un lieu de diffusion de l'expérience des missionnaires ainsi qu'un espace privilégié pour entrer directement en lien avec les catholiques, jeunes et moins jeunes. La première exposition missionnaire tenue en 1925 à Rome voit les missionnaires québécois représentés, notamment par un kiosque des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception<sup>163</sup>. Ces événements attirent des foules immenses qui y découvrent des objets provenant de l'art et de la culture des peuples du monde entier. Les visiteurs s'initient à la fois aux méthodes de prosélytisme chrétien et

---

<sup>159</sup> C'est le premier film de fiction québécois sonore qui est paru en 1943, réalisé par l'abbé Jean-Marie Poitevin, pmé, et qui raconte la décision d'un jeune homme de devenir prêtre missionnaire.

<sup>160</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>161</sup> Cette expérience durera près de cinq ans, de 1983 à 1987, réunissant une dizaine de communautés missionnaires québécoises autour de la production de films documentaires portant sur des initiatives des Églises du Sud et retransmis sur les ondes de Radio-Canada, à l'émission *Second regard*.

<sup>162</sup> Gauthier, 2008, p. 118.

<sup>163</sup> Au total, les MIC participent à 13 de ces expositions tenues entre 1927 et 1952, y compris dans le Canada anglais et aux États-Unis.

aux mœurs des nations étrangères<sup>164</sup>. L'exposition romaine de 1925 donne le ton à celles qui suivent au Québec, comme partout ailleurs dans la catholicité. Les expositions missionnaires catholiques de Joliette (1927), de Montréal (1930 et 1942<sup>165</sup>), de Trois-Rivières (1935) et de Sherbrooke (1941), représentent des occasions à peu près uniques, pour les habitants de la province des années trente et quarante, de prendre contact avec la vie de populations exotiques et lointaines. À travers des films, des interviews radiodiffusées, des conférences publiques, des articles dans les journaux et les revues, et surtout, par les kiosques censément construits dans le style du pays missionné, les foules qui se pressent aux portes de ces immenses sites peuvent avoir une sorte d'avant-goût de l'Expo 67... Ces expositions missionnaires sont néanmoins à la fois un lieu d'initiation aux réalités des peuples amérindiens, latino-américains, africains, asiatiques et océaniens, mais également un véhicule du racisme occidental.

## II.2. Les ressources financières et matérielles

Le fabuleux déploiement de ressources humaines, matérielles et financières qu'a entraînées le zèle de ces instituts missionnaires et de leurs membres, auxquels la population québécoise<sup>166</sup> a participé, témoignent de l'intérêt scientifique incontestable

---

<sup>164</sup> Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'exposition missionnaire de 1925, la plus grande exposition (où plus de 100 000 objets ont été présentés) jamais imaginée dans l'histoire de l'Église, a permis la création du Musée Missionnaire Ethnologique du Vatican dès l'année suivante.

<sup>165</sup> À l'occasion du tricentenaire de la fondation de la ville de Montréal.

<sup>166</sup> Selon Jean Hamelin, en 1957, le montant total net donné par la population canadienne française aux organisations pontificales missionnaires s'élevait à 2 242 531\$. Jean Hamelin, *Le XX<sup>e</sup> siècle, Tome 2 : De 1940 à nos jours*, dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Éditions du Boréal, 1984, p. 202. Dans une communication présentée lors du congrès annuel de la Société internationale de sociologie des religions à Aix-en-Provence en juin 2011 et intitulée «*Le missionariat canadien français: d'un engagement religieux à une action coopérative déconfessionnalisée*», Éric Désautels montre comment, jusqu'aux années 1960, les Québécois sont demeurés très engagés face aux missions, apportant une contribution importante directement aux instituts missionnaires, mais aussi aux œuvres pontificales

que revêt l'expérience missionnaire québécoise. Tout le monde a entendu parler, par la bouche d'un père ou d'une mère, d'un oncle ou d'une tante, de ce temps, pas si lointain, où les écoliers québécois étaient invités à contribuer aux œuvres missionnaires en « achetant un petit Chinois ».

Ce sont particulièrement les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception qui, une fois en Chine, ont réalisé que des familles confrontées aux effets négatifs d'un contexte socio-économique difficile, abandonnaient à la rue des enfants, plus souvent de sexe féminin. Elles décident de payer des femmes appelées les glaneuses pour récupérer ces enfants durant la nuit et les recueillent pour leur prodiguer les soins nécessaires à leur survie, puis à leur développement. C'est à de petits Chinois comme ceux-là que les sous des enfants québécois sont destinés par l'entremise des MIC. Phénomène largement répandu au Québec, plusieurs des missionnaires rencontrés ont témoigné de cette expérience qui se révèle être, pour certains, une étape importante dans un cheminement les menant à la vie religieuse missionnaire.

Dans le cas de sœur Annette Roberge, mnda, entrée au couvent de Lennoxville en 1942, sa participation au financement des œuvres missionnaires joue un rôle motivateur essentiel. La contribution monétaire qu'elle donne mensuellement pour les petits Chinois lui procure « [...] la joie de penser aux missions. Mes parents étaient très chrétiens et puis, à l'église, on entendait parler de ça, les missions. » Le système d'aide pour les petits Chinois fonctionne ainsi : « Chaque mois, on donnait quelque chose pour un petit Chinois et ils montaient notre nom sur la corde pour nous montrer comment notre petit Chinois s'en venait bien et qu'on pouvait l'aider encore. Et puis ça, ça cultivait l'esprit

---

missionnaires telles que l'œuvre de la Sainte-Enfance et la Propagation de la Foi, dont les budgets ont atteint leur apogée, respectivement en 1962 et en 1964 avec des montants de 345 000\$ et de 1 669 632\$.

missionnaire des enfants. » Quelques années plus tard, elle continue son apostolat dans le sens des missions, passant « [...] par les maisons des voisins pour aller distribuer des images que m'apportaient les Pères blancs. Il fallait en vendre beaucoup pour avoir un peu quelque chose à envoyer et mes parents envoyaient ça aux Pères blancs à Québec. Et ça encore, ça m'animait à vendre le plus possible d'images, toujours dans cet esprit missionnaire<sup>167</sup>. »

Globalement, les montants recueillis, pour l'ensemble du Canada<sup>168</sup>, au cours de la période allant de 1945 à 1959 par l'œuvre de la Sainte-Enfance, l'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre<sup>169</sup> et l'Œuvre de la Propagation de la Foi, font état des chiffres suivants : en 1945, c'était 853 405\$; en 1946, 983 194\$; en 1947, 1 066 253; en 1948, 981 521\$ et en 1952, 1 203 012\$<sup>170</sup>. C'est la Propagation de la Foi qui remporte la part du lion, voyant sa part osciller entre 57% et 68% alors que la part de la Sainte-Enfance se stabilise entre 20% et 25% des recettes cumulatives au cours de cet exercice. Enfin, celle de Saint-Pierre-Apôtre se situe en 1945 à 21%, portion qu'elle maintient jusqu'en 1947 pour la voir chuter à 10% puis remonter à 15% des recettes totales des œuvres. Ces chiffres, même s'ils ne rendent pas compte des dons privés ni des abonnements aux revues

---

<sup>167</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Annette Roberge, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>168</sup> Nous évaluons à au moins 80% la part provenant du Québec dans ces recettes, compte tenu du poids démographique des Québécois parmi les catholiques canadiens.

<sup>169</sup> Fondée en 1889 en France, l'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre faisait la promotion d'un clergé local qui puisse prendre en main les activités pastorales dans sa propre nation.

<sup>170</sup> Ces chiffres proviennent d'une compilation réalisée par Jean-Philippe Warren et qui feront l'objet d'une publication ultérieure dans un ouvrage portant sur les missions québécoises sous la direction de Gilles Routhier. Cette compilation fait état des chiffres suivants pour la Sainte-Enfance : en 1949, 212 209\$; en 1950, 199 135\$ et en 1951, 241 566\$. Pour Saint-Pierre-Apôtre, les chiffres sont les suivants : en 1955, 353 851\$; en 1956, 415 095\$ et en 1957, 479 122\$. Enfin, pour la Propagation de la Foi : en 1953, 793 909\$; en 1954, 794 748\$; en 1955, 837 888\$; en 1956, 937 137\$; en 1957, 1 056 423\$ et en 1959, 1 243 923\$.

missionnaires, témoignent de l'importance des investissements faits par la population catholique du Canada, majoritairement québécoise, en soutien aux missions étrangères.

Même avec ces chiffres, nous sommes en lieu de nous interroger. Plus précisément, de quels moyens financiers et matériels les quatre instituts missionnaires de fondation québécoise disposent-ils? Où puisent-ils ces fonds? Comment fonctionne la répartition des avoirs entre les diverses maisons? Quel rôle jouent les cercles et les ouvroirs situés partout à travers la province et même au-delà?

Allons-y de manière systématique en dressant un portrait par institut. Débutons avec les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, plus directement liées aux œuvres de la Sainte-Enfance et de la Propagation de la Foi. Outre ces sources de financement ainsi que la pension des postulantes et des novices et la dot des sœurs<sup>171</sup>, on retrouve aussi les abonnements aux revues *Le Précurseur* et *The Precursor*, l'enseignement privé (anglais et musique)<sup>172</sup>, les salaires versés par les gouvernements dans différents pays, les dons privés<sup>173</sup>, les retraites fermées collectives à travers la province et aux États-Unis ainsi que les petites entreprises mises en place dès les débuts de l'institut comme la fabrication d'hosties, de vêtements liturgiques et l'impression de documents. Il ne faudrait pas oublier que la meilleure manière d'assurer la viabilité financière de l'Institut MIC (comme des instituts MNDA et MCR), demeure de maintenir le niveau des dépenses à son plus bas tout en étant en mesure de soutenir adéquatement les nouvelles œuvres dans les pays de mission. Tous les travaux que réalisent les sœurs et les services internes à la communauté qu'elles assurent jusqu'à l'époque suivant Vatican

---

<sup>171</sup> Ceci est aussi vrai des deux autres instituts missionnaires féminins sur lesquels porte notre recherche.

<sup>172</sup> Ce secteur représenterait une source de revenus appréciable selon Chantal Gauthier. Gauthier, 2008, p. 140.

<sup>173</sup> On ne peut mesurer l'apport exact de ces derniers. Gauthier, 2008, p. 141.

II (la fabrication de chaussures, la couture, la cuisine, l'entretien ménager, le travail agricole et les soins infirmiers) s'inscrivent dans cette perspective.

Peu de temps après la fondation des MIC, on assiste à la mise en place d'une association de dames laïques souhaitant soutenir l'institut au meilleur de leurs connaissances et de leurs compétences. Le 20 novembre 1905, un petit groupe de femmes désireuses de soutenir le développement des œuvres des MIC se réunit une première fois. Au cours de leurs réunions subséquentes, des conférenciers invités parlent des missions. Ces rencontres favorisent un éveil à l'esprit et à l'engagement missionnaires en milieu chrétien. Concrètement, ces dames apportent une aide matérielle importante en effectuant aussi des travaux de couture pour les missions : ornements d'église, literie et lingerie. En 1914, le groupe prend le nom officiel de « Dames auxiliaires des Missionnaires de l'Immaculée-Conception ». Elles essaieront à travers le réseau des résidences MIC de la province de Québec, du Nouveau-Brunswick et des États-Unis, prenant la forme de cercles de couture, nommés aussi des ouvroirs missionnaires, contribuant largement et généreusement aux missions, non seulement par leur investissement en temps, mais aussi en matériel de toute sorte, destiné à soutenir les sœurs dans leurs œuvres à l'étranger. Des caisses remplies de fournitures diverses (tissus, livres, ornements, denrées, et même des pianos) atteignent également les sœurs jusqu'en mission, par l'entremise de généreux bienfaiteurs<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> Les chroniques de Marlborough aux États-Unis en attestent pour l'année 1954 : « Grâce à la générosité des Dames du Cercle de Couture et autres bienfaiteurs, chaque année de multiples caisses s'entassent au port de Boston, attendant leur tour pour se rendre aux Philippines, à Madagascar ou ailleurs. Sept pianos ont quitté Boston pour les MIC de Cuba le 14 septembre. » Cité dans Gauthier, 2008, p. 141.

En ce qui a trait à la gestion des avoirs de l'institut, on se rend compte en parcourant les documents d'archives consultés<sup>175</sup> couvrant les années 1945 à 1959, que les changements sont peu nombreux. Cependant, nous soulignons que tout est déterminé d'avance en ce qui a trait à la gestion et à l'utilisation des avoirs pécuniaires, mais aussi matériels. Par exemple, le montant dont la supérieure générale ou la supérieure locale peut disposer par elle-même est établi pour chaque fois ainsi qu'un montant plafond pour chaque année. Il est possible, si la supérieure générale le juge nécessaire, de donner son accord à des demandes provenant de maisons locales pour dépense extraordinaire d'un montant limite, sans l'accord des membres de son conseil général. Toute dette doit être contractée par le conseil général. Des assouplissements sont permis dans le contexte des missions, mais selon des règles bien précises. Pour ce qui est de la participation des différentes maisons à la santé financière de l'institut, ce qui semble se dégager d'un décret du chapitre général de 1948 est une solidarité intracommunautaire<sup>176</sup>. Dans un vœu émis par les capitulantes lors de ce même chapitre, il est indiqué :

Que les Sœurs n'apportent pas, en changeant de Maison, des livres de bibliothèque ou autres qui seraient utiles à l'établissement qu'elles quittent. De même elles doivent laisser à cette Maison, les objets qu'elles y ont reçus et dont elles ne pourraient pas être propriétaires sans manquer à la pauvreté, tels que le kodak (sic), dactylographe, etc. Cependant, si l'établissement peut se passer de ces objets, la Supérieure pourra, avec l'assentiment de son Conseil, faire acte de charité en donnant à une autre Maison qui en aurait besoin les articles qui seraient superflus pour la sienne. Il est bien compris que si le don avait une valeur qui

---

<sup>175</sup> *Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire de septembre 1948, Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire d'octobre 1952 et Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire de septembre 1958.*

<sup>176</sup> « Que les Maisons du Canada et des États-Unis qui n'ont pas de dettes verseront à la caisse générale la moitié de leurs profits nets de l'année, et les autres établissements, tant du Canada que des Missions lointaines, n'en verseront que le sixième. De l'avis unanime du Chapitre, il est statué que la Maison Mère, à cause de ses lourdes charges, ne paiera les annuités que pour le tiers de son personnel et ne versera à la caisse générale que le sixième de ses profits nets. » *Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire de septembre 1948, 1948, p. 3.*

dépasserait la somme dont elle peut disposer avec son Conseil, la Supérieure devrait en obtenir préalablement la permission de la Maison Mère<sup>177</sup>.

Il va sans dire que les conditions de vie des missionnaires sur le terrain sont empreintes d'une grande simplicité<sup>178</sup>. Suivre le Christ et être à son service n'implique-t-il pas l'acceptation d'un certain dépouillement matériel?

Les stratégies mises en place par les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges ressemblent à celles de l'Institut MIC. Les abonnements à la revue fournissent à la maison mère l'un de ses principaux moyens de subsistance<sup>179</sup>. Les œuvres de Victoriaville, de Granby, de Montréal et de Victoria contribuent également à la bonne marche financière du jeune institut missionnaire, entre autres, par les pensionnaires qu'elles hébergent. Avec l'animation missionnaire dans les paroisses américaines et canadiennes, depuis 1947, les sœurs ont récolté, au moment du chapitre général de 1952, les montants respectifs de 73 233,32\$ et de 31 149,59\$. Des ouvriers missionnaires pour soutenir les œuvres missionnaires des MNDA ainsi qu'aider le développement des projets destinés aux peuples de mission sont aussi mis en place un peu partout à travers le réseau des maisons MNDA au Québec et aux États-Unis. C'est un effort très apprécié de la part de la jeune congrégation<sup>180</sup>.

---

<sup>177</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire de septembre 1948*, p. 6.

<sup>178</sup> « Dans les pays chauds, il est permis d'avoir à l'usage des Sœurs, un ou deux bains et quelques douches selon la nécessité. Il est aussi permis d'y faire installer un réfrigérateur là où la chose est possible. » Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire de septembre 1948*, p. 22.

<sup>179</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport fait au chapitre général de 1968 des Sœurs mnda par la supérieure générale*, 1968, p. 3.

<sup>180</sup> « L'ouvroir missionnaire attaché au Foyer de Victoriaville compte actuellement 50 membres. L'association témoigne d'un véritable esprit surnaturel et apostolique. À plusieurs reprises, elles ont aidé les missions de leurs dons et aumônes. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au chapitre général de 1952*, 1952, p. 2.



Durant cette même période, l'actuelle maison mère des MNDA est construite, ce qui entraîne des coûts importants. Compte tenu de l'exiguïté<sup>181</sup> de la maison précédente, cette construction s'était avérée nécessaire. Ces coûts importants devaient être amortis par le travail des sœurs envoyées dans les paroisses, comme l'expose cet extrait du rapport du sexennat 1952-58 : « Le travail des abonnements à recueillir dans les Paroisses est pénible; il serait bien désirable d'être libérées de cette corvée annuelle. Les Autorités religieuses nous ont dit de continuer nos randonnées, afin d'assurer les revenus stables dont nous ne pouvons nous passer pour rencontrer nos obligations pécuniaires<sup>182</sup>. » Les salaires touchés par les sœurs dans les pays de mission, mais également au pays, contribuent aussi largement à la santé financière de l'institut ainsi qu'au soutien des missions. Dans le cas de la mission à Roby au Congo, dont la première maison est ouverte en 1954, le Rapport du sexennat 1952-58 indique que :

Les Infirmières travaillent pour une Société de Culture, qui entretient un hôpital pour ses employés. Les voyages, les frais de cours sont payés par la Société, avec qui nous avons passé un contrat. L'école relève de l'État belge, qui rémunère un peu la religieuse. Une sœur préparée pour le travail aux Foyers Sociaux dirige et enseigne plus de 500 femmes, groupées en différents postes. Elle est aussi payée par la Société. Trois autres sœurs s'occupent des travaux d'entretien des Chapelles, de confection et de lessive du linge des Pères et rendent bien d'autres services à la Mission<sup>183</sup>.

Nous avons également noté des dons en argent ou en nature provenant de différentes sources en parcourant les documents d'archives des chapitres généraux de 1946 à 1958,

---

<sup>181</sup> Ce dont ont pu témoigner les sœurs mnda les plus âgées rencontrées dans le cadre de cette recherche. Les responsables de la congrégation sont cependant très fières de la nouvelle maison généralice : « La réalisation de ce projet rendra beaucoup plus faciles l'organisation de la Communauté, l'Administration Générale et surtout la parfaite observance de la vie religieuse. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au chapitre général de 1952*, p. 2.

<sup>182</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au chapitre général de 1958*, p. 2.

<sup>183</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1958, p. 9.

tel que le don, par Mme Mathieu<sup>184</sup>, de la maison du boul. Saint-Joseph Ouest à Montréal.

En ce qui concerne le mode de redistribution des ressources entre les différentes maisons, il nous est impossible d'en indiquer avec précision le fonctionnement chez les MNDA, mais, à la lumière des données que nous venons de présenter, les éléments suivants semblent s'esquisser. La maison généralice gère l'ensemble des avoirs de la congrégation et s'assure d'avoir suffisamment de ressources pour son bon fonctionnement et pour assurer celui des différentes maisons à travers le monde. Une partie des ressources excédentaires en mission sont transmises à la Maison généralice qui en fait la gestion et en détermine l'utilisation. Lorsque des ressources font défaut dans les missions, la Maison généralice s'assure de fournir les montants ou le matériel nécessaires.

Les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, dont la fondation remonte à 1928 et dont les différents outils de promotion s'avèrent moins efficaces lorsque comparés aux résultats obtenus par les MIC et les MNDA, présente somme toute une bonne situation financière. Au plan de l'infrastructure immobilière, les maisons de Montréal, de Toronto et la léproserie de Fujioka leur appartiennent sans hypothèque, alors que la maison mère de Gaspé est hypothéquée, mais les deux terrains dont l'acquisition a été faite après l'achat de l'évêché, sont payés. Dans les missions amérindiennes, elles font les œuvres dans des maisons qui appartiennent soit au gouvernement, soit aux missionnaires qui les

---

<sup>184</sup> Nos recherches se sont avérées infructueuses pour retracer des informations concernant cette dame Mathieu, même auprès des sœurs les plus âgées de la congrégation. La seule information dont nous disposons est celle de l'ouverture du Jardin d'enfants dans la maison du Boul. Saint-Joseph à Montréal le 1<sup>er</sup> septembre 1951, laquelle a été donnée aux sœurs MNDA par Mme Mathieu, ce dont fait mention le Rapport présenté au chapitre général de 1952. Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au chapitre général de 1952*, 1952, p. 11.

ont appelées. À Minami Sakurai, le local est loué de la Préfecture civile par un contrat de cinq ans. Le rapport du sexennat de 1948 nous apprend que :

Les revenus proviennent, à la Maison mère, de nos diverses industries d'imprimerie, reliure, hosties, fleurs naturelles et artificielles et quelques pensionnaires. Nos maisons de Montréal et de Toronto vivent aussi du revenu des pensionnaires et de la confection de soutanes. Celles d'Anaham et de Longlac, du salaire des institutrices et des infirmières. Au Japon, avec de l'aide de la Maison mère, nos deux œuvres se soutiennent avec les allocations du Gouvernement et des aumônes en argent et en nature reçues sur place<sup>185</sup>.

Le Chapitre général de 1954 fait état d'une situation financière satisfaisante malgré tout, bien que la supérieure générale y déplore la diminution des aumônes

[...] que l'organisation actuelle des charités a pour ainsi dire supprimées pour les œuvres moindres comme la nôtre. [...] La Maison mère réussit maintenant à vivre par elle-même avec les diverses industries qui emploient son personnel. La Maison de Montréal avec des pensionnaires et les deux missions indiennes avec les bons salaires accordés par le Gouvernement à nos institutrices et nos infirmières sont les sources qui nous fournissent le moyen d'aider nos autres missions et de faire des fondations. Grâce à ces ressources, nous avons pu fournir à nos missions du Japon depuis la fin de la guerre en argent et en nature, en 1946 : 942,46\$; en 1947 : 17 621,30\$; en 1948 : 37 441,42\$; en 1949 : 34 353,67\$; en 1950 : 15 400, 49\$; en 1951 : 6686,38\$; en 1952 : 15 454,92\$; en 1953 : 18 593,05\$<sup>186</sup>.

Dans le rapport du sexennat 1954-60, nous apprenons que les démarches sont faites pour l'obtention du décret de louange<sup>187</sup> et que la maison mère a fourni durant ces six dernières années, à part l'aide au noviciat japonais, la somme de 25 000\$ pour sa construction, le même montant pour l'orphelinat de Tanashi, 1500\$ pour la résidence de l'aumônier et 5000\$ à Koyama pour un petit hôpital attaché au dispensaire déjà établi<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport présenté au chapitre général de 1948*, 1948, p. 1-2.

<sup>186</sup> Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport présenté au chapitre général de 1954*, 1954, p. 2.

<sup>187</sup> Le décret de louange est le document par lequel la Sacrée Congrégation des Religieux accorde à une congrégation religieuse un statut de droit pontifical. Ce statut rend la congrégation religieuse plus indépendante face aux autorités éecpales des lieux où elle est implantée.

<sup>188</sup> Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport présenté au chapitre général de 1960*, 1960, p. 3.

La Société des Missions-Étrangères du Québec, étant une société de prêtres séculiers diocésains du Québec engagés dans le développement d'œuvres missionnaires à l'étranger, son mode de fonctionnement et de gestion des ressources pécuniaires était quelque peu différent. Les Actes et décrets du IV<sup>e</sup> chapitre général de la SMÉ tenu en 1958 font part de cette décision au sujet du compte d'œuvres : « Tout membre doit tenir en un compte différent de son compte personnel les argents reçus pour ses œuvres, déposer ce compte à une Procure de la Société et faire aux autorités compétentes les rapports qui lui seront demandés<sup>189</sup>. » La Société peut compter sur les bénéfices provenant des abonnements à leur revue ainsi que sur des offrandes financières et matérielles envoyées par les particuliers pour les soutenir dans les missions, mais aussi et surtout, pour assurer le bien-être des séminaristes. Une fois prêtre et en mission, les ressources principales proviennent du ministère réalisé sur place ou des messes dites lors d'un congé au Québec. Ils bénéficient aussi de la participation des membres de nombreux cercles missionnaires de l'Œuvre des Partants<sup>190</sup>. Dans un article de *Missions Étrangères*, on rapporte que ces cercles tiennent séance les lundis soirs et que « Leurs membres donnent bénévolement de leur temps et de leur savoir-faire pour monter un trousseau en faveur d'un missionnaire qui se prépare à partir<sup>191</sup>. »

Parmi les éléments les plus importants sur le plan des ressources financières, il faut retenir que bien qu'il existe des disparités dans les données, les outils mis en place par les quatre instituts missionnaires pour recueillir des fonds sont similaires :

---

<sup>189</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, *Les Actes et décrets du 4<sup>e</sup> chapitre général de la SMÉ tenu en 1958*, p. 12.

<sup>190</sup> C'est en 1933 que, devant l'augmentation des besoins et des territoires de mission confiés à la Société, est mise en place l'œuvre des Partants afin de venir en aide aux Églises de mission, en pourvoyant les paroisses et les dessertes du nécessaire requis pour le culte.

<sup>191</sup> Auteur inconnu (le chroniqueur, selon la rédaction), « Le lundi soir... au cercle », *Missions-Étrangères du Québec*, janvier-février 1947, vol. 3, n<sup>o</sup> 1, p. 8.

abonnements à leur revue respective, présence de cercles ou d'ouvrirs affiliés à chacun des instituts ainsi que les dons monétaires ou matériels faits par des particuliers. Cependant, en ce qui a trait aux modalités de gestion de ces avoirs, des différences importantes existent entre les communautés religieuses féminines et la SMÉ, principalement dû au fait que les membres de cette dernière sont des prêtres. Par exemple, le budget personnel n'existera dans aucune communauté religieuse féminine avant les années postconciliaires tandis que chez les Prêtres des Missions-Étrangères du Québec, la tenue d'un compte personnel pour chacun était nécessaire (même celle d'un compte différent pour les dons reçus en vue des missions). De plus, les prêtres retirent des honoraires directement de la présidence de messes, ce qui n'est pas le cas pour les religieuses qui ne reçoivent habituellement pas un « salaire » relié à leur fonction religieuse, mais découlant de leur compétence professionnelle comme infirmière, enseignante ou autre. Il y a tout de même une mise en commun des ressources financières des membres de la SMÉ pour que le conseil central puisse initier et développer de nouveaux projets missionnaires.

Ainsi, les plus grandes similitudes se trouvent dans le partage des mêmes modes de fonctionnement et des mêmes outils dans les trois instituts féminins : les œuvres avec salaires provenant des gouvernements du Québec, du Canada et de l'étranger, les abonnements aux revues, le partage des revenus des œuvres de propagande missionnaire. Comme les sœurs, les novices et les postulantes assument toutes les tâches quotidiennes

dans les maisons mères<sup>192</sup>, pratiquement aucun laïc n'est employé pour les seconder, sauf pour des travaux physiques particulièrement exigeants.

Toutefois, il est important de mentionner quelques différences. Les MIC disposent, en général, de plus grandes ressources que les deux autres instituts; en même temps, elles engagent plus de ressources financières, matérielles et humaines dans la poursuite du développement de leurs œuvres missionnaires, tant ici qu'ailleurs dans le monde. Notons que les MNDA, comme les MIC, ont réussi à établir et à consolider, durant la période de 1945 à 1959, un réseau de maisons ici même en Amérique du Nord qui assurent une stabilité financière ainsi qu'une visibilité à leurs œuvres, ce dont ne disposent pas les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi<sup>193</sup>. Par conséquent, on peut affirmer que la taille de chacun des instituts est directement influencée par la durée de son existence et la solidité de son réseau d'œuvres au pays. Ces deux facteurs ont un impact sur l'accès aux fruits des œuvres de propagande et sur la créativité pouvant être employée dans le déploiement des ressources. En ce sens, soulignons que seules les sœurs MCR acceptent des missions canadiennes auprès des amérindiens. Cet engagement exprime la persévérance dans la poursuite des œuvres, tout en assurant une stabilité financière, compte tenu des salaires reçus en contrepartie du travail effectué par ses membres comme infirmières ou enseignantes.

### II.3. Un service intercommunautaire : l'Entraide missionnaire

---

<sup>192</sup> Dépendamment des usages dans le pays et des engagements de chacune, l'embauche de personnel local et laïc pour voir aux repas et au bon fonctionnement des maisons en mission était cependant plus courante.

<sup>193</sup> Même s'il est vrai qu'elles ont tenu quelques maisons ici au Canada (Gaspé, Montréal, Moncton et Victoria), ces dernières jouent soit un rôle de revenus d'appoint (pensionnaires ou menues entreprises de confection d'articles religieux) ou un rôle d'accueil des sœurs MCR et de formation des nouvelles recrues (postulats et noviciats).

Dans cette dernière partie, il est opportun d'aborder la naissance d'un dernier acteur dont la présence dans le paysage ecclésial québécois depuis plus de cinquante ans a bousculé et continue de questionner le sens même de la mission : l'Entraide missionnaire (EMI). Nos objectifs sont ici de faire sa genèse, tout en présentant ses principales caractéristiques et en montrant la manière dont ces spécificités ont donné le ton à ses principales actions, orientations et publications jusqu'en 1959.

L'Entraide est née de réflexions tenues en marge de différentes expositions et semaines d'études missionnaires<sup>194</sup> organisées au Québec, respectivement à partir de 1927 et de 1934, regroupant des communautés religieuses québécoises actives à l'extérieur du pays. C'est plus précisément durant l'une de ces semaines, en 1949, que surgit l'idée d'un « organisme intercommunautaire d'entraide et d'informations<sup>195</sup> », suivant la suggestion du Frère Marie-Cyrille Côté, f.e.c. C'est le 15 novembre 1950 qu'est fondée l'Association des Procureurs des Missions, qui sera bientôt connue sous le nom de Comité d'Entre-Aide Missionnaire (C.E.A.M.) par 13 communautés de prêtres missionnaires<sup>196</sup>. En décembre 1954<sup>197</sup>, on procède à la révision des Constitutions de

---

<sup>194</sup> Fondée par le père Léo Deschâtelets, omi, la première semaine d'études missionnaires a lieu en octobre 1934 à Ottawa sur le thème « Introduction aux problèmes des missions » et regroupe diverses communautés religieuses québécoises actives à l'extérieur du pays. En 1936, se réunissent à Québec des membres de congrégations pour discuter de ce thème « La conversion des Infidèles », puis en 1949 à Québec encore, pour s'entretenir du thème « La valeur religieuse des religions païennes et l'adaptation missionnaire » puis à Montréal en 1950 autour de ce thème « Le laïc et les missions ».

<sup>195</sup> Entraide missionnaire, *Une histoire d'avenirs*, Montréal, Les Éditions Départ, 1986, p. 2.

<sup>196</sup> Ces communautés sont les Prêtres des Missions-Étrangères du Québec, les Oblats de Marie-Immaculée, les Religieux de Sainte-Croix, les Franciscains, les Capucins, les Jésuites, les Pères Blancs d'Afrique, les Dominicains, les Rédemptoristes, les Messieurs de Saint-Sulpice, les Clercs de Saint-Viateur, les Pères du St-Esprit et les Missionnaires du Sacré-Cœur. L'Association poursuivait alors six buts : 1) Développer l'esprit de fraternité et d'entre-aide dans l'accomplissement de leur charge de procureurs des missions; 2) Études spécialisées de problèmes missionnaires ou organisation de conférences spéciales sur les missions; 3) Études en commun des problèmes de famille (relations avec les missionnaires, avec les provinciaux, avec les Ordinaires du Lieu et autres questions d'ordre pratique : acceptation des laïques dans les missions, organisation d'expositions, etc.); 4) Mise en commun des expériences faites en pays de missions ou dans l'exercice de leur charge; 5) Créer des centres d'information ou d'influence parmi les laïques pour faciliter

l'organisme afin de permettre aux communautés religieuses féminines et masculines de se joindre à l'organisme, le nombre de ses membres passant alors rapidement de 24 à 84.

Les constitutions de 1954 précisent les fins de l'organisation :

L'Entraide Missionnaire a pour but d'entretenir et de promouvoir entre les différents instituts missionnaires au Canada une cordiale et active coopération dans tous les domaines qui les concernent, à savoir : 1) en leur fournissant des moyens de contact entre eux; 2) en leur facilitant des moyens d'action plus efficaces; 3) en mettant à leur disposition un bureau de renseignements et 4) en collaborant aux Semaines d'études missionnaires. Ces objectifs, bien que formulés différemment, demeurent toujours au centre de la mission de l'Entraide et de son travail<sup>198</sup>.

Au cours des années 1950, les membres font front commun dans certains dossiers litigieux comme les réclamations de guerre<sup>199</sup>, un affrontement commencé en 1945 et qui durera jusqu'en 1952. L'année 1954 est particulièrement fructueuse alors que l'EMI crée RAPTIM-Canada, une section de l'agence de voyages RAPTIM International<sup>200</sup>, ce qui contribuera à une diminution des coûts de transport des communautés missionnaires. Elle

l'accomplissement de leur charge : agence de voyage, douane, etc.; 6) Collaboration à la Semaine d'études missionnaires. Ces premières Constitutions sont inspirées du *Mission Secretariat* de Washington (fondé en 1949 par M<sup>gr</sup> Fulton Sheen).

<sup>197</sup> L'Association devient officiellement l'Entraide missionnaire le 5 mars 1958 lorsqu'elle obtient ses lettres patentes du gouvernement québécois.

<sup>198</sup> Entraide missionnaire, 1986, p. 132-133.

<sup>199</sup> À partir de 1943, de nombreux missionnaires canadiens sont rapatriés d'urgence par le Gouvernement canadien en provenance surtout d'Asie, mais aussi d'Allemagne et d'ailleurs. Or, dès la fin de la guerre, le gouvernement canadien réclame des communautés le remboursement de ces rapatriements. Le gouvernement va même jusqu'à refuser d'émettre de nouveaux passeports pour les membres des communautés qui ne rembourseraient pas. De plus, cet affrontement avec le gouvernement canadien est en fait un moment décisif dans l'émergence subséquente de l'Entraide, alors qu'en décembre 1945, des représentants de 11 communautés missionnaires masculines se réunissent sous la présidence de M<sup>gr</sup> Edgar Larochelle, supérieur général de la Société des Missions Étrangères (sic). Ils forment alors un Comité national d'Entraide missionnaire (CONEM), comité ad hoc chargé de faire les démarches nécessaires auprès du gouvernement canadien pour obtenir, au nom des communautés concernées, une remise de ces réclamations. Entraide missionnaire, 1986, p. 3 et p. 127-128.

<sup>200</sup> Fondée après la Deuxième Guerre mondiale, RAPTIM est l'acronyme pour *Romana Associatio Pro Transvehendis Itinerantibus Missionariis* que nous pourrions traduire comme l'Association romaine pour le transport et les déplacements missionnaires. L'organisme existe encore. Pour un bref aperçu de son histoire et de sa mission, voir cette page du site de RAPTIM, <http://www.raptim.org/content3.php?menuID=24&portalID=1> [en ligne], page consultée le 20 octobre 2011.



lance également sa première publication, à la fois destinée aux membres, mais également au plus large public, le Bulletin de l'Entraide<sup>201</sup>. En rejoignant aussi des laïcs, l'Entraide commence à organiser, avec le concours de RICCI<sup>202</sup>, des cours de missiologie en septembre 1954 ainsi que sa première Séance d'études missionnaires<sup>203</sup> sur le thème « Le travail social en missions ». Une grande réalisation à laquelle participe aussi l'Entraide est la mise sur pied du Centre d'études missionnaires, par le missiologue Jean Bouchard, s.j., dès 1958. Cette fondation vient combler le besoin, plusieurs fois identifié par l'Entraide, d'un centre de formation, d'information et de documentation à l'intention des missionnaires<sup>204</sup>. Dans ce même esprit, l'année suivante<sup>205</sup>, le Centre canadien de coopération internationale, dirigé par le père Rosaire Gagnon, omi, est fondé par l'Entraide pour informer régulièrement les missionnaires sur les organismes internationaux comme l'ONU et l'UNESCO.

Le contexte d'émergence de l'Entraide est celui d'une société et d'une Église québécoises encore attachées à une conception étriquée du christianisme et à des pratiques hiérarchiques du pouvoir qui font écho aux traits majeurs du catholicisme préconciliaire<sup>206</sup>. S'inscrivant en faux de cette conception et de ces pratiques, trois

---

<sup>201</sup> À noter qu'il sera bilingue jusqu'en 1958.

<sup>202</sup> RICCI est la Réunion interuniversitaire canadienne pour une coopération internationale, un mouvement de laïcs missionnaires fondé à l'Université de Montréal.

<sup>203</sup> Ce qui est l'ancêtre des congrès annuels de l'Entraide.

<sup>204</sup> Il devient indépendant de l'EMI dès 1967 et se sécularise entièrement, prenant le nom du Centre d'études et de coopération internationale (CECI).

<sup>205</sup> L'assemblée générale annuelle de l'Entraide de l'année 1959 porte d'ailleurs sur le thème des missions et des grandes organisations internationales.

<sup>206</sup> D'abord, il y a l'exaltation de la hiérarchie et de l'obéissance qui sera l'objet d'une critique de la personnalisation du pouvoir en la figure papale, de la centralisation romaine et de l'ultramontanisme. Par la suite, l'emphase est mise sur le développement et l'organisation de la piété, laquelle se définit moins par ses origines que par ses derniers progrès dogmatiques, pontificaux et, surtout, mariaux. Le dernier élément qui caractérise ce catholicisme est son intransigeance, se définissant inflexiblement autant par ce qu'il récuse que par ce qu'il affirme. Sur ce point, les voix réformatrices trouveront un chemin au sein des mouvements biblique, patristique, œcuménique et philosémita, bien que ne bénéficiant pas d'une

caractéristiques principales de l'EMI révèlent la nature de l'organisation et son intérêt pour les communautés missionnaires québécoises qu'elle représente. Ce faisant, c'est son alignement sur des éléments de renouveau appelés à culminer avec Vatican II qui se distingue.

Premièrement, par le soutien financier et moral provenant de ses membres, les communautés religieuses, l'Entraide se définit elle-même comme un organisme de base au service des pauvres, disposant d'une grande autonomie face aux pouvoirs civils et religieux. Par conséquent, « L'expérience ecclésiale de l'Entraide se situe en rupture avec un certain modèle d'Église<sup>207</sup>. »

Deuxièmement, dès sa fondation, l'Entraide se dote d'outils de formation et d'information inscrits au cœur de son action qui lui permettront d'alimenter un discours unique dans le paysage québécois des années 1950, mais aussi au cours des décennies 1960 et 1970. En favorisant l'émergence d'un espace de réflexion, l'EMI initie le développement d'une conscience critique chez les missionnaires par rapport à l'Église, à leur travail, à la mission et à la société en général. Par exemple, les *Bulletins de l'Entraide* rappellent la nécessité de l'adaptation culturelle comme une exigence fondamentale de la pratique missionnaire ainsi que la nécessité de « désoccidentaliser » la vision de l'Église et la compréhension de l'Évangile<sup>208</sup>. Par ailleurs, l'EMI met la place

---

reconnaissance officielle avant Vatican II, mais uniquement d'une tolérance officieuse. Voir Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

<sup>207</sup> Entraide missionnaire, 1986, p. 101.

<sup>208</sup> Cet extrait d'un texte écrit par un missionnaire en Asie en témoigne éloquemment : « Le missionnaire doit s'incarner à son nouveau milieu, il doit chercher à penser comme lui et en tout ce qui a trait à son message évangélique, avant d'agir, il doit dépouiller ce message de tout ce qui pourrait le faire paraître étranger, et le revêtir de formes qui puissent le rendre acceptable et même familier au milieu auquel il s'adresse. » Auteur inconnu, « Adaptation du message évangélique au pays à évangéliser », *Bulletin de l'Entraide*, vol.3, n° 2, mai 1961, p. 45.

des laïcs dans les missions à l'ordre du jour : « Les missionnaires seuls ne peuvent espérer répondre aux besoins de la nouvelle situation en Afrique. Il est nécessaire de recourir à des aides laïques pour faire progresser le pays sur une base chrétienne, par la vie religieuse, culturelle, sociale et économique<sup>209</sup>. » De tels propos correspondent à certains aspects du mouvement de renouveau missionnaire présent dans l'Église.

Troisièmement, dès ses débuts, l'organisation se veut fondamentalement à l'écoute des besoins du monde dans lequel elle évolue, incluant ceux des missionnaires qu'elle souhaite rejoindre et avec lesquels elle veut bâtir un monde plus juste. L'EMI a toujours favorisé des positions d'ouverture aux changements culturels des sociétés modernes. L'assemblée générale annuelle de l'EMI de 1955 porte sur « Le communisme et les missions », faisant la part large aux courants de pensée contemporains tels que les idéologies politiques et les analyses des sciences humaines. Des réflexions de ce type préfiguraient certaines des décisions qu'allait prendre les Pères réunis en concile...

## Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons montré que les missions québécoises reposaient sur d'immenses ressources humaines, financières et matérielles. Le travail réalisé par les membres de ces instituts, supportés par les croyants laïcs, paroissiens, écoliers et étudiants, les religieuses et les religieux, le clergé ainsi que l'épiscopat de la province, n'est autre que colossal<sup>210</sup>, d'autant que le niveau de développement économique de la

<sup>209</sup> *Bulletin de l'Entraide*, avril 1954, vol.1, n° 2, p. 4.

<sup>210</sup> Voir l'Annexe VII. Tableau comparatif du nombre de missionnaires catholiques par pays entre 1932 et 1958. Trois éléments peuvent être dégagés de ce tableau : 1) La taille de la population catholique canadienne se rapproche davantage de celle de la Belgique, de la Hollande et de l'Irlande que de celle des États-Unis, de la France et de l'Italie. 2) En nombre de missionnaires (en chiffres absolus), le Canada arrive

province à l'époque n'a rien de particulièrement enviable. La créativité et l'ingéniosité dont ont fait preuve les fondatrices et fondateurs puis leurs instituts respectifs pour recruter des membres et pour faire connaître leurs œuvres à travers la province et au-delà sont remarquables tant à cause de leur audace que de leur efficacité. Le développement d'outils de propagande tels que les périodiques, les expositions et les semaines missionnaires ainsi que le cinéma dans le Québec des années précédant la Révolution tranquille, montre bien le souci d'utiliser les moyens les plus modernes pour rejoindre la population et diffuser les expériences vécues dans les pays « païens ». C'est aussi à travers ces média que la population québécoise s'ouvre à des réalités aux antipodes de la sienne. Ce faisant, et malgré toute la bonne volonté du monde, les messages transmis demeuraient, la plupart du temps, marqués par des représentations empreintes de racisme ou de paternalisme à saveur coloniale. Il est par contre indéniable que les instituts missionnaires vont occuper, encore pour quelques années, un créneau de diffusion unique auprès du public québécois de l'époque.

Avec les ouvertures que favorise l'Entraide missionnaire envers les laïcs québécois intéressés par les missions de même que face aux grands enjeux du développement et des organisations internationales, on peut percevoir certains des défis qui se poseront aux instituts missionnaires au cours des années 1960 et 1970, particulièrement au sein d'une société qui se sécularise. Une formation la plus adéquate possible du personnel missionnaire québécois, tant sur le plan professionnel qu'au niveau de son ancrage

---

bon dernier malgré un nombre maximal au cours de cette période de 4984 missionnaires. 3) Cependant, lorsque le nombre de missionnaires canadiens est considéré au prorata de la population catholique du pays, en comparaison avec les autres pays, son effort missionnaire national arrive au quatrième rang derrière l'Irlande, la Hollande et la Belgique, comme nous l'indiquions plus tôt avec Jean Hamelin.

spirituel, représente l'un des défis institutionnels que doivent relever les instituts missionnaires québécois, particulièrement féminins, au cours des années d'après-guerre.

### **Chapitre III. La professionnalisation du personnel missionnaire : une nécessité**

Ayant désormais une idée assez précise du recrutement des membres des instituts et des ressources dont ils disposent sur divers plans, voyons le type de formation que reçoivent les futurs missionnaires dans le cadre de leurs études tantôt comme probanistes et séminaristes à la SMÉ ou comme postulantes et novices dans les instituts féminins. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est de saisir la nature de ces diverses étapes de formation pour en exposer les similitudes et les distinctions par institut, mais surtout dégager le sens que prennent ces étapes de formation pour les missionnaires interrogés. À partir de ces éléments, principalement tirés d'extraits d'entrevues, nous verrons se profiler la base de futures expériences missionnaires, mais aussi certaines modifications apportées en particulier à la formation des religieuses missionnaires. On sera ainsi mieux à même d'exposer les effets qu'a eus la diversification des territoires d'action des missionnaires québécois, suite à la fermeture de la Chine survenu à la fin des années 1940, sur la professionnalisation des missions et la vie interne des instituts.

#### **III.1. Une formation initiale conforme à la mentalité du temps**

Le statut des membres de la Société des Missions-Étrangères du Québec est différent de celui des sœurs missionnaires puisqu'ils ne sont pas des religieux, mais des prêtres séculiers. En principe, leur formation devrait se résumer à une formation de séminariste pouvant être bonifiée par la poursuite d'études avancées dans divers domaines. Or, il se trouve que la Société a mis en place une première année de formation,

la Probation<sup>211</sup>, que M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, entré à la Société en 1952, décrit comme étant une initiation « [...] à une nouvelle vie, la vie religieuse, la vie de prêtre, la vie de missionnaire. » Il précise son contenu comme « Une ouverture à la théologie, aux saintes écritures, le bréviaire<sup>212</sup>. » La probation était aussi le lieu de transmission de l'expérience missionnaire de prédécesseurs, de passage au Canada pour un congé. Cette expérience leur « donnait l'occasion de questionner sur les missions et de connaître un peu [la vie en mission]. À ce moment-là, on avait pratiquement seulement la Chine comme territoire missionnaire<sup>213</sup>. C'était des conférences sur la vie en Chine, la vie des missionnaires en Chine -- et laissez-moi vous dire que c'était quelque chose<sup>214</sup>! » Nous pouvons l'imaginer, particulièrement dans le cas de ceux revenus au Québec à la suite de la prise du pouvoir par les communistes en Chine en 1949.

Pour sa part, M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, entré l'année suivante à la Société, parle de la probation comme d'une première étape de formation déterminante pour son engagement subséquent comme prêtre des Missions-Étrangères du Québec. Année de préparation avant l'entrée au séminaire, la probation visait la connaissance mutuelle entre les probanistes et la Société ainsi qu'entre confrères probanistes. Bien que la formation

---

<sup>211</sup> Elle est fondée en 1940, suite à une décision de la deuxième assemblée générale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, tenue deux ans plus tôt (1938). « Les études, au cours de l'année de Probation, doivent être adaptées à la formation spirituelle des Aspirants plutôt qu'à une formation principalement théologique; et le rôle du Maître des Aspirants doit être analogue à celui du Maître des Novices, tel que prévu dans le Code de Droit canonique. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Actes et décrets de la IV<sup>e</sup> assemblée générale de la SMÉ*, 1958, p. 15.

<sup>212</sup> Comme l'indique M<sup>gr</sup> Vallée au sujet du bréviaire, « à ce moment-là, c'était tellement compliqué qu'il fallait apprendre à lire le bréviaire. »

<sup>213</sup> Nous tenons à préciser qu'en 1952, au moment où M<sup>gr</sup> Vallée fait son année de probation, la SMÉ est présente en Chine, aux Philippines (depuis 1937), à Cuba (depuis 1942) et au Japon (depuis 1948). Il est cependant indéniable que la connaissance des missionnaires des coutumes, des cultures, des populations et des religions chinoises aient été plus importantes que celles des Philippins, des Cubains, mais surtout, des Japonais.

<sup>214</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, à la maison familiale de Sainte-Anne-de-la-Pérade, le 23 mars 2011.

n'ait pas été totalement absente de cette année, « [...] l'accent était, justement, sur la spiritualité, là où j'avais une soif très grande. », une soif qu'il étanche en s'adonnant à la lecture d'ouvrages spirituels. Lorsqu'il était étudiant au collège, M<sup>gr</sup> Martin avait déjà eu la chance d'établir « [...] des points qui aident à faire des jalons un petit peu sur la route de réflexion nettement spirituelle. » Libérée de toute responsabilité, cette année « fut une année très belle, une des plus belles années de ma vie. » La spiritualité à laquelle se réfère M<sup>gr</sup> Martin est loin d'être une expérience romantique de la foi puisque, comme il le confie, « C'est une année qui a donné un sens pour toute ma vie. Ça m'a montré que c'était une recherche pour vérifier si l'option de spiritualité était telle qu'elle pouvait justifier que ma vocation à moi soit dans une spécialité spirituelle et non pas dans l'anthropologie, non pas dans l'éducation ou non pas dans d'autre chose. » C'est durant cette année de probation que M<sup>gr</sup> Martin et ses confrères apprennent à méditer : « On savait pas ce que c'était. On ne connaissait pas trop, trop, mais c'était une façon de faire oraison. Un peu comme si on était parti pour aller passer quelques mois en Inde, mais au style chrétien... » L'atmosphère de la probation était plutôt stricte même s'« il y avait un espace d'ouverture. » M<sup>gr</sup> Martin synthétise l'esprit de la probation avec cette comparaison : « Pour moi, cette année-là a fait une motivation totale pour toute ma vie sur l'importance de la spiritualité, et un entraînement, un peu comme si on avait fait un service militaire spirituel, comme dans les Scouts<sup>215</sup>. »

Au sujet de la formation théologique acquise durant les quatre années d'études au Séminaire des Missions-Étrangères à Pont-Viau (Laval), M<sup>gr</sup> Vallée précise la nature de

---

<sup>215</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau). Il avait fait partie des Scouts avant d'entrer dans la Société, d'où l'analogie significative pour lui.



ces années. « À Pont-Viau, c'était les études théologiques, en écritures saintes, en histoire de l'Église, en toutes sortes de matières, en anglais, en comptabilité, on étudiait l'histoire de l'Église, on étudiait à peu près de tout, mais c'était surtout une ouverture à la théologie, évidemment, avec le droit canon du temps. » Cette formation théologique préconciliaire, est marquée par

[...] les exigences et la mentalité du temps qui étaient avant Vatican II. Ça, ça dit beaucoup. C'était une mentalité très légaliste. C'était le droit canon, c'était une théologie très cataloguée avec des dogmes à croire et une morale très stricte, très compliquée également. Notre auteur de morale, c'était un dénommé Merkelbach<sup>216</sup> avec un livre ça d'épais. Il n'y avait pas de nuance, je dirais, dans la morale, dans les dogmes aussi. En philosophie, c'était du Saint-Thomas d'Aquin, comme c'était en théologie, qui était un type extraordinaire. Il était extraordinaire, d'une logique implacable. Alors, c'est ça qui était la base de notre formation théologique et morale au séminaire.

Cette formation théologique est le reflet de « [...] la mentalité du temps; on vivait dans un monde comme celui-là. Le monde laïc, c'était la même chose, le monde laïc était figé; ça changeait pas beaucoup. Il y avait des règles et c'était des règles qu'il fallait suivre. » Cependant, M<sup>gr</sup> Vallée souligne que « sur la fin de notre théologie, on commençait à voir certaines lueurs pour changer la mentalité de l'Église, revoir sa théologie et ainsi de suite. On commençait parce qu'il y avait déjà des mouvements dans l'Église qu'on connaissait un peu. Celui dont je me rappelle, c'est celui des prêtres-ouvriers en France<sup>217</sup>. C'était

---

<sup>216</sup> Benoît-Henri Merkelbach, *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam juris novi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938. Un livre de près de 1000 pages, 959 pour être précis!

<sup>217</sup> C'est à partir de 1944, devant la déchristianisation des masses populaires de France et convaincus de l'existence d'un fossé entre l'Église et le monde ouvrier, que des prêtres commencent à quitter leurs paroisses ou aumôneries pour partager le quotidien des travailleurs. Lorsque démarre la mission de Paris, très peu de directives leur sont données : rassembler des ouvriers, fonder des petites communautés et les animer pour planter l'Église en terre ouvrière. Cette manière de faire essaime à travers la France et même au-delà au cours des années et décennies suivantes. Cependant, avant la tenue du concile Vatican II, leur mouvement est à plusieurs reprises, l'objet des reproches, tant de certains corps sociaux que de l'Église. Cette dernière, par la voie du pape Pie XII, leur lance, le 1<sup>er</sup> mars 1954, l'ultimatum de « quitter le travail » ou de « rester au travail » (selon l'expression qu'emploient alors les prêtres-ouvriers). Plusieurs ouvrages ont été publiés sur les prêtres-ouvriers en France depuis 1954 dont, récemment, l'étude sociohistorique faisant largement appel à la mémoire des premiers prêtres-ouvriers par le biais d'entrevues, Charles Suaud

toute une nouvelle conception du ministère. » Alors qu'à l'époque, ce que l'on demandait aux prêtres, c'était de conduire les fidèles à travers l'administration des sacrements, des gens ont commencé à se dire qu'il fallait « [...] aller dans le monde ». « Et puis on va être prêtres ouvriers et apôtres dans le monde<sup>218</sup>. »

Chez les religieuses, la formation reflète la préparation à des tâches qui, du point de vue de l'organisation ecclésiale, demeurent subalternes dans le contexte missionnaire au sens où elles sont soumises au bon vouloir des évêques, vicaires et préfets apostoliques en place, une fois les contrats signés avec leurs supérieures. Les religieuses missionnaires prennent d'abord soin des gens malades, des enfants au niveau de l'éducation primaire et secondaire et répondent aux besoins sociaux des populations locales. À quoi servirait, dans un tel contexte institutionnel, de former ces femmes, comme leurs confrères prêtres, aux écritures saintes, à la liturgie ou à l'histoire de l'Église? Sœur Mariette Trépanier, entrée en 1948 chez les sœurs MNDA, décrit de manière plutôt prosaïque la formation reçue au postulat et au noviciat soulignant que « Durant les deux années, on fait un peu de tout. », ce qui inclut une série de tâches ménagères. Les cours portent principalement sur « la foi, le catéchisme plus développé ». Entrée dans la première maison mère qui était beaucoup trop petite pour l'ensemble des membres de la congrégation, sœur Trépanier se souvient « [...] qu'on entendait parler beaucoup des missions. Ça arrivait, ça partait parce que c'est juste à l'époque que les Communistes entraînent en Chine. Alors, il y a des sœurs qui avaient été chassées de la

---

et Nathalie Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers : Une double fidélité mise à l'épreuve (1944-1969)*, Paris, Karthala, 2004.

<sup>218</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, à la maison familiale de Sainte-Anne-de-la-Pérade, le 23 mars 2011.

Chine et qui revenaient au pays. Alors, c'était, je dirais, sur le terrain qu'on apprenait à vivre la mission au quotidien<sup>219</sup>. »

Sœur Emma Gauthier, entrée chez les MNDA en 1937, prend un ton semblable à celui de M<sup>gr</sup> Martin alors qu'elle raconte une expérience fondamentale faite durant son noviciat<sup>220</sup>. Elle avait appris, comme tant d'autres enfants québécois à l'époque son catéchisme sur les genoux de sa mère, par mémoire, mais « ça rentrait pas dans le cœur ». Elle prend connaissance de la Somme théologique de Saint-Thomas d'Aquin au cours de son noviciat. C'est alors que « Dans la Somme théologique de Saint-Thomas d'Aquin, j'ai eu la surprise de trouver les mêmes paroles, tout au début : Pourquoi Dieu vous a-t-il créée? Ah! J'ai dit, c'est la même chose que mon petit catéchisme. Ah! Dieu m'a créée pour le connaître, l'aimer, le servir et être heureux avec Lui dans le ciel dans toute l'éternité. Là, c'est entré plus loin qu'une mémoire. » S'arrêtant à ces mots, elle en découvre la logique qui représente ce qu'elle cherchait : « On aurait dit que j'ai trouvé le pourquoi. Avant, je pensais juste à faire. Qu'est-ce que j'étais pour faire? Faire une missionnaire, mais ça allait pas plus loin. Et quand j'ai lu cette phrase de ce théologien-là, j'ai dit, c'est certain, c'est ça que je cherche. Je le savais pas, mais là, je l'ai découvert. Et là, ça m'a donné une grande certitude. J'ai jamais douté de ma vocation après<sup>221</sup>. »

Même si « Personne y croyait<sup>222</sup>! », comme se plaît à le rappeler sœur Éliette Gagnon, entrée chez les MIC en 1948, les années de formation prennent également un sens particulier, à commencer par ce sentiment très fort de radicalisme qui surgit en elle

<sup>219</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mariette Trépanier, mnda, le 17 juin 2010, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>220</sup> À cette époque le postulat et le noviciat duraient, chez les MNDA, une année et demie.

<sup>221</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Emma Gauthier, mnda, le 2 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>222</sup> Tout l'entourage de sœur Gagnon avait été quelque peu pris de cours lors de l'annonce de son entrée au couvent des MIC et pratiquement personne ne croyait qu'elle allait persévérer dans cette voie.

dès son arrivée. « Moi, je trouvais ça tellement beau, la messe tous les matins, on était encore dans ça, le salut du Saint-Sacrement, bien faire chacune des choses que tu fais, la présence de Dieu en toi... » Sœur Gagnon se dit, dès son entrée : « “Si j’essaie, je vais essayer pour de vrai.” Mon noviciat, je l’ai vraiment fait avec tout mon cœur. » Ce radicalisme, « [...] c’est que t’avais pas une minute pour toi, tout était à Dieu. Premièrement, la récréation, tu reprisais pendant la récréation, tu faisais des choses, tu allais au jardin, tu ramassais des fèves, tu faisais la vaisselle, t’avais pas cinq minutes pour toi! » C’est une formation « très, très, très sévère<sup>223</sup> » qui se donnait à l’époque à Pont-Viau.

Pour Sœur Antoinette Castonguay, également entrée chez les MIC en 1949, les années de postulat et de noviciat étaient exigeantes au sens où elles visaient l’atteinte de la perfection religieuse, mais aussi l’apprentissage de la nécessaire obéissance, allant parfois même jusqu’à des formes d’humiliation... Étudiant l’Évangile (« au point même de l’apprendre par cœur »), les jeunes novices, avec les sœurs, « [...] faisaient tout : le blanchissage, le lavage, le repassage, le lavage des planchers, la peinture des murs, il n’y avait pas d’employé laïc dans la maison, la cuisine. Il y avait un ou deux hommes pour certains gros travaux à l’extérieur ou la tuyauterie, peut-être, mais la cordonnerie, c’était les sœurs, la couture, pour faire les robes, tout ça, c’était les sœurs. »

Les deux années de formation visent des objectifs différents : « La première année, c’était vraiment la formation spirituelle de la jeune novice. La deuxième année, la formation se continuait, mais elle avait plus de responsabilités dans la maison et il s’agissait de former son caractère aux difficultés de la vie qui étaient pour venir en

---

<sup>223</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec sœur Éliette Gagnon, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l’Immaculée-Conception, Outremont.

quittant le noviciat ou en partant pour les missions. » Sœur Castonguay se souvient que « Dans ce temps-là, il y avait une tradition dans tous les couvents, dans toutes les communautés, c'était pour voir si on était capable d'accepter d'être prise en défaut. Souvent, le défaut n'existait pas, c'était dans les yeux de celle qui nous avait vue, mais c'était pour voir notre réaction<sup>224</sup>. »

Pour sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, le noviciat est l'occasion de plonger dans la vie mic : « [...] on nous apprenait à dire merci parce que notre spiritualité, c'est une spiritualité d'action de grâces, mais dans ce temps-là, on parlait pas d'action de grâces, on parlait de merci. Puis, moi, j'ai vraiment appris à prier au noviciat. » Elle approfondit la relation avec un Dieu présent, celui de son enfance : « Comme j'étais une personne plutôt silencieuse, portée à l'écoute, ma prière est devenue une prière très silencieuse, la présence de Dieu. Comme je te disais, le Dieu proche de mon enfance est devenu encore plus proche, Dieu présent dans ma vie, Dieu qui conduit ma vie. » La discipline en place au noviciat règle tout au quart de tour, même « la couleur de linge à employer pour épousseter les plinthes<sup>225</sup> », par exemple.

Chez les Missionnaires du Christ-Roi, la situation est sensiblement la même que chez les MIC et chez les MNDA en ce qui a trait à la nature de la formation au postulat et

---

<sup>224</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec Sœur Antoinette Castonguay, le 27 juillet 2011 à la Maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval (Pont-Viau). En appui à son propos, voici ce qui était écrit au point 32 : « “Questions d'ordre secondaire ou familial traitées à l'occasion du Chapitre” : « Dans quelle mesure doit-on prendre soin de sa santé pour répondre à l'article 142 des Constitutions? Peut-on insister pour consulter un autre médecin que celui de la Communauté, exiger des remèdes nouveaux, être exemptée de la vie commune, etc. Réponse : Nos Constitutions disent qu'un soin modéré de conserver sa santé et ses forces corporelles est louable, mais elles disent aussi, au même article, qu'un trop grand empressement pour ce qui regarde le corps serait blâmable; il faut donc rester dans un juste milieu, et pour cela, après avoir fait connaître son état de santé, s'abandonner finalement à la sollicitude des Supérieures. (nous soulignons) » Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire de septembre 1948*, 1948, p. 14.

<sup>225</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, le 19 août 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval (Pont-Viau).

au noviciat : apprentissage par cœur du grand catéchisme des vœux, des Constitutions de l'institut, du coutumier et de sections de la Somme théologique de Saint-Thomas d'Aquin. Il faut noter que les professes temporaires complétaient leurs années de postulat et de noviciat par un stage comme scolastiques, habituellement d'au moins trois ans, au sein de différentes œuvres de chacune des communautés. Chez les MIC, ce pouvait être auprès des immigrants chinois de Québec, de Montréal ou de Vancouver ou bien auprès des écoliers de Granby, de Montréal, d'Outremont, de Saint-Bruno, de Trois-Rivières ou de Perth au Nouveau-Brunswick. L'un des autres domaines où les talents des jeunes professes étaient encore retenus sont les œuvres de propagande comme les abonnements au *Précurseur* ou au *M.I.C. Mission News* ainsi que l'animation missionnaire dans les paroisses et les écoles ou pour l'œuvre de la Sainte-Enfance. La plupart du temps, les professes poursuivaient, en parallèle de ces activités, les cours nécessaires à l'obtention de diplômes supérieurs d'enseignement<sup>226</sup>, tels que les brevets A et B ainsi que le baccalauréat en éducation, des diplômes d'infirmières ou de médecins. Il en était de même chez les MNDA et les MCR.

Cependant, de manière plus spécifique, chez les Missionnaires de Notre-Dame des Anges, ce pouvait être au jardin d'enfants de Victoriaville, à la maison chinoise de Victoria<sup>227</sup> auprès des Japonais, à l'aide aux vieux couples de Montréal<sup>228</sup>, au jardin de

---

<sup>226</sup> Cette pratique deviendra plus systématique notamment après l'encyclique *Evangelii Praecones* (1951) qui rappelait la nécessité de mieux former le personnel des instituts missionnaires pour les défis de la mission de l'époque.

<sup>227</sup> Les Sœurs MNDA ont également travaillé au service des Japonais mis en camps de concentration en Colombie-Britannique durant la Deuxième Guerre mondiale. Les missions de Kaslo et Sandon en Colombie-Britannique furent ouvertes par les Sœurs MCR durant les années 1944-45 pour venir en aide aux Japonais repoussés vers l'intérieur de la province.

<sup>228</sup> « L'Aide aux Vieux Couples à Montréal a été abandonné le 4 octobre 1951, pour les raisons suivantes : Ce travail était épuisant pour la santé des sœurs et retenait, pendant plusieurs années aux emplois de cuisine, nos jeunes religieuses auxquelles il est nécessaire de donner une préparation scientifique en vue

l'enfance à Montréal<sup>229</sup>, pour de la propagande aux États-Unis<sup>230</sup>, mais également à travers le Québec pour l'œuvre de la Sainte-Enfance et l'animation missionnaire. Dans le cas des Missionnaires du Christ-Roi, elles n'avaient la charge d'aucune école ou œuvre sociale ici même au Québec, mais leurs jeunes professes étaient mises à contribution dans le cadre des diverses industries d'imprimerie, de reliure ainsi que de confection d'hosties, de fleurs naturelles et artificielles à la maison mère de Gaspé. Elles œuvraient aussi auprès des quelques pensionnaires que comptaient certaines de leurs maisons<sup>231</sup>. De plus, les missions amérindiennes du nord de l'Ontario<sup>232</sup> et de la Colombie-Britannique<sup>233</sup> ont été des lieux de formation pour de nombreuses MCR alors professes temporaires.

À partir de ces extraits d'entrevue, nous pouvons mettre en lumière trois similitudes entre les jeunes gens formés à la SMÉ et celles formées chez les MIC, les MNDA et les MCR. Premièrement, chez tous, l'importance de la dimension spirituelle est inscrite au fondement même de la vocation, de l'engagement et de la formation missionnaires. La plupart des témoignages confirment, à des degrés divers, la centralité de l'Évangile dans la formation reçue. Cependant, les usages du temps, particulièrement dans les noviciats, veulent que les jeunes femmes soient initiées à l'Évangile, aux vœux de la vie consacrée et au catéchisme par cœur. Néanmoins, même dans ce contexte, sœur Emma Gauthier, sœur Éliette Gagnon et sœur Marie-Thérèse Beaudette, comme M<sup>gr</sup>

---

des exigences actuelles de la vie missionnaire. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au Chapitre général de 1952*, 1952, p. 7.

<sup>229</sup> Cette œuvre voit le jour le 1<sup>er</sup> septembre 1951, dans une maison du Boulevard Saint-Joseph Ouest, là où l'institut a toujours une maison, à la suite d'un don d'une dame Mathieu.

<sup>230</sup> Le Couvent Sainte-Marie est inauguré le 10 septembre 1949 à Naugatuck, dans le diocèse de Hartford au Connecticut pour fins de recrutement, mais également de développement du zèle missionnaire.

<sup>231</sup> La Procure de Montréal et le Noviciat de Toronto offraient un service de pension pour dames âgées ou pour des étudiantes.

<sup>232</sup> La mission de Longlac.

<sup>233</sup> Ce sont les missions d'Anahim Lake et de Mount Currie.

Martin, trouvent dans leurs années de formation un ancrage, un sens et une nourriture pour le reste de leur vie. La Société des Missions-Étrangères du Québec, avec la probation, crée des conditions favorables à une approche moins formelle, moins systématique et dogmatique de la spiritualité chrétienne et en ce sens, se distingue quelque peu des congrégations religieuses féminines. Un autre élément qui explique cette différence est que les novices prêtent, pratiquement dès leur entrée comme postulantes, main forte aux novices et aux professes dans les tâches quotidiennes de la vie du couvent, ce qui laisse, en bout de cette, très peu de temps libres pour réfléchir, échanger entre elles, reprendre leur souffle et entreprendre des lectures spirituelles personnelles prolongées, par exemple.

Deuxièmement, la présence et le témoignage de vie des anciens missionnaires, particulièrement ceux et celles ayant été en Chine, mais également aux Philippines durant la Deuxième Guerre mondiale, internés dans des camps de concentration ou emprisonnés sous le régime communiste, suppléent au peu de formation en sciences de la mission que reçoivent ces cohortes de séminaristes et de novices. Ces rencontres, même si elles se font sur un mode plutôt magistral, ont pour effet de stimuler les aspirants missionnaires dans la poursuite de leur formation, mais aussi de raviver leur désir de la mission. Bien qu'elles ne soient pas le lieu d'apprentissages académiques sollicitant la dimension intellectuelle des personnes en formation comme le feront les sessions de missiologie données dans les années 1960 et 1970, elles ont néanmoins le mérite de brancher ces



jeunes sur la dimension expérientielle de la mission, à partir de témoins vivants qui n'en sont pas sortis indemnes<sup>234</sup>.

Troisièmement, ces années de formation laissent transparaître un monde fonctionnant encore sur un mode hiérarchique prédéfini et favorisant une compréhension circonscrite, dogmatique et verticale de l'obéissance religieuse. Il y a très peu d'espace de dialogue dans la formation, sinon de courts échanges avec des missionnaires, comme nous l'avons vu, surtout sous une forme magistrale. Le discours des religieuses missionnaires citées est en quelque sorte ambivalent en cela qu'il reconnaît une distance entre ce qui a été vécu durant la formation et la manière actuelle de faire les choses, relativisant du même coup la portée négative de certains aspects de leur expérience de la formation. Même les « épreuves » visant à former le caractère des novices et pouvant avoir une saveur humiliante sont perçues *a posteriori* comme ayant même pu contribuer à préparer pour la vie religieuse missionnaire. Par ailleurs, dans le cas des communautés religieuses féminines, des divisions très étanches marquent les rapports entre les postulantes, les novices de première année et celles de deuxième année et les professes et entre celles qui commandent et celles qui obéissent<sup>235</sup>. En même temps, de petites ouvertures commencent à se faire jour et sont comme autant de reflets des transformations qui ont alors cours dans la société québécoise et dans son Église, mais elles ne s'expriment pas de la même manière chez les prêtres que chez les sœurs.

---

<sup>234</sup> En cela, ces femmes et ces hommes rendent compte, à même leur propre chair, de l'une des conséquences inévitables de la mission : la transformation de soi.

<sup>235</sup> Évidemment, il y a eu des exceptions liées aux personnalités en présence, mais il semblerait que la taille de la communauté ait influencé la capacité à modifier les règles pour s'attacher davantage à leur esprit qu'à leur lettre.

Comme nous l'avons vu, un certain espace semble poindre pour qu'émergent des transformations dans la formation des séminaristes. Non seulement les choix des lectures spirituelles, mais les débats un peu plus ouverts au séminaire et certaines influences de l'extérieur dans le cadre de la formation reçue comme séminaristes, vont dans ce sens. En effet, il y a des mouvements d'ouverture, mais en même temps, une rigueur dans la transmission des contenus qui ne dérogent guère des enseignements officiels de l'Église. La formation reçue par les futurs Prêtres des Missions-Étrangères du Québec est, au plan théologique, beaucoup plus étoffée que celle prodiguée aux futures religieuses missionnaires, même si l'apprentissage par cœur de passages de la Somme théologique de Saint-Thomas d'Aquin s'avère incontournable. Cela traduit non seulement une conception particulière des rôles du prêtre et de la religieuse, mais il préfigure les différences sensibles sur le terrain de la mission, principalement des rapports inégalitaires, notamment au plan du partage des tâches et des responsabilités ecclésiales, les sœurs n'étant finalement que des exécutantes au plan pastoral. Tel qu'illustré, la formation à la vie religieuse demeure axée sur l'atteinte de la perfection chrétienne par l'acquisition d'un sens du service, d'une vie de prière soutenue et le développement de la modestie ainsi que de l'obéissance (presque aveugle!) aux supérieures. C'est aussi une formation en vue de la prise en charge d'œuvres, une vie remplie de sacrifices et exigeant une grande capacité d'abnégation pour faire face à tous les imprévus. Cette propension à vouloir, comme certaines l'ont formulé, « casser le caractère » des jeunes recrues afin d'en faire de meilleures missionnaires traduit une certaine mentalité de l'époque, également à l'œuvre dans les séminaires. Toutefois, elle était appelée à changer

radicalement, non seulement à cause des transformations majeures dans l'Église, mais aussi dans l'esprit des prochaines générations de missionnaires...

### III.2. Préparer l'avenir : la professionnalisation des missions au tournant des années 1950

On amorce un processus de professionnalisation après la Deuxième Guerre mondiale qui s'accélère à partir du début des années 1950<sup>236</sup>. À la fin des années 1940 et au cours de la décennie 1950, les instituts missionnaires québécois connaissent une diversification sans précédent de leurs territoires d'action sur laquelle nous reviendrons au chapitre suivant. Quels impacts cette diversification des lieux d'apostolat a-t-elle sur la vie des instituts et de leurs membres? Il nous semble que ce soit principalement au niveau de la formation reçue que des transformations majeures s'opèrent. On assiste alors à une professionnalisation du personnel des missions, ce dont témoignent autant certains passages d'entrevues que des extraits de documents d'archives. En sourdine, nous pouvons aussi déceler certaines transformations dans le gouvernement des instituts, spécialement en ce qui a trait au recrutement des sujets.

Dans le cas de la professionnalisation des jeunes sœurs, certains extraits d'entrevues cités précédemment ont souligné le lien qui existe entre l'incertitude entourant les missions de Chine et le choix des supérieures de former convenablement la relève en vue de l'avenir. Sœur Mariette Trépanier, mnda, envoyée à Tahiti en 1956, après avoir décroché tous les diplômes requis par l'administration coloniale française, vit

---

<sup>236</sup> Par exemple, chez les MNDA, on apprend qu'au cours du sexennat 1946-1952, 21 sœurs ont étudié : 2 baccalauréat ès-Sciences infirmières, 2 baccalauréats ès-arts, 2 diplômes de musique, 1 diplôme de technicienne en laboratoire, 5 diplômes d'infirmière licenciée et autres (9) brevets et certificats d'enseignement. Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au chapitre général de 1952*, 1952, p. 19.

ce changement par étape. Comme la coutume est de partir « [...] après les vœux perpétuels à moins qu'il y ait un besoin urgent, la première année (des vœux temporaires), je suis allée à la maison à Montréal pour les vieux couples dans le quartier Viger. C'était des couples qui étaient là, il y avait des personnes seules aussi. Alors, là, on faisait la cuisine. J'y suis allée un an et j'ai fermé la maison<sup>237</sup>. » De retour à la maison mère dès l'année suivante, elle complète ses études :

J'ai fait mon classique, les quatre dernières années pour avoir mon baccalauréat parce que c'est sûr que les supérieures avaient besoin d'une directrice à Tahiti, qui venait d'être fondée et il fallait une bachelière pour diriger l'école. Je suis revenue et j'ai fait des études au Collège Sacré-Cœur à Sherbrooke chez les Filles de la Charité du Sacré-Cœur. Alors, j'ai eu mon baccalauréat en 1956 et puis je suis partie en 56<sup>238</sup>.

Pour sa part, sœur Paula Huot, mnda, qui fait ses vœux temporaires en 1945, raconte comment elle en est venue à faire son cours d'infirmière : « À ce moment-là, j'ai été nommée pour faire mon cours d'infirmière parce que c'était au moment de la guerre et nos sœurs ne pouvaient pas partir en mission pour la Chine. Alors, la supérieure du temps a dit : "on va préparer les jeunes pour quand la guerre sera terminée, elles pourront partir." Nous étions quelques-unes à faire notre cours d'infirmière ici à Sherbrooke, à

---

<sup>237</sup> Effectivement, « L'Aide aux Vieux Couples à Montréal a été abandonné le 4 octobre 1951, pour les raisons suivantes : ce travail était épuisant pour la santé de Sœurs et retenait, pendant plusieurs années aux emplois de cuisine, nos jeunes religieuses auxquelles il est nécessaire de donner une préparation scientifique en vue des exigences actuelles de la vie missionnaire. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au chapitre général de 1952*, 1952, p. 7. Cette décision traduit bien la direction dans laquelle a décidé de s'engager l'institut afin d'assurer la professionnalisation de son jeune personnel en mission, dans des pays où les exigences académiques s'avéraient plus importantes qu'auparavant, mais aussi dans ce monde d'après-guerre où les connaissances techniques devenaient une nécessité pour être pris au sérieux au plan du travail et ce, dans tous les domaines. Le Rapport de 1952 l'indique en ces termes : « Partout, on demande des institutrices diplômées pour les écoles, et il devient de plus en plus nécessaire de donner aux Sœurs une préparation adéquate aux exigences actuelles des missions. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1952, p. 19.

<sup>238</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mariette Trépanier, mnda, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, le 17 juin 2010, à Lennoxville.

l'hôpital Saint-Paul. » La formation est intensive et se fait en alternance travail-études, ce qui représentait

[...] un temps où on devait étudier fort parce qu'à ce moment-là, il n'y avait pas de Cégep, c'était les stages en même temps que les études. Donc, pendant trois mois, c'était l'étude et en décembre, on était en stage toute la journée. On avait quand même des cours dans l'après-midi. Alors, ça demandait beaucoup, ça demandait une santé. Et puis, on avait des examens à préparer et puis on avait aussi des gardes de nuit, fallait faire notre service de nuit et préparer des examens souvent la nuit pour le lendemain<sup>239</sup>.

Entre 1946 et 1952<sup>240</sup>, 21 sœurs MNDA ont étudié, complétant deux baccalauréats en sciences infirmières, deux baccalauréats ès-arts, deux diplômes de musique, un diplôme de technicienne en laboratoire, cinq diplômes d'infirmières licenciées et 14 brevets et certificats d'enseignement. Lors du chapitre général suivant, on fait état de progrès similaires, mais on souligne également les enjeux concrets que soulève la formation des sœurs<sup>241</sup>.

Chez les MIC, comme le relate Chantal Gauthier dans *Femmes sans frontières*, c'est au chapitre spécial de 1952 convoqué par l'archevêque de Montréal, M<sup>gr</sup> Paul-Émile Léger, que ce dernier rappelle aux membres du conseil généralice l'importance de la formation professionnelle des futures missionnaires. Il y a cependant tout lieu de croire que les membres de la direction de l'institut n'ont pas besoin du prélat pour reconnaître la nécessité de former adéquatement leurs jeunes professes, le mouvement ayant été

---

<sup>239</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Paula Huot, mnda, le 1<sup>er</sup> juillet 2010, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>240</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au chapitre général de 1952*, 1952, p. 11.

<sup>241</sup> « Présentement, une de nos sœurs fait ses études de médecine à l'Université de Montréal; une autre prépare son Baccalauréat en pédagogie au Collège du Sacré-Cœur; [...] La formation intellectuelle et technique de nos Sœurs devient de plus en plus urgente et cause aux Supérieures, tant Générales que locales, un de leurs plus grands soucis. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au chapitre général de 1958*, 1958, p. 18.

enclenché quelques années plus tôt. On peut en quelque sorte dire que c'était dans l'air du temps... Les deux témoignages suivants en rendent d'ailleurs éloquemment compte.

Par exemple, sœur Huguette Turcotte, mic, ayant prononcé ses vœux temporaires en 1950, est invitée à poursuivre des études supérieures de musique : « Moi, ils m'ont mise à l'étude du piano pour avoir un baccalauréat. Alors, je suis allée à l'Université de Montréal pendant un an et demi et puis j'ai eu après ça pratiquement une année à l'École de musique Vincent-d'Indy. Alors, donc, ces années-là se sont passées aux études. » Cela l'oblige à laisser son travail précédent au service de la couture « [...] pour ne rien faire que pratiquer et ils m'ont donné le programme à préparer pour l'examen de l'université en piano et ça comportait toutes les matières. C'était l'harmonie, l'histoire de la musique, le contrepoint, le solfège, la théorie, les gammes, les pièces et puis tout ça. C'était un programme très lourd, mais je ne faisais que cela : aux études à temps plein. J'ai eu le premier baccalauréat en musique de la communauté, en 53. » Cette décision, qui a marqué sa vie de femme comme de religieuse missionnaire,

C'est venu de la part des autorités. J'ai été, je dirais chanceuse, privilégiée parce que, évidemment, on cherchait, on avait aux Philippines des grosses écoles, des écoles de 2000 élèves et dans ces écoles-là, on avait des départements de musique. Alors, fallait des personnes pour aller prendre charge de ça. Alors, quand je suis arrivée aux Philippines en octobre 53, j'allais justement prendre charge du département de musique de l'Académie de Manille et c'est ce que j'ai fait pendant les 12 ans que j'étais là<sup>242</sup>.

Pour sa part, sœur Georgette Barrette, mic, raconte la manière dont elle obtient un baccalauréat, puis une maîtrise, quelques années après ses premiers vœux qui ont lieu le 5 août 1951. Nommée pour la maison mère, elle est propagandiste pour *Le Précurseur*

---

<sup>242</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Huguette Turcotte, mic, à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception le 21 janvier 2010, Laval

durant quelques mois : « Après ça, il y a eu un visiteur dans la communauté qui a recommandé que les jeunes sœurs ne partent pas au *Précurseur*<sup>243</sup>, seulement les scolastiques<sup>244</sup>. » À ce moment-là,

[...] j'ai pu faire, très heureusement, ma 10<sup>e</sup> et ma 11<sup>e</sup> années et j'ai obtenu mon diplôme de 11<sup>e</sup> année parce qu'une sœur nous enseignait et la commission scolaire acceptait qu'on aille passer nos examens dans la paroisse de St-Viateur. Alors, j'ai poursuivi mes études. J'ai enseigné un peu à la maison mère et je suis allée rendre service à Trois-Rivières et là, ils ont vu que j'avais de la facilité pour enseigner. Alors, c'est pourquoi ils m'ont fait continuer mes études. Moi qui avais sacrifié mes études<sup>245</sup>, je retrouvais toutes mes études. Et par la suite, dans ce temps-là, on faisait le brevet C, le brevet B et le brevet A. Alors, ils m'ont fait faire ces études-là tout en faisant faire des classes d'application. La communauté m'a fait faire ça et j'ai fait ma licence en pédagogie à ce moment-là.

Tant en si bien qu'« En 1960, je suis devenue directrice de l'école Délia-Tétreault, mais dans les étés, je poursuivais des études de perfectionnement à l'Université d'Ottawa. J'ai fait des études de sorte que j'ai pu faire ma maîtrise en français<sup>246</sup>. » Pour donner un ordre de grandeur, au cours de la seule année 1959, 40 jeunes sœurs MIC sont en formation à l'École normale et à l'université en vue de l'obtention des diplômes nécessaires à l'enseignement et 32 autres jeunes MIC étudiaient la musique, la médecine

---

<sup>243</sup> Il est indiqué dans le rapport du Chapitre général de 1952 : « Que les jeunes professes ne soient pas appliquées aux œuvres de propagande, afin de favoriser leur formation spirituelle et missionnaire. En conséquence, pendant un certain nombre d'années, on ne devra accepter de nouveaux postes dans les missions qu'avec très grande discrétion. » Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire d'octobre 1952*, 1952, p. 12. ANCQ-627/1213, 5 Chapitre 1952 – Résolutions 0852/G126.

<sup>244</sup> Comme l'indique sœur Barrette : « Dans ce temps-là, on disait les juvénistes, mais ça correspond aux scolastiques aujourd'hui, les sœurs à vœux temporaires. »

<sup>245</sup> Nous nous souviendrons que sœur Georgette Barrette nous a raconté, dans le premier chapitre, comment elle avait dû quitter l'école à 14 ans pour venir aider sa mère, compte tenu de circonstances familiales plus difficiles.

<sup>246</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Georgette Barrette, mic, à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception le 13 août 2010, Laval.

ou les sciences infirmières à l'université<sup>247</sup>, une tendance qui ne se dément pas, les champs de spécialisation se diversifiant même au cours des décennies suivantes<sup>248</sup>.

La période que nous étudions est également le lieu d'amorce d'un mouvement de transformation des modalités de gouvernance des instituts en question, en vue d'une décentralisation, dont les manifestations sont plus évidentes dans le cas des MIC et des PMÉ. Dès 1948, le chapitre des MIC émet le vœu que des supérieures régionales soient nommées là où cela se révélerait avantageux et que l'institut disposerait d'un personnel plus nombreux. On souhaite aussi que des sujets indigènes, triés sur le volet, soient acceptés au sein de l'Institut MIC et qu'ils viennent faire leur noviciat au Canada<sup>249</sup>. À la SMÉ, les membres réunis lors du chapitre général de 1958, après avoir longuement

---

<sup>247</sup> Chiffres tirés du *Bilan 1962*. Fonds ANCQ-627/1900,7 0956/G362.

<sup>248</sup> Il est à noter que ce mouvement de professionnalisation des religieuses missionnaires québécoises est également en marche chez les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi. De plus, chez les PMÉ, nous notons un désir de former les jeunes séminaristes pour des services principalement en lien avec leurs œuvres en éducation, comme dans le cas de M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin qui est envoyé à *Duquesne University* (Pittsburgh) pour y poursuivre des études de deuxième cycle en pédagogie ou par l'acquisition d'une spécialisation liée à leur pratique sacerdotale. Dans ce dernier cas, cependant, il semblerait que les membres rassemblés au Chapitre de 1958 aient établi à ce sujet ce qui suit. « Cette question qui a été étudiée au Chapitre de 1948, qui a émis le vœu suivant : ‘Lorsqu'il s'agit de nommer des sujets de la Société aux études supérieures, il est souhaitable que le choix soit fait parmi les membres revenus ou rappelés de missions et que la plupart des membres destinés aux études aillent auparavant missionner quelques années. Le Chapitre examine, en outre, s'il est souhaitable que les membres, même ceux qui ont fait des études supérieures, fassent un stage en missions avant d'exercer une fonction au Canada. Cette dernière proposition entre particulièrement dans les vœux du Chapitre et il est à espérer que les autorités compétentes sauront tenir compte de cette manière de voir. Le Chapitre n'entend pas cependant établir une norme à ce sujet ni formuler une directive. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Actes et décrets du 4e chapitre général de la Société des Missions-Étrangères de 1958*, 1958, p. 6.

<sup>249</sup> Force est de constater que ce type de recrutement est somme toute limité puisque entre 1941 et 1960, ce ne sont de fait que seulement 105 Sœurs MIC dont 36 proviennent des États-Unis et de l'Europe, ce qui ne laisse que 69 sujets provenant des pays de mission d'Asie, des Antilles et d'Afrique. Comme il avait été formulé dans le même souhait qu'il soit convenu que le conseil général aura le droit d'ouvrir (il va sans dire avec l'agrément du Saint-Siège) un noviciat de la société en pays de mission, si des circonstances spéciales venaient lui en démontrer la nécessité. On décréta la fondation de ces maisons au chapitre spécial de 1952. Par exemple, en 1955, on fonde un premier noviciat aux Philippines (Baguio), puis en 1958, c'est la fondation du noviciat de Port-au-Prince et de celui de Colón en 1965 (sous le régime castriste). Notons que les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges sont plus précoces employant cette voie de la fondation de noviciats en Chine presque dès leur arrivée, lequel fut transféré à Macao le 14 septembre 1948, puis un autre à Shizuoka dès 1951 qui sera transféré plus tard à Tokyo. À cet égard, les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi sont également plus proches des sœurs MNDA, ayant fondé dès après leur arrivée au Japon en 1933 un noviciat.



débatu la question des auxiliaires laïques et leur statut par rapport à la Société, décident « [...] donc de modifier la formule actuelle et d'adopter la formule de “Donnés”, dont le recrutement se fera en raison et dans le sens des besoins de chaque Circonscription de la Société, sans toutefois recevoir ces “Donnés” dans les rangs de la Société<sup>250</sup>. » Il ne faudrait pas penser que cette très timide intégration des laïcs dans les rangs de la Société soit le reflet des collaborations qui s'établissent durant cette période entre missionnaires québécois et laïcs, femmes et hommes, dans les pays de mission. Bien au contraire! Cette question fera d'ailleurs l'objet d'une partie significative du cinquième chapitre de cette thèse. Un autre signe annonciateur de changements au niveau de la gouvernance des instituts MIC et PMÉ, mais également MNDA et MCR, sont les questions formulées en plus grand nombre et dirigées aux membres des Chapitres au cours des années 1950 et dont il est possible de prendre connaissance en lisant les documents d'archives. Nous sommes évidemment loin des centaines de *desiderata* soumis et pris en considération lors des chapitres spéciaux de 1967 et de 1968, selon les instituts...

## Conclusion

Comme l'ont montré les extraits d'entretiens réalisés avec des missionnaires, un tissu fort complexe fait de motivations, de certitudes, de recherche, de questionnements et d'enthousiasme anime leurs années de formation initiale. Ces récits de la rencontre personnelle avec le Dieu du Christ, avec l'Évangile, avec des témoins crédibles (parfois même héroïques comme dans le cas des missionnaires qui revenaient de Chine ou des Philippines) de la mission, permettent de dégager l'horizon d'un idéal auquel adhérer et

---

<sup>250</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, *Actes et décrets du 4e chapitre général de la Société des Missions-Étrangères de 1958*, 1958, p. 2.

pour lequel s'engager devenait ni plus ni moins qu'une nécessité morale aux yeux des futurs missionnaires. Malgré le caractère partiellement déficitaire de la formation reçue, cette dernière s'est révélée un moment et un lieu d'apprentissages fondateurs en vue de la mission. En approfondissant leur vie de foi par différents biais, même ceux jugés les plus discutables depuis notre époque, ces jeunes femmes et ces jeunes hommes établissaient le socle sur lequel allait reposer l'ensemble de leur vie missionnaire : le Christ. En bref, ils se rendaient disponibles pour une vie de déplacements tous azimuts, tel que nous le verrons dans le chapitre suivant alors que les instituts missionnaires québécois sont confrontés à un changement majeur : la fin de leur présence en Chine continentale au tournant des années 1950, la réorganisation subséquente de leurs missions en Asie et la diversification de leurs territoires d'apostolat aux dimensions du monde entier.

#### Chapitre IV. Sortir de Chine : un nouvel horizon pour les missions québécoises

Dès les commencements de l'aventure missionnaire québécoise, ses acteurs se retrouvent en Amérique latine et en Afrique. Cependant, comme nous l'avons vu en survolant les œuvres des instituts étudiés dans cette thèse, c'est l'espace asiatique qui occupe prioritairement l'esprit de leurs membres et qui draine leurs efforts.

Un pays fascine plus particulièrement les instituts missionnaires québécois dès leurs débuts<sup>251</sup> : la Chine. Dès le moment où Matteo Ricci<sup>252</sup> est désigné pour initier le mouvement d'évangélisation catholique vers la Chine, cette contrée devient l'un des points focaux du mouvement missionnaire catholique moderne. Le Québec ne fait pas exception à cette mouvance, intégrant le mouvement missionnaire au début du XX<sup>e</sup> siècle avec l'arrivée des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception en Chine dès 1909<sup>253</sup>, auxquelles les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges (1922) et les membres de la Société des Missions-Étrangères du Québec (1925) emboîtent le pas<sup>254</sup>. Les relations de la Chine et du Québec prennent racine dans ces échanges entre

---

<sup>251</sup> Trois des quatre instituts que nous étudions s'y implantent d'ailleurs en premier.

<sup>252</sup> Jésuite et savant italien né en 1552, il est à l'origine de l'Église catholique chinoise et meurt en 1610 à Pékin.

<sup>253</sup> Seules les Franciscaines Missionnaires de Marie y sont depuis 1902, comptant quelques Québécoises parmi leurs rangs. En excluant la Mandchourie, Taïwan, Hong Kong et Macao, les MIC envoient 143 des leurs en Chine entre 1909 et 1949. Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire, une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962, p. 104.

<sup>254</sup> Les Franciscains (1911), les Jésuites (1918), les Sœurs du Précieux-Sang (1924), les Ursulines de Stanstead (1924) et les Clercs de Saint-Viateur (1925) se joignent aussi à elles. Des quatre instituts que nous étudions dans le cadre de cette thèse, seules les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi ne seront jamais présentes en Chine. Par conséquent, elles ne seront traitées dans ce chapitre que de manière moindre, puisque le mouvement qu'elles ont opéré vers l'Afrique au début des années 1950 peut aussi être considéré comme une certaine réorientation, en réponse aux impacts de la Deuxième Guerre mondiale sur leur mission au Japon, commencée en 1933. Serbe Granger, *Le lys et le lotus. Les relations du Québec avec la Chine de 1650 à 1950*, Montréal, VLB éditeur, 2005, p. 43.

missionnaires québécois et Chinois qui iront bon train jusqu'en 1949<sup>255</sup>. La guerre sino-japonaise de 1937-1945 a laissé, comme nous le verrons, des meurtrissures importantes chez les missionnaires québécois. La fin de cette guerre en appelle une autre, civile cette fois, opposant forces nationalistes et forces communistes (1945-49) qui se soldera par la prise du pouvoir par Mao, réduisant à néant les efforts d'implantation des missions québécoises en Chine.

Comment les instituts missionnaires que nous étudions et leurs membres ont-ils vécu cette expérience, voire encaissé l'échec momentané des ressources humaines, financières et matérielles investies en Chine et des efforts consentis en vue de la conversion d'un peuple? Dans quelle mesure cette étape de rupture est-elle devenue un ferment de renouveau pour les instituts?

Nous faisons l'hypothèse que cette période, bien qu'exigeante, a également été dynamisante dans la mesure où elle a préparé le terrain pour certaines des transformations ultérieures qui devaient advenir dans la foulée de Vatican II. Cette période s'est caractérisée par le décuplement des territoires d'apostolat des instituts présents en Chine, alors que ces derniers s'implantent durablement en Océanie, aux Antilles, et en Afrique, mais aussi, de manière encore timide jusqu'à la fin des années 1950, en Amérique latine.

---

<sup>255</sup> Serge Granger précise le rôle primordial que joue la présence missionnaire dans les relations qu'entretiennent le Québec et la Chine, la situant par rapport à la dimension économique qui unit les deux espaces nationaux. « Quoique l'exportation de biens soit croissante, l'«exportation» principale du Québec vers la Chine, ce sont ses missionnaires. Étant le groupe le mieux organisé, les missionnaires ont consolidé et institutionnalisé l'engagement québécois en Chine. Comme les presbytériens et les méthodistes impliqués dans la *China Inland Mission* (CIM), les catholiques se joignent au mouvement missionnaire mondial qui s'implante en Chine. Presque toutes les écoles catholiques du Québec sont mobilisées pour appuyer cet effort missionnaire. La Chine lointaine se rapproche et devient la destination principale, hors de l'Amérique du Nord, pour plus de 1000 missionnaires du Québec. » Serge Granger, 2005, p. 33-34. Voir également la récente monographie de John D. Meehan, *Chasing the Dragon in Shanghai: Canada's Early Relations with China, 1858-1952*, Vancouver, UBC Press, 2011.

Par ailleurs, cette ouverture à de nouveaux territoires missionnaires a généré des transformations majeures dans la vie des instituts, notamment au plan de la formation (comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent) ainsi que des enjeux soulevés par ces expériences culturelles, religieuses et sociales fort différentes puisque inscrites dans des contextes autres. Autrement dit, nous pensons que dans ce passage s'est vécu et s'est négocié l'amorce d'un virage intégrant des éléments du mouvement de renouveau missionnaire et ayant également créé des conditions pour qu'émerge un espace de convergence nécessaire à la réception de la vision conciliaire du christianisme, du rôle du croyant dans le monde et de la mission.

#### IV.1. Réorganisation des missions québécoises de Chine

Avant même de s'attarder à la période étudiée ici en détails, il semble important de rappeler l'esprit dans lequel s'est vécue la Deuxième Guerre mondiale, en portant une attention particulière aux effets qu'a eus la guerre sino-japonaise de 1937 à 1945 sur les missionnaires québécois.

##### *IV.1.1 – La Deuxième Guerre mondiale en Asie racontée par les missionnaires québécois*

Le récit de sœur Éliette Gagnon, mic, alors qu'elle est jeune novice au tournant des années 1950 et qu'elle rencontre des sœurs sorties de Chine, témoigne du courage dont ont fait preuve ces missionnaires. L'une d'entre elles, âgée de 28 ans environ à l'époque, a partagé aux novices comment elle avait réussi à convaincre le gouvernement local de lui faire fournir des sacs de riz pour nourrir entre « 700 et 800 malades mentaux. » dont elle avait alors la charge. En pleine guerre sino-japonaise, elle a réussi à employer

deux sentinelles japonaises pour monter les sacs du « bateau chargé de riz jusqu'à l'asile », tant et si bien qu'« Un moment donné, elle avait les deux fusils et les deux Japonais montaient ses sacs de riz. » De l'aveu de sœur Gagnon, « Ça m'a bien impressionnée cette histoire-là. » Un autre exemple plus commun, ce sont « Les sœurs qui ont travaillé dans les léproseries, la nuit, elles étaient attaquées par des brigands : “Si tu me donnes pas ton anneau, je te coupe le doigt.” » Selon elle, « [...] on a une grâce spéciale, nous, les missionnaires<sup>256</sup>. » Était-ce la force surnaturelle provenant de la foi en un Dieu qui n'abandonne pas son peuple qui opérait ou l'adrénaline, couplée au sens des responsabilités de la sœur en question qui agissaient dans ce cas précis? Peu importe, puisque nous pouvons dire que l'essentiel est dans l'oreille de celle qui écoutait ce récit à l'époque et qui, des années plus tard, reconnaît dans les témoignages de ces femmes une source d'inspiration forte pour de jeunes gens, alors engagés dans la poursuite d'un idéal missionnaire. Ainsi, non seulement l'expérience de la Chine s'est avérée déterminante pour le développement subséquent des missions québécoises, mais elle a joué un rôle central dans le façonnement de l'esprit missionnaire d'une génération alors en formation.

#### *IV.1.2 – La Chine d'après-guerre*

De manière plus prosaïque, revisitons la situation en Chine au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, du point de vue des missionnaires québécois. Dans un contexte qui tourne rapidement à l'affrontement entre les forces nationalistes du Guomindang et les forces du Parti communiste chinois (PCC), la lecture que font les missionnaires de la situation politique et leur comportement global peuvent se résumer en

---

<sup>256</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Éliette Gagnon, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Outremont.

trois points essentiels. Premièrement, bien qu'ils accordent toujours, publiquement, leur confiance au Guomindang, les missionnaires critiquent sa gouvernance en privé. Dispersés à travers le territoire chinois, ces derniers sont des témoins privilégiés de la déconfiture du Guomindang face aux communistes, lesquels font des percées rapides et profondes en zone rurale, particulièrement en Mandchourie. Deuxièmement, les missionnaires catholiques, contrairement à leurs homonymes protestants du Québec<sup>257</sup>, ne quittent pas le territoire chinois, demeurant fidèles à Rome plutôt qu'à Ottawa, ce qui correspond au comportement qu'ils avaient adopté lors du dernier conflit mondial<sup>258</sup>. Conformément aux directives vaticanes, ils adoptent une attitude franchement anticommuniste, refusant de collaborer avec le PCC, mais poursuivant leurs œuvres et en exploitant même de nouvelles<sup>259</sup>. Troisièmement, les missionnaires québécois tenteront de résister au mouvement enclenché par les communistes qui prennent le pouvoir dès 1949, quoique sans succès, comme nous le savons. Par ailleurs, la laïcisation du réseau des écoles entraîne non seulement une uniformisation de l'éducation, mais surtout l'expulsion des missionnaires de ce secteur névralgique de leur présence en Chine alors

---

<sup>257</sup> Les missionnaires catholiques demeurent en Chine, suivant en cela une directive venant directement du Saint-Siège à cet effet tandis que les missionnaires protestants, devant la montée de l'insécurité et de la violence, quittent le territoire. Un élément qui peut aussi expliquer cette différence d'approche est le fait que les missionnaires protestants ont, dans la majeure partie des cas, des familles, ce qui n'est pas le cas de prêtres ou de religieuses catholiques, la menace du martyre n'ayant peut-être pas le même effet dissuasif sur les seconds que sur les premiers.

<sup>258</sup> Comme l'explique Serge Granger, « La présence missionnaire du Québec en Asie de l'Est pose certains problèmes aux agents diplomatiques canadiens. Les missionnaires canadiens et québécois qui demeurent dans les régions chinoises sous contrôle japonais se font informer par le gouvernement canadien des risques courus d'internement et de harcèlement de la part des autorités japonaises. [...] Lorsque, en 1940, un navire britannique se trouve dans le port de Dairen prêt à voguer vers l'Amérique, le consul britannique de Mukden propose aux missionnaires canadiens et américains de les évacuer. L'Église protestante quitte la Mandchourie, mais presque tous les missionnaires catholiques québécois refusent l'offre et demeurent dans leurs missions. [...] Malgré les temps incertains, un nouveau collège sous le patronage des Missions Étrangères du Québec ouvre en 1940 à Xinjing, capitales du Manchukuo de Puyi. Une centaine de missionnaires québécois se trouvent en Mandchourie en décembre 1941. » Serge Granger, 2005, p. 85-86.

<sup>259</sup> Par exemple, les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception (MIC) vont offrir, à travers la Chine, des refuges aux victimes de la guerre civile, tandis que les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges ouvrent un hôpital à Canton. Serge Granger, 2005, p. 99-100.

que leurs écoles sont saisies<sup>260</sup>. De plus, ils voient leur liberté d'action largement diminuée ainsi que leurs contacts avec la population chinoise réduits au minimum. Conséquemment, les missionnaires québécois sont graduellement forcés de quitter le territoire chinois<sup>261</sup>, parfois sous la menace de représailles.

Et Dieu sait que des représailles ont fait partie de l'expérience des missionnaires québécois! La mémoire de ces épreuves a été transmise aux novices et séminaristes en formation au cours des années 1940 et 1950, tel qu'en témoigne sœur Éliette Gagnon, mic. Celle-ci était novice au moment où des sœurs, faites prisonnières des communistes chinois sous l'accusation « d'avoir tué presque 1000 enfants chinois », reviennent enfin au Québec. Des femmes, les glaneuses, payées par les sœurs, « [...] passaient par les rues dans la ville de Canton, puis ramassaient les enfants qui avaient été jetés au cours de la nuit, les petites filles surtout. » Ces nouveau-nés mal en point, « avec le froid et les rats parfois qui commençaient à les ronger », étaient recueillis par les MIC et « [...] elles en réchappaient un certain nombre, mais plusieurs mouraient, puis elles les baptisaient<sup>262</sup>. C'était important de baptiser, dans ce temps-là. Et quand les communistes sont entrés, ces

---

<sup>260</sup> Comme le rappelle Serge Granger : « Du point de vue des missionnaires, un des changements majeurs amenés par la "libération" de la Chine réside dans la volonté du nouveau régime d'étendre son contrôle à la religion, mais cette volonté ne fait que réactualiser la politique des gouvernements chinois du passé, qui ont toujours subordonné la religion à un État centralisé et fort ou tenté de le faire. » Serge Granger, 2005, p. 116-117. De plus, « Finalement, les missionnaires qui opposent une résistance seront accusés par des tribunaux populaires d'avoir appuyé les Japonais ou le Guomindang. » Serge Granger, 2005, p. 118-119.

<sup>261</sup> « Les mesures prises par le PCC réussissent peu à peu à interrompre les activités missionnaires en Chine. En septembre 1952, tous les missionnaires presbytériens du Canada ont quitté le pays. Mais à peu près 40% des missionnaires catholiques y sont toujours au début de 1952. Les missionnaires du Québec seront parmi les derniers à partir. Entre-temps, ils se font harceler de plusieurs façons. Les accusations, les interrogations, la mise en détention constituent l'ordinaire de ceux qui résistent à leur expulsion. En 1953, les pressions exercées par le PCC sur les missionnaires québécois pour qu'ils partent s'accroissent; les plus récalcitrants sont expulsés formellement. Certains téméraires sont détenus en raison de leur manque de coopération en prison, comme Gustave Prévost qui persévère en Chine jusqu'au mois de mai 1954 – ce qui fait de lui le dernier prêtre des Missions Étrangères du Québec à demeurer en Chine. Les derniers missionnaires du Québec quittent la Chine au milieu de 1955. » Serge Granger, 2005, p. 125.

<sup>262</sup> Autant les enfants morts que ceux qui survivaient étaient baptisés par les sœurs.



petits enfants-là qui mouraient, elles les enterraient dans le terrain à côté de leur maison. Elles ont été accusées d'être allées en Chine pour tuer des enfants chinois. » Ces mois de détention sont épuisants, physiquement et psychologiquement alors qu'« Elles ont été promenées dans un camion où les gens leur lançaient des tomates et tout ce que tu voudras. » Sœur Gagnon ne cache pas son intérêt pour ces récits : « J'adorais les entendre raconter ces choses-là, j'adorais. Oui, la mission, on s'attendait à ça. T'sais, je l'aurais pas cherché, mais si je vais en mission... Même quand il a été le temps de Cuba<sup>263</sup>, j'aurais pas désiré aller à Cuba, je sentais que c'était trop proche et pas assez pauvre et après, j'étais dans la mission la plus dure qu'on n'a jamais eue! » En définitive, ce qu'elle conserve du message de ces femmes-là, c'est qu'elles « [...] répondaient à des besoins du milieu parce que ces enfants-là, en regardant la réalité, elles se laissent impressionner par la réalité puis elles cherchent une façon. Elles les ramassaient pas pour les baptiser, elles les ramassaient pour les sortir de leur condition où ils mouraient. Et leur donner le baptême, à cette époque-là, c'était la plus grande faveur qu'elles pouvaient leur faire<sup>264</sup>. »

Cet extrait d'entrevue illustre la détestation des missionnaires catholiques entretenue par les communistes chinois. Comment aurait-il pu en être autrement alors que les communistes proposent non seulement une réforme du système éducatif, mais un projet révolutionnaire à l'ensemble de la société chinoise où, vraisemblablement, les

---

<sup>263</sup> Sœur Gagnon sera nommée et se rendra à Cuba l'année même de la révolution castriste, en 1959, pour y demeurer jusqu'en 1967 dans un premier temps, puis elle y retourne de 1971 à 1988. Elle a œuvré particulièrement au niveau de la formation des postulantes et des novices cubaines, l'Institut MIC ayant accepté de fonder un noviciat sur l'île dès 1965, ce qui représentait un geste particulièrement prophétique dans un contexte socio-ecclésial comme celui de Cuba, à l'époque.

<sup>264</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Éliette Gagnon, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Outremont.

missionnaires occidentaux n'ont plus leur raison d'être<sup>265</sup>? En effet, la révolution communiste chinoise ne marque pas seulement la consécration de la rupture entre État et religion (déjà été établie par le gouvernement précédent), mais elle propose la mise en place d'un nouvel ordre anticolonial dans lequel les missionnaires ne peuvent être conçus que comme les représentants anachroniques d'un autre espace-temps. Par ailleurs, l'expérience vécue par sœur Gagnon tout comme celles des autres missionnaires (dont nous avons souligné les échanges avec des missionnaires revenus de Chine lors de leurs années de formation dans le chapitre précédent<sup>266</sup>) rendent compte de la manière dont ces récits ont façonné leur vision de la mission. Il est indéniable que la réponse donnée par ces femmes et ces hommes devant la possibilité de l'emprisonnement, voire du martyre, vient actualiser chez les jeunes novices et séminaristes québécois un désir de vivre pleinement le radicalisme inscrit dans l'Évangile.

Ce court extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, novice au moment du retour d'un groupe de sœurs sorties de Chine en 1946, révèle la charge émotionnelle rattachée à cette période de la vie des instituts : « Mère fondatrice et les sœurs, au début de [19]46, revenaient de la Chine après la guerre et alors, c'est sûr que ça

---

<sup>265</sup> Comme le rappelle Serge Granger, à la suite de la Première Guerre mondiale, bien que l'entreprise missionnaire en Chine présente ses difficultés propres, il reste que la présence de ces femmes et de ces hommes est vue positivement par les autorités : « L'instabilité politique ne décourage pas la venue de missionnaires québécois en Chine; au contraire, selon eux, cette instabilité est la preuve que la Chine a besoin d'un ordre moral chrétien pour son salut. Plusieurs autres facteurs favorisent la poursuite des missions québécoises en Chine. Les traités internationaux y protègent toujours les missionnaires étrangers, tandis que l'instabilité politique retarde l'établissement d'un gouvernement national qui serait capable de repousser les étrangers ou de limiter leur nombre. Ensuite, le travail social et d'éducation auquel se livrent les missionnaires est souvent bienvenu auprès des diverses autorités régionales. » Serge Granger, 2005, p. 43.

<sup>266</sup> Pour des récits de Prêtres des Missions Étrangères du Québec en Chine et aux Philippines durant la Deuxième Guerre mondiale et après, voir entre autres, Clovis Boisvert, « La messe en prison », *Missions-Étrangères du Québec*, vol. 3, n° 2, mars-avril 1947, p. 32-33; Gérard Campagna, *Mes camps de concentration : Expériences vécues aux Philippines et à Cuba*, Montréal, Éditions Médiaspaul, 1995 et l'excellente biographie sur la vie de M<sup>gr</sup> Gustave Prévost par Hélène-Andrée Bizier, *Le noir et le rouge*, Montréal, Libre Expression, 1995.

a été beaucoup d'émotions de connaître mère fondatrice et d'entendre parler ces sœurs-là qui avaient passé 20, 21, 25 ans, et ça nous a redonné un élan extraordinaire<sup>267</sup>. » C'est comme si le vécu de ces femmes, dans le contexte difficile de la guerre sino-japonaise et de la Deuxième Guerre mondiale, en avait fait des personnages plus grands que nature et des modèles à imiter. Cet élan extraordinaire, dont parle sœur Gilberte, est non seulement lié à une expérience bien personnelle qu'elle a faite dans la rencontre de la fondatrice des MNDA et des sœurs ayant œuvré en Chine, mais il va bien au-delà : il embrasse l'ensemble de la congrégation. L'ardeur avec laquelle les dirigeantes de sa congrégation comme celles des MIC et ceux de la SMÉ ont procédé à la réorganisation des missions chinoises et de leur personnel et aux fondations subséquentes à l'extérieur du territoire chinois en témoigne.

#### *IV.1.3 – Gérer la diminution et la fin de la présence québécoise en Chine continentale*

Le rapport sexennal de 1946-52 de la supérieure générale des MNDA apporte de nombreuses précisions quant au sort des œuvres de la congrégation en Chine. Comme l'indique ce document d'archives, la situation en Chine interpelle au premier chef les membres du conseil général élus en 1946. Il s'agit alors de procéder à une réorganisation interne des missions de Chine qui ont été, comme nous pouvons l'imaginer, durement ébranlées lors de la guerre sino-japonaise. Entre 1946 et 1948, ce sont 34 missionnaires de cette congrégation qui sont envoyées en Chine pour remplacer celles qui sont décédées ou celles qui retournent au Canada, pour cause de maladie ou afin de se charger de tâches administratives. À la fin de cette année, les MNDA comptent 14 postes et 105

---

<sup>267</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

missionnaires en Chine. Quatre ans plus tard, il ne leur reste plus que 36 sœurs réparties à travers six maisons, incluant celles de Hong Kong et de Macao<sup>268</sup>. On assiste aussi à la fermeture de la maison de Ling Nam, en prévision de l'avance communiste, et à la transmission aux Vierges chinoises de la Sainte-Famille de la léproserie de Ting Leung au Kwang Si, le 6 juin 1949. Enfin, à des époques différentes au cours des années 1949, 1950 et 1951, c'est l'évacuation et la fermeture des missions de Saikwan, Fong Pin, Kweihsien, Anshun et Anlung<sup>269</sup>. Malgré tout, un noviciat pour accueillir les postulantes chinoises ouvre de nouveau, à Macao cette fois, le 14 octobre 1948<sup>270</sup>.

Cette réorganisation n'est pas sans laisser de trace dans les parcours individuels des sœurs. Sœur Gilberte Giroux, mnda, professe temporaire à l'époque, confie les angoisses vécues au moment de cette réorganisation interne des missions de Chine : « Les années d'après-guerre, c'était des années d'incertitude pour la communauté. » Après son noviciat, elle est envoyée un an à Vancouver pour accompagner une consœur qui doit apprendre l'anglais. Elle travaille, ce qui donne un coup de pouce à la congrégation, cette dernière « [...] était très pauvre et il y avait plusieurs sœurs aux études à ce moment-là. Alors, les sous qu'on gagnait, ça aidait à faire étudier d'autres sœurs. Et je suis revenue à l'été 1950 pour à peu près un mois et demi ici et puis là, on partait pour le Japon<sup>271</sup>. »

---

<sup>268</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport au chapitre général de 1952*, 1952, p. 5.

<sup>269</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport au chapitre général de 1952*, 1952, p. 7.

<sup>270</sup> On peut lire dans le rapport sexennal de 1946-52 : « Au cours de la première visite canonique faite dans toutes les maisons de la Congrégation, le souci primordial de la Supérieure générale fut de remettre sur pied l'œuvre principale de la Congrégation, à savoir le Noviciat indigène qui avait été fermé en 1945, par suite de la guerre et d'autres circonstances spéciales. Avec l'approbation de Leurs Excellences M<sup>gr</sup> Philippe Desranleau, évêque de Sherbrooke et M<sup>gr</sup> Jean de Dieu Ramalho, S.J. évêque de Macao, la Communauté fit l'acquisition d'une grande propriété où le Noviciat fut de nouveau canoniquement érigé. L'œuvre débuta avec 5 aspirantes. » Sœur Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport au chapitre général de 1952*, 1952, p. 5.

<sup>271</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

Cette période d'incertitudes pour la communauté en est également une de latence du point de vue missionnaire, mais qui n'en demeure pas moins exigeante pour les autorités de la congrégation, particulièrement au plan de la formation des jeunes professes. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le nombre des sœurs aux études ne cessera d'augmenter à partir de la fin des années 1940.

Un autre exemple d'effet concret du vécu communautaire en Chine sur le développement des jeunes professes Missionnaires de Notre-Dame des Anges est celui de sœur Emma Gauthier. Partie en 1938 pour la Colombie-Britannique avec comme destination finale la Chine, elle a vécu tous les contrecoups de la situation politique sur les missions chinoises de sa communauté : « Je devais partir, même en vœux temporaires, je devais partir. C'est parce que dans ce temps-là, ça pressait beaucoup. [...] Mère fondatrice, elle, elle trouvait que ça pressait en Chine et qu'il y avait beaucoup de travail, et elle était très, très, très encouragée pour envoyer des missionnaires. » Le premier empêchement, « [...] c'est la guerre des Japonais parce qu'il n'y avait pas de bateau ». Durant 15 ans, sœur Gauthier a « [...] reçu trois nominations pour la Chine et chaque fois, ça a manqué mon coup! Une fois sur celles-là, c'est la maladie. » La dernière fois, « [...] c'était le communisme qui rentrait en Chine. Plutôt que nous autres d'aller en Chine, beaucoup de sœurs revenaient, elles étaient chassées de la Chine. » Ce n'est pas que le projet de la Chine qui est anéanti à ses yeux, mais sa vie missionnaire à l'étranger : « Là, j'ai pleuré. Là, j'ai dit au Seigneur : “Je peux pas croire que tu peux me faire ça!” J'ai pleuré, j'ai pleuré. Et tout à coup, j'ai dit : “Tu veux pas que j'aille en Chine, hein? Tu veux pas. Moi non plus et c'est fini. À partir de ce temps-ci, j'y pense plus et je pense

plus aux missions.’’ C’est très bien, mais je vais être missionnaire dans mon pays<sup>272</sup>. »  
Même si sœur Gauthier a en quelque sorte fait les frais de toutes les étapes du mélodrame missionnaire contemporain en Chine, nous remarquons que sa relation au Christ et sa fidélité à l’engagement religieux demeurent plus forts que la débâcle à laquelle elle a assisté malgré elle.

Comment se déroule donc cette sortie de Chine, commencée à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, à la Société des Missions-Étrangères du Québec? À partir des données statistiques dont nous disposons concernant les membres de la SMÉ en Chine, nous avons dénombré, durant la Deuxième Guerre mondiale, 48 membres de la Société en Chine. En 1945, ce sont 15 prêtres des Missions-Étrangères du Québec qui reviennent au pays. L’année suivante, six sont de retour au pays, 17 en 1947, un en 1948, un en 1949<sup>273</sup> et un en 1950, aucun en 1951 ni en 1952, trois en 1953 et finalement, un dernier en 1954, le futur M<sup>gr</sup> Gustave Prévost. De ces 48 missionnaires, deux sont morts à Szeping kai (1949 et 1952<sup>274</sup>).

Chez les Sœurs Missionnaires de l’Immaculée-Conception, premières arrivées à Canton en Chine en 1909, entre 1946 et 1953, 14 maisons sont fermées en Chine du Sud et en Mandchourie. En Chine du Sud, on ferme d’abord la maison de Fong Tsun en 1946, suivie par la fermeture des maisons de Süchow et Tsungming en 1948, puis celles de Canton et du nord de Canton en 1951 et enfin, celles de Shek Lung et Shameen en 1952. En Mandchourie, l’Institut MIC procède à quatre fermetures en 1947 (Pamientcheng, Fakou, Tung Liao, Kountgchouling), puis à une autre en 1951 (Leao Yuan Sien) et aux

---

<sup>272</sup> Extrait de l’entrevue avec sœur Emma Gauthier, mnda, le 2 juillet 2010, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>273</sup> Un confrère, Arthur Quenneville, est mort à Szeping kai le 4 mai 1949.

<sup>274</sup> Il s’agit de M<sup>gr</sup> Louis-Adhémar Lapierre, mort le 1<sup>er</sup> décembre 1952.

deux dernières en 1953 (Szeping kai et Paitchengtze)<sup>275</sup>. Cependant, il y a tout lieu de croire que les MIC sont d'ardentes défenderesses de leur présence en Chine, non seulement pour demeurer fidèles au mot d'ordre romain, mais parce qu'elles tiennent aux services qu'elles offrent au peuple chinois dont les besoins sont alors nombreux et divers<sup>276</sup>. Par exemple, le chapitre de 1948 émet le vœu qu'une maison soit ouverte dans le sud de la Chine<sup>277</sup> pour l'étude des langues ou comme lieu de repos, vœu qui ne se réalise toutefois pas. On souhaite également établir dans le sud de la Chine et là où la nécessité en est reconnue, une association de Vierges auxiliaires ayant les trois vœux, un costume spécial et un règlement.

Ces vœux ne se concrétisent vraisemblablement pas en sol chinois à l'époque. Ils indiquent toutefois le désir de poursuivre le rêve missionnaire de Délia, ce qui se fera sous d'autres cieux : ceux du Malawi, de Cuba, de Hong Kong, de Taïwan, de Madagascar, de la Zambie et de la Bolivie. C'est donc un tout nouveau chapitre qui s'ouvre dans l'histoire non seulement des MIC, mais dans celle plus large encore, des instituts missionnaires québécois qui inscrivent désormais de plus en plus leur présence ailleurs en Asie, mais également en Océanie, en Afrique, puis en Amérique latine.

#### IV.2. De nouvelles contrées missionnaires... en Asie et en Afrique

---

<sup>275</sup> Chantal Gauthier, *Femmes sans frontières : l'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Outremont, Carte blanche, p. 493.

<sup>276</sup> Comme en témoigne cet extrait du Précurseur : « À cette époque (après la Deuxième Guerre mondiale, au moment de la montée des forces communistes durant la guerre civile) sévit dans la région circonvoisine une grande famine due au vandalisme des armées communistes. Des milliers de réfugiés demandent asile dans la ville de Sūchow. Des camps de refuge s'organisent alors : chaque semaine, nos missionnaires visitent ces tristes asiles distribuant nourriture, médicaments et surtout leur sympathie et le réconfort de la foi chrétienne. » Équipe de rédaction, « Pages d'histoire M.I.C. au fil des ans », *Le Précurseur*, vol. 29, n° 7, janvier-février 1977, p. 171.

<sup>277</sup> On souhaite également l'ouverture de telles maisons au Japon et aux Antilles, la fondation de Cuba datant de la même année, 1948.

Comment les instituts missionnaires québécois réagissent-ils au déclin de leurs missions chinoises? Où sont envoyés ces femmes et ces hommes sortis de la Chine continentale? On ouvre d'abord de nouvelles missions en Chine insulaire puis ailleurs en Asie, notamment au Japon. La fin des années 1940 et surtout les années 1950 sont celles des fondations missionnaires en Afrique des instituts féminins que nous étudions.

Bien que déjà implantées à Kowloon, en face de Hong Kong, dès 1927 alors qu'elles y ont ouvert une école anglo-chinoise, *Tak Sun* signifiant « école de la foi », les MIC sont rapatriées au Canada en 1943, après avoir été internées au Camp Stanley durant l'occupation japonaise. Une fois la guerre terminée et à la demande de M<sup>gr</sup> Valtorta, quatre sœurs sont désignées pour recommencer la mission à Hong Kong et s'y installent le 9 janvier 1947. Les sœurs reprennent l'école *Tak Sun* et procèdent rapidement à un premier agrandissement. Devant les besoins importants des Chinois réfugiés à Hong Kong depuis la Chine communiste, à la demande des autorités religieuses du diocèse et aidées des sœurs expulsées de Canton, les MIC se dotent d'une autre école : *Tak Mong*, mieux connue sous son nom anglais de *Good Hope*, fondée en 1953 et agrandie trois ans plus tard pour offrir le cours secondaire.

Sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, est envoyée avec quelques compagnes pour prêter main forte à cette deuxième vague de pionnières à Hong Kong : « Qu'est-ce qui s'est passé? C'est qu'il y avait une nouvelle école qui ouvrait à Hong Kong, *Good Hope* et puis, il y avait besoin de professeures. Et comme j'avais été préparée comme professeure, surtout au secondaire<sup>278</sup>, je suis allée à Hong Kong. » À son arrivée à Hong Kong, « On était 350 000 seulement. Et dans deux, trois ans, ça a monté jusqu'à

---

<sup>278</sup> Avant son envoi en mission à Hong Kong en 1958, sœur Marie-Thérèse Beaudette est envoyée à Granby pour enseigner au secondaire durant ses années de vœux temporaires.



4 000 000, 5 000 000. À chaque année, ça montait<sup>279</sup>. » Comme l'école en est à ses débuts, elle a la chance de suivre ses étudiantes des cours de biologie, de langue anglaise et de littérature anglaise, montant d'une année à l'autre avec elles. Comme nous le verrons chez les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, l'affluence des réfugiés chinois dans les îles sous contrôle britannique ou portugais, a eu un impact déterminant sur la présence de ces missionnaires québécoises dans cette région de l'Asie.

Sur le continent asiatique et en Chine insulaire, après Hong Kong, ce sera au tour de Taïwan dès 1954 de recevoir les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception. Comme le relate sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, plusieurs des sœurs sorties de Chine quelques mois ou quelques années auparavant deviennent les piliers<sup>280</sup> de la présence MIC en territoire taïwanais : « Y'en a plusieurs d'entre elles qui sont retournées en mission, qui sont retournées à Taïwan. Y'en a une qui est restée ici et elle était en charge de formation, mais les autres sont retournées à Taïwan<sup>281</sup>. » C'est d'abord une école maternelle qui sera fondée à Kuanshi par ces sœurs, à la demande des Jésuites<sup>282</sup>.

Où se retrouvent, pour leur part, les 48 membres de la Société des Missions-Étrangères du Québec à la suite de leur sortie de Chine? À partir des données dont nous disposons, nous avons été en mesure de retracer 26 d'entre eux. Ils sont envoyés, en nombre égal, en Amérique latine : quatre dans la nouvelle mission du Honduras (1955), quatre dans la nouvelle mission du Pérou (1956) et cinq à Cuba (1942) et dans d'autres

---

<sup>279</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, le 19 août 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval (Pont-Viau).

<sup>280</sup> Les fondatrices sont trois anciennes missionnaires de Mandchourie qui, comme elles maîtrisent déjà la langue mandarine, la langue officielle de Taïwan, sont particulièrement équipées pour mener à bien cette première présence à Taïwan.

<sup>281</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, le 19 août 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval (Pont-Viau).

<sup>282</sup> Équipe MIC de Taïwan, « La plus récente page d'histoire M.I.C. en Chine insulaire », *Le Précurseur*, vol. 29, n° 7, janvier-février 1977, p. 185-189.

pays asiatiques : pour neuf d'entre eux, les Philippines sont leur mission suivante et quatre sont des pionniers de la mission du Japon (1948). Selon Richard Leclerc, la SMÉ implantée en terre nippone y forme d'ailleurs un autre groupe missionnaire très dynamique. S'étant fixé sur le territoire d'Aomori, ses membres fondent des paroisses, des maternelles, des maisons pour handicapés, des centres d'accueil pour personnes âgées et une léproserie. Rapidement, ces hommes bien au fait des besoins des populations locales, mettent en place des caisses populaires visant à soustraire les paysans des griffes des usuriers qui tentent de profiter de la difficile conjoncture économique du pays au lendemain de la guerre. Au cours des années suivantes, les renforts permettent d'étendre l'action de la Société dans le domaine social. Entre-temps, de nombreux cas de tuberculose, de lèpre et l'absence de refuges pour les orphelins exigent des gestes immédiats en vue de répondre à ces besoins impératifs<sup>283</sup>.

Enfin, les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, après avoir procédé à la réorganisation interne de leurs missions de Chine au cours de la période suivant la fin de la Deuxième Guerre mondiale, ouvrent également de nouvelles missions en territoire asiatique. Dès 1949, elles s'installent d'abord au Japon, où elles sont surtout engagées en travail social et en santé<sup>284</sup>. Sœur Paula Huot, mnda, rappelle qu'avant son départ pour le Japon, elle est consultée et on lui donne alors même un choix : « Au Japon, c'était pour un hôpital et à Tahiti, il y avait une fondation, ça aurait pu être en éducation. J'étais

---

<sup>283</sup> Richard Leclerc, *Des lys à l'ombre du Mont-Fuji : Histoire de la présence de l'Amérique française au Japon*, Montréal, Éditions du Bois de Coulonge, 1995, p. 85

<sup>284</sup> Richard Leclerc, 1995, p. 69. Nous pouvons lire, dans le Rapport au chapitre général de 1952 des MNDA, que la fondation à Odawara au Japon, datant du 1<sup>er</sup> novembre 1949 visait cet objectif : « En réponse à un appel pressant du Saint-Père, demandant à toutes les Communautés du Canada d'envoyer des missionnaires au Japon, nos premières religieuses s'établirent à Odawara, diocèse de Yokohama. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport au chapitre général de 1952*, p. 9.

indifférente un peu, mais j'étais plus pour être infirmière qu'enseignante<sup>285</sup>. » Finalement, « En septembre 1950, je partais pour le Japon et j'étais très contente! La mission était ouverte depuis un an seulement en 1949 et il n'y avait pas encore d'œuvre de commencée, mais nous étions demandées pour un hôpital au nord du Japon. C'était quelque chose de terrible! » Finalement, les démarches en vue de cet hôpital n'aboutissent pas, les sœurs déléguées ayant « [...] vu que l'expérience ne pouvait pas être menée à bien. » Au bout d'une année, le groupe de sœurs déménage à Shizuoka où un couvent a été construit et là, « J'ai continué à étudier un peu car nous avions une femme que nous avons engagée pour continuer de nous enseigner deux, trois fois par semaine le Japonais. Et moi, j'étais nommée pour la formation parce que nous avions trois aspirantes, malgré mon peu de Japonais<sup>286</sup>. » Dans cet extrait d'entrevue, sœur Huot souligne les aléas de la réalité missionnaire : au-delà des fondations et des œuvres concrètes, il y a des difficultés, des déceptions et des modifications majeures apportées à la mission telle que conçue au départ...

L'année suivante, c'est au tour de Faaa sur la paradisiaque île de Tahiti de recevoir les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, une fondation directement liée à la sortie de Chine, telle que la raconte sœur Mariette Trépanier, mnda, dont Tahiti est la première mission, de 1956 à 1993 : « Donc, en [19]50, il y a un groupe de quatre sœurs qui sont parties pour Tahiti. C'est une belle histoire, l'histoire de Tahiti, c'est vraiment voulu par Dieu. » Sœur Saint-Jeanne d'Arc, engagée en Chine, ayant vécu la guerre sino-japonaise et les bombardements, « [...] avait tellement peur quand il y avait

---

<sup>285</sup> Malgré le fait qu'elle avait enseigné une année complète avant d'entrer chez les MNDA en 1943.

<sup>286</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Paula Huot, mnda, le 1<sup>er</sup> juillet 2010, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville. Le noviciat des Sœurs MNDA sera installé à Shizuoka, faisant partie d'un district confié à la Société des Missions étrangères de Paris.

des bombardements, elle a dit : “Moi, je veux aller dans un pays où il n’y a plus de bombardement.” » Sur l’entrefaite, « [...] un père a eu connaissance de ça et lui a dit : “tu peux aller à Tahiti. À Tahiti, il y a un évêque qui attend des sœurs.” » Cette sœur écrit à l’évêque de Tahiti, M<sup>gr</sup> Mazé, qui « [...] lui réécrit tout de suite : “Alors, venez, nous vous attendons les bras ouverts.” » Comme cette sœur n’a aucun pouvoir décisionnel, elle réécrit à l’évêque en lui demandant d’adresser sa demande à la supérieure générale qui répond à M<sup>gr</sup> Mazé « qu’elle pouvait lui envoyer quatre sœurs pour Faaa. »

Les pionnières passent au moins 15 jours sur le bateau, qu’elles partagent (sans le savoir à ce moment) avec le gouverneur de Tahiti, M. Petitbon. « Et le dernier jour, sœur Saint-André, la supérieure (de la mission), était dans la petite bibliothèque et le gouverneur est arrivé. Alors, il s’est présenté et il lui a demandé si elle accepterait de presser son habit pour descendre à Tahiti. Et le lendemain, il fallait qu’il soit habillé en blanc, bien, bien chic. » Sœur Saint-André accepte, évidemment. Entre-temps, « Monseigneur avait fait son plan : il avait trouvé une femme à Tahiti, qui avait les diplômes nécessaires pour diriger une école et il la voulait comme directrice d’école et là, il fallait qu’elle soit approuvée par le gouverneur, par le service de l’enseignement. Il avait fait des démarches avant, mais sans rien dire aux sœurs. » Après l’arrivée des sœurs à Tahiti, une rencontre a lieu entre l’évêque, la supérieure locale des MNDA et le gouverneur. Lors de cette rencontre, M<sup>gr</sup> Mazé annonce

[...] au gouverneur que ce serait une dame française, qui dirigerait l’école. Le gouverneur a dit “Non! Elles dirigeront leur école!” Là, il prenait une responsabilité, une grosse responsabilité. Il a dit : “Je prends ça sous mon bonnet.” Tout de suite, il a préparé une lettre et puis signé comme de quoi que les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges étaient autorisées à diriger

l'école, n'étant pas Françaises. Alors, c'est providentiel qu'elles se soient retrouvées sur le bateau avec ce futur gouverneur pour pouvoir diriger l'école! C'est un papier qu'on conserve jusqu'à maintenant. Alors, c'est comme ça que nous avons abouti à Tahiti<sup>287</sup>.

Cet extrait d'entrevue vient mettre en lumière un enjeu important des missions à l'époque, soit les rapports d'autorité et d'obéissance entre les religieuses missionnaires et les représentants hiérarchiques que sont les évêques et les vicaires apostoliques. Dans ce cas précis, nous voyons clairement l'injustice potentielle du traitement qui allait être fait aux sœurs MNDA, découlant du pouvoir inégal dont disposent respectivement M<sup>gr</sup> Mazé et les sœurs MNDA, alors que ce dernier souhaite leur imposer une directrice laïque française. De notre point de vue, la décision de l'évêque s'appuie à la fois sur une conception foncièrement inégalitaire des rapports entre religieuses et prêtres (et même, plus largement, entre femmes et hommes) au sein de l'Église catholique, tout autant qu'elle revêt un caractère nationaliste clair, choisissant une Française comme directrice de l'école plutôt que de simples sœurs missionnaires québécoises. Des considérations plus terre à terre concernant la connaissance approfondie du cursus d'études français peuvent aussi avoir motivé ce choix de l'évêque. Cependant, la gestion française du

---

<sup>287</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mariette Trépanier, mnda, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, le 17 juin 2010, à Lennoxville. Disons que la version officielle de la congrégation est pour le moins plus prosaïque que le récit qu'en fait sœur Trépanier : « Sœur Sainte-Jeanne d'Arc, avec l'approbation de l'autorité majeure, prévoyant qu'il faudrait fermer la mission de Sai Kwan dont elle était supérieure, entra en communication avec S.E. M<sup>gr</sup> Paul Mazé, SS.CC., vicaire apostolique de Tahiti, dans le but de trouver un nouveau champ d'apostolat pour nos Sœurs réfugiées. [...] Les Sœurs y tiennent une école prospère de plus de 200 enfants, tahitiens et chinois, et s'occupent en même temps d'action catholique paroissiale depuis leur arrivée le 28 novembre 1950. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport au chapitre général de 1952*, 1952, p. 10. Ce qui est particulièrement intéressant dans la confrontation de ces deux récits, c'est qu'ils sont certainement complémentaires, plutôt que contradictoires. La situation des sœurs en Chine devait être non seulement préoccupante pour les premières intéressées comme sœur Sainte-Jeanne d'Arc, mais il est fort compréhensible qu'elle ait également amené son lot de craintes et de peurs bien fondées dans un contexte comme celui de la guerre opposant les forces nationalistes et les forces communistes.

religieux en général et dans le contexte scolaire en particulier, la direction de la nouvelle école exigeant l'approbation du gouverneur en place permet de rendre aux sœurs l'usage plein et entier du pouvoir décisionnel sur le développement et la gestion de l'œuvre pour laquelle elles ont accepté de quitter le Québec<sup>288</sup>.

Même si, pour les instituts que nous étudions, leurs missions asiatiques demeurent une base qu'ils s'emploient à solidifier en diversifiant leur présence en territoire chinois insulaire et dans d'autres pays de la région, les demandes de fondation en territoire africain se multiplient. En 1948, les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception acceptent la demande de M<sup>gr</sup> Marcel St-Denis<sup>289</sup>, un père blanc et le 19 mai de la même année, quatre MIC s'installent à Katete, au Malawi. Elles s'y retrouvent en pionnières, contribuant à l'implantation de l'Église en cette région de l'Afrique. Elles mettent en place, dès cette première année, une offre de cours primaires destinés prioritairement aux jeunes filles et entreprennent aussi très rapidement des actions en faveur des femmes africaines, notamment à travers des programmes d'éducation familiale. Elles établissent également des unités médicales au Malawi, dirigées particulièrement vers les enfants et les femmes.

---

<sup>288</sup> En appui à ce propos, dans un chapitre portant sur l'impact d'une analyse de genre sur notre compréhension des rapports entre mission et colonisation, Rebecca Rogers rappelle cette donnée centrale pour saisir la dynamique des rapports hommes-femmes dans le contexte des missions catholiques : « Au sein du catholicisme, la hiérarchie est évidemment très masculine, mais la structure de la congrégation religieuse offre souvent beaucoup de latitude aux femmes afin d'agir auprès des populations en dispensant des soins aux femmes et en scolarisant les jeunes filles. Les études locales montrent que cette liberté d'action est parfois entravée par l'évêque local et que le succès de la mission dépend en fin de compte non seulement des rapports établis avec les populations autochtones, mais aussi de la négociation des rapports avec l'autorité ecclésiastique et l'autorité coloniale masculines. » Rebecca Rogers, « Genre, mission et colonisation », dans Dominique Borne et Benoit Falaize (dir.), *Religions et colonisation XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. Afrique, Amériques, Asie, Océanie*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2009, p. 97.

<sup>289</sup> Préfet apostolique du Nyassa-Nord.

Les MIC se retrouvent à Madagascar quatre années plus tard. Confronté à l'incapacité des religieuses françaises de la Providence de Corenc de poursuivre leur travail en éducation faute de personnel et à la suite de recherches infructueuses en France, le préfet apostolique de l'époque, M<sup>gr</sup> Étienne Garon, mandate le Père Girouard, missionnaire de la Salette, de convaincre des congrégations religieuses en Amérique de s'installer dans la préfecture qu'il dirige. De passage à Montréal en 1951, ce dernier s'arrête à la maison généralice des MIC, rencontre les membres du conseil et formule la demande confiée par M<sup>gr</sup> Garon. Le 19 septembre 1952, cinq MIC mettent le pied en territoire malgache à Morondova. Elles y prennent en charge les œuvres déjà existantes : l'école malgache, l'école européenne, le pensionnat-orphelinat et le dispensaire. Loin d'être oisives, elles en développent rapidement d'autres au fil des ans.

Deux ans plus tard, soit le 27 juillet 1954, les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception s'installent à Fort Jameson (aujourd'hui Chipata) en Zambie en réponse à la demande de M<sup>gr</sup> Firmin Courtemanche, un autre père blanc. Elles acceptent d'enseigner et de prendre la direction d'écoles primaires<sup>290</sup>. En parallèle, elles offrent des cours de catéchèse dans les différentes écoles, autant celles fréquentées par les Européens que celles destinées aux Africains ou aux Métis. Elles mettent sur pied des écoles-pensionnats à l'intention des jeunes filles à Kanyanga et à Chikungu au cours des années suivantes. Elles diversifient leurs œuvres dans ce pays en travaillant également au niveau sanitaire et au niveau des services sociaux.

---

<sup>290</sup> Ce qu'elles ne feront que quelques années.

La même année, c'est au tour des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges de s'implanter sur le continent africain avec une mission ouverte en Tanzanie<sup>291</sup>. Les sœurs sont envoyées dans le diocèse de Rulenge principalement pour la promotion de la femme et pour sauver les enfants. Afin de se préparer le mieux possible aux défis de cette mission, sœur Annette Roberge, mnda, responsable du groupe, rappelle que « [...] je suis allée à la Miséricorde durant quatre mois et puis, je suis revenue avec les qualifications dont j'avais besoin pour me présenter en Afrique comme infirmière-accoucheuse<sup>292</sup>. »

D'abord arrivées en Ouganda, les sœurs ne sont pas au bout de leurs peines de voyage, bien que beaucoup plus proches de leur destination finale qu'au port de Québec! Accueillies par leur évêque originaire de Sherbrooke, M<sup>gr</sup> Lanctôt, venu les chercher pour les amener dans son diocèse à 400 miles plus loin, il est accompagné de l'évêque de l'Ouganda qui était le frère de l'évêque de Sherbrooke, M<sup>gr</sup> Cabana. Ils partent d'abord pour Bukoba. C'est l'occasion pour les évêques de leur montrer « [...] chaque mission parce qu'il y avait des missions de Pères blancs tout le long. » À Rulenge, ce sont des Pères de la province hollandaise qui les accueillent, de même qu'un Canadien et des Suisses. Comme « Ça faisait cinq ans qu'ils étaient à Rulenge. », l'état de la chrétienté était plutôt embryonnaire : « Alors, il y avait déjà quelques centaines de chrétiens quand nous sommes arrivées, mais quand nous sommes parties, c'était plusieurs milliers. La population était très dense seulement il y avait de grands espaces inhabités à cause de la maladie du sommeil. » La maison que l'évêque a commandée en prévision de la venue des sœurs n'est pas terminée à leur arrivée à Rulenge, puisque comme « [...] les sœurs

---

<sup>291</sup> À l'époque sous mandat britannique, le pays se nomme le Tanganyika, ancienne colonie allemande.

<sup>292</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Annette Roberge, mnda, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, le 18 juin 2010, à Lennoxville.



arrivaient pas, on nous promet des sœurs et elles arrivent jamais, ils (les travailleurs) se sont en retournés chez eux. » Devant cette situation, l'évêque « [...] dit : “Qu'est-ce qu'on fait avec tout ça? Je peux demander à l'évêque du diocèse voisin de vous prendre parce qu'au moins là, vous pourrez apprendre la langue.” Parce qu'on n'avait pas de langue, on n'avait rien. On arrivait<sup>293</sup>. » C'est finalement ce qui arrive, les sœurs s'installant temporairement à Rugari au Burundi.

La même année, d'autres sœurs MNDA quittent le Québec pour se rendre au Congo, en passant par la Belgique pour faire homologuer leurs diplômes par les autorités administratives compétentes, ce pays africain étant encore colonie belge<sup>294</sup>. Elles s'établissent d'abord à Roby où elles mettent en place une école primaire, une école secondaire, un pensionnat pour filles, un foyer social et un dispensaire. Quatre ans plus tard (1958), des consœurs fondent une mission du côté de Bopako, région plus éloignée où elles tiennent un dispensaire et un foyer social.

En 1958, selon Jean Hamelin, on compte 820 missionnaires canadiens en Asie, 250 en Océanie, 1500 en Afrique et 1000 en Amérique latine, un chiffre qui est appelé à augmenter fortement au cours des années subséquentes. Cette donnée rappelle que la présence des instituts missionnaires féminins que nous étudions en territoire africain est

---

<sup>293</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec s. Annette Roberge, mnda, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, le 18 juin 2010, à Lennoxville.

<sup>294</sup> Il est à noter, comme l'indique le Rapport au chapitre général de 1958, que des sœurs de Chine ont contribué, dès les premiers instants, à cette mission : « À cet effet, deux sœurs, quittèrent la Chine du Sud, où elles étaient réfugiées, pour aller directement en Belgique suivre les cours obligatoires de médecine coloniale avant de rejoindre leur Mission. Les Infirmières travaillent pour une Société de Culture, qui entretient un hôpital pour ses employés. Les voyages, les frais de cours sont payés par la Société, avec qui nous avons passé un contrat. L'école relève de l'État belge, qui rémunère un peu la religieuse. Une sœur préparée pour le travail aux Foyers Sociaux dirige et enseigne plus de 500 femmes, groupées en différents postes. Elle est aussi payée par la Société 3 autres sœurs s'occupent des travaux d'entretien des Chapelles, de confection et de lessive du linge des Pères et rendent bien d'autres services à la Mission. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport au chapitre général de 1958*, 1958, p. 9.

une réalité récente qui, comme l'ouverture de nombreuses missions en Amérique latine au cours de la décennie 1950, témoigne de leur dynamisme. C'est d'ailleurs dans ces deux régions que s'écrira, pour un temps, leur avenir.

#### IV.3. De nouvelles contrées missionnaires... en Amérique latine

L'arrivée en territoire latino-américain par les instituts que nous étudions commence en 1942 avec l'ouverture d'une première mission de la Société des Missions-Étrangères du Québec à Cuba. À l'époque, cette nouvelle mission représente une manière de diversifier les activités de la Société compte tenu de la situation devenue difficile en Chine et aux Philippines. Les PMÉ s'engagent dans le ministère paroissial et ouvrent un collège en milieu rural. Les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception diversifient aussi leurs missions dès la même époque en se dirigeant vers les Antilles. Elles ouvrent dès 1943 une première maison dans le diocèse des Cayes en Haïti, à la demande des Oblats de Marie-Immaculée, mission pour laquelle cinq MIC sont dépêchées. Différentes œuvres apostoliques principalement dans les domaines médico-social et éducatif<sup>295</sup> sont créées pour répondre aux besoins de la population locale.

L'implantation dans la région des Antilles se poursuit à la fin des années 1940 alors qu'en 1948, à la demande de M<sup>gr</sup> Martin Villaverde, les MIC acceptent d'envoyer certaines des leurs à Cuba. C'est dans le diocèse de Matanzas qu'elles acceptent d'assumer un leadership éducatif et ecclésial qu'aucune autre congrégation féminine présente sur ce territoire n'a accepté auparavant : sortir de leur couvent pour éduquer,

---

<sup>295</sup> Louise Longpré et Élisabeth Vanchestein, « Fenêtre ouverte sur Haïti, 1943-1977 », *Le Précurseur*, vol. 29, n° 10, juillet-août 1977, p. 258-265.

notamment, les enfants des zones rurales<sup>296</sup>. Sœur Éliette Gagnon, mic, envoyée à Cuba quelques mois après la prise du pouvoir par Fidel Castro en 1959, précise le sens de la mission et de la présence MIC à Cuba, en la rattachant à la demande initiale de M<sup>gr</sup> Villaverde :

On était la seule communauté à Cuba qui était dans les campagnes. On avait des petites écoles de village, on est vraiment allé chez les gens. Autour de ces écoles-là, il y avait des *bateyes*, des petits groupes de maisons où elles allaient faire la catéchèse aux enfants en-dessous d'un arbre, sous des portiques de maisons. On est allé à la demande de l'évêque qui voulait des sœurs qui sortent de leur couvent pour aller chez ceux qui ne viennent pas à nous. C'était pas la coutume, ça, que les sœurs sortent. Les religieuses qui étaient à Cuba avaient des gros collègues dans les capitales des provinces. On éduquait la classe riche. Alors, c'est vraiment pas le cas des Sœurs de l'Immaculée, je le reconnais<sup>297</sup>.

Dans un contexte marqué par la guerre idéologique que se livrent les États-Unis et l'URSS ainsi que la fermeture officielle de la Chine aux missions en 1949, Pie XII promulgue sa première encyclique missionnaire *Evangelii Praecones* (1951). Le pape y recommande aux catholiques de privilégier l'Amérique latine dans la poursuite de leurs entreprises missionnaires, même si la région est déjà christianisée, principalement pour faire contrepoids à la poussée des Églises protestantes, à la diffusion du matérialisme athée et de la franc-maçonnerie. Six ans plus tard, le pape publie *Fidei Donum* (1957) qui ouvre le champ missionnaire aux prêtres appartenant au clergé diocésain et aux laïcs, insistant pour qu'ils considèrent prioritairement, mais non exclusivement<sup>298</sup>, un

---

<sup>296</sup> Leurs activités ne sont pas limitées au seul secteur éducatif : elles organisent des centres catéchétiques dans les campagnes, forment des catéchistes, collaborent à et font de l'animation liturgique et implantent l'œuvre de la Sainte-Enfance. Équipe M.I.C. de Cuba, « Hier et aujourd'hui à Cuba », *Le Précurseur*, vol. 29, no. 10, juillet-août 1977, p. 266-270.

<sup>297</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Éliette Gagnon, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Outremont.

<sup>298</sup> En effet, plusieurs diocèses québécois vont emboîter le pas à l'évêque de Nicolet, M<sup>gr</sup> Albertius Martin, alors qu'il fonde, en réponse à cette demande de Rome, deux missions au Brésil, respectivement à Alcantara et à Guimarães. Six prêtres diocésains sont alors envoyés en mission, appuyés par 10 Sœurs de

engagement en territoire africain. C'est un mouvement qui s'initie donc au cours des années 1950 vers les Amériques centrale et du Sud, au sein des trois instituts sortis de Chine.

L'année même où est publiée *Evangelii Praecones*, les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges ouvrent une première maison au Pérou. À partir du 19 mai 1951, c'est dans l'Amazonie péruvienne, à Sainte-Clotilde, que les sœurs MNDA apportent leur concours au développement du vicariat apostolique de Saint-Joseph de l'Amazone, œuvrant principalement auprès des femmes et des enfants, à travers la tenue d'un dispensaire et d'un pensionnat<sup>299</sup>. Ensuite, dans le même territoire et sur demande de l'évêque, une mission est ouverte en 1953 à Pevas pour établir un dispensaire et une école. La même année, c'est au tour de la fondatrice Florina Gervais d'établir une

---

l'Assomption de Nicolet. En 1957, deux autres évêques font entrer leurs diocèses respectifs dans ce processus. *Primo*, M<sup>gr</sup> Douville, évêque de Saint-Hyacinthe, ouvre une mission à Cururupu dans le Nord-est brésilien. Deux prêtres diocésains sont envoyés, suivis de trois autres confrères en 1959. Ils étaient appuyés par six Sœurs de Saint-Joseph de Saint-Hyacinthe, 17 enseignants, un médecin et son épouse infirmière. *Deuzio*, l'évêque de Sherbrooke, M<sup>gr</sup> Cabana, envoie deux prêtres de son diocèse pour prêter main forte à la préfecture apostolique de Pinheiro, également au Brésil. C'est d'ailleurs de cette manière que les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges seront invitées à s'établir dans cette même région (Maranhão) dès 1961. Ces premiers mouvements écopaux en faveur de l'Amérique latine seront suivis par plusieurs autres diocèses au cours des années et décennies suivantes, parmi lesquels on retrouve ceux de Trois-Rivières, d'Amos, de Chicoutimi, de Montréal et de Québec. Gilles Routhier, « L'Amérique du Sud : nouvel horizon missionnaire de l'Église du Québec au XX<sup>e</sup> siècle », communication présentée au congrès annuel de l'Institut d'Histoire de l'Amérique française (IHAF), 2009. Il y aurait d'ailleurs lieu d'investiguer davantage les expériences d'engagement missionnaire de ces Églises diocésaines québécoises dont on ne sait, au demeurant, que très peu de choses, notamment pour mieux comprendre la manière dont s'incarne la théologie de la réciprocité qui émerge avec Vatican II.

<sup>299</sup> La description que fait le rapport du sexennat 1946-52 présenté au Chapitre général des MNDA de 1952 fait état d'une conception de l'Autre décidément d'une autre époque. De plus, cette fondation était la réponse à une demande formulée depuis quelques années déjà : « Dès sa nomination comme préfet apostolique de Saint-Joseph de l'Amazone, en 1946, M<sup>gr</sup> Damase Laberge, O.F.M., avait sollicité le concours des Sœurs MNDA pour l'apostolat féminin dans ce poste des plus primitifs. Les Sœurs y exercent leur apostolat par le soin des malades au dispensaire et à domicile. Elles prendront bientôt la direction d'un pensionnat où l'on tentera de donner un peu d'éducation chrétienne aux enfants des bois à demi civilisés. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport au chapitre général de 1952*, 1952, p. 11.

nouvelle mission pour l'institut dans la capitale péruvienne<sup>300</sup> dans le domaine de l'éducation pour jeunes filles, à la Molina.

Sœur Emma Gauthier, mnda, part pour cette récente fondation, suite à une invitation de la supérieure générale de l'époque, de passage à Victoria, qui cherche une consœur pour Lima : « ‘‘Toi, Emma, t'aimerais pas ça aller à Lima? Il y a un jardin d'enfants, tu pourrais enseigner l'anglais aux petits qui commencent au jardin d'enfants.’’ J'avais fait mon cours, je m'étais préparée pour enseigner le jardin d'enfants en anglais. J'enseignais l'anglais aux tout petits. » Le lendemain matin, sœur Gauthier ne se fait pas prier et dit à sa supérieure : « ‘‘Ma mère, si vous voulez m'envoyer à Lima, je suis prête tout de suite. Ça ne prendra pas de temps que je vais faire mon bagage. Il est presque prêt parce que je ne l'ai pas encore défait.’’ Et puis, tout de suite, je suis partie<sup>301</sup>. » Quelque temps après, sœur Emma reçoit officiellement sa nomination pour le Pérou. Il est particulièrement instructif de constater que sœur Gauthier, malgré sa décision de ne plus penser aux missions à la suite de ses trois départs manqués pour la Chine relatés plus tôt dans ce chapitre, est prête pour partir. Il paraît clair que son objectif demeurerait, malgré son acceptation de la volonté d'un Dieu qui semble ne pas la vouloir en Chine, d'aller en mission à l'étranger. Devant les besoins des populations pauvres de la capitale, des

---

<sup>300</sup> Cette période de l'histoire de la congrégation est cependant tumultueuse, comme il est rapporté dans cet extrait du rapport présenté au chapitre général de 1958 : « En avril [19]57, Mère Fondatrice quitta la Mission de Lima et alla s'installer seule à Etco, diocèse d'Ica, à 145 milles de Lima. – Elle avait alors obtenu un Indult d'Ex claustration des mains de M<sup>gr</sup> Berroa, évêque d'Ica. Vénérée Mère Fondatrice désirait fonder une Œuvre d'Apôtres laïques. [...] La Maison de Lima se trouvant sans Supérieure et n'ayant aucun moyen d'en trouver une avant le chapitre, S.E. M<sup>gr</sup> L'Archevêque de Lima demanda de laisser Mère Assistante en charge de la maison, étant donné la situation spéciale où elle se trouvait. Les Sœurs avaient besoin de quelqu'un qui les comprenne et les aide à supporter l'épreuve des conflits intérieurs et des difficultés extérieures. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport au chapitre général de 1958*, 1958, p. 6-7.

<sup>301</sup> Extrait de l'entrevue avec sœur Emma Gauthier, mnda, le 2 juillet 2010, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

œuvres sociales sont mises en place, notamment dans le quartier de Comas à Lima, au début des années 1960. De la même manière, les premières MNDA arrivent dans le Nord-est brésilien en 1961.

La Société des Missions-Étrangères du Québec entend elle aussi les interpellations venant du Vatican en faveur de l'Amérique latine. Commençons par l'ouverture d'une première mission au Honduras<sup>302</sup>. C'est par l'entremise d'un prêtre hondurien en formation à Ottawa, le père Humberto Rivera, que la demande de M<sup>gr</sup> José de la Cruz Turcios, archevêque de Tegucigalpa, d'obtenir une congrégation religieuse canadienne-française pour prendre charge de quelques paroisses du département de Choluteca dans le sud du pays, est présentée à l'archevêque d'Ottawa, M<sup>gr</sup> Marie-Joseph Lemieux, le 5 octobre 1954. Pour M<sup>gr</sup> Turcios, l'objectif est de favoriser le développement du clergé local et l'institut recherché doit avoir comme objectif prioritaire la formation du clergé local<sup>303</sup>. Le supérieur général de la Société, M<sup>gr</sup> Edgar Larochelle répond à M<sup>gr</sup> Lemieux qu'il accordera haute priorité à la demande présentée et lui annonce, du même souffle, qu'un voyage de reconnaissance est déjà planifié en

---

<sup>302</sup> Les données présentées dans cette section concernant la fondation de la mission SMÉ au Honduras sont tirées de cet ouvrage : Jean-Paul Guillet, *Une aventure formidable! Quelques données sur les 25 premières années de la mission au Honduras (1955-1982)*, Laval (édition maison), 2006, p. 1-17. De plus, il est important de souligner que la mission du Honduras devint l'une des plus importantes, au fur et à mesure que celles d'Asie, notamment des Philippines, diminuaient en nombre de membres. Au total, ce furent plus de 110 Prêtres des Missions-Étrangères du Québec, de Prêtres associés aux Missions-Étrangères du Québec et de laïques associés à la SMÉ qui prirent part à cette mission de 1955 jusqu'à aujourd'hui. Nous pouvons affirmer sans exagérer que la mission du Honduras devient une référence pour la présence SMÉ en Amérique latine. Ces éléments expliquent l'importance que nous accordons ici au traitement de sa fondation.

<sup>303</sup> Bien que récente, l'expérience de la Société en Chine, aux Philippines et à Cuba démontre que les prêtres de Pont-Viau privilégient cette pastorale des vocations, mais aussi, plus largement, le développement de l'Église locale ou l'indigénisation de l'Église. Plus précisément, lors d'une exposition de la pastorale des vocations tenue à La Havane au début des années 1950, le kiosque des *Padres Javieranos* (c'est le nom d'incorporation civile que prirent les PMÉ en Amérique latine) en avait surpris plus d'un : "Sacerdotes para Cuba" (« Des prêtres pour Cuba ») alors que toutes les communautés exposantes sans exception font de la publicité pour leur propre institut. On a alors entendu plus d'un commentaire manifestant l'étonnement des participants, en laissant plus d'un perplexe!

Amérique latine pour le choix d'un nouveau territoire, vu la grande satisfaction obtenue par l'expérience de Cuba. Le plan de match de la Société est à l'époque de tripler ses effectifs en Amérique latine sans diminuer pour autant sa présence en Extrême-Orient. Le 4 avril 1955, M<sup>gr</sup> Larochelle annonce à M<sup>gr</sup> Turcios le résultat positif du voyage d'évaluation des pères Gérard Campagna, alors secrétaire général de la Société et Jacques De Charrette, supérieur de la mission de Cuba. Il pose alors comme condition d'acceptation que soit confiée à la charge des pères canadiens une des paroisses de la capitale, Tegucigalpa<sup>304</sup>.

Le choix de la Société s'arrête finalement sur le Honduras pour cinq raisons principales<sup>305</sup>. Quant à elle, la région de Choluteca présente un intérêt double : la route panaméricaine est un atout important, susceptible d'apporter des courants d'idées de toutes sortes et le diocèse présente un grand potentiel à développer afin de transformer la zone « en un instrument de présence chrétienne authentique et d'apostolat conquérant<sup>306</sup> ». Les premières activités sont, somme toute, classiques : administration des sacrements (baptêmes et mariages) ainsi que la présidence des messes, des fêtes patronales dans les dessertes et les demandes de visites aux malades dans les villages environnants, ce qui implique habituellement plusieurs heures à dos de cheval ou de mule. Après quelques mois de présence, d'observations et de réflexion, les pionniers Guillaume Aubuchon, Henri J. Coursol, Jacques Greendale, Jean-Paul Guillet, Onil

---

<sup>304</sup> Ce sera la paroisse Notre-Dame de Guadalupe.

<sup>305</sup> 1. « Il s'agit d'une terre misérablement en friche, mais qui peut produire cent pour un pour le Christ si elle est bien arrosée et cultivée. » (Missions Étrangères, oct. 55); 2. Selon l'abbé De Charrette une coordination est possible avec la mission de Cuba par l'envoi éventuel des candidats à la prêtrise au Collège de Colón; 3. L'attachement de la population au catholicisme, malgré une profonde ignorance des choses de la foi; 4. Les communautés paroissiales sont bien vivantes, mais par contre, les dessertes rurales sont dans un complet abandon (un seul prêtre, étranger par surcroît, dans le département de Choluteca) et 5. L'absence d'écoles catholiques. Guillet, 2006, p. 1-17.

<sup>306</sup> Guillet, 2006, p. 15.

Abran, Jean-Paul Péloquin, Jean-Marie Lemyre, Fernand Schetagne et Robert Héту en viennent à la conclusion qu'un programme d'action pastorale créatif s'impose. Nous reviendrons sur ce programme dans le chapitre suivant, mais disons qu'il se veut une réponse aux défis posés par la nouvelle mission : le peu de rencontres avec les fidèles, le peu de prestige dont jouit la classe sacerdotale auprès de la population en général et les demandes qui arrivent des paroisses pour avoir leur prêtre résident (incluant les dessertes et les villages éloignés).

L'un des pionniers de la mission hondurienne, l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, qui en est à son deuxième territoire de mission, après Cuba<sup>307</sup>, souligne que « Quand je suis arrivé au Honduras, je pense que ce n'était pas tellement longtemps après, j'avais eu cette information des écoles (radiophoniques) de Colombie<sup>308</sup> et ça m'avait frappé. » Le milieu n'est toutefois pas encore mûr pour un tel projet, ce qui amène l'abbé Guillet sur le chemin du ministère paroissial. Il décrit le diocèse de Choluteca comme étant rural, avec une population aux prises avec beaucoup de pauvreté, illettrée dans une proportion de 60% avec des paroisses et des dessertes couvrant des territoires très étendus. Malgré l'ampleur de la tâche, « peu à peu, on a augmenté les visites pour avoir plus de contacts

---

<sup>307</sup> L'abbé Guillet avait été à Cuba de 1950 à 1956.

<sup>308</sup> « À Sutatenza, un petit ville reculé de Colombie, le curé Joaquin Salcedo s'est servi ingénieusement de la radio pour initier les paysans au développement rural, en se servant des communications de masse à des fins éducatives. Il créa le concept des *radioescuelas*, qui consiste à présenter des programmes spécialement produits pour de petits groupes de voisins et diffusés par l'entremise de récepteurs à batteries. Les auditeurs étaient bien sûr guidés par des animateurs qui les incitaient à appliquer par la suite leurs connaissances pour prendre des décisions collectives, dans le but de favoriser l'amélioration de la production agricole, de la santé et de l'éducation. Ainsi, graduellement, est né un regroupement catholique qui s'appelait Action culturelle populaire, lequel, après un peu plus d'une décennie, allait s'étendre à tout le pays et qui aurait même des répercussions internationales. » Jean-Paul Lafrance, Anne-Marie Laulan et Carmen Rico de Sotelo (dir.), *Place et rôle de la communication dans le développement international*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2006, p 92.



avec eux autres puis, ça été l'organisation de l'apostolat de la prière<sup>309</sup>. » Ce que l'on perçoit, dans cet extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Guillet, c'est principalement une prise de conscience de l'importance d'être avec les gens et par ce biais, de se laisser rejoindre par les réalités vécues par le peuple et les demandes leur étant formulées. Cela ne signifie pas nécessairement de répondre de la manière dont le pensent les membres de la communauté de Choluteca, mais de penser à des solutions efficaces et durables sur les plans pastoral et social.

La Société poursuit sur sa lancée en Amérique latine, débarquant ses pénates dans le vicariat apostolique de Pucallpa en Amazonie péruvienne dès 1956. À ce moment, l'objectif premier de la mission à Pucallpa est l'éducation chrétienne et l'éducation plus largement. Concrètement, les membres de la Société s'activent à l'organisation de l'enseignement de la religion aux instituteurs des écoles afin de former adéquatement les enfants dans la foi catholique. Par ailleurs, comme les écoles sont catholiques, la SMÉ n'a pas besoin de mettre sur pied de nouvelles écoles et elle passe un contrat avec le Ministère de l'Éducation pour assurer la direction et l'administration d'une école normale de garçons et d'un collège d'enseignement secondaire<sup>310</sup>. M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin<sup>311</sup>, pmé, ordonné en 1957, doit se rendre aux Philippines. Les plans sont changés alors qu'il arrive au Pérou en 1959 avec un diplôme de deuxième cycle universitaire en éducation, décerné par la *Duquesne University* de Pittsburgh pour répondre aux besoins en éducation de la nouvelle mission. Il explique l'équation faite par ses supérieurs à ce moment :

---

<sup>309</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>310</sup> Pour plus de détails sur les débuts de cette mission, voir La rédaction, « Son Excellence Monseigneur Gustave Prévost nous accorde une entrevue », *Missions Étrangères*, vol. 8, n<sup>o</sup> 7, juillet-août 1959, p. 198-203.

<sup>311</sup> Il est, depuis 2008, évêque émérite de Pucallpa, ayant reçu l'ordination épiscopale le 17 août 1986 en vue de remplacer M<sup>gr</sup> Gustave Prévost.

On prenait quelqu'un qui avait déjà les études. Ça prenait un diplôme : une licence, un master. Alors ils m'ont pris là au vol. Je finissais le 5 juin et la lettre est arrivée quelques jours avant. Le supérieur disait : "Vous avez été nommé pour les Philippines. Et bien, la mission du Pérou vient de commencer puis ils ont besoin de quelqu'un. Alors, on vous change des Philippines au Pérou. J'espère que votre esprit de foi saura accepter." Sans aucune consultation, court comme ça, à peu près comme ça.

Suivant cette nouvelle, « Je suis revenu ici et j'ai fait mes bagages. Je n'avais pas grand-chose à préparer. La seule chose, c'est que je ne savais rien en espagnol. Alors, un confrère m'avait un petit peu aidé, puis je suis parti pour le Pérou le 15 septembre 1959<sup>312</sup>. » Par ce témoignage, nous tenons à souligner l'importance que prenait, à la Société des Missions-Étrangères du Québec également, la formation professionnelle des prêtres. Un élément qui ne peut être traduit ici avec toute sa force à cause du caractère limitatif du médium qu'est l'écriture demeure l'émotion présente dans cet extrait d'entrevue, précisément lorsque M<sup>gr</sup> Martin rappelle la date de son départ. Comme pour la plupart des missionnaires rencontrés, un attachement particulier les unit à leur première expérience de la mission à l'étranger, ce qui ne nie cependant ni les spécificités ni la contribution particulière de chaque lieu, de chaque peuple et de chaque culture à leur développement personnel et missionnaire.

Les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception ne sont pas en reste, répondant favorablement aux recommandations du pape Pie XII en faveur de l'Amérique latine. Elles débarquent au nombre de deux dans la ville de Cochabamba en Bolivie le 4 octobre 1957. Devant les besoins identifiés, elles décident de fonder la première école catholique commerciale de la ville. Le 12 mars 1958, l'Institut Notre-Dame-de-Lourdes ouvre ses portes pour accueillir ses 50 premières étudiantes issues principalement de la

---

<sup>312</sup> Extrait de l'entrevue réalisé avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

classe moyenne<sup>313</sup>. Après quelques années d'exploitation, sa réputation ne sera plus à faire ni dans la ville et bien au-delà, le collège étant désormais connu sous le nom populaire de *El Canadiense*, comme le rappelait en entrevue sœur France Royer-Martel, mic, qui en assumera la direction au début des années 1970<sup>314</sup>. D'autres œuvres, notamment dans les domaines sanitaire et social, s'ouvriront au tout début des années 1960, dans la région minière de Catavi, de *Siglo veinte* et de Llallagua.

## Conclusion

Que retenir de ce chapitre qui a permis de rendre compte à la fois d'une rupture au sein des missions et d'éléments de continuité dans la vie des instituts missionnaires comme de leurs membres? Nous avons annoncé, comme intention de départ, de saisir la manière dont les membres et les instituts ont vécu la fin de leur aventure en Chine continentale et de circonscrire les traces du renouveau qu'expérimentent les instituts et leurs membres à ce moment précis de leur histoire. Trois points apparaissent centraux.

Premièrement, les liens entre le retrait des derniers missionnaires québécois de Chine et le développement de nouvelles missions passent d'abord, dans chacun des instituts, par le témoignage et la transmission du vécu des missionnaires plus âgés ayant été en Chine auprès des jeunes alors en formation. Le récit des horreurs de la guerre sino-japonaise, des privations, de l'incertitude quant à l'avenir personnel et communautaire ainsi que le caractère héroïque des gestes posés par ces femmes et ces hommes les ayant précédés en terre chinoise, contribuent largement à ancrer solidement cette nouvelle

---

<sup>313</sup> Équipe MIC de Bolivie, « Vingt ans d'histoire M.I.C. en Bolivie », *Le Précurseur*, vol. 29, n° 10, juillet-août 1977, p. 271-276.

<sup>314</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur France-Royer-Martel, mic, le 29 août 2011 à la maison Murray des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Québec.

génération de missionnaires dans la force et la portée radicales du sens de l'engagement religieux missionnaire, pouvant aller jusqu'à l'emprisonnement ou au martyre. De notre point de vue, il y a dans cette transmission orale du vécu de deux premières générations de missionnaires ayant été en Chine continentale, le fondement même d'une génération complète de missionnaires qui deviendront, souvent en collaboration avec d'anciens missionnaires de Chine, les pionniers et les pionnières de l'expansion des missions québécoises de la fin des années 1940 jusqu'au début des années 1960. Ces liens entre les anciennes missions de Chine et les nouvelles missions se traduisent également, dans le cas des instituts missionnaires féminins, par une réorganisation des missions orientales. Les œuvres de Chine étant fermées, transmises à des organisations locales chinoises ou carrément transférées à Hong Kong, Taïwan ou Macao, les sœurs se sont engagées dans ces îles, en continuité des services rendus au peuple chinois dont les ressortissants arrivent en nombre exponentiel.

Deuxièmement, la situation des instituts missionnaires québécois à la fin de 1945 est plutôt difficile, compte tenu de la situation en Chine continentale. Cependant, loin de se laisser abattre, les autorités prendront la situation à bras le corps en investissant dans l'avenir par une formation professionnelle de meilleure qualité pour leur personnel, ce dont témoignent tant certains passages de ce chapitre que du précédent. Ce mouvement s'accélérera avec la fin définitive des missions de Chine, les exigences posées par la plupart des nouveaux pays de mission et par le nouvel environnement économique et sociotechnique des Trente Glorieuses. Ce contexte ne laissera pas le choix aux religieuses missionnaires en particulier (ni aux PMÉ fortement engagés en éducation), alors infirmières, médecins, enseignantes et travailleuses sociales, d'être formées de manière

encore plus compétente que par le passé. Certains éléments de décentralisation dans la gouvernance des instituts commencent à poindre au cours des années 1950, mais il faut attendre les années postconciliaires pour voir des changements déterminants s'opérer, la mesure des défis posés par des réalités missionnaires dorénavant très diversifiées, expliquant en partie ces changements à venir.

Troisièmement, il va sans dire que les territoires d'apostolat étant désormais beaucoup plus diversifiés, les besoins des populations locales nécessitent des actions conséquemment différentes de celles auxquelles les missionnaires sont habitués. De plus, les réalités propres au démarrage de nouvelles missions, tels que des changements majeurs du plan initial ou la confrontation à des réalités culturelles et à des conceptions du monde très différentes de celles des missionnaires (même de ceux qui étaient allés en Chine avant) indiquent que des défis majeurs attendent les missionnaires québécois partis ailleurs en Asie, en Océanie, en Afrique et en Amérique latine. Des enjeux posés par l'entremise du renouveau missionnaire catholique de cette première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et concernant les cultures, la promotion humaine, les autres religions, le dialogue entre clercs et laïcs en mission, seront au programme de l'expérience des Québécois dans ces différents pays au cours des années 1950. Les manières dont ces femmes et ces hommes, des pionniers porteurs d'une tradition trouvant ses origines dans l'expérience missionnaire de Chine, encore récente dans les années 1950, ont abordé et vécu ces nouvelles contrées et ces nouveaux peuples de mission feront l'objet du prochain chapitre.

## Chapitre V. Ébullition missionnaire à l'aube du Concile...

Suite à la diversification des missions québécoises au tournant des années 1950, de nouveaux défis se posent aux missionnaires. Ce chapitre ambitionne de mettre en lumière l'expérience concrète de la mission telle que vécue par des Québécois engagés en Asie, en Afrique, en Océanie et en Amérique latine. S'attardant spécialement à la période allant de 1945 à 1959, année où le pape Jean XXIII annonce la tenue d'un concile œcuménique<sup>315</sup>, ce chapitre permet de circonscrire les contours des pratiques missionnaires québécoises dans ce qu'elles favorisent alors de rencontres culturelles, ecclésiales, humaines, politiques, sociales et religieuses.

Ce chapitre veut répondre à quatre questions : quels facteurs influencent la manière dont se sont vécus l'arrivée, l'installation et l'insertion dans les pays de mission des missionnaires québécois? Que révèlent les pratiques des missionnaires québécois du point de vue d'enjeux tels que l'indigénisation de l'Église, le respect des cultures, les autres religions, la présence des laïcs en pays de mission et la promotion humaine, notamment? Quel sens prend la mission, pour ceux dont la première expérience missionnaire remonte à la période 1945-1959? Enfin, comment se situe cette expérience missionnaire québécoise sur un continuum allant d'organe de reproduction de l'Église québécoise à un secteur avant-gardiste de l'Église catholique? En bref, il s'agira de

---

<sup>315</sup> Au terme de la semaine de prière pour l'Unité des chrétiens, lors d'un consistoire secret tenu à la sacristie de la Basilique Saint-Paul-hors-les murs et réunissant dix-huit cardinaux résidant à Rome, Jean XXIII annonce son intention de réunir un Concile œcuménique, de procéder à la réforme du Code de droit canonique et de tenir un synode du diocèse de Rome. Le 29 janvier 1959, les cardinaux du monde entier sont invités à donner leur avis sur le projet du pape.

dégager les principales lignes autour desquelles se construit une certaine identité missionnaire en dressant un portrait préconciliaire des manières d'être en mission et de faire la mission.

### V.1. L'arrivée et l'installation en pays de mission

Comment se vit l'arrivée en pays de mission, telle est la question que pose cette première partie. Au menu, évidemment, l'apprentissage de la langue, la confrontation aux conditions de vie matérielle des pays de mission (le climat, la nourriture, l'organisation matérielle et physique des lieux où s'insèrent les missionnaires), l'expérience de la pauvreté, l'adaptation à des conditions socioculturelles et sociopolitiques radicalement différentes de celles auxquelles les missionnaires sont habitués.

#### *V.1.1 – Adaptation aux conditions de vie matérielle dans le pays de mission*

La première année au Japon (1950) de sœur Paula Huot, mnda, et de ses compagnes est marquée par des découvertes bien simples relatives à la vie japonaise quotidienne, faisant qu'en définitive, « Nous avons ri beaucoup pendant cette année-là. Tout nous paraissait drôle, même ce qui ne l'était pas. La saison des pluies, nous n'étions pas au courant de ça. Alors, il n'y avait pas ce qui fallait pour faire, par exemple, la lessive, seulement qu'une cuve avec un pilon. » Durant presque deux mois, la soudaineté des précipitations déconcerte les jeunes missionnaires occupées par les tâches domestiques : « Après avoir préparé nos draps, on les mettait sur des cordes, mais tout de suite, ça se mouillait parce que le gros orage arrivait. Bon, dans la même journée, tout à

coup un peu de soleil, on pensait qu'il faisait beau, on les remettait, on pensait que c'était comme au Canada, mais c'était encore mouillé. On riait de nos folies, quoi! »

La confrontation, dans le Japon d'après-guerre dont certaines des infrastructures les plus majeures ont été ravagées (le pays devant alors assumer, sur le plan international, une position de vaincu<sup>316</sup>), avec « [...] la pauvreté matérielle, c'était terrible. Nos sœurs disent que pendant la guerre, c'était encore pire, ils mangeaient des herbages, un petit peu de riz. Les gens, dans leur accoutrement, on le voyait. Les taxis, il n'y en avait pratiquement pas. C'était chauffé au charbon avec un petit tuyau. C'était une ville, mais les chemins étaient encore en terre. » Leur première maison, prêtée par l'évêque du lieu, sœur Paula la décrit en commençant par « Les meubles, il n'y en avait pas beaucoup et dans nos chambres, c'était des boîtes vides en bois, deux boîtes vides en bois et c'est ça qui était notre petite armoire et notre table de chevet. C'était très rudimentaire. [...]. Dans la maison, c'était pauvre, il n'y avait pas de toilette à l'eau<sup>317</sup>. »

L'installation de sœur Antoinette Castonguay, mic, et de ses consœurs à Baguio, dans le nord des Philippines où la congrégation ouvre son premier noviciat autochtone en 1955 est pénible : « La bâtisse n'était pas encore construite, on demeurait dans un *trailer*.

---

<sup>316</sup> S'étant aligné sur la politique d'Hitler et formant, avec l'Allemagne nazie et l'Italie fasciste, principalement, le camp de l'Axe, vaincu par les forces alliées lors de la Deuxième Guerre mondiale, le Japon a non seulement été placé sous tutelle internationale dont la commande était assurée par le général américain MacArthur (la formation d'une armée nationale lui étant désormais interdite), mais surtout, la population se retrouvait confrontée à la reconstruction de pans entiers de villes ainsi qu'à une économie moribonde, la pauvreté en étant un signe éclatant. Avec trois millions de morts et la perte de plus du quart de la richesse nationale nipponne, le pays a notamment été confronté à une inflation galopante entre 1946 et 1948, réduisant dramatiquement la capacité de consommation des Japonais. Toutefois, le Japon a mis en place des politiques de stabilisation de l'économie et son secteur industriel a profité largement des investissements américains durant la guerre de Corée (juin 1950 à juillet 1953). Sur le plan politique, le Japon a regagné sa pleine souveraineté le 28 avril 1952 et a vu son produit national brut augmenter de manière foudroyante jusqu'au début des années 1970, lui permettant d'atteindre le second rang mondial comme plus importante économie nationale.

<sup>317</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Paula Huot, mnda, le 1<sup>er</sup> juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges.



Baguio, c'est frais, c'est septembre-octobre au Canada. » Après deux ou trois mois d'attente, « on est entré dans le grand couvent, c'était sur le ciment, fallait tout le nettoyer alors. Quelques mois plus tard, on a eu la première messe, le 2 juillet et les premières postulantes nous arrivaient en octobre<sup>318</sup>. »

Sœur Annette Roberge, mnda, et ses trois consœurs, accueillies par la congrégation féminine belge déjà sur place à Rugari (Burundi), partagent leur maison et surtout, « Elles nous ont confié ce dispensaire pour le sauver et aider les gens. » Comme ces religieuses belges ne sont « [...] pas des missionnaires par vocation » et qu'elles sont présentes dans cette mission en réponse à une demande de Rome d'apporter du renfort aux missions pour un temps indéterminé, la supérieure de la mission est très heureuse de la venue des sœurs canadiennes. Le milieu dans lequel s'insèrent alors les MNDA, « [...] ce n'était pas des villes ni des villages. Tout ce qu'il y avait, c'était des missions. » Les conditions de vie quotidienne des gens sont minimales : « Les gens vivaient dans leurs huttes, ils étaient dispersés. Les gens vivaient de fèves et de bananes. On arrivait dans un pays où il n'y avait pas d'eau et les vaches, elles étaient mortes à cause de la maladie du sommeil, il n'y avait pas de beurre, il n'y avait pas de lait, il n'y avait rien de ça. » Les sœurs adoptent le régime alimentaire en vigueur à Rugari : « Alors, on était comme les gens, c'était des bananes, des légumes, des fèves. »

Pour se rendre à leur destination finale de Rulenge en Tanzanie, elles demandent à l'évêque de construire une habitation rudimentaire en tôle « [...] pour nous soustraire aux lions parce qu'on était en brousse et les fauves étaient maîtres chez eux. On était construit juste sur le chemin où les lions passaient pour aller boire. Comme on n'avait pas de porte,

---

<sup>318</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Antoinette Castonguay, mic, le 27 juillet 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

il y avait un corridor au milieu de la maison et le lion, il se promenait là-dedans et il s'en allait s'abreuver. » S'informant auprès des Pères blancs de la mission sur la meilleure manière d'assurer leur sécurité et leur tranquillité face aux lions, sœur Roberge rappelle que « J'avais fait mettre une porte, ils ne pouvaient pas venir chez nous, mais on les entendait passer. » Entre-temps, même si « [...] on n'avait pas de dispensaire, on avait amené des médicaments et on faisait notre dispensaire en-dessous d'un arbre, à l'ombre. Après, on est allé faire le dispensaire sur la véranda de l'école qui avait été construite après coup, en même temps que notre maison. »

Au bout d'une année, « À Noël, notre maison était prête (c'était une maison de brique). » Les sœurs procèdent également à la mise en place du dispensaire de Rulenge, ce qui demande beaucoup de travail et d'ingéniosité. De leur côté, les habitants de la mission construisent un bâtiment qui abritera le dispensaire qui ouvre ses portes en 1956 alors que « les premiers patients sont hospitalisés » et qu'« En tout, nous avions 60 lits pour commencer. » Quant aux sœurs, elles ne chôment pas :

[...] de juillet à décembre, on a été sur la machine à coudre, tailler, puis coudre ce dont on avait besoin pour l'hôpital. Là-bas il n'y avait rien de ça, il y avait de la toile, c'est tout, mais le reste comme on n'avait pas de ouates, pas de plumes non plus. Il y avait une espèce d'arbre qui s'appelle le kapok. Là, on allait cueillir dans ces arbres-là pour les oreillers et puis les matelas, c'était de la paille. On a commencé comme ça et nos gens, les premiers quand on a eu six patients, on était heureuse, vraiment<sup>319</sup>.

Engagée en éducation au Congo belge à partir de 1954, sœur Denise Goulet, mcr, ne vit pas un choc aussi grand, au moment de son arrivée parmi le peuple, qu'elle et ses

---

<sup>319</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Annette Roberge, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

compagnes ne l'avaient craint, l'adaptation à l'environnement et aux conditions physiques se fait assez facilement :

Moi, je me rappelle qu'on disait : "Ben, ce n'est pas si pire que ça." On s'attendait à pire, c'est-à-dire qu'on pensait qu'on vivrait dans une maison de terre. Ce n'était pas loin d'une maison de terre, mais ce n'était pas tout à fait ça. Ensuite de ça, qu'on manquerait de tout. Ben, non, on mangeait trois fois par jour et ce n'était pas mauvais, c'était même bon, tellement de fruits. Il y avait beaucoup d'Européens, ça fait qu'on pouvait faire notre nourriture : le pain et puis, on pouvait même acheter de la viande, ce qui n'est pas dans tous les villages.

Toutefois, la nourriture peut être facilement gâchée à cause de l'humidité : « Le pain, on pouvait le manquer parce qu'on ne savait pas le faire dans un climat qui n'est pas pareil<sup>320</sup>. » La présence de serpents ne laisse pas les sœurs indifférentes non plus...

Ces difficultés d'adaptation se retrouvent un peu partout où s'établissent les missionnaires. Par exemple, dans un tout autre contexte, l'installation matérielle à Lima de M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, est à l'image de ce que vivent à l'époque la plupart des enfants, des jeunes, des femmes et des hommes que lui et ses confrères côtoient quotidiennement dans un quartier populaire et humble de la capitale. Cette première rencontre avec la pauvreté matérielle, « ça me faisait un peu choc ». Pour faciliter l'acculturation de M<sup>gr</sup> Martin et de ses confrères,

[...] ils nous ont loué un petit appartement, c'était deux chambres dans un *callejón*<sup>321</sup>. On était deux confrères, on avait chacun une chambre, il y avait le lavabo à l'extérieur et il fallait aller chercher l'eau au milieu de tout le monde. Il n'y avait pas de toilette ou de douche comme telle. On n'avait même pas une fenêtre, c'était une affaire toute petite. Pour avoir de l'air, fallait ouvrir un carré avec un bâton en haut, sur un mètre carré pour faire entrer de l'air et ensuite, le refermer.

---

<sup>320</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gisèle Beauchemin, mcr, le 28 septembre 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>321</sup> Un passage.

En bref, « [...] c'était comme les gens vivaient. Donc, dans un milieu comme celui-là, c'était assez exigeant. J'avoue que cet aspect-là, de se retrouver avec les gens, c'est l'aspect physique<sup>322</sup>. » Une fois réalisée la prise de contact avec les dimensions physiques et matérielles relatives à l'installation dans un nouveau milieu, les missionnaires québécois poursuivent leur entrée dans la vie culturelle des peuples, notamment en apprenant la langue ou le dialecte en usage dans leur milieu.

### *V.1.2 – L'apprentissage de la langue ou du dialecte*

Dans chaque cas, l'investissement des missionnaires dans l'apprentissage de la langue du peuple au milieu duquel ils évoluent s'avère, comme nous le verrons, crucial, au-delà même des circonstances particulières du lieu de mission ou des ressources dont disposent les missionnaires pour cet apprentissage. Par la langue, c'est le premier contact avec la culture du peuple et du pays, un chemin menant à saisir les manières de faire et d'être locales. Comme l'affirment Olivier Servais et Gérard Van't Spijker dans une récente anthologie : « D'emblée donc, le questionnement anthropologique, et notamment le souci de comprendre et d'intégrer la culture de l'autre, se trouve au cœur du débat sur l'évangélisation des non-chrétiens<sup>323</sup>. » De l'apprentissage des langues vernaculaires à l'édition de dictionnaires<sup>324</sup> intégrant sagesses et proverbes souvent millénaires, mais

---

<sup>322</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>fr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>323</sup> Olivier Servais et Gérard Van't Spijker, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Éditions Karthala, 2004, p. 6.

<sup>324</sup> Dans le contexte canadien, on pensera aux premiers missionnaires jésuites dont les fameuses *Relations* ont permis d'apprendre à connaître de manière plus précise les populations autochtones. De la même manière, les missionnaires oblats qui ont été envoyés en milieu autochtone au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, notamment dans le Grand Nord canadien comme Guy Mary-Rousselière, ont apporté une contribution unique à la compréhension des traditions culturelles, linguistiques et sociales de ces peuples. À ce sujet, voir Eddy Louchez, « Guy Mary-Rousselière, omi, missionnaire, anthropologue et archéologue »,

aussi de catéchismes et de bréviaires, en passant par des observations et récits analytiques des modes de vie des populations « païennes »<sup>325</sup>, les missionnaires ont contribué, souvent sans en avoir une conscience claire, à la construction d'un savoir anthropologique.

Sœur Paula Huot, mnda, arrivée en 1950 à Odawara au Japon où les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges sont établies depuis un an, apprend le Japonais avec : « [...] une jeune fille qui avait été engagée pour enseigner le Japonais et elle comprenait très bien le français. Elle est restée avec nous pendant quelques mois et pour les achats, par exemple, elle sortait avec une ou deux sœurs, par exemple<sup>326</sup>. » La congrégation n'a pas les moyens de payer des cours de langue japonaise en institut à ses membres, comme le relate sœur Gilberte Giroux, mnda, également du même groupe que sœur Huot : « Il y avait deux ou trois écoles de langues à Tokyo pour les missionnaires catholiques et d'autres, mais on n'avait pas de sous pour [y] aller. Alors, on a appris le Japonais avec un livre qui donnait les textes en anglais et puis, on apprenait des phrases par cœur. Il y avait d'abord une jeune fille qui nous a aidées et après, notre première sœur japonaise, sœur Hito, qui était aspirante à ce moment-là<sup>327</sup>. »

---

dans Olivier Servais et Gérard Van't Spijker, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Éditions Karthala, p. 161-184. D'autres exemples incluent les Maurice Leenhardt, missionnaire protestant français envoyé en Nouvelle-Calédonie, Louis Massignon, missionnaire catholique en terre d'Islam et Jacques Dournes, membre de la Société des Missions Étrangères de Paris en mission au Vietnam. Ce dernier est, à la fin de sa vie, l'auteur d'une œuvre ethnologique monumentale : près de trente ouvrages et dictionnaires, plus d'une centaine d'articles, travaux théoriques autant qu'écrits d'ethnoscience et analyses de littérature orale, dont il s'était d'ailleurs fait une spécialité.

<sup>325</sup> Philippe Laburthe-Tolra, « Pourquoi et comment un lien inextricable existe entre anthropologie et mission chrétienne », dans Olivier Servais et Gérard Van't Spijker, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Éditions Karthala, 2004, p. 15-23.

<sup>326</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Paula Huot, mnda, le 1<sup>er</sup> juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges.

<sup>327</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

Arrivé à Davao, dans le sud des Philippines, M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, se met intensivement à l'étude du Visayan, le dialecte parlé dans cette région où la SMÉ est présente depuis 1937 : « La première chose que j'ai faite, ça a été d'apprendre le dialecte. On avait six mois libres pour apprendre le dialecte, on avait un professeur et on ne faisait que ça : apprendre le dialecte<sup>328</sup>. » Ayant pu se débrouiller relativement aisément avec l'anglais au cours de ses premiers mois à Baguio dans le nord des Philippines, la vie en général et une demande de l'évêque du lieu rendent l'apprentissage du dialecte local, l'Ilocano, inévitable pour sœur Antoinette Castonguay, mic. Conséquemment, « On a commencé par apprendre l'Ilocano et non pas le Tagalog, surtout que ça faisait partie de notre travail. » En effet, « M<sup>gr</sup> Brasseur, l'évêque, avait dit : “Moi, j'accepte votre communauté ici, mais il y en a tellement de communautés qui s'en viennent ici à Baguio parce que c'est la capitale d'été, mais je veux que vous alliez aux tribus, aux indigènes, pas les Ilocanos qui demeurent autour de vous, mais à ceux des tribus Igorotes.”<sup>329</sup> »

Dans le contexte africain, sœur Annette Roberge, mnda, envoyée avec ses consœurs à Rugari au Burundi en attendant que leur maison de Rulenge en Tanzanie soit prête, se met immédiatement à l'ouvrage devant les besoins nombreux de la population locale. Dans ce milieu, l'apprentissage du dialecte (Kirundi) se fait les deux mains dans l'action, guidé par la sœur belge responsable de la mission qui leur dit : « “Soyez pas inquiètes, je vais vous enseigner les principaux membres du corps humain. Ils font beaucoup de gestes, vous allez vous comprendre.” Fallait faire confiance. Alors, on s'abandonne au Seigneur. » Les pionnières de la présence MNDA en Tanzanie sont tout

---

<sup>328</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, le 23 mars 2011 à la maison familiale de Sainte-Anne-de-la-Pérade.

<sup>329</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Antoinette Castonguay, mic, le 27 juillet 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

de même chanceuses puisque « [...] ça a adonné que c'est la même base de tournure des phrases de ce qu'on veut dire qu'en Tanzanie. En étant sur les frontières, c'était 15 miles à peu près de là où on devait aller. » En bout de ette, dialecte pas dialecte, selon sœur Roberge, « [...] ça ne dérange pas, on aimait les gens et ils parlaient comme ça avec beaucoup de signes. On se comprenait. » Une fois en Tanzanie, la langue s'apprend avec les gens : « Il n'y avait pas d'école de langues, dans ce temps-là. Puis après, ils (les gens) me disaient : “Vous parlez comme nous autres.” Je leur disais : “Ben oui, c'est vous autres qui me l'avez appris. Je parle comme vous autres.”<sup>330</sup> »

Sœur Denise Goulet, mcr, et ses consœurs arrivées au Congo belge en 1954, se mettent aussi rapidement à l'ouvrage, prenant la direction de l'école de la mission : « On commence par regarder, mais pas longtemps. » Cependant, même si « On dirige l'école, on ne peut pas enseigner, on ne sait pas la langue. » Devant cette situation,

[...] nous nous sommes promenées dans les classes pour écouter les cours qui se donnaient. On apprenait un peu la langue, comme ça, avec le langage des enfants et puis la grammaire. Et puis, on avait un livre pour apprendre et il y avait un père qui nous donnait des cours. Après trois mois, le curé de la paroisse nous dit : “Maintenant, vous allez donner des cours de catéchèse. Préparez votre cours, vous me le donnerez et je corrigerai vos fautes.”

Selon sœur Goulet, « Le *Tshiluba*, je l'ai appris facilement car c'est une langue très grammaticale, c'est la plus belle des langues du pays pas parce que c'était la nôtre, mais parce qu'on dit que c'est la langue de la littérature. Il y a une grammaire, on l'apprend pas n'importe comment, il y a des temps de verbes. Vraiment une très belle langue et j'aimais ça. » La langue est un *must* non seulement pour l'enseignement et pour traiter avec la population locale, mais aussi pour « qu'on soit capable de parler aux

---

<sup>330</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Annette Roberge, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

professeurs. Vous savez, y'en a qui avaient fait leur troisième année et qui enseignaient aux tout petits. Ils savaient écrire, alors<sup>331</sup>... » Pour sœur Gisèle Beauchemin, mcr, engagée en santé à Kaniama au Katanga (Congo belge) dès 1959, « Ce qui m'a aidée beaucoup, [c'est que] je suis entrée à l'hôpital avec une des premières infirmières congolaises. Elle avait 21 ans. Moi, j'en avais 26 et c'est avec elle que j'ai commencé à travailler. Elle m'a enseigné la langue et la coutume. Elle, elle était catholique, par exemple. Ses parents, c'était des enseignants<sup>332</sup>. »

Sœur Éliette Gagnon, mic, arrive à Cuba en 1959, après avoir reçu toutes les autorisations et documents nécessaires, sans aucune difficulté, comme elle l'a d'ailleurs souligné durant l'entrevue. Au moment de son départ, elle a déjà des rudiments de la langue de Cervantès : « J'ai pu étudier l'espagnol pendant neuf mois, à peu près trois quarts d'heure par jour ici, à la maison mère avec une sœur qui avait été à Cuba<sup>333</sup>. »

Toujours sur le continent américain, mais plus au sud, sœur Emma Gauthier, mnda, arrivée au collège de Lima pour enseigner l'anglais au jardin d'enfants en 1955 raconte la manière dont elle s'est faite à cette nouvelle vie sans un mot d'espagnol. Même sans connaissance de la langue, sœur Gauthier se lance et elle a la chance d'avoir parmi ses élèves, « [...] une petite bonne femme » parfaitement bilingue Anglais-Espagnol. Comme « Elle traduisait parfaitement et puis, quand elle me voyait, j'avais pas besoin de lui demander. Si je parlais à une petite fille et que la petite fille comprenait pas, elle s'en allait voir la petite fille et elle lui disait la sœur te dit. Et puis moi, la petite me

---

<sup>331</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>332</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gisèle Beauchemin, mcr, le 28 septembre 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>333</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Éliette Gagnon, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Outremont.



parlait et si je ne comprenais pas, elle s'en venait près de moi, puis là, elle me le disait tout en anglais. Je me suis arrangée comme ça. Il y avait bien des choses que je ne pouvais pas faire<sup>334</sup>... »

M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, arrive à Lima en 1959 et, contrairement au plan initial, demeure dans la capitale quatre ans avant de se rendre dans la jungle péruvienne à Pucallpa, ce qui donne « [...] plus de facilité de trouver un professeur d'espagnol à Lima qu'à Pucallpa<sup>335</sup>, ce qui nous donnait l'avantage d'avoir un parler espagnol plus général du Pérou parce que quelques-uns sont allés directement là-bas et l'ont appris dans la *selva*, ils sont restés avec l'accent. » Même sans école attirée, « [...] ils sont allés chercher un type qui enseignait l'espagnol aux Américains. Heureusement que je me débrouillais assez, je suis allé me chercher des grammaires espagnoles qui se rapprochaient le plus du français-espagnol et les dictionnaires. J'ai travaillé beaucoup par moi-même, quelques après-midi par semaine, une méthode simple, pour l'espagnol d'affaires. » En définitive, selon M<sup>gr</sup> Martin, le fait de ne pas maîtriser la langue au point de départ représente un atout pour mieux entrer en relation avec la culture péruvienne : « C'est heureux que je ne l'aie pas bien parlé au début, ça m'a obligé à être beaucoup plus lent parce que quand quelqu'un parle déjà la langue, il pense comprendre. Ça m'a aidé à voir l'aspect culturel différent et à me poser des questions avant de pouvoir comprendre ce qu'ils disaient, un peu à entrer avec eux autres, à partir de la culture, pour aller avec les gens<sup>336</sup>. »

---

<sup>334</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Emma Gauthier, mnda, le 2 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>335</sup> Dans l'Amazonie péruvienne.

<sup>336</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

Même si les mots employés dans les différentes langues ne traduisent pas toujours exactement et précisément les concepts chrétiens dont sont porteurs les missionnaires et qu'ils peuvent se sentir parfois démunis, leur action s'inscrit aussi, comme nous venons de le voir, au-delà de ces limites. La découverte de la culture locale permet de pallier une maîtrise souvent (du moins, au début) lacunaire de la langue ou du dialecte local. En ce sens, l'incursion dans la culture que permet l'apprentissage de la langue ou du dialecte des peuples auxquels les missionnaires sont envoyés est rapidement appelée à se bonifier par une rencontre continue avec des visions, des représentations du monde, des sensibilités et des systèmes de valeurs différents de ceux présents dans la culture québécoise. Par conséquent, la mission représente un long et sinueux chemin d'adaptation aux conditions socioculturelles, mais aussi, dans certains contextes, aux conditions sociopolitiques, particulièrement quand des bouleversements importants traversent les pays de mission sur ce plan.

### *V.1.3 – L'adaptation aux conditions socioculturelles et sociopolitiques*

Sœur Gilberte Giroux, mnda, arrivée en 1950 au Japon, considère sa première année, vécue à Odawara, décevante pour elle puisqu'« On était un groupe de Canadiennes, tout se faisait à la Canadienne, on n'avait eu aucune préparation pour le Japon. On avait beaucoup entendu parler de la Chine, mais le Japon, c'est très différent. On n'avait absolument aucune préparation, au point de vue culture, au point de vue adaptation au pays. Ça a été très difficile. » Pour gagner la vie à Odawara, « les sœurs

donnaient des cours d'anglais, de piano et d'arts culinaires<sup>337</sup>. » Dans son expérience première de la mission, sœur Giroux déplore donc le manque de préparation pour la vie missionnaire au Japon forcément marquée par les différences culturelles. Les sœurs vivent ni plus ni moins qu'en serre chaude par rapport à la société japonaise au cours de cette première année.

Pour sa part, atteignant Manille en 1958, après un voyage épique à travers les mers, M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, reconnaît avoir été « [...] surpris parce que tout est tellement différent de ce que l'on vit ici. C'est un pays, d'abord, à ce moment-là, mais encore aujourd'hui, c'est un pays extrêmement pauvre, peu organisé parce que les Philippins, ce ne sont pas des gens organisateurs. » La pauvreté des Philippines s'explique, selon M<sup>gr</sup> Vallée, pmé, par ce trait de caractère du peuple :

C'est des gens de cœur beaucoup plus que des gens de tête. Alors, ça, ça nous surprend aussi parce que ce n'est pas toujours facile à comprendre parce que nous, on est porté à expliquer les choses de façon très raisonnable tandis que, eux, pensent avec leur cœur. Parce que les Philippins, il ne fallait pas essayer de raisonner avec eux autres, il fallait leur apporter des arguments du cœur. Alors, ça, quand on apportait des arguments du cœur, ça, ça marchait. Des arguments rationnels, ça ne marchait pas.

Ce qui nous semble en jeu ici, c'est que plutôt que de considérer la pauvreté du pays comme une réalité économique dont les causes sont, aux Philippines comme ailleurs, sociopolitiques, M<sup>gr</sup> Vallée établit une relation de causalité pour le moins douteuse et basée sur ses référents culturels propres, entre la pauvreté et un aspect de la manière d'être des Philippins.

Par ailleurs, M<sup>gr</sup> Vallée est rejoint par l'accueil des gens qui sont particulièrement chaleureux, mais là encore, une surprise l'attend : « Ces gens-là te rencontrent pour la

---

<sup>337</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

première fois et t'as l'impression que ce sont des grands amis, mais ce que l'on découvre avec le temps, c'est que ce sont des Asiatiques, c'est-à-dire que le langage n'a pas le même sens que pour nous autres. » Il illustre cette découverte en donnant l'exemple de cette fois où les PMÉ souhaitent acquérir un terrain en vue d'un agrandissement de leur séminaire : « Il y avait une dame qui possédait un grand terrain et on voulait avoir le terrain, mais ça ne marchait pas. » Ne sachant comment s'y prendre, les PMÉ s'informent auprès d'un Philippin qui leur dit : « “Invitez-la au séminaire, ne parlez pas d'affaires du tout, simplement traitez-la très bien, faites-lui un bon banquet. Elle va savoir qu'il y a quelque chose en-dessous de tout ça, mais ça va porter son fruit.” De fait, pas longtemps après, notre terrain, on l'a eu. Alors, c'est une façon de faire affaire avec les gens<sup>338</sup>. » Cet extrait montre bien le degré auquel les missionnaires doivent intégrer des logiques et des normes culturelles différentes de celles propres à leur pays d'origine.

Sœur Mariette Trépanier, mnda, propose cette description de Tahiti, magnifique île de l'Océanie où « [...] la grande richesse, c'est le poisson, on est dans la mer. Et puis, le Tahitien fait le petit élevage de poulet, va à la pêche, il danse et il chante. » Pour que la vie civile et économique s'organise, « [...] il y a des fonctionnaires », « le Tahitien lui-même n'est pas commerçant. Ça, c'est le Chinois : il cultive à la montagne, puis il ouvre une petite boutique en bas pour vendre ses légumes. Et puis, le petit magasin grossit, grossit, et puis il devient un gros magasin et il s'en va à Papeete, la capitale. » En règle générale, « les gens vivaient et se contentaient de très peu<sup>339</sup>. » La simplicité est d'ailleurs

---

<sup>338</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, le 23 mars 2011 à la maison familiale de Sainte-Anne-de-la-Pérade.

<sup>339</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mariette Trépanier, mnda, le 17 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

un trait de personnalité des Tahitiens que sœur Trépanier et ses consœurs apprécient particulièrement et qui les aidera à établir un lien solide avec les gens.

Pionnière en terre africaine, avec trois autres consœurs dont deux autres enseignantes et une infirmière, sœur Denise Goulet, mcr, est envoyée dans la première mission des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi en Afrique, au Congo belge<sup>340</sup>. Compte tenu de la situation coloniale du pays, sœur Goulet et ses consœurs passent une année en Belgique pour l'homologation de leurs diplômes d'enseignantes et d'infirmière. En étudiant la géographie et le droit du Congo belge, « [...] on nous disait bien : “ Si à l'examen, vous nous dites que le drapeau congolais est le drapeau avec des étoiles<sup>341</sup>, vous aurez échoué même si tout le reste est bon. Vous aurez échoué à cause de ça.” C'était important : le drapeau congolais, c'était le drapeau belge. Personne ne pouvait manquer cette question, ils l'avaient dit trop clairement. » Cet exemple illustre surtout la manière dont les sœurs prennent contact avec l'esprit colonial belge, ce qui influence très fortement les conditions socioculturelles et sociopolitiques qui les attendent dans ce pays.

Cette étape terminée, elles arrivent à Mbujimayi dans la province du Kasai en 1954. Les sœurs sont l'objet de plusieurs questionnements et d'un étonnement important parmi la population locale, paraissant différentes des Européens qui y sont installés en nombre important. Même les autres occidentaux regardent ces petites Canadiennes d'un œil plutôt circonspect : « [...] les communautés dans les alentours nous trouvaient très jeunes. Ça prenait un peu l'audace d'une fondatrice : il y avait deux professes perpétuelles. Les trois autres, on était des professes temporaires et des jeunes

---

<sup>340</sup> L'actuelle République démocratique du Congo a été sous l'emprise du pouvoir colonial belge de 1876 jusqu'au 30 juin 1960, date de la proclamation de son indépendance.

<sup>341</sup> Le drapeau congolais actuel arbore une étoile alors que celui adopté le jour de l'indépendance de 1960 arborait sept étoiles et celui de l'époque colonial, une étoile à cinq grandes branches.

temporaires. » L'esprit colonial se reflète dans la gouvernance de Mbujimayi, comme l'indique sœur Goulet :

C'était un village, on appelait ça extra-coutumier, c'est-à-dire qu'ils avaient un petit gouvernement dirigé par des Belges. Ensuite de ça, il y avait des industries, la *Cotton Co.*, il y avait la grande culture du coton, pour l'huile aussi et il y avait aussi les affaires du bois, les frères qui menaient ça, il y avait beaucoup d'Européens. C'est pour ça qu'ils appelaient ça extra-coutumier. Il y avait donc, une population qui était quand même assez importante, environ 30 000 personnes<sup>342</sup>.

Les premières années à Cuba de l'abbé Jean Langlois, pmé, arrivé en 1948, sont marquées par la beauté, la bonté et la facilité<sup>343</sup> du travail à réaliser comme prêtre missionnaire puisqu'« Il suffisait de présenter notre doctrine, les gens acceptaient facilement. Ils étaient ignorants, la majorité, mais faciles d'accès. Le côté humain était fort et nous autres, on était fort du côté humain avec les gens. Pour les gens, avec les gens. Alors, notre travail était facile. » Les conditions de vie quotidienne des gens sont telles que, de l'aveu de l'abbé Langlois, « Il fallait que ça change parce qu'il y avait un gouvernement pourri. C'était de la *business*. On attendait un sauveur et on l'a avec Fidel qui est arrivé cinq ans après<sup>344</sup>. Il devient, pour nous autres, un sauveur. Mon évêque, il disait "l'envoyé du bon Dieu, écoute-le" et puis tout ça. Ça a pas duré longtemps, mais il nous apparaît comme un sauveur<sup>345</sup>... »

---

<sup>342</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>343</sup> Évidemment, les Cubains comme les autres Latino-Américains, étaient catholiques. Bien qu'ils aient été christianisés par les Espagnols et qu'ils aient capté les aspects extérieurs de la pratique religieuse, une évangélisation en profondeur restait à faire.

<sup>344</sup> Fidel Castro et ses hommes, que l'on appellera plus tard les *Barbudos*, attaquent le *Cuartel Moncada* à Santiago de Cuba le 26 juillet 1953, mais ils ne prendront le pouvoir qu'au début de janvier 1959, entrant dans la capitale en héros nationaux, après une longue guerre menée depuis les hauts sommets des forêts de la *Sierra Maestra*.

<sup>345</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean Langlois, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

À la suite de la révolution du 1<sup>er</sup> janvier 1959, la situation à Cuba se transforme rapidement, ce qui a d'ailleurs un impact sur l'installation de sœur Éliette Gagnon, mic, arrivée depuis peu au pays : « La révolution avait triomphé depuis six mois. Il y avait eu tous les fusilllements, peut-être plus de 1000 personnes qui avaient été fusillées au début de la révolution<sup>346</sup> par jugement populaire. [...] À Colón où j'étais, on rencontrait souvent, souvent des gens dont le fils ou le frère ou le père avait été fusillé. » Devant ces manières de faire quelque peu expéditives, sœur Gagnon demande un jour à un homme qui avait été dans un peloton d'exécution :

“Ça doit être dur de prendre quelqu'un en pleine santé et d'aller le fusiller puis de le tuer?” Il dit : “Non, c'est un honneur, madame. On coopère avec Dieu pour débarrasser la terre des exploiters.” On se motive comme on peut. Il avait l'air honnête et il disait : “Notre commandant, il est tellement bon qu'il y en a toujours un parmi nous qui n'a pas de balle dans son fusil. Alors, on ne le sait pas. Si on a un scrupule quelconque, on pense que ce n'est pas nous qui l'avons tué.”<sup>347</sup>

Ce contexte sociopolitique très chargé crée des conditions d'insertion difficiles, tant et si bien que la mission pour laquelle sœur Gagnon devait initialement atteindre Cuba, soit la direction de la section féminine du collège de Colón, elle ne l'a jamais réalisée. Ceci renvoie également à une autre réalité commune qui confronte de nombreux missionnaires au moment de leur arrivée en pays de mission : des changements inattendus dans l'exercice de la mission.

#### *V.1.4 – Des changements inattendus comme condition pratique de la mission*

---

<sup>346</sup> Selon cet extrait, ce serait plutôt : “*The well-known summary trials, resulting in over 550 executions, confirmed Fidel's pledge from the Sierra Maestra to punish those most responsible for the repression, torture, and assassinations of Batista opponents.*” Thomas C. Wright, *Latin America in the Era of the Cuban Revolution*, New York, Praeger Publishers, 2001, p. 26

<sup>347</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Éliette Gagnon, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

Sœur Mariette Trépanier, mnda, arrive en 1956 dans la ville de Faaa à Tahiti pour enseigner, croit-elle, mais une fois sur place, qu'elle n'est pas sa surprise d'apprendre de la bouche de « [...] sœur Saint-André, qui était la directrice du primaire et la supérieure de la mission : “C'est toi qui vas être à la direction.” » Même si on fait étudier sœur Trépanier en vue de la direction de l'école secondaire et que cela est clair dans l'esprit des supérieures du temps, elle en est la dernière informée puisque « Dans ce temps-là, on ne parlait pas tellement de l'avenir puis de ce que tu vas faire. On partait en mission<sup>348</sup> ! »

Que les obédiences missionnaires comportent des surprises est, comme nous venons de le voir, monnaie courante à cette époque, allant jusqu'à des déplacements temporaires. Dans le cas de sœur Annette Roberge, mnda, et de ses trois compagnes, elles acceptent l'offre de l'évêque de Rulenge, de s'établir provisoirement à Rugari<sup>349</sup>, le diocèse burundais voisin. L'évêque du lieu accueille d'ailleurs leur arrivée dans la joie, affirmant d'emblée aux sœurs : « “Moi, je suis content de les accueillir, bien sûr, puis je vais leur trouver quelque chose à faire aussi qu'elles ne s'en iront pas.” C'était un évêque belge. Dans ce temps-là, les évêques étaient encore européens ou canadiens<sup>350</sup>. »

Sœur Éliette Gagnon, mic, arrivée à Cuba en 1959, doit également composer avec la surprise de se voir confier un collège secondaire pour filles à son arrivée : « Je suis

---

<sup>348</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mariette Trépanier, mnda, le 17 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>349</sup> Comme en témoigne un extrait précédemment cité de l'entrevue réalisée avec sœur Roberge, elle a bien expliqué que comme la maison des sœurs à Rulenge n'est pas prête, l'évêque du lieu avait proposé que l'évêque voisin de Rugari au Burundi, les prenne sur son territoire, le temps que la construction soit complétée.

<sup>350</sup> Par exemple, en 1952, 25 diocèses missionnaires étaient sous la direction d'un Ordinaire canadien. Jean Hamelin, *Le XX<sup>e</sup> siècle. Tome 2. De 1940 à nos jours*, dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois. Volume 3*, Montréal, Boréal, 1984, p. 194. Toutefois, dans son encyclique missionnaire *Evangelii Praecones* célébrant les 25 ans de l'encyclique *Rerum Ecclesiae* (1926), Pie XII avait fait état qu'en 25 ans, 88 territoires missionnaires étaient désormais sous le leadership local, plutôt que sous la responsabilité d'évêques étrangers.



partie avec une compagne, j'allais à Colón, je l'ai su après, pour diriger une grosse école qu'on avait à Colón. » Ce collège, pensé par l'évêque de Matanzas, visait à préparer des jeunes des petits villages « pour l'université dans un centre où ils recevraient une formation adéquate et en plus, ils continueraient dans la ligne de l'éducation qu'ils avaient reçue au primaire, où ils pourraient continuer, se connaître entre eux, devenir amoureux, se marier et retourner une fois l'université finie dans leur village pour aider. Tu vois-tu : on part du peuple, on le connaît parce qu'on est avec lui, on se prépare et on retourne. » Pour y arriver, elle vérifie si elle peut revalider son brevet d'enseignement. Après des démarches auprès de deux universités, elle se rend compte que

Ça aurait été plus difficile de revalider mon titre que de finir philosophie et lettres qui donnait un doctorat là-bas, mais qui équivalait à peu près à la maîtrise ou à la licence ici. On reconnaissait que j'avais la littérature française, la littérature anglaise, j'avais du latin, j'avais de la psychologie, on avait des très belles matières au baccalauréat ès-arts<sup>351</sup>. Alors, ils ont reconnu plusieurs matières et j'ai terminé mes études assez vite. J'ai fait de la littérature cubaine, espagnole, allemande, italienne. J'ai étudié sur place, à La Havane<sup>352</sup>.

Enfin, cette affectation missionnaire comme directrice du collège de Colón ne se réalisera jamais, le collège devenant la propriété de l'État quelques mois après son arrivée en terre cubaine.

À travers l'installation des missionnaires québécois dans les différents pays de mission au cours des années 1945 à 1959, ces derniers vivent une première phase d'adaptation qui est tout à la fois découvertes et joies, mais aussi déroutés, épreuves et exigences. Elle fournit aussi à plusieurs des occasions de mesurer à quel point la formation dont ils disposent est plus ou moins adéquate pour faire face aux différents

---

<sup>351</sup> Elle a complété ce diplôme au Québec au courant des années 1950, alors qu'elle enseignait au secondaire à Granby en huitième et neuvième années.

<sup>352</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Éliette Gagnon, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

défis culturels, matériels, religieux et sociaux devant eux. Dans un contexte où les missionnaires doivent répondre à ces défis, les pratiques qu'ils mettent alors en place impliquent aussi des dimensions inédites ou des éléments novateurs.

## V.2. Des pratiques missionnaires en mutation...

C'est dans des conditions culturelles, matérielles, politiques et sociales différentes de celles que qu'ils ont connues jusqu'à leur premier départ à l'étranger, que les missionnaires font connaissance avec le Japon, les Philippines, Tahiti, la Tanzanie, le Congo belge, Cuba, le Pérou, le Honduras et Hong Kong. C'est bien de cela dont il sera question en abordant les pratiques concrètes des missionnaires. Comment s'y prennent-ils pour entrer en relation avec les gens, une fois la langue apprise<sup>353</sup>? Pour traduire, dans des cultures parfois aux antipodes, les paroles chrétiennes? Pour s'insérer dans la culture, dans la société et dans l'Église locale? Quels outils mobilisent-ils à ces différentes fins? Et avec quels résultats? Telles sont les principales questions qui retiendront notre attention et auxquelles nous voulons répondre à partir des expériences et des regards que chacun des missionnaires interrogés pose sur son expérience.

### V.2.1 – *La mission à travers les œuvres*

La presque totalité des missionnaires rencontrés, encore plus fortement les religieuses, sont engagés dans des œuvres qui visent à répondre aux besoins de promotion humaine des populations locales. Que ce soit à travers l'éducation, les soins de santé ou

---

<sup>353</sup> Dans plusieurs cas, le niveau de compétence linguistique des missionnaires est plus ou moins élevé et de ce fait, la langue étrangère est souvent peu maîtrisée au cours des premières années, sauf dans le cas de l'espagnol.

les services sociaux, particulièrement dirigés vers les enfants et les femmes, les missionnaires québécois s'insèrent dans les divers contextes suivant des projets concrets.

Sœur Mariette Trépanier, mnda, décrit la manière dont ses consœurs qui, depuis 1951, l'avaient précédée à Tahiti, ont pris la mesure des besoins en éducation de la population locale de Faaa, mais ont surtout su aller au-delà de leur engagement premier en vue d'une insertion plus profonde avec le peuple tahitien : « Les sœurs canadiennes ont été très aimées dès le début parce que les sœurs faisaient autre chose, elles ne faisaient pas que l'école. » Par exemple, « Comme la supérieure avait des notions médicales, elle soignait les gens qui, durant la période des mangues, faisaient des gros bobos sur les jambes. » Les sœurs prennent aussi une part active dans la vie pastorale alors qu'elles « elles faisaient du chant pour les messes du dimanche, elles s'intégraient à la vie de la communauté. » Les liens établis rapidement entre les sœurs québécoises et le peuple tahitien sont, du point de vue de sœur Trépanier, rendus possibles par la reconnaissance mutuelle de la simplicité présente de part et d'autre.

En ce qui a trait à l'enseignement, elles reçoivent l'aide des Frères des écoles chrétiennes (FEC). Comme « [...] il fallait que tout le monde réussisse pour faire le nom de l'école. », sœur Trépanier attend sa troisième année d'enseignement pour présenter ses premières élèves aux examens, ce qui se révèle un franc succès. La collaboration avec les FEC est essentielle et riche pour les MNDA puisqu'« [...] ils venaient voir comment on se débrouillait et puis, on faisait des examens communs, ils corrigeaient mes devoirs. Alors, j'ai appris en même temps beaucoup de choses. [...] Je travaillais mes

mathématiques, surtout le système métrique<sup>354</sup>. » Sœur Trépanier ne chôme pas, cumulant les tâches de direction de l'école de même que l'enseignement sur « deux niveaux quelques années. Après, d'autres sœurs sont arrivées et on a commencé à embaucher des laïcs, au début des années [19]60<sup>355</sup>. »

Les services sociaux sont en forte demande dans la société japonaise appauvrie suite à la Deuxième Guerre mondiale. Engagée auprès des orphelins, dans la région de Moji dans le nord du pays, sœur Gilberte Giroux, mnda, raconte comment s'est constitué un projet d'orphelinat en collaboration avec des Pères des Missions Étrangères de Paris avec lesquels la congrégation travaille depuis la Chine<sup>356</sup>. Plusieurs des plus jeunes prêtres de la Société présentent une ouverture pour des méthodes encore peu orthodoxes pour l'époque. Ainsi, bien que les enfants des orphelinats, au Québec comme ailleurs dans le monde, soient habituellement élevés de manière stricte et sévère<sup>357</sup>, les PMÉ de

---

<sup>354</sup> À l'époque, le Canada utilisait encore le système impérial britannique. C'est donc dire que l'apprentissage du système métrique n'allait pas de soi pour les Québécois en mission, comme sœur Trépanier.

<sup>355</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mariette Trépanier, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>356</sup> En effet, la collaboration entre les MNDA et les Pères des Missions Étrangères de Paris trouve son fondement dès les premières années de la présence en Chine de la jeune congrégation missionnaire de Sherbrooke. « Le 10 juillet, Mère Marie du Sacré-Cœur reçut du vicaire apostolique de Kwei-Yang, M<sup>gr</sup> François Séguin, une lettre datée du 30 mai 1919, dans laquelle celui-ci demandait à la fondatrice de lui envoyer des Sœurs (sic), dès qu'il y a en aurait de prêtes à partir. En parcourant cette lettre, où elle reconnut sans peine l'essentiel de ses convictions missionnaires, l'âme apostolique de Marie du Sacré-Cœur dut éprouver une grande joie. C'est peut-être à cause de cette lettre qu'en 1922 elle décidera d'envoyer ses premières Sœurs missionner à Kwei-Yang auprès des Pères des Missions-Étrangères de Paris (sic). » René Bacon (avec la collaboration de Gisèle Desloges), *Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges : de l'intuition à l'institution (1905-1922)*, Lennoxville, Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1996, p. 116-117.

<sup>357</sup> Cependant, on apprend, dans l'ouvrage de Richard Leclerc *Des lys à l'ombre du mont-Fuji : Histoire de la présence de l'Amérique française au Japon*, que les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, présentes au Japon depuis 1933, avaient recueilli les enfants abandonnés après la Deuxième Guerre mondiale, à l'Orphelinat Saint-Joseph de Minami Sakurai. Afin de créer un esprit familial dans l'établissement, les fondatrices Julia Godin et Antoinette Fournier regroupent les jeunes par petits groupes. Sous la supervision d'une religieuse qui se substitue à la mère, les enfants disposent de locaux destinés à leur seul usage. Ce modèle de fonctionnement qui impressionne le gouvernement est étendu à l'ensemble des orphelinats du pays. » Richard Leclerc, *Des lys à l'ombre du mont-Fuji : Histoire de la présence de l'Amérique française au Japon*, Montréal, Éditions du Bois-de-Coulonge, 1996, p. 84. Il y a donc fort à parier que les pratiques

Paris formulent très clairement leurs attentes quant au type d'éducation à mettre en place : « “Il n'est pas question de mettre les enfants en rang et puis de leur faire garder silence et d'avoir un règlement. Il faut que vous élevez ces enfants-là comme en famille.” Alors, la vie à l'orphelinat a commencé d'une façon très, très familiale. » Comme dans le cas d'autres missionnaires, « ce sont ces personnes-là (les cuisinières qui étaient chrétiennes) qui nous ont vraiment inculturées, qui nous ont vraiment aidées à entrer dans la vie japonaise<sup>358</sup>. » Par ailleurs, les sœurs ne travaillent pas en vase clos, comme en témoigne leur participation à une table de concertation des œuvres sociales dans la région du Nord-Kyushu où elles sont engagées dans l'orphelinat.

Sœur Annette Roberge, mnda, œuvrant dans les soins de santé en Tanzanie, raconte comment le meilleur des antidotes aux chocs culturels potentiels, c'est d'être à pied d'œuvre, dès le début ou presque, ce qu'elle et ses consœurs font quelques jours après leur arrivée inattendue au Burundi. Sa compagne technicienne de laboratoire « [...] a découvert la maladie du sommeil<sup>359</sup> et puis, on a averti le gouvernement qui était à Bujumbura pour leur dire qu'on avait trouvé la maladie du sommeil. Alors, ils n'ont pas voulu nous croire parce que tu comprends, ces petites Canadiennes-là, qu'est-ce qu'elles viennent faire? » Après avoir validé la justesse de cette découverte, les autorités sanitaires burundaises lancent une campagne nationale de lutte contre la maladie du sommeil à laquelle collaborent activement les MNDA : « On a travaillé fort parce qu'on avait tout le pays qui courait vers Rugari. Alors, là, on a fait une campagne qui a duré des semaines et

---

ouvertes des Pères des Missions Étrangères de Paris aient été largement inspirées de celles mises en place par ces sœurs missionnaires québécoises.

<sup>358</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>359</sup> Alors qu'elle procédait à des analyses de sang de patients du dispensaire de Rugari, la consœur technicienne de laboratoire de sœur Roberge a reconnu le parasite de la maladie du sommeil, en informant immédiatement ses compagnes.

des mois. D'abord, il fallait examiner les glandes de chaque personne et puis, après, c'était des injections, on posait des intraveineux<sup>360</sup>. » Par ce travail, les sœurs ont contribué à diminuer les impacts d'un fléau qui faisait des ravages parmi les populations rurales du Burundi. La mission représente également un service à l'Église locale, à travers la formation et la promotion des laïcs de même que la formation d'un clergé local et la participation à la fondation de congrégations religieuses autochtones.

### *V.2.2 – La mission comme service de l'Église locale*

Après deux années au Japon, un groupe de Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges prennent la direction de Shizuoka en 1951. L'une des leurs, sœur Paula Huot, mnda, est alors nommée responsable de la formation des postulantes et des novices japonaises. Sans aucun cahier de formation et somme toute encore jeune (27 ans à l'époque), comme elle le dit, « On se base à ce moment-là sur notre expérience et ensuite, je préparais, c'était des nouvelles converties toutes les trois. Donc, il faut commencer par la base. Je préparais tous les jours, du mieux que je pouvais, en Japonais. Ensuite, je travaillais avec elles, j'essayais de faire ce que je pouvais<sup>361</sup>. » Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, cette congrégation a beaucoup investi d'énergie et de ressources dans le développement des noviciats autochtones en Asie, la réouverture du noviciat chinois à Macao le 14 septembre 1949<sup>362</sup> en témoignant.

---

<sup>360</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Annette Roberge, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>361</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Paula Huot, mnda, le 1<sup>er</sup> juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>362</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport au chapitre général de 1952*, p. 6.

Même si les MIC sont aux Philippines depuis 1921<sup>363</sup>, il faut attendre 34 ans pour que la congrégation ouvre son premier noviciat autochtone à Baguio dans le nord du pays, un état de fait qui s'explique notamment par la guerre<sup>364</sup>. Les jeunes Philippines qui entrent alors chez les MIC doivent détenir un baccalauréat, un pré-requis beaucoup plus exigeant que celui demandé aux jeunes candidates canadiennes à la même époque, soit une neuvième année. Le contexte socioreligieux<sup>365</sup> particulier des Philippines a pu favoriser la formulation d'exigences plus élevées. L'établissement du catholicisme aux Philippines est intrinsèquement lié à la colonisation espagnole de l'archipel. Par conséquent, la présence missionnaire catholique est, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, intimement liée au pouvoir colonial espagnol et demeure l'une des assises les plus solides de l'Église philippine au-delà même de cette période, créant du même coup, les conditions à l'émergence d'Églises nationales comme celle du prêtre Gregorio Aglipay. Après l'arrivée au pouvoir des Américains au début du XX<sup>e</sup> siècle, comme les missionnaires qui arrivent au pays à ce moment sont protestants, rappelle sœur Antoinette

---

<sup>363</sup> Les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception se sont installées aux Philippines dans le prolongement de leurs premières missions en Chine. C'est un médecin chinois, le docteur José Tee Han Kee qui, devenu directeur de l'Hôpital général chinois de Manille et ayant vu les MIC œuvrer à Canton et à Hong Kong, demanda à l'Archevêque de Manille, M<sup>gr</sup> J. O'Doherty, l'autorisation de les faire venir pour assumer la direction de l'hôpital. Les cinq pionnières arrivent à Manille le 8 août 1921.

<sup>364</sup> Devant les besoins importants des nouveaux chrétiens qu'elles avaient catéchisés, les MIC ont ouvert, en 1936, l'École anglo-chinoise de l'Immaculée-Conception dont les débuts ont été plutôt modestes. Une quarantaine d'élèves sont d'abord accueillis au second étage d'une quincaillerie. Peu après, le groupe s'installe à Tayuman, une installation provisoire, qui a permis d'accueillir les infirmières MIC de l'Hôpital Général lorsque la guerre de 1939 les a obligées à quitter cette œuvre. Évidemment, la situation des MIC durant la Seconde Guerre mondiale a été directement tributaire de la géopolitique régionale, alors qu'à lieu en 1941 l'invasion japonaise dont les conséquences furent pénibles et nombreuses pour ces religieuses missionnaires : fermeture de l'École anglo-chinoise, emprisonnement pour certaines, internement dans un camp de concentration pour d'autres. La guerre terminée, les MIC sont revenues à Manille et dès 1947, l'École anglo-chinoise a rouvert ses portes, annonçant un virage communautaire en faveur du développement des œuvres éducatives, ce dont témoignent la prise en charge de l'administration de l'école paroissiale *Las Pinas* (1946), puis les fondations rapides de l'Académie de l'Immaculée-Conception de Manille (1947) et de l'Académie du Cœur-Immaculé-de-Marie à Mati (1947).

<sup>365</sup> Rémy Madinier, « La gestion coloniale du pluralisme religieux dans le monde malais (Indonésie, Malaisie, Philippines) », dans Dominique Borne et Benoit Falaize (dir.), *Religions et colonisation XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. Afrique, Amériques, Asie, Océanie*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2009, p. 204-205.

Castonguay, mic, « Pendant 50 ans, ce sont les femmes qui ont gardé la foi [catholique], avec les processions qu'elles faisaient. Elles s'occupaient des morts, des veillées de prières pour les morts et des fêtes liturgiques. Elles ramassaient les gens, mais il n'y avait pas de prêtre catholique. »

C'est de ce contexte que découle la justification donnée par sœur Castonguay des exigences de sa congrégation face aux jeunes aspirantes philippines d'alors : « [...] parce qu'elles n'avaient pas eu de background religieux, très peu, et si elles avaient fait au moins un baccalauréat, elles étaient déjà prêtes à faire un peu de théologie, à comprendre ce qu'on pouvait leur enseigner soit dans la Bible ou ailleurs. » Elle ajoute une deuxième raison qui renvoie directement à la situation socioéconomique du pays : « Nous, c'était pour s'assurer qu'elles étaient capables de comprendre les droits et devoirs d'une personne qui rentre en religion et que ce n'était pas pour avoir une job ou avoir une promotion pour s'en aller aux États-Unis après, mais que c'était uniquement pour servir le Seigneur et pour ça, il fallait être capable de comprendre. » Cependant, ces données relatives à l'histoire socioreligieuse du pays ne peuvent expliquer à elles seules, de notre point de vue, les exigences posées aux jeunes qui foulent la porte du noviciat philippin des MIC. Elles renvoient également à une conception de l'Autre fondée sur la prémisse d'une supériorité des repères civilisationnels de l'Occident. On peut faire l'hypothèse que, malgré la sollicitude et l'amour réel qu'éprouvent alors les consœurs canadiennes face aux jeunes femmes issues des pays de mission, l'approche privilégiée et les outils mis en place par l'Institut MIC, avant la création de noviciats indigènes<sup>366</sup> et même une

---

<sup>366</sup> Par exemple, parmi les vœux émis par le chapitre général de 1948, on retrouve au point 4. : « Que des sujets indigènes, en petit nombre et bien choisis, soient acceptés dans notre Communauté, et qu'ils viennent faire leur noviciat au Canada, après avoir été éprouvés sur place. Ce choix, comme d'ailleurs celui de toutes



fois établis, demeurent empreints de la conscience d'une supériorité occidentale. Cette civilisation n'est-elle pas porteuse d'une lumière non seulement religieuse, à travers le christianisme, mais aussi scientifique et technique, ce dont l'insistance sur la raison et la rationalité témoigne abondamment à travers des notions comme la modernité et le progrès?

Sœur Antoinette Castonguay, mic, assume aussi partiellement la responsabilité de ce noviciat à Baguio. Au nombre de quatre, les premières postulantes sont d'abord initiées « [...] à la vie de couvent et à la vie religieuse aussi. C'était des femmes qui avaient déjà une belle relation spirituelle avec le Seigneur, mais qui ne connaissaient absolument rien probablement de la vie religieuse. » Comme assistante de la maîtresse des novices, pour l'anglais surtout, sœur Castonguay donne certaines conférences aux jeunes femmes, par exemple, sur le catéchisme des vœux alors que la maîtresse des novices supervise davantage leur progression spirituelle. Sœur Castonguay les accompagne également « [...] beaucoup dans le travail matériel qu'il fallait faire : l'entretien d'une grosse maison à trois étages, toute en ciment, aller faire le marché avec elles. Il n'y avait aucun, aucun employé. » L'état de l'Église locale, où les prêtres sont rares, le ministère largement conçu comme la prestation des sacrements et le milieu qui n'est pas encore rendu à former des leaders laïcs, exige l'implication des sœurs MIC

---

les autres aspirantes, sera laissé au jugement de la Supérieure générale. Il a été convenu que le Conseil général aura le droit d'ouvrir (il va sans dire avec l'agrément du Saint-Siège) un Noviciat de la Société en pays de mission, si des circonstances spéciales venaient lui en démontrer la nécessité. » Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire de septembre 1948*, p. 4. On en rajoute dans le même sens alors que le chapitre général spécial de 1952 émet le vœu le point 3 : « Que dans nos Noviciats en pays de missions, l'étude du catéchisme des vœux, des Constitutions, du Coutumier et des prières se fasse en français, mais que l'on mette entre les mains des aspirantes une traduction de ces divers ouvrages et que l'on en donne l'explication en langue du pays pour qu'on ait l'assurance que ces matières importantes ont été comprises. » Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire d'octobre 1952*, 1952, p. 13.

présentes. C'est ainsi que sœur Castonguay et les novices se rendent dans les tribus Igorotes des montagnes pour leur « [...] enseigner la religion, rencontrer les parents, voir les familles. » Concrètement, le travail des sœurs est varié puisqu'elles demeurent ouvertes aux besoins et aux demandes des populations locales, mais le cœur de leur apostolat est de nature pastorale : « Notre part était d'aller visiter ces familles-là, d'aller à la petite école, d'aller également le dimanche. Même s'il n'y avait pas de prêtre, on faisait un petit service religieux, parce que ceux qui avaient rencontré le Christ d'une façon ou d'une autre, étaient intéressés à aller voir qui étaient ces gens<sup>367</sup>. »

Sœur Huguette Turcotte, mic, arrivée aux Philippines en 1953, prend charge du département de musique de l'Académie de Manille et quelques années plus tard, « [...] fonde ce qu'ils appelaient le *Mission Club*. On voulait avoir quelque chose qui donnerait aux jeunes le souci de ceux qui sont loin, le souci des missions, ni plus ni moins. » Tout cela se réalise en collaboration avec l'Église locale, particulièrement avec l'Office pour la Propagation de la Foi. L'importance donnée à la dimension missionnaire au sein même du pays s'explique notamment par la situation socioreligieuse des Philippines où les tensions avec les musulmans dans la zone sud sont particulièrement vives<sup>368</sup>. De plus, sœur Turcotte insiste sur la forte présence étrangère, ayant imprimé un caractère

---

<sup>367</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Antoinette Castonguay, mic, le 27 juillet 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>368</sup> Au sujet de la réalité religieuse philippine contemporaine, Rémy Madinier souligne que « Mais la principale fracture religieuse dont hérita l'État philippin demeure celle opposant la minorité musulmane au sud du pays (5% du total de la population) au reste de l'archipel. Devenues minoritaires sur une grande partie de leurs terres ancestrales – du fait de l'immigration venue du Nord chrétien – maintenues dans un sous-développement chronique, les populations Moros connurent des difficultés persistantes d'intégration. Au fil des ans, la dimension religieuse du conflit se fit plus prégnante. Fondé en 1971, le *Moro National Liberation Front* (MNLF) présentait une dimension essentiellement communautariste et avançait un programme laïc. Mais la violence du conflit qui opposa l'armée aux milices chrétiennes (près de 50 000 morts en 5 ans) suscita d'importantes tensions parmi ses membres. En 1977, une scission au sein du MNLF donna naissance au *Moro Islamic Liberation Front* (MILF), qui, profitant de l'internationalisation de l'islamisme financé par les pétromonarchies, mit en avant la dimension religieuse de son combat. » Madinier, 2009, p. 210.

particulier à la société et à l'Église philippines, depuis la colonisation espagnole jusqu'aux années 1950. En résumé, pour elle, les Philippines sont alors un pays « [...] très, très, très catholique » où « l'Église était toute puissante et toutes les institutions catholiques avaient une réputation extraordinaire. » Les institutions d'enseignement secondaire et supérieur sont presque entièrement tenues par des congrégations religieuses occidentales et le pays abonde de missionnaires, un contexte défavorable à la prise en charge de l'Église philippine par les « vocations autochtones<sup>369</sup>. »

À Davao, dans le sud des Philippines, l'expérience de la mission telle que vécue par un PMÉ comme M<sup>gr</sup> André Vallée, à la fin des années 1950, s'avère particulièrement intense, tant par les efforts physiques à fournir que par l'ampleur de la tâche à réaliser. Son curé l'envoie dans l'un des villages les plus éloignés, que l'on atteint seulement à dos de bœuf ou de cheval après plusieurs heures à travers des montagnes imposantes, pour y célébrer une *fiesta* (la fête patronale du village). En charge de plusieurs dizaines de dessertes et villages, le prêtre doit se rendre au milieu de la population des montagnes philippines, comme cela arrive à plusieurs reprises à M<sup>gr</sup> Vallée au cours de sa première année : « [...] d'initiation au ministère aux Philippines. » Comme nous l'avons vu précédemment, l'un des problèmes majeurs de l'Église catholique philippine est le manque de prêtres, ce que confirme cet extrait d'entrevue : « Dans ce temps-là, le prêtre faisait tout<sup>370</sup>. »

---

<sup>369</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Huguette Turcotte, mic, le 21 janvier 2010 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval (Pont-Viau). Nous ajoutons que sœur Turcotte, en faisant référence au schisme aglipayen survenu au début du XX<sup>e</sup> siècle aux Philippines en réaction au leadership de l'Église locale encore dévolu aux étrangers, a voulu exprimer le difficile passage vers une Église philippine, le nombre de prêtres autochtones étant encore faible et surtout, leur promotion au rang d'évêque demeurant encore rare.

<sup>370</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, le 23 mars 2011 à la maison familiale de Sainte-Anne-de-la-Pérade.

En plus de son travail à l'orphelinat, sœur Gilberte Giroux, mnda, s'engage auprès des Japonais souhaitant entreprendre le catéchuménat. Compte tenu de la distance séparant l'orphelinat de leur paroisse et qu'une employée souhaite devenir chrétienne ainsi que certaines voisines, « [...] j'ai décidé de faire un catéchuménat avec elles. » Cet engagement a une suite telle que « [...] d'autres employés sont venus pendant les dix premières années que j'ai été là. Là, il y avait toujours des groupes de catéchumènes, cinq ou six, avec aussi des dames d'alentour<sup>371</sup>. »

Pour sa part, sœur Annette Roberge, mnda, raconte la manière dont une nouvelle congrégation autochtone se met en place, en réponse aux besoins grandissants de la mission de Rulenge, mais aussi comme une manière de contribuer à l'indigénisation de l'Église tanzanienne. Cette histoire commence au moment où « Quatre jeunes filles nous arrivent du Burundi (elles nous avaient connues là-bas) pour devenir religieuses. » Comme les MNDA sont internationales depuis le début, il est possible pour elles de les prendre comme postulantes. Sœur Roberge expose cette ouverture à leur évêque : « J'ai dit : "Quatre jeunes filles qui s'offrent comme catéchètes missionnaires dans notre mission. Est-ce que vous me permettez d'aller les chercher pour qu'elles travaillent avec nous autres?" » Les objections de l'évêque sont nombreuses et bien concrètes :

“En temps de sécheresse, elles vont boire quoi et elles vont manger quoi? Puis vous allez les loger où?” J'ai dit : “Au village, j'ai quatre colonnes, on pourrait mettre des briques de terre entre et un toit. Elles pourraient rester là à quatre. Ce serait petit, mais elles seraient à l'abri, la nuit. Et puis, comme nourriture, elles vont manger comme nous autres des fèves et des bananes, mais le matin, il va y avoir une tranche de pain et du café. C'est tout ce qu'elles demandent.

---

<sup>371</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

Après moult discussions avec l'évêque, sœur Roberge va finalement chercher ces quatre jeunes femmes, qui, au fil du temps<sup>372</sup>, forment

[...] une communauté autochtone. Elles sont 200 maintenant, les *Franciscan Sisters of St. Bernadette*. Maintenant, dans le pays, elles font plus que nous autres, parce qu'elles ont la langue, elles ont la culture, elles sont chez elles. Il n'y a pas de vacances à aller prendre ailleurs, elles sont là tout le temps. Alors, il y a le centre médical, on a eu le sanatorium pour les tuberculeux, on a eu les léproseries, un autre endroit pour les maladies infectieuses, ils nous ont construit un orphelinat, une autre section d'hôpital et puis, le dispensaire et la maternité. Maintenant, il y a tout ce qu'il faut pour aider les gens<sup>373</sup>.

En poste à La Havane jusqu'en 1955, l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, est frappé par un fait incontournable : « [...] la religiosité populaire était élevée, mais les connaissances étaient vraiment minimes et la vie aussi manquait. Beaucoup de gens n'étaient pas mariés. Dans ce temps-là, c'était important. » Devant cette situation, des stratégies pastorales sont conçues et implantées, notamment à travers la fondation d'un collège secondaire dans lequel l'abbé Guillet devient quelque temps professeur d'algèbre. Au cours de ses années à la capitale, son ministère est « [...] assez traditionnel, mais surtout, j'étais avec les jeunes. Et là, j'ai eu l'occasion de travailler avec un père d'ici, l'abbé Poitevin était venu d'ici dans le but de faire un film sur Cuba. Alors, il (l'abbé Poitevin) m'a choisi pour l'aider<sup>374</sup>. »

---

<sup>372</sup> Comme en témoigne cet extrait du Rapport présenté au chapitre général des Sœurs MNDA en 1958, on souligne qu'à Rulenge, « L'Œuvre prospère et on y joindra bientôt une Association de Vierges séculières qui seront d'un grand secours auprès des femmes de la région, où il n'y a aucune école. » Cette association deviendra cette communauté religieuse autochtone quelques années plus tard. Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport présenté au chapitre général de 1958*, 1958, p. 9-10.

<sup>373</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Annette Roberge, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>374</sup> Comme nous l'avons indiqué précédemment, c'est après le retour de l'abbé Guillet en mars 1955 à Montréal pour les funérailles de son père que le supérieur général de l'époque, M<sup>gr</sup> Edgar Larochelle, devant le départ de l'abbé Poitevin pour Rome, demande à l'abbé Guillet de compléter ledit film qui deviendra un outil de promotion et d'animation missionnaires présenté à travers les écoles, les collèges et les petits et grands séminaires de la province.

Comme nous l'avons vu, l'intérêt des instituts missionnaires pour l'utilisation de moyens de communications novateurs ne se dément aucunement au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. À partir de 1956, c'est dans le sud du Honduras, à Choluteca, que l'abbé Guillet poursuit sur sa lancée dans le monde des communications. Lors de ses trois années à Choluteca, ce dernier commence « à chercher les moyens audio-visuels » pour rejoindre les paroissiens. Comme il le dit lui-même, ce type de pratiques est

[...] un peu en marge du ministère, mais ça amenait des ressources nouvelles. Par exemple, j'avais monté une unité mobile avec un amplificateur, un micro, un projecteur de diapositives et on avait ce qu'on appelle des *filminas*, des bandes de photos, de dessins. Quand j'allais dans une *aldea*, un petit village, le soir, je leur faisais des vues. Eux autres, ils n'avaient jamais vu ça, alors tout le village venait. Alors, je projetais sur des murs qui étaient blanchis à la chaux. Alors, les gens étaient bien émerveillés de ça et là, je donnais des classes de catéchisme.

Lors des temps forts de l'année liturgique catholique, il emploie également ces moyens inusités à l'époque, tant et si bien que « [...] c'était l'unité mobile qui permettait de faire le chemin de croix et d'attirer des foules. J'avais installé un système d'amplificateurs avec des grosses flûtes, des gros haut-parleurs dans le clocher et je leur passais des programmes que j'avais demandés, "L'heure du Sacré-Cœur". Des programmes de radio, je leur passais ça dans le clocher. J'avais déjà commencé à faire de la radio<sup>375</sup> dans ce temps-là... »

Une modification à son parcours intervient trois ans après son arrivée au Honduras alors qu'il est nommé curé de la paroisse Notre-Dame de la Guadeloupe à Tegucigalpa. À son arrivée dans la capitale,

---

<sup>375</sup> Non seulement l'abbé Guillet sera-t-il un acteur clé de la mise en place d'un solide réseau d'écoles radiophoniques dans le sud du Honduras, puis dans d'autres diocèses d'Amérique centrale au cours des décennies 60 et 70, mais il mettra en place des postes de radio à travers l'Afrique, principalement de la fin des années 1980 au début des années 2000, à titre de responsable du service missionnaire qu'avait fondé à Rome, plus de 30 ans auparavant le pionnier du cinéma québécois, celui-là même qui l'avait initié au monde des communications, l'abbé Jean-Marie Poitevin, pmé.

La première chose que j'ai faite, c'est que j'ai monté une autre unité mobile. J'avais acheté un petit *Volkswagen* et avec des portes sur les deux côtés, un projecteur de diapos, un projecteur de 16 mm, un tourne-disque et avec des haut-parleurs sur le toit. Un moment donné, quand on a eu la *Santa Misión*<sup>376</sup>, on a eu une grosse manifestation dans le stade national et je ne sais pas quel moyen ils avaient choisi pour transmettre un message du pape. Ils avaient envoyé un enregistrement d'abord comme précaution. Alors, le moyen qu'ils avaient, il ne marchait pas. Alors, c'était mon unité mobile qui avait transmis le message du pape au stade national<sup>377</sup>.

Quelques mois plus tard, « [...] ils ont commencé un poste de radio, *La voz de Suyapa*<sup>378</sup>.

» Suite à une demande de l'évêque exposant son besoin de personnel pour ce poste de

---

<sup>376</sup> De juillet à décembre 1959, le Honduras fut l'hôte d'un événement religieux sans précédent dans son histoire : la *Santa Misión* qui fut ni plus ni moins, qu'une retraite nationale. Œuvre de l'Équipe missionnaire catholique pour l'Amérique latine, un groupe formé de prêtres étrangers, majoritairement espagnols, dont les membres parcouraient divers pays de l'Amérique latine les ayant invités (depuis trois ans) au moment d'atteindre le Honduras en 1959. Travaillant de concert avec les instances et représentants des Églises locales les invitant, l'objectif poursuivi par le groupe était en syntonie avec la vision romaine de contribuer à ce grand dessein de sauver la foi catholique des Latino-Américains, menacée par la montée des Églises protestantes, l'implantation du communisme et de la Franc-maçonnerie. De manière plus précise, les buts poursuivis par l'Équipe missionnaire à laquelle l'Église accorde tant d'importance qu'Elle recommande aux évêques du monde entier, dans son Code de Droit canonique, qu'au moins tous les dix ans se prêche la Mission dans toutes les paroisses du monde, sont : « 1. La prédication de l'Évangile, afin de consolider et mettre en plus grande lumière les principes authentiquement catholiques; 2. L'administration des sacrements, en particulier la Pénitence et l'Eucharistie, pour la sanctification des âmes; 3. Le renforcement de la famille chrétienne et l'éducation catholique de la jeunesse et 4. L'orientation, sous toutes ses formes, de l'apostolat moderne : sociologique, cinématographique, etc., et de l'influence sociale en toutes les professions. » Pour atteindre ces objectifs, la participation active de collaborateurs locaux, religieux et laïques, fut déterminante : « L'équipe s'adjoint des collaborateurs. Ce sont d'abord des religieuses de divers instituts. Elles sont d'un grand secours pour la préparation des missions populaires. Leurs enquêtes et travaux dans le domaine du bien-être social ont été hautement appréciés par les autorités civiles et religieuses des pays déjà visités, notamment en ce qui concerne les recensements de la population. » Les laïques étaient particulièrement engagés dans la réalisation de tâches techniques. Les Prêtres des Missions-Étrangères ne furent pas en reste durant ces mois de l'année 1959 : « Depuis les petites heures du matin, jusque tard dans la nuit, il fallait prêcher, confesser, baptiser, revalider les mariages, diriger les cérémonies diverses, sans égard pour la fatigue ni l'épuisement. » Les fruits de la *Santa Misión* dans sa version hondurienne furent principalement les suivants : « 1. Des milliers de couples ont été en quelque sorte réconciliés avec l'Église, par la régularisation de leur union. Par exemple, dans le département de Choluteca, 5000 mariages ont été validés au cours de la *Santa Misión*; 2. Ce fut l'occasion, pour de nombreux laïcs, de s'engager pleinement dans des tâches d'accompagnement, de sorte qu'ils se sentirent pleinement "Église" et 3. Les relations avec les autorités municipales s'en sont trouvées dans plusieurs cas changées de fond en comble, la démonstration ayant été faite qu'il y avait moyen de collaborer, ce qui faisait le bonheur de tous, d'un côté comme de l'autre; l'Église sortait en quelque sorte de son ghetto, recevait une certaine reconnaissance elle qui, jusque-là (sic), avait été maintenue marginalisée. » Les extraits cités sont tirés de Jean-Paul Guillet, *Une aventure formidable! Quelques données sur les 25 premières années de la mission du Honduras (1955-1982)*, Laval (édition maison), 2006, p. 26-32.

<sup>377</sup> Cet événement national clôturait la *Santa Misión* au Honduras.

<sup>378</sup> C'est le nom du sanctuaire marial national hondurien.

radio, le supérieur de la mission du Honduras va trouver l'abbé Guillet : « Il m'a dit textuellement : “Toi, t'es bon pour faire des connexions, va travailler à la radio!” Alors, ça allait dans le sens de ma vocation. Alors, ça a toujours continué comme ça<sup>379</sup>. »

Il est important de mentionner qu'une ouverture importante est créée pour le développement de projets quelque peu hors norme comme celui de l'abbé Guillet puisqu'après quelques mois de mission dans le diocèse de Choluteca, les PMÉ prendront rapidement la mesure de leur incapacité à répondre à tous les besoins locaux. De là, ils reconnaîtront l'urgence de mettre en place des mesures permettant de pallier la situation, notamment en fondant des associations, en misant sur la jeunesse et sur la formation de leaders laïques. Ainsi, la table était mise pour les transformations majeures qui allaient être opérées dans la foulée du Concile<sup>380</sup>... Cette prise de conscience réalisée par les PMÉ donne lieu à la création de groupes de l'Apostolat de la prière et de la dévotion au

---

<sup>379</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>380</sup> L'abbé Guillet décrit ainsi les discussions des confrères engagés au Honduras au sujet du programme pastoral à mettre en place : « Le groupe des pionniers se devait de prendre des décisions au sujet des grandes orientations dans leur travail. On avait à choisir, par exemple, le modèle d'Église à reproduire : celle du Québec ou celle de Cuba – que connaissaient bien les trois qui avaient œuvré dans la Perle des Antilles –. Après un examen sérieux, il devint évident que les conditions locales allaient nous imposer un grand défi, celui de trouver un nouveau style d'action pastorale adapté à la réalité du pays. Il ne s'agissait pas de reproduire le modèle d'Église du Québec - même si on y a été invités – ni celui de Cuba, sauf dans le cas d'initiatives bien précises qui seraient de nature à répondre aux besoins de la population. Les conditions sociologiques qu'on trouvait au Honduras étaient foncièrement différentes : la dispersion de la population de nos paroisses en centaines de petites bourgades disséminées sur les montagnes représentait à elle seule un défi énorme à relever; le premier point à considérer fut celui des nombreuses requêtes qui n'ont pas tardé à être présentées pour la célébration des si nombreuses fêtes patronales (pour ne prendre en considération que ce seul point), il aurait fallu un grand nombre de prêtres pour pouvoir accomplir un travail valable d'évangélisation, car chaque paroisse comptait une dizaine de hameaux ruraux, jusqu'à même 150 pour une seule d'entre elles. On a dû trouver de nouvelles formules : il nous fallait chercher les moyens de multiplier les agents de pastorale, en amenant les laïcs à s'engager personnellement au service de leurs frères, en fidélité à l'Esprit-Saint, qui, je le reconnais, n'allait pas manquer de nous guider dans notre action pastorale. » Guillet, 2006, p. 11.



Sacré-Cœur, de la Légion de Marie, des Chevaliers catholiques, de la “*Guardia*” du Saint-Sacrement<sup>381</sup> et de l’Association de Notre-Dame de la Guadeloupe<sup>382</sup>.

Comme ses deux confrères avec lesquels il partage la responsabilité d’une paroisse dans un quartier populaire de Lima, M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, est d’abord dérouté devant la religiosité très expressive des gens et le caractère peu conforme des pratiques catholiques. Ensemble, ils formulent leur défi d’évangélisation : « [...] il n’y avait beaucoup de dévotions et par ailleurs, ils ne venaient pas à l’église, n’étaient pas mariés, puis ils sortaient avec d’autres femmes. Alors, nous autres, on s’est dit : “C’est là qu’il est notre défi d’évangélisation.” Alors, il fallait qu’on amène ces gens-là pour qu’ils soient meilleurs. » Débordés par la tâche pastorale où, pour chaque prêtre, il y a 10 000 à 12 000 habitants et qui inclut de rénover l’église, mais aussi de s’occuper d’un « [...] autre secteur abandonné, qui n’était pas considéré officiellement », les trois PMÉ se concertent pour répondre adéquatement à cette réalité. Suite à cette réflexion pastorale,

[...] tout de suite, on s’est mis sur l’aspect de formation des gens. Alors, c’est eux autres qui vont le faire. C’est là que je suis parti avec une très bonne base pastorale et c’est quelque chose qui m’a suivi toute ma vie partout où je suis allé. Ceux qui venaient, on les prenait et on s’organisait pour travailler avec les jeunes. Les catéchètes travaillaient avec les 400, 500 enfants qui venaient pour la catéchèse. J’en ai peut-être faite une et après, j’ai confié ça à des adultes, à des jeunes pour former du monde. La même chose pour les mariages<sup>383</sup>, la même chose pour le chant. Au lieu de tout faire, tout de suite, c’est déléguer, même les choses matérielles, quand c’était possible.

---

<sup>381</sup> Composée de dames et de jeunes filles, cette association avait pour but de pratiquer et de propager la dévotion à l’Eucharistie, spécialement par des cérémonies spéciales d’adoration tous les jeudis soirs, après le chapelet et le Jeudi Saint. Cette association est toujours active aujourd’hui dans le diocèse de Choluteca.

<sup>382</sup> Celle-ci opère plutôt dans le domaine caritatif et aujourd’hui, elle gère une maison d’accueil pour les personnes âgées ayant des ressources limitées.

<sup>383</sup> La préparation au sacrement du mariage, uniquement.

Pour des prêtres missionnaires québécois habitués à des églises bondées, se retrouver au Pérou et constater le peu de pratique dominicale peut avoir l'effet d'un choc ecclésial, en quelque sorte. La plupart des Péruviens que rencontre M<sup>gr</sup> Martin, comme il l'indique, ne pratiquent pas souvent à cause du manque de prêtres ou parce que leur situation de pauvreté ne le leur permet tout simplement pas, une nuance importante.

Les Péruviens pauvres qui sont chrétiens m'évangélisent à leur façon parce qu'il y a une autre façon de vivre la foi aussi. Et c'est là que la base théologique nous aide<sup>384</sup>. La base théologique est à peu près la même partout. Mais, quel Dieu culturel allions-nous leur présenter? Le Dieu, Jésus, ce n'est pas le Jésus du Québec, c'est un juif, il était d'un autre endroit. Mais eux autres, ils l'ont rencontré Jésus, ils le suivent et tout. Alors, ils disent : "Nous autres, on le voit d'une autre façon." En soi, la pauvreté n'évangélise pas. Ce sont les gens qui sont pauvres qui ont quelque chose, les chrétiens qui sont là qui vivent avec une foi très profonde, avec aucune instruction.

Il illustre ceci par une expérience qui l'a profondément marqué lors de son séjour à Lima : « Une grosse madame arrive de la *sierra*, parle mal l'espagnol, s'installe une demi-heure devant le saint-sacrement à genoux, sur le plancher. Moi, je ne suis pas capable de faire ça. J'ai étudié, j'ai fait des méditations tous les jours. Elle, après une grosse journée de travail, plusieurs centaines de livres, elle, elle l'a trouvé. Cette Péruvienne-là, pauvre, aucune instruction, elle a sa foi chrétienne<sup>385</sup>. » À force de partager le quotidien des gens dans tous les aspects de leur vie, qu'ils soient proprement ecclésiaux, religieux, sociaux ou matériels, les missionnaires pénètrent toujours

---

<sup>384</sup> Analysant la présence des Prêtres des Missions Étrangères de Paris en terres bouddhiques, Dennis Gira rappelle que dans leur cas, la théologie a également été le roc sur lequel bâtir des relations avec les bouddhistes : « Mais le plus important est la formation théologique. Cette formation concerne directement le contenu de la foi et les formules qu'on emploie pour exprimer ce contenu. » Dennis Gira, « Annoncer l'Évangile en "terres bouddhiques" hier et aujourd'hui », dans Catherine Marin (dir.), *La Société des Missions Étrangères de Paris, 350 ans à la rencontre de l'Asie, 1658-2008*, Paris, Karthala, 2011, p. 193.

<sup>385</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

davantage dans la culture de ces femmes et de ces hommes, ce qui peut être aussi fort confrontant au plan des valeurs.

### V.2.3 – La mission comme rencontre avec les cultures

Sœur Denise Goulet, mcr, engagée en éducation au Congo belge dès 1954, se souvient de la difficulté que représente alors le fait d’avoir des élèves de sexe féminin<sup>386</sup>. Certaines réalités culturelles heurtent particulièrement la sensibilité toute féminine de ces missionnaires<sup>387</sup>. Par exemple, elle questionne une femme chrétienne concernant le fait que son mari ne soit pas polygame, ce à quoi cette dernière répond :

“Non, il n’y a pas assez d’argent pour ça.” Vois-tu la raison, il n’a pas assez d’argent pour ça. Sinon, si ça ne faisait rien, il le serait. Quelle différence de mentalité! Dans le temps, ils disaient la femme est créée et mise au monde pour faire une *chima*, c’est-à-dire la boule de manioc et avoir des enfants. Alors, la femme, si l’homme arrivait de travailler et qu’une *chima* était en retard un peu ou bien non qu’elle n’était pas à son goût, la femme, elle pouvait se faire frapper.

Dans son travail d’éducatrice, sœur Goulet est confrontée quotidiennement à l’impact de cette compréhension des rôles des femmes et des hommes sur l’éducation des jeunes

---

<sup>386</sup> Toutefois, nous sommes d’avis, comme le souligne Rebecca Rogers que le travail des missionnaires occidentales a été positif dans le sens d’une émancipation des femmes des pays de mission. « Par leur présence dans l’entreprise missionnaire, les femmes des sociétés colonisées acquièrent une nouvelle visibilité puisque les femmes missionnaires, qu’elles soient catholiques ou protestantes, travaillent autant en priorité pour éduquer, évangéliser ou soigner leurs consœurs. » Rebecca Rogers, « Genre, mission et colonisation » dans Dominique Borne et Benoît Falaize (dir.), *Religions et colonisation XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. Afrique, Amériques, Asie, Océanie*, Paris, Les Éditions de l’Atelier, 2009, p. 95.

<sup>387</sup> Cependant, il faut souligner que la condition de la femme au Québec même exigeait encore de grandes transformations, notamment la pleine reconnaissance de ses droits économiques et sociaux, ce qui viendra en grande partie avec les réformes des années 1960, menées de front par la seule femme ministre à l’époque, Claire Kirkland-Casgrain, suite à un large mouvement social féministe en ce sens. On n’a qu’à penser aux combats menés par les Thérèse Casgrain, Simone Monet-Chartrand, Madeleine Parent et Léa Roback, pour n’en nommer que quelques-unes. Les Québécoises n’avaient droit de vote, au provincial, que depuis 1940.

filles : « Les filles n’allaient pas à l’école, il fallait aller les chercher, aller convaincre les parents<sup>388</sup>. »

La réflexion sur la manière de vivre et de faire la pastorale que vit M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, avec ses collègues est aussi un moment fort d’une découverte centrale pour lui : c’est le missionnaire qui est l’étranger, une fois dans le pays de mission...

Et l’Autre, face à l’Autre, on s’est rendu compte qu’ils étaient chez eux. C’est moi qui suis à l’étranger et non pas eux autres. On allait en mission étrangère, mais rendu là, l’étranger, c’était moi. On était trois blancs parmi 25 000 Péruviens. Alors, c’est à qui de s’adapter? Dans la plupart des choses qui ne sont pas nettement religieuses, c’est à moi, à nous de faire. C’est là que nous autres, on commence à se faire transformer. On pouvait dire les Péruviens, ils m’ont changé. Alors, dans le fond, c’est les autres qui nous changent et c’est là que le dialogue se fait. C’est ça qu’on n’a pas eu avant parce qu’on n’a pas travaillé avec des gens d’autres cultures et au niveau des religions, c’est pareil<sup>389</sup>.

La dimension culturelle se traduit aussi, assez souvent, par des pratiques religieuses ou des croyances différentes de celles qui se trouvent au fondement du système catholique de foi. La confrontation à ces questions pour les missionnaires québécois se pose différemment selon les lieux de mission, il va sans dire.

#### *V.2.4 – La mission comme rencontre avec les autres croyances et religions*

La rencontre avec des croyants d’autres traditions religieuses s’est plus souvent qu’autrement soldée par une confrontation ouverte entre le christianisme et les systèmes de croyances de même qu’avec les rites des populations missionnées. La querelle des rites qui prend officiellement fin avec la publication de l’instruction *Plane compertum est* de Pie XII le 8 décembre 1939, traduit bien ce fait : les enjeux que soulèvent ces

---

<sup>388</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>389</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

échanges sont loin de faire l'unanimité parmi les missionnaires, bien qu'une tendance ait été, durant près de quatre siècles, de vouloir rejeter en bloc de telles pratiques et croyances au nom de la foi en Jésus-Christ. Une autre attitude, également assez répandue, consiste à étudier les comportements des peuples de mission afin d'en rendre compte, comme nous l'évoquions plus tôt, dans des travaux qui ont été les premiers ouvrages d'anthropologie, d'ethnologie et d'ethnographie. Entre les deux extrémités du spectre, une pléiade de réactions et d'aménagements possibles, selon les contextes locaux, mais aussi ecclésiastiques et les personnes impliquées.

Dans un texte portant sur l'attitude des missionnaires chrétiens, protestants et catholiques, face aux rites funéraires pratiqués au Rwanda au début du XX<sup>e</sup> siècle, Gérard Van't Spijker<sup>390</sup> montre que tant les uns que les autres considèrent ces rites comme l'expression par excellence du culte des ancêtres et par conséquent, d'un paganisme à rejeter et auquel il faut substituer le christianisme. Conséquemment, les missionnaires ont rejeté en bloc tout rituel mortuaire considéré comme païen, notamment parce qu'il est jugé dépassé<sup>391</sup>. Toutefois, compte tenu de l'importance de ces rites dans la construction de la personnalité et des liens sociaux, l'auteur montre que la perte de ceux-ci équivaut, pour ces populations, à perdre une partie de leur identité.

Encore dans le contexte africain, mais au Cameroun auprès du peuple Beti, deux missionnaires, l'un catholique et l'autre protestant, en poste au cours de la première

---

<sup>390</sup> Gérard Van't Spijker, « Valeur de l'anthropologie sociale pour le débat sur les rites funéraires traditionnels en Afrique », dans Olivier Servais et Gérard Van't Spijker, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, p. 137-157.

<sup>391</sup> En effet, on considérait, dans une perspective darwinienne, que l'évolution religieuse allait des formes moins évoluées de croyances dont le polythéisme et les rituels animistes et païens étaient considérés comme des exemples, aux formes les plus avancées, le christianisme étant, évidemment, la forme la plus achevée. Toutefois, c'était sans prendre en considération les fonctions sociales que jouent ces pratiques rituelles pour les peuples de mission, ce qu'ont très bien démontré, notamment, les travaux d'Émile Durkheim ainsi que ceux d'autres sociologues dont Marcel Mauss.

moitié du XX<sup>e</sup> siècle, en viennent à des conclusions similaires. Dans le cas du R.P. Engelbert Mveng, Camerounais lui-même, sa méthode d'approche est « l'inculturation de l'Évangile et non l'apologétique missionnaire pour fixer solidement le christianisme en terre africaine. Il pense que le Beti, comme tout Africain, peut devenir chrétien sans se dépouiller de son identité culturelle<sup>392</sup>. » Cette attitude correspond, *grosso modo*, à la transformation qu'opèrent les missions catholiques au cours du XX<sup>e</sup> siècle au plan du traitement des cultures, ce qui a un impact sur l'accueil des croyances autres que chrétiennes. Pour sa part, Aimé Cosendai identifie trois méthodes moins appropriées pour évangéliser les Beti : 1) Un enseignement religieux confondant culture et religion, critiquant et dénigrant « les coutumes dites païennes » pour imposer, par la force, la propagande ou par les moyens démagogiques, une forme de « culture dite chrétienne ». 2) Le syncrétisme religieux consistant à tenter de marier certaines doctrines chrétiennes avec des croyances africaines. Il en est ainsi de l'adoption de certaines cérémonies funéraires compatibles avec le culte des morts et la vénération des ancêtres. 3) Un formalisme religieux, consistant à enseigner une doctrine comme on propage une idéologie pour des raisons de prestige ou de prédominance. Ces exemples révèlent la nécessité donc, pour le missionnaire, d'approfondir toujours davantage la signification des pratiques culturelles et religieuses du peuple au milieu duquel il évolue, un chemin que les missionnaires québécois n'ont pu éviter.

Au contact des tribus Igorotes des montagnes philippines, des traits culturels et religieux se révèlent, particulièrement dans ce qu'ils appellent le Caño. Sœur Antoinette

---

<sup>392</sup> Salvador Eyezo'o, « Les missionnaires chez les Beti du Sud-Cameroun d'après le R.P. Mveng et le Pasteur Cosendai », dans Olivier Servais et Gérard Van't Spijker, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, p. 331.

Castonguay, mic, et ses consœurs y identifient « [...] un lien direct avec l'Eucharistie. » Ce lien, elles le voient dans le déroulement de la cérémonie qui « [...] consistait à rassembler tout le village pour y tuer ou immoler un gros bœuf soit en action de grâces ou pour demander une faveur. » Bien que les gens ne connaissent pas le Christ à ce moment, « [...] il y a un lien avec l'eucharistie : ils immolaient l'animal. Après, ils le faisaient cuire et il fallait tout le manger comme l'agneau de Dieu<sup>393</sup>. » Cet exemple montre bien que l'une des manières de vivre cette rencontre avec un système de croyances différentes du catholicisme, pour plusieurs missionnaires, est d'essayer de reconnaître, à même ce système, ce qui s'apparente au christianisme. Nous ne sommes, en cela, pas loin de la thèse selon laquelle ces croyances et ces pratiques rituelles seraient en fait des pierres d'attente du christianisme exigeant une « purification » de ce qui n'est pas conforme aux enseignements chrétiens. Cet exemple s'inscrit dans le sens de l'élargissement auquel on assiste au sein de l'Église catholique au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle du point de vue de l'appréciation des cultures et des religions, spécialement du paganisme<sup>394</sup>.

Il n'y a évidemment pas qu'aux Philippines que les missionnaires québécois sont témoins de pratiques issues d'autres traditions ou croyances religieuses, notamment animistes. Dans le cas de sœur Gisèle Beauchemin, mcr, arrivée en 1959 à Kaniama au

---

<sup>393</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Antoinette Castonguay, mic, le 27 juillet 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>394</sup> Voici un extrait qui élabore la manière dont le pape Pie XII (*Evangelii Praecones*, 1951) entendait cet accueil à l'égard du paganisme : « La démonstration passe par trois affirmations successives : 1) La Mission respecte tout ce qui est bon dans les civilisations. 2) L'Église ne rejette pas en bloc le paganisme, mais elle le purifie et le conduit à son achèvement : "La nature humaine garde en elle, malgré la tache héritée de la triste chute d'Adam, un fonds naturellement chrétien (Tertullien, Apologétique) qui, éclairé par la lumière divine et nourri de la grâce, peut s'élever à la vertu authentique et à la vie surnaturelle." 3) Pour ce motif, l'Église n'a pas méprisé ni rejeté les doctrines des Gentils; elle les a libérées de toute erreur et impureté, puis achevées et couronnées par la sagesse chrétienne ». Claude Prudhomme, « Mission et religions : le point de vue catholique (1939-1957) » dans Françoise Jacquin et Jean-François Zorn, *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission*, Paris, Karthala, 2001, p. 349.

Congo belge, cette première mission comme infirmière est l'occasion de découvrir une richesse culturelle et surtout, de s'y intéresser. L'usage des fétiches<sup>395</sup> l'intrigue particulièrement. Elle illustre son propos principalement à travers la rencontre qu'elle vit quelque temps après son arrivée avec :

[...] une grand-mère pleine de fétiches était en train de mourir. Fait que moi, évidemment, je pensais toujours à mon histoire "Hors de l'Église, point de salut!", mais je voyais bien que ce n'était pas le temps de parler de religion avec... T'sais, je lui ai demandé : "Tu vas mourir. Est-ce que tu as peur de mourir?" Puis elle me regarde comme ça, elle dit : "Non! Moi, je suis une fille de Dieu, je suis la fille de Dieu et puis je vais m'en aller..." Eux autres, dans leurs croyances, c'est qu'il y a un village où ils vont retrouver tous les ancêtres. Ils croient en Dieu, le Dieu créateur, toujours bon, ils n'ont pas peur de Dieu du tout les Africains. En général, Dieu est bon<sup>396</sup>.

Cette expérience confirme son intuition de fond selon laquelle c'est à travers les œuvres, en l'occurrence la prise en charge des corps malades, qu'elle évangélise, mais en demeurant ouverte à mieux connaître et à mieux saisir le sens des pratiques religieuses indigènes de ses patients.

Également engagée dans le domaine de la santé, mais en Tanzanie, sœur Annette Roberge, mnda, raconte comment elle et ses consœurs deviennent de plus en plus conscientes que, par leurs pratiques sanitaires, mais aussi par leur manière d'être avec les gens, elles introduisent une nouveauté qui va bouleverser l'univers culturel et religieux de la population locale. Comme « Les sorciers étaient maîtres, mais quand ils étaient allés chez le sorcier, que ça n'avait pas réussi, ils s'en venaient chez la sœur, chez les sœurs. Là, les sorciers ont commencé à nous regarder un peu de travers parce que ces sœurs-là,

---

<sup>395</sup> Selon Flavien Nkay Malu, l'intérêt des missionnaires pour les fétiches et d'autres éléments des croyances religieuses indigènes était en croissance depuis les années 1930 au Congo. Flavien Nkay Malu, « Missionnaires belges et recherche ethnographique au Congo », dans Olivier Servais et Gérard Van't Spijker (dirs), *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, p. 341-370.

<sup>396</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gisèle Beauchemin, mcr, le 28 septembre 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).



en somme, on allait leur enlever leur gagne-pain, si vous voulez. » Le chef des sorciers de Rulenge, aux portes de la mort, choisit de se faire soigner par les religieuses, leur demandant :

“Je ne veux pas mourir, je voudrais être baptisé avant de mourir. Je voudrais que vous me baptisiez.” Mais il a dit : “Par exemple, je vous dirai quand ce sera le temps, quand je vais me sentir que je m’en vais, mais attention que personne vous voie, surtout pas mes enfants. Que personne vous voie me baptiser parce que quelqu’un qui vous voit baptiser un sorcier, ils vont vous tuer ou démolir l’église ou le dispensaire.” Alors, on a pu le baptiser avant qu’il meure<sup>397</sup>.

Cela montre que le baptême, à cette époque, est encore considéré comme l’une des plus grandes grâces que l’on puisse faire à une personne considérée comme païenne à l’article de la mort...

Sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, enseigne la littérature anglaise et la biologie à de jeunes filles de Hong Kong. À travers ces matières séculières, elle s’efforce de faire connaître le bon Dieu à ces jeunes filles issues de familles très majoritairement bouddhistes. De son propre aveu, « [...] je trouvais qu’avec la littérature anglaise et la biologie, je pouvais faire connaître Dieu et faire accepter Dieu plus facilement dans les personnes. » Donnant l’exemple de la littérature, sœur Beaudette précise qu’

[...] un auteur va toujours faire ressortir ses valeurs : la beauté, la bonté, les valeurs humaines, s’ils ne parlent pas de Dieu, mais souvent aussi, les auteurs anglais parlent de Dieu. Tu prends Shakespeare : “*To be or not to be, that is the question.*” or “*The quality of mercy is not strained, it droppeth like a gentle rain from heaven.*” Tout ça, tu peux parler longtemps de Dieu sur ça. Alors, tous les poèmes, moi, je faisais connaître les valeurs humaines, toutes les valeurs et j’arrivais à Dieu parce qu’on voyait que cet auteur-là était croyant.

Cette approche, elle l’adopte également dans ses cours de biologie puisqu’ « [...] il arrive un moment quand on enseigne la personne humaine, la physiologie, on peut pas ne pas

---

<sup>397</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec sœur Annette Roberge, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

parler de Dieu : la vie vient d'en quelque part<sup>398</sup> ! » À une échelle beaucoup moins importante, mais dans le même esprit, sœur Marie-Thérèse marchait dans les traces d'augustes prédécesseurs dont l'un des fondateurs de l'Église catholique de Chine, le jésuite Matteo Ricci qui a su se gagner le respect de l'empereur par sa connaissance de la culture, des croyances et des traditions chinoises<sup>399</sup>.

Dans le contexte de l'Amérique latine, ce sont davantage les relations avec les groupes protestants qui retiennent l'attention de certains missionnaires. Les PMÉ présents à Cuba, tel que l'abbé Jean Langlois, sont aussi en majorité engagés dans des paroisses et des œuvres en milieu plus rural : « Nous autres, on travaillait dans le *campo*, on travaillait avec les pauvres<sup>400</sup>, tellement que les protestants s'y sont installés. Alors, nous autres, pour annuler l'influence des protestants<sup>401</sup>, on a voulu former un collège avec des

---

<sup>398</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, le 19 août 2011 à la maison de Pont-Viau des sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>399</sup> Michel Masson (éd.), *Matteo Ricci : un Jésuite en Chine. Les savoirs en partie au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2010. Pour une appréciation des enjeux relatifs à la rencontre interculturelle et interreligieuse dans le contexte de la mission en Chine contemporaine, voir également Nicolas Standaert, *L'«autre» de la mission : leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, Éd. Lessin, 2003.

<sup>400</sup> Cette présence auprès des pauvres en milieu rural explique, en majeure partie, le point de vue favorable qu'adoptera l'abbé Jean Langlois face à la montée de Fidel Castro dans le pays dès 1953. Toutefois et bien que cela n'annule aucunement l'impression qu'avait eu l'abbé Langlois et dont il fait part dans la section précédente de ce chapitre quant à la pauvreté du peuple et à la nécessité de changements, ces derniers étaient tout sauf inéluctables. En effet, Thomas C. Wright rappelle, en comparaison avec les autres pays de l'espace latino-américain, le niveau enviable de développement atteint par Cuba, quelques années avant la prise de pouvoir de Castro: *“By most of the standard indicators, Cuba was near the upper end of the scale in development and modernization. In per capita Gross national product, Cuba in the 1950s was fourth in Latin America; its literacy rate was within the top quarter. Cuba ranked third in medical doctors and hospital beds per capita, and it had Latin America's lowest infant mortality rate. Union membership was among the strongest in Latin America – approximately half the labor force – and Cuba ranked second in the proportion of the working population covered by social security.”* Quatre facteurs principaux ont cependant favorisé et rendu possible la révolution castriste : 1. Un sentiment américain fort et convaincant parmi la population cubaine; 2. Les effets débilissants de la dépendance économique à l'exploitation de la canne à sucre; 3. La fragmentation de la société cubaine, suivant les statuts économiques, où les paysans pauvres représentaient la majorité dominée par une minorité fortunée et 4. Le manque complet de légitimité des institutions et du système politiques cubains de l'époque. Thomas C. Wright, *Latin America in the Era of the Cuban Revolution*, New York, Praeger Publishers, 2001, p. 2.

<sup>401</sup> C'était bien là l'une des raisons principales pour lesquelles l'Amérique latine a été citée en exemple comme terre déjà christianisée, mais qui exigeait un afflux important de missionnaires, particulièrement de prêtres, compte tenu que le communisme, le protestantisme et la franc-maçonnerie menaçaient cette région

pensionnaires où on donnait toute la doctrine. On acceptait tout le monde à bas prix<sup>402</sup>. »

La présence de ces deux groupes sur un même territoire est souvent, comme nous venons de le voir, le lieu d'une compétition, plus ou moins intense, selon les cas<sup>403</sup>.

### V.3. Du sens de la mission au moment du premier départ

Les pratiques missionnaires dont nous venons de brosser un portrait méritent d'être mises en dialogue avec le sens que prend la mission au moment du premier départ.

« À ce moment-là, se rappelle sœur Paula Huot, mnda, c'était toujours aller annoncer le Christ, quoi! Aller porter la Bonne Nouvelle, faire connaître le Christ. » Elle nuance en explicitant le défi que représente une telle entreprise « [...] au Japon parce que la majorité est bouddhiste ou shintoïste. C'est le Seigneur qui touche les cœurs évidemment. Alors, les conversions ne se font pas avec des filets, mais avec un hameçon. » Même si elle n'a pas toujours été chargée de préparer au baptême au cours de ses 51 années de mission au Japon, « [...] je peux dire que j'ai vraiment préparé au baptême 10 à 12 personnes seulement<sup>404</sup>. »

Remplie de « grands désirs » lors de son premier départ pour le Japon, sœur Gilberte Giroux, mnda, partage la couleur plus personnelle de la mission : « La mission, c'était vraiment d'être avec les gens, de les aimer et puis, à partir de ça, de prier avec elles, de leur communiquer Jésus par ce que je vivais avec elles. » Cependant, « [...]

---

du monde. On se souviendra, particulièrement, de l'encyclique promulguée par Pie XII en 1951, *Evangelii Praecones*.

<sup>402</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean Langlois, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>403</sup> Voir Côme Kinata, *Prosélytisme chrétien au Congo français : missionnaires catholiques et protestants, une compétition âpre*, Paris, L'Harmattan, 2008.

<sup>404</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Paula Huot, mnda, le 1<sup>er</sup> juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges.

quand j'étais à Odawara et à Shizuoka, c'est une grande déception d'être comme ça<sup>405</sup>. »  
 Sœur Giroux se souvient aussi que « Sur place, d'une année à l'autre, il y a des choses qu'on comprenait mieux, avec les lectures qu'on faisait, mais je me rendais compte que je n'avais pas vraiment de préparation, mais il y avait tellement de désir de donner quelque chose et d'être avec et de communiquer ce que, moi, je portais<sup>406</sup>... »

Engagée en santé au Burundi puis dans la mission des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges en Tanzanie, pour sœur Annette Roberge, mnda, son travail est directement relié à sa mission première, celle de faire connaître Jésus-Christ, c'est-à-dire, « toujours par le service personnel et l'amitié. » Elle donne cet exemple pour illustrer le type de mission dont il est alors question :

Un jour, après six ans, un païen qu'on avait engagé pour laver le linge des patients, Saouré, est arrivé. Il dit : «Ma sœur, j'ai quelque chose à vous dire : Ça fait six ans qu'on vous regarde vivre. Vous autres, vous vivez pour nous autres. Vous êtes là nuit et jour et puis tout ce qu'on vous demande, il y a toujours une réponse d'aide de votre part.» «Ah! Et puis?» «Mais c'est parce que nous autres, on regarde les Européens qui viennent avec leurs familles, c'est du bon monde, mais ils ne restent pas. Ils font deux ans et ils s'en vont parce que pour l'éducation des enfants ou leur terme est fini tandis que vous autres, vous êtes là nuit et jour.» Alors, ils se sont convertis, toute la famille y est passée. Même si on ne faisait pas de pastorale comme je l'aurais désiré, je me disais le Seigneur nous comble d'une autre façon.

C'est ni plus ni moins que la mission « par le témoignage<sup>407</sup> » qu'exprime ainsi sœur Roberge.

Pour sœur Emma Gauthier, mnda, la mission dans le contexte du Pérou, même si elle est engagée en éducation, « C'était d'annoncer la parole de Dieu, la première des

---

<sup>405</sup> Les sœurs MNDA vivent alors entre elles, à la Canadienne, ce qui était fort loin de la rencontre interculturelle à laquelle sœur Giroux aspirait.

<sup>406</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>407</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Annette Roberge, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

choses puis profiter de notre travail pour passer le message parce que la mission, c'est ça. Et d'être des modèles de chrétiens. » Elle enseigne alors le catéchisme à ses petites élèves, à partir d'une méthode avec des dessins, ce qui palliait à son manque de connaissances en espagnol. « C'est comme de l'histoire pour eux autres : Jésus qui part, qui est né à Nazareth. Bethléem est ici et elles regardent ça. Elles aimaient beaucoup ça<sup>408</sup>. »

Également dans le secteur de l'éducation, mais sans parler de Dieu directement à ses élèves, ce que représente la mission pour sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, au moment de son premier départ, peut se résumer en ces mots : « C'était faire connaître Dieu à des filles qui n'avaient jamais entendu parler de Dieu, à des filles qui questionnaient : d'où vient la vie? C'était ça la mission. » Quand vient le temps d'aborder des grandes questions comme l'origine de la vie dans son cours de biologie, sœur Beaudette donne l'occasion à toutes de s'exprimer, avec tous les points de vue que cela implique : « [...] comme les Chinois, beaucoup pensent, croient aussi à la réincarnation, il fallait patiner avec ça. Faut leur laisser penser, faut leur laisser leurs croyances. On peut pas enlever, on ne peut pas dire : ‘Non, ça, ce n'est pas juste.’<sup>409</sup> »

Comme nous venons de l'exposer, plusieurs conceptions de la mission s'entrecroisent en cette époque d'ébullition des pratiques missionnaires au sein de l'Église catholique. Chacun des missionnaires interrogés a pour objectif central, à travers sa mission, d'annoncer ce Dieu qui les fait vivre. Les moyens pour y arriver sont diversifiés, passant tour à tour par le partage du quotidien des gens, par le témoignage et

---

<sup>408</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Emma Gauthier, mnda, le 2 juillet 2010, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>409</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, le 19 août 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

par des formes de dialogue, que ce soit avec la culture des peuples ou leurs traditions religieuses et leurs croyances. Après avoir fait un tour d’horizon des principales pratiques missionnaires des Québécois et avoir abordé les conceptions de la mission s’y rattachant, le temps est venu de mesurer là où elles se situent sur une échelle allant de l’avant-garde à la reproduction de l’Église nationale québécoise. Ce faisant, l’objectif ultime est de mettre en lumière la manière dont se situent les missions québécoises quant aux éléments de renouveau missionnaire présents à ce moment névralgique de l’histoire catholique.

#### V.4. Pratiques d’avant-garde ou reproduction de l’Église nationale du Québec?

Des changements globaux concernent l’Église catholique à laquelle celle du Québec ni ses missionnaire ne font exception. Par exemple, le départ de M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, vers Lima en 1959, est marqué par un resserrement de la discipline à l’intérieur de la Société des Missions-Étrangères du Québec<sup>410</sup>. Comme il le souligne : « Ils voulaient nous mettre encore plus à l’ordre. La pauvreté, on vivait assez simplement, mais quand même, il y avait un redressement. Même dans l’Église, il y avait des éclatements, le Concile s’en venait. Il paraît qu’on était trop ouverts ici aux Missions-Étrangères... » Cette ouverture, M<sup>gr</sup> Martin reconnaît qu’elle est une chance puisqu’ « On

---

<sup>410</sup> Le rapport du chapitre général de 1958 de la Société des Missions-Étrangères du Québec présente, en effet, une série de décisions concernant notamment l’exercice du pouvoir au sein de la Société qui fait preuve d’une centralisation évidente. Par exemple, au point 6, sous le titre de *Le Pouvoir* (sic) *dominatif des Supérieurs dans la Société*, on indique que la décision prise : « On doit revenir au concept canonique du pouvoir dominatif personnel des Supérieurs, de sorte que la responsabilité du gouvernement dans la Société appartienne nettement, en dernier ressort, aux Supérieurs comme tels. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Actes et décrets du 4e chapitre général de la Société des Missions-Étrangères* de 1958, p. 4. Nous soulignons également la décision rendue au point 23 sous le titre de *Le Directeur spirituel au Grand Séminaire* : « Voulant l’adoption progressive de la discipline générale de l’Église en cette matière, le Chapitre décrète qu’on devra se rapprocher de la législation du Droit canonique pour ce qui regarde le gouvernement du Grand Séminaire de la Société, en particulier les attributions du Directeur des Séminaristes et du Directeur spirituel. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Actes et décrets du 4e chapitre général de la Société des Missions-Étrangères* de 1958, 1958, p. 15.

avait été moins frappés parce que l'expérience des missions décloisonne par la force des choses. Le fait de sortir du milieu, avec un tas d'expériences humaines, spirituelles, culturelles nous ouvrait aussi, ce qui nous rendait très ouverts, très joyeux et peut-être, capables d'adapter mieux les situations, la spiritualité aux situations humaines, culturelles qui existaient. » Comme l'indique Jean Hamelin, le catholicisme québécois de la deuxième moitié des années 1950 est marqué par diverses tentatives de redressement au plan religieux alors que des signes d'essoufflement clairs se font jour, tant au niveau des mouvements d'Action catholique spécialisée que de la pratique dominicale.

M<sup>gr</sup> Martin revient également sur la préparation théologique reçue avant le premier départ en mission : « Ça nous a préparés surtout pour nous aider à faire fonctionner notre cerveau parce que la théologie, c'est une discipline de sciences humaines dans les aspects humains, mais c'est aussi une science sur Dieu, sur la spiritualité, sur la liturgie, sur la prière. » Cependant, il reconnaît les limites de cette formation initiale puisque « Ce n'était pas le genre de théologie qu'on était pour avoir appliqué, généralement, tous les comportements humains. Le contact avec les gens, avec les cultures, tout ça, on n'était pas prêts à ça. Ils nous ont donné le bagage de la théologie fondamentale. » Il donne l'exemple de l'arrivée des premiers PMÉ en terre japonaise :

Ils n'avaient jamais travaillé avec des shintoïstes ni avec des bouddhistes. Ils n'étaient pas prêts pour ça. Leur théologie, quand ils sont arrivés pour parler du bon Dieu, les Japonais ont des centaines de dieux eux autres. Alors, ils ont dit un seul Dieu. Ah! Il n'y en a juste un vous autres et il est en trois personnes? Donc, il y en a trois? Non, il n'y en a rien qu'un, mais il y en a trois. Alors, on vient de faire un saut dans la révélation. Le pauvre Japonais qui entend dire ça, il ne comprend pas que Jésus est révélé, ce qui a pris des millions, des centaines de milliers d'années pour le dire aux êtres humains, dans l'Ancien Testament.

Il donne ensuite l'exemple d'un pays chrétien, mais dont l'histoire fait en sorte de rendre les prêtres comme les religieuses et les religieux rares, comme les Philippines : « À sa première sortie, un confrère m'a conté ça : s'il commence avec 220 baptêmes et 36 mariages à la première sortie qu'il fait. Là, il se rend bien compte que son livre de théologie sur le baptême, il a besoin de le simplifier et de l'appliquer pas mal... »

La prise en charge de ces dimensions de la pratique missionnaire renvoie, selon M<sup>gr</sup> Martin, à « [...] un aspect missiologique qu'on avait très peu comme systématisation et qui est devenue beaucoup plus forte et je pense qu'on en a besoin, encore plus qu'avant. » La rencontre avec « [...] des gens tellement différents de culture, de vision religieuse » implique d'« [...] entrer dans toute une optique de dialogue, à laquelle on n'a pas été habitués. » Sur la question culturelle en particulier, il explicite le chemin parcouru à travers l'expérience de la mission :

Ensuite, on va entrer dans toute une étude des cultures pour arriver à une acculturation, mais une inculturation et si ce n'est pas une inculturation, ça va être une "inter-culturation" parce qu'on ne peut pas rentrer dedans. Donc, qu'est-ce qu'on fait? Ce n'était pas dans les livres de théologie fondamentale, c'était là qu'étaient nos découvertes, nos défis, nos chocs et bien souvent, des échecs. Et c'est là qu'il a fallu apprendre sur le terrain "l'autre dimension"<sup>411</sup>.

Comme nous l'avons vu dans la plupart des extraits d'entrevue sélectionnés et présentés dans ce chapitre, la mission oblige d'abord à un décentrement de soi vers l'Autre qui se déploie de différentes manières dans la vie des missionnaires québécois à l'époque. À travers l'apprentissage de la langue locale qui se fait de manière distincte, suivant les possibilités en pays de mission, mais aussi selon les moyens dont disposent les différents instituts missionnaires ainsi que les impératifs de la vie missionnaire elle-

---

<sup>411</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec à Laval (Pont-Viau).



même, ils entrent dans des réalités culturelles et religieuses radicalement différentes de celles du Québec d'alors. Parfois confrontés à des pratiques animistes en Afrique, dans les montagnes philippines ou à Cuba<sup>412</sup>, ils sont également surpris par le peu de pratique formelle de la religion catholique en Amérique latine et par la présence d'une religiosité populaire très fortement exprimée dans des processions et dans la dévotion aux saints. Les missionnaires envoyés en terres non-chrétiennes sont invités à relever un défi immense : celui de dire le Christ à des gens qui ne s'inscrivent pas dans cette vision du monde, tout en respectant leurs croyances. De l'accompagnement au catéchuménat aux outils de travail quotidien comme les matières académiques séculières, en passant par le témoignage de la présence amicale et patiente au service des populations locales, des voies de partage et de dialogue émergent à mesure que se déploient l'écoute mutuelle et la prise en considération des besoins locaux.

Nous pouvons distinguer deux grands types de méthodes d'évangélisation, à partir des entrevues réalisées et dont nous avons exposé certains des extraits les plus significatifs. D'une part, des pratiques plus directes visant le service de l'Église locale par le biais du ministère sacerdotal vécu à travers la prestation des sacrements ou par l'entremise d'un travail pastoral réalisé par les religieuses missionnaires (catéchuménat, préparation sacramentelle et animation liturgique). Cependant, devant des situations ecclésiales similaires aux Philippines, à Cuba, au Honduras et au Pérou, les réponses données traduisent des conceptions différentes de la pratique missionnaire des prêtres québécois. Dans le cas des Philippines, comme l'a bien indiqué M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé,

---

<sup>412</sup> Ce dont les extraits choisis et présentés ici ne témoignent pas, mais dont quelques missionnaires rencontrés ayant été actifs à Cuba nous ont parlé. On n'a qu'à penser à l'influence de certaines coutumes et traditions africaines sur la manière de vivre le christianisme dans l'île, mais aussi sur la culture cubaine plus généralement (danses, langue et musiques).

c'est encore l'époque où le prêtre fait tout. La description qu'il donne de sa première année de ministère correspond bien à cette vision qui s'adapte aux réalités locales du ministère, mais qui ne développe par une nouvelle conception de celui-ci où, par exemple, la formation des laïcs pallierait l'incapacité des prêtres à répondre à tous les besoins<sup>413</sup>. Dans le cas des PMÉ à Cuba, la situation se situe un peu entre les deux dans la mesure où ils sont rapidement engagés en éducation ainsi qu'en milieu rural, de sorte que le ministère est un mélange de pratiques sacerdotales plus traditionnelles avec une présence missionnaire engagée dans des projets de nature sociale<sup>414</sup> qui ouvre même de nouveaux chemins sur lesquels nous reviendrons plus tard, se rapprochant des notions de développement, mais surtout de justice sociale au programme des missions québécoises des années 1960 et 1970. Dans ce cas comme dans celui du Honduras et du Pérou, une emphase particulière est mise sur l'emploi de moyens pour rejoindre les laïcs, spécialement les jeunes. Que ce soit par la mise en place d'institutions d'enseignement<sup>415</sup> ou par l'entremise de groupes des mouvements d'Action catholique, les jeunes se sont révélés être une priorité de la Société.

---

<sup>413</sup> De notre point de vue, plusieurs facteurs expliquent cette différence fondamentale. Au niveau de la Société, la mission des Philippines, fondée en 1937, était devenue fort importante et était solidement implantée. De ce fait, il nous apparaît plausible que les idées nouvelles concernant le ministère sacerdotal, impliquant une prise en considération accrue de la place des laïcs ainsi que le passage d'une vision cléricale de la mission à une vision plus communautaire comprise au sens de « Peuple de Dieu », n'aient pas trouvé un terrain fertile au sein des autorités en place aux Philippines, compte tenu de l'expérience des membres, de leur formation et de la vision qu'ils portaient. De plus, au niveau de la situation de l'Église philippine, les responsabilités dévolues aux prêtres missionnaires semblent avoir été conservées telles qu'elles étaient sous le règne des Espagnols, autrement dit, plutôt axées sur le ministère traditionnel du prêtre dispensateur de sacrements à des communautés locales. Certaines pratiques favorisant la prise en charge de certaines dessertes par des laïcs formés conséquemment semblent avoir commencé à poindre au tournant des années 1960, comme l'indique un extrait d'entretien avec sœur Antoinette Castonguay, mic, mais ce type de pratiques ne semble pas avoir été à l'avant-scène de l'expérience missionnaire québécoise des années 1945 à 1959 aux Philippines.

<sup>414</sup> Nous pensons notamment au travail d'éducation populaire de l'abbé Jean Ménard, pmé, que nous n'avons pas exposé précédemment, mais qui s'est réalisé à la fin des années 1950 et au début de la décennie 1960 auprès des adultes cubains.

<sup>415</sup> C'est également l'une des voies privilégiées aux Philippines, afin de favoriser le développement d'un clergé autochtone, notamment.

La manière dont les PMÉ présents au Honduras et au Pérou répondent aux réalités socio-ecclésiales locales mérite d'être mise en lumière puisqu'une conception différente du ministère s'y fait jour. Au lieu de faire reposer le ministère sur leurs épaules uniquement, ces missionnaires font rapidement le pari de penser autrement leur action. Pour y arriver, la formation des laïcs s'impose par le biais de la mise en place de mouvements divers qui ne sont pas nécessairement particulièrement progressistes, mais qui ont le mérite d'employer les chemins privilégiés par la religiosité populaire, particulièrement au Honduras. Ces différents groupes forment des laïcs afin qu'ils jouent des rôles de leaders dans leurs communautés locales, ce que nous montrerons abondamment dans les chapitres suivants, un peu à l'image du travail réalisé auprès des jeunes laïcs au Québec au cours des décennies précédant la Révolution tranquille.

D'autre part, nous aurions pu élargir le commentaire concernant l'emphase mise sur les jeunes à l'ensemble des quatre instituts étudiés, les sœurs étant également fortement engagées dans des actions sociales, éducatives et curatives visant à venir en aide aux enfants et aux jeunes, spécifiquement de sexe féminin. C'est par le biais de différentes œuvres en éducation, en santé et dans le secteur social que les sœurs missionnaires québécoises contribuent à l'évangélisation du monde. Depuis leurs salles de classe, à même leurs matières académiques séculières, leurs dispensaires, leurs hôpitaux et leurs laboratoires, par les soins prodigués ou par leurs orphelinats et leurs centres de promotion féminine, à même leur travail social, ces dernières ne ménagent rien pour témoigner de l'Amour de Celui qui les fait vivre et qui les envoie. Dans tous les cas, le sens de la mission demeure, à cette époque, sans équivoque : faire connaître le Christ en employant tous les moyens mis à la disposition des missionnaires pour y arriver.

Les missionnaires québécois font également des découvertes sur eux-mêmes, sur leur conception de la mission, sur leur relation avec le Christ, sur les gens auprès desquels ils sont envoyés, sur l'Église ainsi que sur de nouvelles manières d'évangéliser. C'est en employant des moyens novateurs comme les média de masse et l'éducation populaire et en travaillant quotidiennement avec des laïcs des pays de mission, que les missionnaires apprennent à se faire proches des gens, à entrer dans leur culture, dans leur manière de vivre et qu'ils opèrent ce déplacement de soi vers l'Autre. C'est par cet heureux mélange de pratiques provenant de leur propre Église nationale, comme les mouvements d'Action catholique spécialisée, l'importance de la pratique religieuse et la dimension sacramentelle du ministère, mais aussi des activités plus novatrices, que les missionnaires québécois se préparent à entrer dans le paradigme d'une Église conçue, avec Vatican II, comme étant foncièrement missionnaire. En investissant dans la formation des laïcs et en favorisant leur apport aux missions, en mettant en place des collèges et des séminaires dans les divers pays de mission, les missionnaires québécois contribuent aussi fortement au développement et à la prise en charge des Églises locales. Par leur manière simple d'entrer en contact avec les gens, les Québécoises et les Québécois en mission se sont frayés un chemin entre les deux conceptions préconciliaires de la mission : la *plantatio ecclesiae* et la conversion des âmes païennes. Sur cette route en construction qui allait favoriser la confluence des deux traditions missionnaires<sup>416</sup>, les Québécois ouvrent leur esprit au dialogue avec les cultures, avec les religions, avec les autres confessions chrétiennes et s'engagent dans le sens de la promotion humaine, tout

---

<sup>416</sup> Claude Prudhomme écrit : « La confluence des deux traditions missionnaires s'opère donc autour de 1960. Elle rend caduque la différence entre pays de mission et pays de chrétienté. » Claude Prudhomme, « Le grand retour de la mission? », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 2000, vol. 66, n° 66, p. 122.

en essayant de demeurer respectueux des contextes et des besoins locaux, fidèles en cela à d'augustes prédécesseurs dans la mission<sup>417</sup> ...

## Conclusion

Arrivant à la fin de cette première partie de notre thèse, que peut-on dire de l'expérience missionnaire québécoise, telle qu'elle apparaît sous les traits des missionnaires rencontrés? Cette période, allant de 1945 à 1959, est traversée par des éléments qui renvoient à la réalité socio-ecclésiale québécoise de l'époque, mais aussi par ceux qui concernent l'Église catholique, dont le corps est alimenté par la rencontre, sinon la confrontation de mouvements de renouveau et de pratiques traditionnelles, auxquels les missionnaires ne se soustraient pas. Nous reprenons ici les éléments centraux de la réflexion des cinq premiers chapitres pour en dégager les lames de fond qui orientent l'expérience missionnaire québécoise et qui lui permettent de se projeter dans l'avenir en entrant dans la période conciliaire.

D'abord, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de notre thèse, les missions québécoises s'insèrent avantagusement dans le mouvement de renouveau missionnaire de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, après le grand siècle des missions dominé par les nations européennes. Les jeunes qui joignent les rangs des instituts

---

<sup>417</sup> Nous pensons, notamment, aux instructions données par Rome aux vicaires apostoliques envoyés aux royaumes du Tonkin et de Cochinchine et qui datent de 1659 : « Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe! N'introduisez pas chez eux nos pays mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire je veux qu'on les garde et les protège. » Dennis Gira, « Annoncer l'Évangile en “terres bouddhiques” hier et aujourd'hui », dans Catherine Marin (dir.), *La Société des Missions Étrangères de Paris, 350 ans à la rencontre de l'Asie, 1658-2008*, Paris, Karthala, 2011, p. 186.

missionnaires québécois, de 1945 à 1959, sont formés dans les mouvements parmi les plus progressistes de l'Église québécoise, principalement en Action catholique spécialisée. Ainsi, ils sont déjà habités par l'esprit et ancrés dans l'horizon d'un idéal à poursuivre à travers l'action missionnaire à l'étranger, fondé dans une relation personnelle au Christ. Cet idéal vise également la refondation du rôle du croyant dans le monde, ce qui implique, nous l'avons illustré à plusieurs reprises et sous divers aspects, l'établissement d'un équilibre entre des pratiques missionnaires plus classiques et de nouvelles manières de concevoir, de préparer et de vivre la mission. Certains de ces jeunes s'orientent également vers la vie religieuse ou sacerdotale missionnaire sur la base d'une rencontre déterminante faite avec une religieuse ou un prêtre par l'entremise d'un récit missionnaire lu dans une revue, entendu lors de la venue d'un missionnaire ou entretenu à travers une correspondance avec un missionnaire. Ce que révèlent ces autres voies d'entrée dans la vie missionnaire, c'est que les instituts québécois mettent en place des moyens de propagande efficaces leur permettant de maintenir et de renouveler leurs effectifs comme nous l'avons vu par les chiffres concernant le recrutement de chacun des instituts pour la période 1945-1959.

Deuxièmement, comme groupe et comme phénomène socio-ecclésial, bien qu'aucunement uniforme, les missionnaires québécois introduisent une dimension internationale et d'ouverture à la différence culturelle et religieuse au sein de la société et de l'Église québécoises qui sera plus amplement développée au cours des décennies subséquentes, mais qui tire son origine dans ces années d'après-guerre et à laquelle les croyants du Québec sont partie prenante et non de simples spectateurs. C'est de cet effort socio-ecclésial collectif et populaire que le mouvement missionnaire québécois

contemporain tire ses ressources principales pour s'établir au début du XX<sup>e</sup> siècle, se conserver et se développer sous tous ses angles : financiers, humains et matériels.

Troisièmement, la formation offerte aux jeunes postulantes, novices, probanistes et séminaristes au cours de ces années présente une grande force : celle d'enraciner toujours davantage les membres des instituts dans la dimension spirituelle de leur vocation tout en favorisant fortement leur sens du don qui est à la base même du développement de l'esprit d'abnégation requis pour faire face aux difficultés des missions. La formation se transforme de manière importante au tournant des années 1950 : on assiste alors à une professionnalisation dans les instituts, en réponse à trois réalités. *Primo*, la situation des missions de Chine dont la fermeture force les dirigeantes, en particulier, à préparer l'avenir. *Deuzio*, les enseignements pontificaux spécialement contenus dans l'encyclique de Pie XII *Evangelii Praecones* (1951) amènent aussi les supérieures à revoir la formation professionnelle de leurs plus jeunes membres. *Tertio*, devant les connaissances techniques désormais requises par un contexte socioéconomique de croissance des années d'après-guerre pour un travail adéquat en mission, les instituts missionnaires québécois doivent favoriser l'accès aux études supérieures de leurs scolastiques. La formation reçue par les missionnaires québécois au cours des années 1945 à 1959, tant dans sa dimension initiale que professionnelle, traduit également un bagage humain et religieux riche, désormais prêt à se déployer dans des contextes missionnaires pluriels.

Quatrièmement, l'émergence de nouveaux territoires de mission implique une diversité culturelle, politique et religieuse ayant favorisé la prise en considération de défis différents posés aux missionnaires québécois. Elle traduit également un moment

fondateur ayant imprimé non pas une aura, mais une manière d'être, de voir et de faire sur les missions québécoises contemporaines et sur leur personnel. En effet, les plus jeunes missionnaires ont été en contact avec celles et ceux sortis de Chine à travers leur formation initiale, durant leur scolarité ou dans le cadre de leur premier engagement missionnaire. L'événement historique de la « fermeture » et de la « sortie » missionnaire de la République populaire de Chine, tant au niveau personnel qu'au niveau institutionnel, a eu un effet durable sur la définition et l'appréhension du sens des missions ainsi que sur l'appréciation de ses conséquences potentielles pouvant aller jusqu'au martyre<sup>418</sup>. De ce fait, en rappelant l'héroïsme des anciens missionnaires de Chine, les instituts dégagent un horizon de sens pour la poursuite de la mission par tous leurs membres dans des conditions sociopolitiques ou socioéconomiques difficiles<sup>419</sup>.

Cinquièmement, l'expérience des missionnaires québécois s'inscrit en harmonie avec les transformations du catholicisme au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, notamment en ce qui a trait aux nouvelles pratiques missionnaires. Les Québécois engagés en mission ont largement participé à l'indigénisation des Églises missionnaires en favorisant, à plusieurs endroits, une présence accrue des laïcs dans leurs œuvres. La SMÉ, en fondant des séminaires pour la formation de prêtres diocésains dans la plupart des pays où ses membres se trouvent, a contribué au développement d'un personnel

---

<sup>418</sup> Comme le rappelle Béatrice de Boissieu dans une étude portant sur la manière dont des PMÉ de Paris ont conçu le martyre à travers leur parcours missionnaire, le martyre s'inscrit au cœur de l'engagement religieux missionnaire, représentant à la fois son horizon, mais en étant aussi le summum. Vatican II mettra le martyre à l'ordre du jour de *Lumen Gentium* : « Si cela n'est donné qu'à un petit nombre, tous doivent cependant être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur le chemin de la croix, au milieu des persécutions qui ne manquent jamais à l'Église. » (*LG*, 42). Béatrice de Boissieu, « Théologie et spiritualité du martyre à travers les écrits des missionnaires », dans Catherine Marin, (dir.), *La Société des Missions Étrangères de Paris, 350 ans à la rencontre de l'Asie, 1658-2008*, Paris, Karthala, 2011, p. 163.

<sup>419</sup> Les exemples de situations locales difficiles comme à Cuba, au Congo, au Chili, au Pérou seront nombreux au cours des décennies 1960 et 1970, notamment.



sacerdotal local, duquel personnel sortiront éventuellement des évêques, mais aussi des religieux d’Afrique, d’Amérique latine et d’Asie. La préoccupation de rendre intelligibles l’Évangile et le Christ pour les gens auxquels ils sont envoyés semble présente, bien qu’elle s’apparente davantage, en somme, à des tentatives de traduction ou d’adaptation culturelles. Par ailleurs, les missionnaires québécoises sont très actives au niveau de la promotion humaine et fortement impliquées dans les actions curatives, éducatives et sociales visant spécialement les filles et les femmes des pays de mission, bien qu’elles demeurent, nous l’avons constaté en diverses occasions, prisonnières de rapports inégalitaires au sein même de leur Église, ce qui est également le cas, à l’époque, dans la société civile québécoise, particulièrement en termes de droits économiques et sociaux.

Enfin, soulignons qu’à plusieurs reprises, les missionnaires québécois ont été demandés par les évêques des pays de mission pour des lieux et des milieux en périphérie des grands centres. Dans le cas des PMÉ dans le diocèse de Matanzas (Cuba) ou dans celui de Pucallpa (Pérou), en Tanzanie et à Tahiti pour les MNDA, à Cuba et aux Philippines pour les MIC, on leur confie non seulement des missions très éloignées, mais aussi des défis que peu d’autres congrégations acceptent de relever, comme celui d’aller vers les tribus Ilocano des montagnes philippines ou d’ouvrir des écoles de rang dans le diocèse cubain de Matanzas. La manière dont ces missionnaires s’empressent de contribuer, selon une insertion en milieu plus rural, à l’essor des Églises locales d’Asie, d’Afrique, d’Océanie et d’Amérique latine, donne à penser que l’origine majoritairement rurale ou semi-urbanisée des jeunes missionnaires québécois, ait joué un certain rôle dans la réponse efficace donnée à ces défis, laquelle se poursuivra au-delà de la période 1945 à

**PARTIE II. Interpellations et questionnements à l'heure des grands  
bouversements socio-ecclésiaux (1959-1968)**

## Chapitre VI. Regards croisés sur la Révolution tranquille

Les missions étrangères québécoises, malgré entre autres les bouleversements sociopolitiques en Chine, paraissent inébranlables. Leurs effectifs connaissent, entre 1932 et 1958, une augmentation de l'ordre de 212%<sup>420</sup>, une diversification importante des territoires de mission de même qu'une professionnalisation du personnel missionnaire féminin. Ces éléments confirment la vitalité de l'effort missionnaire québécois de l'époque. Traversé par divers courants porteurs de changements, le Québec d'après-guerre, industrialisé et urbanisé, demeure encore fortement marqué par l'Église catholique, celle-ci étant omniprésente dans la vie sociale, à travers des institutions d'enseignement, de service social et hospitalier.

Toutefois, comme plusieurs auteurs l'ont montré<sup>421</sup>, d'importantes lézardes se devinent dans ce tableau socio-ecclesial qui semble immuable, des tensions s'exprimant en sourdine. Le mouvement missionnaire est lui-même confronté à des enjeux propres qui invitent ses principaux artisans à revisiter leurs modes d'action et de présence en mission, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents. Ce faisant, ils s'inscrivent dans un mouvement plus vaste de renouvellement de l'Église qui s'apprête à culminer avec la tenue du concile Vatican II (1962-1965) et la promulgation des documents conciliaires. Les brèches ouvertes au sein de la société québécoise et dans le cadre de la pratique missionnaire, de 1945 à 1959, trouveront leur pleine expression et acquerront

---

<sup>420</sup> Jean Hamelin, *Le XX<sup>e</sup> siècle, Tome 2. De 1940 à nos jours*, dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1984, p. 191.

<sup>421</sup> Voir notamment Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique du Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 1999 et Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000.

une signification particulière, tant pour la société que pour l'Église du Québec, dans les processus complémentaires de modernisation de l'État québécois (Révolution tranquille) et de l'Église catholique (Vatican II).

Ce chapitre veut circonscrire les contours du regard que posent les missionnaires sur la Révolution tranquille, à partir de leur propre locus social, qu'il soit alors celui d'un séminariste, d'une postulante ou d'une novice, d'un missionnaire de retour d'un pays du Sud ou d'une missionnaire engagée dans les œuvres locales de sa congrégation au pays. Nous porterons une attention particulière à la manière dont les changements qui se produisent au sein de la société québécoise trouvent des échos dans l'expérience des missionnaires. Nous voulons aussi exposer les éléments de continuité et de rupture que ces derniers identifient tout en les situant dans leur propre horizon de sens. Pour une partie d'entre eux, c'est à travers un effort de décryptage de la société québécoise des années 1960, après plusieurs années en mission, que s'élabore un regard particulier sur les transformations alors en cours. Pour une nouvelle génération de missionnaires en formation initiale, embrasser cette vie s'inscrit à contre-courant d'une société se définissant désormais à l'extérieur d'une norme religieuse catholique. Enfin, pour ceux dont l'expérience missionnaire se concrétise au cours des années subséquentes, leur pratique professionnelle au Québec durant les années 1960 est une véritable opportunité de vivre la mission *ad gentes* avant la mission *ad extra*.

## VI.1. Héritiers à contre-courant... Devenir missionnaire dans le Québec des années 1960

### VI.1.1 – *Un appel, un lien personnel, un défi qui engage*

Sœur France Royer-Martel, mic, entre chez les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception en 1963 à l'âge de 24 ans après avoir travaillé comme secrétaire durant six ans et avoir fait partie de la Jeunesse indépendante catholique (JIC) durant les trois dernières années. À 18 ans, la fin de ses études de secrétariat bilingue marque un moment de rupture : « À l'école, j'ai fait de la JEC. Quand je suis sortie après 12 ans d'études, par rapport à la religion, je ne voulais plus rien savoir. Je ne voulais pas avoir la foi de mes parents. Je voulais une coupure et j'avais décidé : moi, c'est fini! »

Cependant, après son entrée au gouvernement en pleine Révolution tranquille, sa redécouverte de l'Action catholique, au début des années 1960, a permis un approfondissement et un épanouissement de ses convictions religieuses et sociales. Invitée à participer à une activité de la Jeunesse indépendante catholique (JIC) féminine<sup>422</sup>, elle s'est « [...] fait prendre parce que j'ai rencontré du monde de mon âge et puis, on voulait changer le monde! » Ce qu'elle ne veut pas alors, c'est « [...] une religion de pratiques régulières : fallait aller au vendredi du mois à l'église, fallait aller se confesser. Alors, j'ai vu qu'en Action catholique, on pouvait rêver d'une autre façon de croire et c'est ça qui a fait que je suis entrée chez les Missionnaires de l'Immaculée-Conception. » La nouvelle spiritualité qu'elle expérimente dans la JIC, malgré les bouleversements importants qu'a connus et que connaît toujours le mouvement<sup>423</sup>, c'est « [...] une question d'engagement : la foi dans la vie quotidienne, puis poser des actions. »

---

<sup>422</sup> Au Québec, ce mouvement est fondé en 1936, mais il n'a pas l'envergure de la JOC et surtout de la JEC, tant au plan des services offerts que de ses effectifs. Cependant, la JIC est une pièce importante de la stratégie de spécialisation mise de l'avant par Pie XI dans les années 1930. Elle regroupe des jeunes appartenant à la classe moyenne, principalement de jeunes professionnelles comme des infirmières, des secrétaires et des enseignantes.

<sup>423</sup> En effet, comme le montre Louise Bienvenue (2003), les années 1950 sont une période de transformations majeures pour les mouvements d'Action catholique spécialisée qui voient leurs effectifs diminuer de manière importante, même la JEC, le plus populaire des mouvements.

Cette philosophie l'oblige à se positionner à la lumière de ses valeurs évangéliques, ce qui n'est pas sans créer des frictions avec son entourage.

Sœur Royer-Martel, mic, est aussi amenée à défendre ses convictions de foi dans ce Québec alors que des collègues tournent en dérision la Parole de Dieu. Devant cette situation, elle intervient avec sa Bible : « Je leur avais lu comme ça, au café, les Béatitudes. ». Cette façon alternative de vivre la religion dans la vie quotidienne s'est aussi révélée sous les traits d'un Jésus plus personnel, proche de soi et des autres, mieux incarné dans cette vie terrestre, ici et maintenant. La présentation et la rencontre de cette autre conception du Christ, « Ça donnait le goût d'embarquer avec d'autres et de changer : on voulait changer le monde! À 20 ans, la vie t'appartient. Nous autres, on croyait sincèrement que le monde nous appartenait. On voulait le bâtir à notre façon et dans le Québec, c'est la période où la Révolution tranquille commençait<sup>424</sup>...»

La décision de l'abbé Guy Charbonneau, pmé, d'entrer à la Société des Missions-Étrangères du Québec en 1966 ne s'impose pas à lui comme un refus des transformations socio-ecclesiales de l'époque, mais plutôt comme une manière de s'investir pleinement dans l'élaboration et dans l'avènement d'un monde différent : « Je trouvais que vivre ce temps de bouleversements, de Révolution tranquille, ça m'amenait à un engagement plus grand envers les gens de la société. Ça coïncidait avec des engagements que j'avais pris au collège. » Son choix de la vie sacerdotale missionnaire s'enracine dans des expériences de solidarité vécues au collège qu'il fréquente avant son entrée dans la Société et où l'engagement des prêtres enseignants l'inspire également beaucoup. Bien

---

<sup>424</sup> Extrait de l'entrevue réalisé avec sœur France Royer-Martel, mic, le 29 août 2011 à la maison Murray des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Québec.

que les opportunités au niveau de la coopération internationale<sup>425</sup> soient plus nombreuses à cette époque qu'auparavant, la possibilité d'un engagement missionnaire religieux répond toujours au désir profond du père Charbonneau : « J'ai senti cet appel du Seigneur à aller plus loin et à dire, moi, c'est pas juste pour une parenthèse dans ma vie et puis ensuite, je vais revenir à ma vie ordinaire. C'est ma vie qui a été bouleversée et changée et je veux donner ma vie dans cette ligne-là. Je sentais comme un appel d'aller à l'étranger pour la mission<sup>426</sup>. »

Première de sa congrégation à entrer au postulat à Montréal en 1967<sup>427</sup>, sœur Françoise Vézina, mcr, vit ses deux dernières années « dans le monde » en pleine Révolution tranquille et dans un Montréal qui se transforme à vue d'œil : « L'Expo, je trouve ça important dans ma vie parce que c'était l'ouverture au monde. On voyait d'abord toutes les constructions se faire, de tous les pavillons, le métro aussi. Au niveau de Montréal, c'était l'éclosion. Ça pétait le feu. Partout! Il y a eu des ouvertures fantastiques. Je participais beaucoup à ça. » Enseignante primaire à la Commission des écoles catholiques de Montréal (CECM), elle est aussi membre d'un groupe de jeunes visitant les malades dans les hôpitaux et suit un cours de missiologie d'une année avec le jésuite Jean Bouchard. Même si son histoire vocationnelle trouve son fondement dans sa

---

<sup>425</sup> À l'époque, on dénombre un peu moins d'une dizaine d'organisations non gouvernementales dédiées à la coopération internationale au Québec, dont notamment le Service universitaire de coopération outre-mer (SUICO), le Centre d'études et de coopération internationales (CECI) et l'Office catholique canadien pour le développement et la paix. En termes de possibilités pour s'engager comme missionnaire laïque, même aussi tard qu'en 1977, la Conférence Religieuse du Canada (CRC) ne dénombre que 106 missionnaires laïques canadiens actifs à l'étranger, soit 2,7% de tout le personnel canadien en mission. Information tirée des Archives du Département des missions de la CRC, Université Saint-Paul, Ottawa.

<sup>426</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Guy Charbonneau, pmé, le 7 juillet 2010 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>427</sup> Les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi ont acheté leur actuelle maison mère située à Laval (Chomedey) en 1958 et ont décidé d'y installer leur maison mère et d'y transférer leur postulat et leur noviciat durant la deuxième moitié des années 1960.

relation avec le Christ, son parcours est, comme nous venons de l'exposer, influencé par les transformations qui ont cours au sein de la société québécoise. C'est au bout d'une intense lutte intérieure que sœur Vézina abandonne son projet initial de partir deux ans comme missionnaire laïque en Afrique, de se marier et de fonder un foyer à son retour, puis opte pour la vie religieuse missionnaire, y reconnaissant l'appel de Dieu : « Donc là, j'ai décidé de donner toute ma vie comme religieuse missionnaire et d'entrer dans cette communauté-ci [les MCR]. J'ai vécu tout le temps de l'Expo 67 et je suis entrée le 6 septembre ici même [à Laval] alors que [...] toutes les autres étaient à Gaspé<sup>428</sup>. »

Lorsque Bertrand Roy, pmé, entre à la probation de la SMÉ en 1968 comme 10 autres confrères, ils ne sont plus aussi nombreux qu'il y a trois ans. Comme l'indique le tableau des effectifs de la Société<sup>429</sup>, le nombre de jeunes entrant dans l'institut comme probanistes accuse une diminution claire dès 1966, se chiffrant alors à 10 individus, un phénomène qui ne se dément pas au cours des années suivantes, prenant même de l'ampleur. La personnalisation du lien demeure importante au plan du recrutement alors « qu'au collège, il y avait une certaine tradition : il y avait des anciens du collège qu'on avait connus qui étaient aux Missions-Étrangères ou qui étaient chez les Missionnaires d'Afrique. » L'abbé Roy souligne que dans un contexte où les changements socio-ecclésiaux se font moins rapidement dans la région de Québec que dans la région

---

<sup>428</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Françoise Vézina, mcr, le 5 août 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>429</sup> Voir l'Annexe VIII. Effectifs de la Société des Missions-Étrangères du Québec (1959-1968).



montréalaise<sup>430</sup>, la visite de ces anciens devenus missionnaires, « c'est toujours un peu fascinant. »

Par ailleurs, il fait la découverte de la pédagogie de l'Action catholique qui demeure vivante dans certains collèges et séminaires québécois en cette fin de décennie. La méthode du « voir, juger, agir » retient alors son attention, « mais c'est surtout qu'un engagement n'est pas juste un idéal, qu'il doit se traduire dans une action concrète. Un moment donné, un jeune, il peut bien avoir le goût de changer le monde, de faire des projets à l'autre bout du monde, mais la question, c'est concrètement, apprendre dans son propre milieu et ça devient une base pour s'engager dans d'autres milieux ensuite. » Selon lui, cette pédagogie « empêche de simplement rêver, de dire “je pars...” » Il est aisé d'imaginer que dans une société où s'effritent les repères, le besoin de vivre des expériences favorisant une relecture et un ancrage en profondeur soit présent chez plusieurs jeunes Québécois de l'époque. L'effet que produisent la remise en question des valeurs religieuses et la contestation face à l'Église sur l'abbé Roy est déterminant pour son avenir vocationnel : « Et que ça soit contesté, c'était les années où, bon, l'Église, il y avait des remises en question. Des fois, ça devient un stimulant pour un jeune. Alors, précisément parce que c'est contesté, ça peut devenir d'autant plus attirant<sup>431</sup>... » Le sens du défi, l'abbé Roy n'est pas le seul à l'avoir exprimé et expérimenté, alors que plusieurs confrères entrés dans les mêmes années, sont témoins et acteurs de la fameuse grève

---

<sup>430</sup> Par exemple, dans la région montréalaise, la pratique dominicale s'effondre au cours de la décennie 1960. Ce taux était de 61,2% dans le diocèse de Montréal et de 67% dans celui de Saint-Jean en 1961. Dix ans plus tard, il est de 30% dans Montréal, 27% dans Saint-Jean. Lemieux et Montminy, 2000, p. 67-68.

<sup>431</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Bertrand Roy, pmé, le 11 février 2010 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

étudiante de 1968, à titre d'étudiants de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université de Montréal.

#### *VI.1.2 – Répondre aux besoins d'une nouvelle génération sur fond de contestation*

Comme chez les MCR qui déplacent leur noviciat de Gaspé à Laval à partir de 1967, la formation initiale à la Société des Missions-Étrangères du Québec ne se donne plus au séminaire de Pont-Viau, mais à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université de Montréal. L'abbé Raymond Desrochers, pmé, est de la première cohorte de séminaristes des Missions-Étrangères à poursuivre leur formation à l'Université de Montréal. Ce changement a des conséquences importantes sur la vie quotidienne : « On complétait les cours qu'on n'avait pas eus. Alors, c'était entre huit heures et demie le matin et six heures et demie le soir. Ça a amené un changement dans la vie régulière à Pont-Viau. » Par ailleurs, cette modification au niveau de la formation initiale implique, comme « [...] on était mêlé avec les étudiants de toutes les communautés religieuses en Faculté de théologie et aussi, des étudiants de différentes facultés », de nouvelles influences, de nouvelles rencontres, de nouvelles manières de voir et de faire. Cette mixité avec des personnes provenant de divers horizons académiques, culturels, économiques, politiques, religieux et sociaux, l'abbé Desrochers l'expérimente jusque dans les risques associés à une perception populaire désormais moins positive du prêtre « parce que c'était pas tout le monde qui était d'accord avec des séminaristes. Ça commençait, un peu, le mouvement anticlérical. »

Pour l'abbé Charbonneau, pmé, qui a également « connu l'année en 68 quand on a eu la grève à l'Université de Montréal<sup>432</sup>, [...] ça a été des moments de crises, de conflits, de recherche. C'était passionnant! » Il se rappelle aussi certaines des transformations opérées par la société québécoise par rapport au fait catholique, mais surtout, qu' « On commençait à poser des questions sur la pertinence du message évangélique pour le monde dans lequel on vit. Tout ce qu'on étudiait du concile Vatican II, on voyait comment ça pouvait se réaliser, comment ça pouvait se vivre dans la société actuelle, avec tous les tâtonnements que ça pouvait impliquer... » Ces transformations prennent sens lorsqu'elles sont mises en dialogue avec l'objectif de construction du Royaume de Dieu ici et maintenant. Cette période lui donne l'occasion d'approfondir sa foi, son engagement missionnaire, les deux pieds bien ancrés dans la société, pour le monde et pour l'Église : « Moi, ça ne m'a jamais ébranlé. Au contraire, ça me fortifiait davantage dans le sens que j'étais convaincu que l'Évangile de Jésus-Christ avait une réponse à donner aux hommes et aux femmes de ce temps. »

Bien qu'il y ait eu de véritables confrontations et défis vécus au sein même de la Société des Missions-Étrangères du Québec par rapport à la grève de 1968, l'abbé Charbonneau souligne la manière dont les responsables, formés à Pont-Viau dans les années 1940 et 1950, font preuve d'une certaine ouverture dans leur manière d'aborder les séminaristes et de « gérer » la situation. Même si « Nos formateurs, ils étaient tout perdus là-dedans eux autres. » et qu'ils se sont peut-être dit : « Ils vont perdre leur vocation, ils ne veulent plus étudier, ils mettent tout le monde en dehors et ils disent que

---

<sup>432</sup> Voir notamment, pour plus de détails, ces travaux récents : Jean-Philippe Warren, *Une douce anarchie, Les années 1968 au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 2008 et Sean Mills, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise, 2011.

« dialoguer, c'est se faire avoir »<sup>433</sup>. », ils ont « eu le courage de dire : « Continuez, mais avec des critères, avec prudence, mais aussi essayez de discerner dans tout ça. » Ils nous ont accompagnés<sup>434</sup> dans ce sens-là. » Pour sa part, l'abbé Desrochers, pmé, également de la partie lors de la grève de 1968, relate la manière dont s'est déroulée la grève à Pont-Viau, au sein du groupe de séminaristes ainsi qu'entre eux et avec les responsables de formation de la Société, mettant l'accent sur la polarisation parmi les séminaristes : « Il y en a qui voyaient l'importance d'aller jusqu'à la grève pour réclamer certaines choses et il y a en a d'autres qui n'en voyaient pas l'importance et puis, tous les deux au nom de l'Évangile. Tout le monde avait des bons arguments à amener. Alors, comment vivre avec des gens qui pensent différemment, qui sont pas d'accord avec le principe, avec les actions qui sont prises? » Malgré ce contexte conflictuel, selon l'abbé Charbonneau, ce qui a permis aux formateurs et responsables d'opérer un changement de perspective dans la manière de former les séminaristes, en passant d'une approche plus autoritaire à une approche fondée sur l'accompagnement, est un fruit de leurs années de mission : « [...] ils avaient rencontré des expériences différentes, des mondes différents, des défis différents. [...] ça les a marqués, ça les a profondément transformés. Alors, il n'y a pas eu d'affrontements, dans le sens de coupures radicales, c'est sûr qu'il y avait des différences

---

<sup>433</sup> À l'époque, l'expression consacrée était « Participer, c'est se faire fourrer! »

<sup>434</sup> Il est intéressant de constater que ce type d'attitudes et de comportements est en phase avec ce point du Rapport du chapitre spécial de 1967, lequel précise que « Les plus âgés s'efforceront d'accueillir les plus jeunes vraiment comme des frères, de comprendre leur mentalité même si elle est différente, de dialoguer avec eux, de suivre et d'encourager leurs efforts apostoliques. De même, les jeunes sauront respecter l'âge et l'expérience des anciens, dialoguer aussi avec eux et partager, avec eux, dans la joie, le travail apostolique. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Rapport du chapitre spécial de 1967*, 1967, p. 26.

de formation, mais il y avait quand même une continuité à travers le témoignage de ce qu'ils ont vécu eux autres<sup>435</sup>. »

Même s'il ne peut vivre l'expérience d'insertion en milieu populaire dans une fraternité à Montréal au cours de ses années de formation initiale, l'abbé Desrochers s'engage comme diacre à la paroisse Saint-Roch de Québec durant le dernier été (1968) avant son ordination sacerdotale prévue l'année suivante. Le récit qu'il fait de cet été permet non seulement de saisir l'importance de ce moment dans sa formation comme missionnaire, mais aussi, d'entrer dans l'univers des mouvements sociaux au cœur d'un quartier de la basse-ville de Québec profondément marqué par la pauvreté. Cette paroisse est, à l'époque, sous le leadership de M<sup>gr</sup> Lavoie qui « était très impliqué socialement, toute la question des syndicats, et il était beaucoup contre la prostitution dans Saint-Roch. Ensuite, c'est lui qui a parti à Saint-Roch les coopératives funéraires. Alors, il s'est fait rentrer dedans par les compagnies funéraires. » Un peu comme lorsqu'il rencontre des gens de divers horizons sur l'heure du midi à la cafétéria de l'université, l'abbé Desrochers fait ses premières armes en travail pastoral par des visites paroissiales. Ces premiers contacts avec les paroissiens lui ouvrent les yeux sur les réalités vécues par les gens du quartier : « Ça a permis de prendre conscience de la basse-ville de Québec. Entre les beaux édifices du premier étage et les appartements en haut et en arrière, c'était un autre monde. La pauvreté qu'il y a là-dedans, c'est incroyable! Je ne m'imaginai pas ça, que derrière le beau Saint-Roch, il y a tant de misère. Ça n'a pas été facile parce qu'il y a beaucoup d'effets surprise et aussi d'être impuissant face à ça, mais au moins d'écouter. »

---

<sup>435</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Guy Charbonneau, pmé, le 7 juillet 2010 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

L'abbé Desrochers raconte une autre expérience, celle-ci encore plus déterminante pour la suite de son parcours missionnaire<sup>436</sup>. Il fait la connaissance de jeunes qui flânent en groupe la nuit, tout près de sa fenêtre de chambre et qui s'adonnent à diverses activités délinquantes. Après consultation auprès de M<sup>gr</sup> Lavoie, il décide d'essayer de s'insérer dans le groupe, ce qu'il réussit à faire. Les contacts avec ces jeunes laisseront une empreinte profonde sur son esprit. Par exemple, une jeune fille de 13 ans « extrêmement brillante » l'appelle du centre de détention où elle est gardée en lui disant que « “Tel jour, telle heure, tu regarderas par la fenêtre, je vais être devant la porte.” J'essayais de la raisonner et le jour dit, elle était là, elle s'était évadée. » Après avoir pris une dose de drogue presque fatale l'année suivante, « elle est venue le cerveau complètement brûlé. Je l'ai rencontrée, elle se rappelait à peine de son père<sup>437</sup>. »

Les voies d'entrée dans la vie religieuse missionnaire au cours des années 1959 à 1968 présentent trois éléments de continuité. *Primo*, encore souvent, c'est un lien personnel à un missionnaire ou à un religieux inspirant qui amène un jeune à emprunter cette voie. *Deuzio*, ce lien personnel se matérialise dans une relation intime avec le Dieu du Christ qui se traduit dans une conviction de foi qui va jusqu'à l'engagement de toute une vie dans l'aventure missionnaire. *Tertio*, le fait qu'ils donnent à leur engagement religieux missionnaire le sens d'un engagement social marque une continuité avec ceux qui les ont précédés au cours des années 1940 et 1950.

---

<sup>436</sup> Lors de son premier séjour au Japon (1969-1975), il travaillera dans un milieu marginal, celui des travailleurs de la construction. En Indonésie, il assumera une présence auprès des débardeurs du port de Belawan (1976-1984), un secteur dans lequel il continuera à s'engager au moment de son retour au Japon, devenant un agent officiel de la pastorale de la mer (1984-2008).

<sup>437</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Raymond Desrochers, pmé, le 25 mars 2011 au Centre international de formation missionnaire, Montréal.

En contrepartie, trois éléments renvoient davantage à des ruptures dans la manière de se faire prêtre ou religieuse missionnaires. Premièrement, dans une société québécoise qui se sécularise, un engagement religieux ne va plus de soi. Cette donnée rend ce choix plus personnel, en quelque sorte. Elle traduit une manière de défier la nouvelle norme sociale a-catholique ou de s'inscrire dans un mouvement de renouveau socio-ecclésial s'appuyant autant sur la Révolution tranquille que sur Vatican II. Deuxièmement, les engagements sociaux ou solidaires que prennent ces jeunes, avant « d'entrer en religion » ou même au moment de leur formation initiale, sont en rupture avec ceux des missionnaires qui les ont précédés puisqu'ils ne se concrétisent pas nécessairement dans un cadre religieux. Troisièmement, la nature des engagements sociaux, mais aussi de l'engagement religieux est différente en cela qu'elle renvoie aussi à la construction d'un monde que l'on souhaite radicalement différent où les enjeux relatifs à la justice sociale, à la liberté et à l'égalité, notamment, sont considérés.

## VI.2. Le choc du retour : une société à décrypter...

Pour une majorité de missionnaires rencontrés, le Québec de la Révolution tranquille représente un inconnu jusqu'au moment de leur premier ou de leur deuxième retour au pays. C'est donc à partir de leur expérience de la mission (dans les contextes culturels, politiques et sociaux très différents du Honduras, de Cuba, du Pérou, des Philippines, du Congo, du Chili, de la Tanzanie, du Japon et de Tahiti) qu'ils appréhendent et perçoivent cette réalité. Leurs impressions, leurs réactions et leurs réflexions sont en quelque sorte le résultat d'une rencontre entre au moins deux mondes, celui du Québec des années 1960 et celui duquel ils arrivent. Leur regard, pétri par ces

deux réalités, mais aussi par la formation initiale reçue dans le Québec des années 1940 et 1950, traduit à la fois des éléments de continuité et de rupture quant à la vie missionnaire, à la mission, à la société d'origine, à la société d'accueil, à la foi et à l'inculturation également.

### *VI.2.1 – Des éléments qui demeurent...*

En 1963, le premier retour au Québec de sœur Mariette Trépanier, mnda, directrice d'une école secondaire à Papeete depuis 1956, n'entraîne aucun choc. Elle ne peut rester plus de trois mois au pays à cause de la direction du collège à Tahiti qui l'appelle. « Le premier mois, j'arrivais tellement fatiguée, j'avais le goût de rien faire, vraiment. Et puis, après un mois, tiens, on commence à avoir le goût de lire et on commence à être reposé. » Les deux derniers mois sont ainsi consacrés à « la famille et puis connaître nos sœurs, la congrégation. On suivait des petites sessions, on faisait la retraite et on repartait. » Son deuxième séjour au pays coïncide avec l'Exposition universelle de Montréal. Sa visite de Terre des hommes traduit certains assouplissements au niveau de la vie des religieuses de sa congrégation : « Je suis allée à l'Expo avec ma famille, mais déjà, c'était plus large dans la congrégation. Avant de partir, on avait quoi avant? Pas un mois dans la famille, je ne sais pas si ce n'est pas 15 jours, peut-être même pas. » Toutefois, malgré des changements majeurs dans la structure de l'État, la prestation des services publics ainsi que d'autres bouleversements évoqués plus haut, la sœur confie ne pas avoir « senti des chocs culturels à cette époque<sup>438</sup> ».

---

<sup>438</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mariette Trépanier, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.



Officiellement de retour du Honduras pour cause de maladie en 1965, l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, s'embarque dans une nouvelle aventure. Inspiré par ses expériences honduriennes<sup>439</sup>, il développe durant deux ans une manière différente de faire de l'animation missionnaire en sol québécois. Surpris par tout le brouhaha qu'exige le transport du matériel de toute sorte (photos, magnétoscopes, objets des pays de mission) pour se rendre dans les collèges, l'abbé Guillet imagine un système inédit : « Pourquoi est-ce qu'on n'installe pas ça dans une roulotte? » Avec son beau-frère décorateur, il fait des plans pour transformer « une roulotte avec toutes les photos, les objets et on avait un écran pour montrer les diapos dans le fond avec de la musique ambiante et il y avait un gros poêle. On couchait là-dedans et on se promenait dans les écoles, dans les collèges. » Le fonctionnement est simple : « Une classe arrivait, venait ici, on parlait, une autre classe venait. Une exposition ambulante. Même en hiver, on se promenait avec ça dans la neige et les jeunes aimaient ça. Même quand je suis retourné au Honduras, d'autres communautés missionnaires se sont intéressées et puis, c'est devenu une roulotte intercommunautaire<sup>440</sup>. » Ce qui marque alors l'abbé Guillet, c'est de voir à quel point les jeunes démontrent un intérêt pour cette exposition missionnaire ambulante.

D'autres missionnaires, comme sœur Antoinette Castonguay, mic, de retour du Mindanao dans le sud des Philippines, s'engagent également en animation missionnaire à travers la province. Rentrée en 1968 pour une année complète, elle se met au travail après un mois de repos : des homélies dans les paroisses ou auprès des jeunes des écoles où

---

<sup>439</sup> On se souviendra qu'il a modifié une voiture pour faire les processions dans la ville de Tegucigalpa, qu'il a aussi utilisé un système similaire pour la pastorale dans les villes des montagnes (les dessertes), qu'il a aussi retransmis un message du pape au stade national de Tegucigalpa à la fin de la *Santa Misión* et qu'il a fait des catéchèses dans les villes avec un système de cinéma ambulant.

<sup>440</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

l'on désire avoir la visite des sœurs. Partout où elle se rend, la réception est positive : « J'étais toujours bien reçue et les paroisses étaient toujours pleines, à Montréal et dans les alentours. On nous donnait des paroisses, c'est pas nous qui les demandaient, c'est les évêques qui décident<sup>441</sup>. » Au fil de son année au pays, elle découvre que la perception populaire des religieuses se transforme : contrairement à l'habitude, personne ne lui offre sa place dans l'autobus, une anecdote qui ne la choque pas, mais qui lui arrive à plusieurs reprises durant cette année, en plus d'entendre des moqueries de certains jeunes. Ces situations et les échanges avec les membres de sa famille lui indiquent un changement de mentalité et de perception de la vie religieuse.

Pour sa part, sœur Huguette Turcotte, mic, revenue des Philippines où elle est en charge de l'école de musique de l'Académie de Manille de sa congrégation de 1953 à 1965, découvre le Québec d'alors avec intérêt : « À ce moment-là, ce n'était pas l'abandon des églises, c'était une espèce de réveil de la vie. On se réveillait devant une réalité québécoise et puis on se posait des questions, c'était une remise en question, je dirais. » Ce qu'il y avait derrière cette remise en question, sœur Turcotte l'explique en mettant un accent particulier sur la notion de libération alors que même si les gens sont ébranlés, « [...], on osait dire des choses qu'on n'aurait pas osé dire peut-être, quelques années auparavant. C'était une période de bouleversements, un peu de libération. Alors, ça, on ressentait ça dans la société québécoise, dans nos familles, chez les gens qu'on rencontrait, dans la société, les paroisses<sup>442</sup>. » Les changements ne sont ni instantanés ni les mêmes d'un missionnaire à l'autre, certains s'attardent plus aux transformations au

---

<sup>441</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Antoinette Castonguay, mic, le 27 juillet 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>442</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Huguette Turcotte, mic, le 21 janvier 2010 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

sein de l'Église, d'autres à ceux qui concernent la vie religieuse missionnaire ou aux changements de mentalité qui sont en train de bouleverser la société québécoise.

*VI.2.2 – Ce qui change, selon des missionnaires en visite au pays...*

Sœur Gilberte Giroux, mnda, revient au Québec après 10 ans passés au Japon. Même si elle arrive en 1961 au tout début du processus de la Révolution tranquille, elle est confrontée à un réel choc culturel. En arrivant dans sa communauté, elle constate que « la vie était changée complètement ». Ayant fait son noviciat dans une petite maison, sœur Gilberte entre « [...] dans la grande maison mère et il y avait une voiture à la porte. On n'avait jamais connu ça parce qu'on allait toujours attendre l'autobus et puis, les gens nous ramassaient sur le bord du chemin. » Elle est aussi décontenancée par les nouveautés dans la vie communautaire : « La façon de vivre, un énorme changement même au couvent parce qu'à tout moment, des sœurs partaient, un groupe pour aller à des cours à l'université. Moi, je n'avais jamais vu ça! » Elle est confrontée à un changement similaire dans sa famille, ce qui lui permet de faire une incursion dans les transformations en cours dans la culture et dans la mentalité des Québécois. « Quand je suis arrivée, dans la salle de séjour chez nous, il y avait deux livres sur la table : *Les insolences du frère Untel* puis *Les fous crient au secours*. J'ai regardé ça, j'étais vraiment perdue, puis je savais plus trop quoi penser! Je n'avais pas été préparée à ça parce qu'on était parti encore à un moment où tout était encore vraiment à sa place. » Cherchant des repères dans ce contexte qui lui semble aussi étranger que celui du Japon lors de son premier départ missionnaire, ses premières semaines au Québec sont très dures. Elle en fait « quasiment une dépression. Je ne me sentais pas à l'aise dans tout ça parce que j'avais pas

été habituée à ce genre-là. Je me souviens, je me cachais pour aller pleurer, je sais pas combien de fois par jour! »

L'église de son village de Mansonville n'est pas préservée par le vent de changement qui souffle sur le Canada français : « À peine la messe finie, les gens sautaient dans leur auto, il n'y avait plus personne qui restait. » Cela contraste fortement avec son expérience ecclésiale en mission où « [...] les gens, des fois, désiraient passer tout le dimanche ou une partie ensemble parce qu'ils étaient perdus dans un milieu païen<sup>443</sup>. » Pour sœur Denise Goulet, mcr, revenue du Congo en 1965, l'indifférence par rapport à la religion n'est pas encore généralisée parmi la population québécoise, « [...] [puisqu'] il y avait encore l'habitude, mais ce n'était pas plus que ça. Je ne veux pas généraliser, seulement, moi, je me disais, quand on parlait de notre pays à l'extérieur, on était sûre d'annoncer l'Évangile parce qu'ils pouvaient aller chez nous et ils le retrouvaient<sup>444</sup>. » Mais à peine trois années plus tard, en 1968, il est clair que des changements majeurs affectent le monde religieux québécois : « Ce qui m'a frappée, confie sœur Paula Huot, mnda, ça m'a déprimée de voir parce que même à ce moment-là, il y avait beaucoup de défections parmi les religieux, les religieuses<sup>445</sup>. Il y avait des gens qui lâchaient l'Église aussi. »

Pour arriver à dépasser la déprime qui peut les rejoindre en voyant certaines des nouvelles réalités québécoises, des missionnaires prennent, comme sœur Huot, mnda, un temps d'arrêt et de réflexion. Cette dernière se rend à Québec pour suivre une session,

---

<sup>443</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>444</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>445</sup> Pour preuve, ces chiffres globaux de 1966. On compte alors 13 609 prêtres et religieux et 34 571 religieuses au Québec. En moins de dix ans, ces chiffres accusent une baisse de 20%. Lemieux et Montminy, 2000, p. 69.

donnée par l'abbé Rochais, qui « a été ma bouée de sauvetage<sup>446</sup>. » Le séjour de sœur Giroux, mnda, initialement prévu pour six mois dure finalement trois ans. C'est pour elle l'occasion de reprendre contact avec ses consœurs d'ici, de suivre un cours d'aide sociale avec des laïques, ce qui « m'a aidée beaucoup à comprendre. J'ai pu suivre la famille, mieux comprendre ce qui se passait, mieux pouvoir causer, dialoguer avec les membres de la famille alors qu'avant, j'avais pris peur, quoi<sup>447</sup>! »

Après 12 ans d'enseignement au Congo, Sœur Denise Goulet, mcr, est particulièrement étonnée des transformations en cours au Québec à l'époque au niveau de l'éducation : « C'est tout chambardé : on n'a plus les mêmes sortes de diplômes. » Devant des professeurs qui se spécialisent dans une matière sans égard pour la qualité de la langue, sœur Goulet est interloquée et certaines réalités la choquent. Par exemple, le fait que « Les élèves n'avaient plus de titulaires de classes, ça a beaucoup touché la formation des élèves. Donc, plus de sécurité, plus d'aide vraiment. Qui est responsable de la formation des enfants? J'ai été peinée de ça et je pense qu'il y a beaucoup de conséquences de ça qu'on voit aujourd'hui. » Elle repart au Congo quelque peu inquiète quant à l'avenir du Québec, se demandant « [...] qu'est-ce qui va finir par arriver? Parce que je me disais, l'école se détruisait, la politesse s'effritait beaucoup, le bon langage. » Ces transformations ont des répercussions jusqu'en mission au Congo, alors qu'« on avait même une professeure qui était arrivée<sup>448</sup> et qui voulait parler joul parce que c'était

---

<sup>446</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Paula Huot, mnda, le 1<sup>er</sup> juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>447</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>448</sup> Comme missionnaire laïque enseignante.

Québécois. On lui a dit : « Tu ne parleras pas joual ici, ma bonjour! »<sup>449</sup> » Plusieurs missionnaires rencontrées, toutes des femmes, ont souligné que la langue française est en transformation au Québec à cette époque.

Revenu au Québec en 1967 comme délégué du Pérou au chapitre spécial de sa Société, M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, note également que de nombreux changements affectent le Québec, particulièrement au niveau des comportements, ce qui accentue le sentiment d'être « de l'extérieur, un peu perdu ». Devant les mutations en cours, notamment au plan de la foi, M<sup>gr</sup> Martin rappelle des questions fondamentales qui devaient être posées : « Est-ce qu'on n'a pas été assez forts sur les valeurs? On a construit des structures et on a demandé des comportements, mais on n'avait probablement pas le fond. » Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que M<sup>gr</sup> Martin mobilise, comme d'autres missionnaires rencontrés, sa propre expérience missionnaire au Pérou pour saisir la nature et l'ampleur des transformations en cours dans la société québécoise de l'époque : « On disait : “Ben dis-moi pas, c'est rendu comme en mission!” On faisait une comparaison parce que ça nous aidait à faire une transition à un autre état qu'on ne pensait pas voir au Québec, du moins pas si vite. Alors, mentalement, il y a eu ça et on était un peu comme tous les Québécois, déroutés, mais pas complètement décontenancés<sup>450</sup>. » Sœur Gisèle Beauchemin, mcr, met également en perspective ces transformations en cours au pays à partir de son expérience au Congo : « Comme on sort d'un pays où on a vécu avec des païens et tout ce que tu veux, ça nous dérange moins peut-être que si on était resté ici tout le temps. Peut-être qu'on est plus ouvert au

---

<sup>449</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>450</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

changement quand on vit autre chose<sup>451</sup>... » Ce qui fait un bon missionnaire, c'est de s'inculturer là où il est en mission, tout en restant soi-même. Ainsi, de mesurer l'ampleur des changements en cours au Québec durant cette décennie amène aussi les missionnaires à voir dans l'inculturation un phénomène allant dans les deux sens et s'inscrivant autant dans leur manière de s'insérer dans la réalité du pays à leur retour que dans celle du pays de mission.

M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, engagé en éducation aux Philippines depuis 1958, revient au pays de manière inattendue pour diriger le séminaire de Pont-Viau. Son installation au pays se fait sous le signe de la nouveauté et de l'adaptation nécessaire au décryptage d'un contexte social bouillonnant qui n'épargne pas le séminaire de Pont-Viau. Arrivé en mai 1968<sup>452</sup>, il se heurte l'automne suivant aux séminaristes qui sont en grève : « Je ne pouvais pas obliger les jeunes à aller assister aux cours, il n'y en avait pas de cours et ils contestaient. Tu essayais de les assister le mieux possible. » Il cumule les nouveautés alors que se met en place une modalité de vie communautaire alternative au niveau de la formation initiale, plus en phase avec certains objectifs poursuivis par la Société, celle des fraternités formées de cinq membres dont quatre séminaristes et un prêtre. En charge des fraternités, il se rend en ville pour les visiter et reconnaît que « C'était nouveau, ça, mais ça a été une bonne expérience! »

Même s'il n'est plus en mission *ad extra*, M<sup>gr</sup> Vallée ne peut faire l'économie de chercher une voie par laquelle s'insérer dans la culture des séminaristes. Les valeurs de ces jeunes sont, du point de vue de M<sup>gr</sup> Vallée, différentes de celles de sa génération : «

---

<sup>451</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gisèle Beauchemin, mcr, le 28 septembre 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>452</sup> N'oublions pas que cette date correspond à un mouvement de contestation et de contre-culture dont l'un des foyers sont les étudiants.

Moi, j'ai vu des séminaristes qui, pendant la grève, n'étaient pas venus à l'eucharistie parce qu'ils disaient : «Moi, je ne suis pas capable d'aller célébrer l'eucharistie avec des confrères avec qui je suis en chicane.» J'avais de la difficulté à voir ça. » Il saisit finalement que « ces jeunes-là avaient une valeur que nous autres on avait peut-être développée, mais pas à ce degré-là, l'authenticité, ils voulaient être authentiques avec eux autres mêmes. Alors, j'avais beau jaser avec les séminaristes, j'avalais, mais je ne comprenais pas tout! » Il illustre les changements en cours par cet exemple : « Une chose que j'ai dû faire parce que c'était la façon d'être accepté : être réuni avec une dizaine de séminaristes dans un appartement comme celui-ci, toute la gang assis à terre. » En contrepartie, « Moi, quand j'étais séminariste, il n'était pas question d'aller s'asseoir à terre avec le supérieur de la maison, mais moi, il fallait que je le fasse. C'était un changement très radical de mentalité<sup>453</sup>. » Non seulement le Québec des années 1960 présente un défi d'inculturation pour les missionnaires de retour au pays, mais ce contexte, mis en dialogue avec des expériences vécues en mission, ouvre des perspectives que décrit M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé : « On avait certaines réactions minimales, de base comme de former du monde et de s'adapter aux changements culturels pour faire l'Évangile dans un nouveau milieu socioculturel<sup>454</sup>. »

Les réactions varient selon les missionnaires de retour au pays comme nous venons de le montrer. Tel que nous pouvions nous y attendre, plus la décennie 1960 avance, plus les changements semblent majeurs et modifient les comportements des gens. L'animation missionnaire apparaît comme une manière positive de demeurer en lien avec

---

<sup>453</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, le 23 mars 2011 à la résidence familiale, Sainte-Anne-de-la-Pérade.

<sup>454</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).



la population, particulièrement avec les jeunes, les Québécois demeurant ouverts aux propos des missionnaires. Par ailleurs, comme auparavant, les retours demeurent somme toute courts et les missionnaires sont peu au fait des transformations opérées dans leur société d'origine avant d'y remettre les pieds. Conséquemment, dans plusieurs cas, ces séjours ne permettent pas de prendre la mesure en profondeur des changements en cours ou créent des conditions pour que les missionnaires expriment un choc culturel face à leur propre société d'origine. Au-delà du sentiment de se sentir perdu comme l'ont exprimé certains missionnaires, ils identifient des changements de mentalité, nomment de nouvelles tendances culturelles (langue, livres, messe) et se rappellent des nouveautés au plan des structures étatiques, notamment en éducation, mais aussi au niveau de la vie ecclésiale et religieuse, surtout vers la fin de la décennie. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que plusieurs de ces missionnaires de retour au pays puisent dans leur bagage de mission pour se réinsérer dans le nouveau paysage culturel, ecclésial et social québécois.

### VI.3. En préparation pour la mission *ad extra*

Certaines missionnaires rencontrées vivent les changements à partir du Québec puisqu'elles sont au service de leur congrégation, ce qui est le cas chez les Missionnaires de l'Immaculée-Conception et les Missionnaires de Notre-Dame des Anges qui travaillent dans le monde de l'éducation<sup>455</sup>. La Révolution tranquille représente un moment de rupture sur le plan culturel entre l'Église et la société qui se solde, entre

---

<sup>455</sup> Certaines Missionnaires du Christ-Roi sont aussi au pays au cours de cette période, mais engagées dans les services éducatifs, de santé et sociaux dans des réserves autochtones en Ontario et en Colombie-Britannique.

autres, par l'acceptation d'un compromis entre l'Église et l'État, la première perdant son ancienne influence sur le destin national des Québécoises et des Québécois<sup>456</sup>.

Jeune professe, sœur Mireille Morin, mic, est envoyée comme propagandiste pour *Le Précurseur* à travers la province de Québec, dès 1961. Elle se souvient de la chaleur et de la générosité des gens qu'elle rencontre : « On est encore à l'époque où les gens respectent le choix de la vie religieuse et puis, ils essaient de connaître les vraies raisons pour lesquelles on donnerait notre vie pour la mission. Les gens posaient des questions, ils voulaient comprendre et j'ai fait autant la campagne que la ville. » Les missionnaires font encore partie de ce Québec pratiquant, « même s'il y a de la dissension ». Perçues « un peu comme une bénédiction dans la famille », sœur Morin se souvient que c'est comme « si on leur apportait la chance de parler s'ils voulaient parler et s'ils voulaient chialer contre le curé, on les écoutait, on essayait de comprendre et on avait des confidences<sup>457</sup>. »

Durant l'année de l'Exposition universelle, « On avait vu tellement de peuples ici : tout le monde s'était retrouvé ici à Montréal, il me semble que c'était quelque chose! », se remémore sœur Louise Buist, mcr. Au cours de cette même année, elle prononce des homélies dans les paroisses montréalaises, ayant à cœur de partager le sens

---

<sup>456</sup> C'est ni plus ni moins qu'à une réingénierie des forces culturelles et sociales en présence que l'on assiste avec la Révolution tranquille, où l'Église catholique se voit reléguée à un rang peu enviable. « En passe d'être délogée de son statut d'Église-nation et d'être confinée, dans la construction de la cité, à un rôle de corps intermédiaire un peu plus influent que les autres, l'Église découvre peu à peu que ses moyens de communication ne sont plus adaptés aux besoins d'une culture de masse. Son message est dilué dans le flux sans fin des messages qui noient l'homme anonyme dans la société urbaine. La crise est profonde. L'agir prudentiel, caractérisé par le secret, la réflexion, la concertation, l'attentisme, l'intervention feutrée, la manœuvre subtile, correspond à un statut et à une fonction sociale : l'instance qui écoute, tranche et dirige. L'épiscopat n'est pas préparé ni prêt à se comporter en corps intermédiaire qui tente d'infléchir dans sa direction, par le dialogue sur la place publique, un mouvement venu d'ailleurs. Il ne dispose pas non plus d'un appareil de presse qui lui permettrait d'être présent dans l'actualité. Les quotidiens périssent. » Hamelin, 1984, p. 260.

<sup>457</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mireille Morin, mic, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception le 23 août 2011 à Outremont.

premier que prend la mission pour elle : la fraternité. « Je disais : “Je m’en vais vers d’autres personnes, qui sont mes frères qui doivent devenir mes frères et mes sœurs.” Et puis, j’avais lu Gandhi<sup>458</sup> qui dit : “Tous les hommes sont frères.”<sup>459</sup> » Sœur Georgette Barrette, mic, alors directrice de l’école secondaire Délia-Tétreault d’Outremont, est également engagée dans une forme d’animation missionnaire alors qu’elle organise des camps missionnaires à l’intention des étudiantes des collèges montréalais. « On a déjà eu presque une quarantaine de filles, même plus que ça. On invitait d’autres communautés et pendant une semaine, on allait chez nos sœurs à Nomingue. » Le fonctionnement de ces rencontres est facilité par les mouvements Jeunes du Monde et les jeunesses missionnaires présents dans les collèges. Poursuivant l’objectif d’ouvrir ces jeunes « aux pays du monde », ils organisent des kiosques : « une heure, on s’en va en Afrique, ils voyagent de pays en pays, ils apprennent des mœurs et tout ça. »

Sœur Barrette devient aussi un témoin privilégié des défis posés par la Révolution tranquille à sa pratique éducative comme religieuse MIC : « Je me souviens, peut-être [19]65, il y avait une lettre qui avait été envoyée dans les communautés, que tel mouvement disait que toutes les religieuses sortiront toutes des écoles. » Durant ces années houleuses pour toutes les communautés enseignantes<sup>460</sup>, une solidarité

---

<sup>458</sup> Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1997, 313.

<sup>459</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec sœur Louise Buist, mcr, le 5 août 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>460</sup> La laïcisation des institutions éducatives aura un effet déterminant sur l’établissement des relations subséquentes entre l’État québécois et l’Église catholique. Quelques jours après la prise du pouvoir par les libéraux de Jean Lesage, ce dernier annonce sa décision de confier au ministre Paul Gérin-Lajoie des responsabilités dévolues jadis au ministère du Bien-Être et de la Jeunesse et au Département de l’instruction publique. Cette annonce est perçue comme un signal d’alarme par les évêques québécois alors qu’ils s’interrogent sur la portée du geste. Le ministre Gérin-Lajoie pose alors une distinction fondamentale entre la “régie académique” et la “direction administrative des écoles” qui, désormais, sera de son ressort. Il justifie par la rationalité la concentration entre ses mains des pouvoirs administratifs. Il réfute les intentions qu’on lui prête de songer à la création d’un ministère de l’Éducation. Hamelin, 1984, p. 250. Les communautés religieuses féminines engagées en éducation au Québec seront également invitées à appliquer

intercommunautaire s'élabore qui prend la forme d'une « association des religieuses de l'enseignement privé du Québec » que les supérieures de sœur Barrette lui demandent d'aider à mettre sur pied et dont elle devient la présidente : « Il y avait les Sœurs de la Providence, les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, les Sœurs Ursulines de Québec, les Sœurs de Jésus Marie de Québec et nous. On était au moins cinq, dans le comité d'organisation. Ça a duré quelques années<sup>461</sup>. »

Au cours des trois années précédant son entrée chez les MIC, sœur Louise Pagé, mic, vit les premiers balbutiements du mouvement syndical enseignant<sup>462</sup>, mais durant ses années de formation et d'enseignement à l'école Délia-Tétreault, elle n'entend plus parler des développements syndicaux. La Révolution tranquille, avec les transformations qu'elle entraîne dans le secteur de l'éducation publique, l'amène à se positionner différemment comme Sœur Missionnaire de l'Immaculée-Conception et comme enseignante. Elle apprend alors « [...] ce que c'est que d'être une chrétienne québécoise. Moi, Vatican me faisait réfléchir, mais les grands bouleversements que nous vivions au Québec me faisaient encore bien plus réfléchir! Un m'amenait à une réflexion théologique et l'autre m'amenait à un bouleversement social. C'est autre chose! » En 1968, alors que sa congrégation l'envoie à Trois-Rivières pour enseigner dans une école primaire publique, dirigée par une consœur MIC, elle participe au mouvement syndical

---

les nouvelles directives concernant l'enseignement privé promulguées par le gouvernement provincial de l'époque.

<sup>461</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Georgette Barrette, mic, le 13 août 2010 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>462</sup> Dès 1936, des luttes syndicales sont menées, notamment par et pour les institutrices en milieu rural, sous le leadership de Laure Gaudreault. Cependant, en 1959, la Corporation générale des institutrices et instituteurs catholiques de la province de Québec (CIQ) obtient du gouvernement Sauvé des nouveaux amendements à la loi qui accorde l'adhésion automatique des enseignantes et des enseignants de l'élémentaire et du secondaire œuvrant dans le secteur public et la déduction à la source de leur cotisation. Les effectifs de la CIQ passent ainsi de 16 000 à 28 000 membres en 1960.

au moment même où éclate un conflit de travail entre les enseignants et la commission scolaire. Cette expérience lui donne l'occasion de faire des apprentissages précieux, tant comme religieuse missionnaire que comme citoyenne. D'abord, la situation est plus que tendue : « Ma directrice, c'est une MIC et moi je suis sujet. Là, on est en piquet de grève, on mange à la même table, on va à la même messe. » Au début, sœur Pagé et la directrice se mettent d'accord : « On n'est pas contre vous, ma sœur, on est solidaire d'un mouvement qui réclame des choses qui sont justes. Vous allez avoir des gros problèmes, on va essayer de vous donner des solutions, mais on ne les solutionnera pas à votre place! » Par exemple, « Si la commission scolaire vous demande de garder les classes ouvertes », sœur Pagé et ses collègues avaient suggéré à leur directrice de demander « à des mamans de venir garder les enfants<sup>463</sup>. » On voit très bien, dans ce témoignage, comment la contestation de l'ordre établi, en vue de meilleures conditions de travail pour tous, est mue par un désir de justice.

Sœur Louisa Nicole, mic, est engagée en éducation à l'école secondaire Immaculée-Conception de Granby, de 1964 à 1967. Titulaire d'une classe de huitième année générale, elle est quotidiennement confrontée aux changements de mœurs de la population estudiantine et est inspirée par les tentatives de consœurs plus expérimentées qui tentent de répondre aux nouveaux besoins de ces jeunes filles en adaptant les programmes scolaires. Devant un programme de religion encore fortement basé sur la morale, certaines « religieuses adaptent les cours de catéchèse aux besoins des adolescentes. Alors, elles y intégraient aussi beaucoup au sujet de la sexualité, pour que les jeunes soient plus informées de ce qui les attendait et puis, de la manière de réagir,

---

<sup>463</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Louise Pagé, mic, à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception le 17 mai 2011 à Outremont.

comment s'épanouir dans tout leur être parce qu'en fin de compte, c'est le désir de Dieu que la femme, que l'homme soit épanoui dans tout son être. » Ces consœurs, plus avant-gardistes, sont confrontées à des difficultés au sein de la congrégation. Elles permettent de questionner certaines conceptions et façons de faire plus classiques, ce qui influence sœur Nicole dans sa lecture de la réalité socioéducative du milieu et des jeunes : « Dans un milieu comme Granby où le milieu évoluait, il fallait s'ouvrir les yeux. Et nous, on était encore à nos règles primitives... » Au même moment, les sorties nombreuses de congrégations religieuses amènent certaines à se questionner sur leur avenir et à chercher des outils pour discerner le plus adéquatement possible le chemin à suivre. Comme le relate sœur Nicole : « On s'est formé un petit groupe où on faisait des partages d'Évangile et puis, on essayait d'analyser les situations qu'on vivait à la lumière de l'Évangile et puis de se soutenir les unes les autres dans ce qu'on vivait. Ça m'a beaucoup, beaucoup aidée<sup>464</sup>. »

Pour les missionnaires engagées ici au Québec, la continuité prend deux formes principales. Premièrement, certaines actions posées par les communautés et vécues par les missionnaires eux-mêmes, comme sœur Georgette Barrette, mic, montrent que le désir existe de poursuivre les œuvres d'éducation ou de service social au Québec, malgré les changements en cours. Deuxièmement, les sœurs continuent à faire connaître, au sein même des collèges qu'elles dirigent, mais aussi plus largement, à travers différents moyens de propagande missionnaire, leur expérience auprès du public québécois, particulièrement jeune et rural.

---

<sup>464</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Louisa Nicole, mic, le 8 août 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

Toutefois, des ruptures émergent aussi. Certaines missionnaires prennent la mesure des changements sociétaux en cours, que ce soit à travers un conflit syndical ou en réalisant que les jeunes auxquelles elles enseignent ont des valeurs différentes des générations précédentes. De ce fait, elles sont amenées à revoir leur position comme enseignantes et, éventuellement, à modifier des aspects de leur manière d’approcher le réel, que ce soit en bonifiant le programme pédagogique en fonction des jeunes ou en prenant le parti de leurs collègues travailleuses (tout en maintenant le canal de communication ouvert avec leurs consœurs religieuses auxquelles elles s’opposent momentanément).

## Conclusion

Parmi les raisons ayant poussé des individus à choisir la vie religieuse missionnaire, on retrouve l’importance du lien personnel. Des missionnaires soulignent également combien l’animation missionnaire dans les années 1960 n’est pas en panne, bien au contraire, même auprès des jeunes. La religion catholique apparaît encore à ce moment comme une pièce importante de l’identité du Québécois francophone moyen. Cela donne aussi le sentiment d’une légitimité (au sens d’une caution morale) dans l’annonce de l’Évangile à l’étranger. Certaines actions posées par les communautés (en éducation, par exemple) montrent qu’un désir demeure de pérenniser des manières de faire et d’être, malgré les changements en cours dans la société québécoise.

Les éléments de rupture sont nombreux en éducation : la spécialisation des enseignants, les nouveaux diplômés, la transformation de l’enseignement privé et catholique, également inéluctable. Au plan des communautés, comme dans le cas de la

SMÉ, le transfert de Pont-Viau à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université de Montréal, apporte des bouleversements importants à la vie concrète des séminaristes et des PMÉ ainsi que des confrontations et des questionnements directement liés au vécu de la société québécoise. Ces confrontations sur des enjeux qui dépassent largement le cadre de la vie religieuse missionnaire et qui proviennent de mouvements sociaux au Québec modifient les conditions du dialogue communautaire. Ce ne sera pas sans alimenter aussi des questions par rapport à la mission, notamment dans la manière de se positionner comme missionnaires devant des conflits sociopolitiques : jusqu'où notre engagement, dans ce pays et avec ces gens, peut-il et doit-il aller?

Le fondement de la vie missionnaire demeure, malgré tous les ajustements, transformations et bouleversements en cours, la relation avec le Christ. Cette relation fonde toutes les autres, avec des personnes croisées sur le chemin missionnaire. Cela est aussi valable dans le cas des jeunes qui décident de s'engager dans la vie missionnaire consacrée, sa valeur et son sens permettant de se rapprocher de ce qu'il y a de plus profond dans l'être humain. La fraternité et le choix de vivre ensemble, avec les conflits et les confrontations, demeurent centraux dans l'expérience que font les missionnaires québécois du Québec des années 1960. Même si l'on continue à aller à la messe, la foi est de plus en plus comprise et vécue, dans la société québécoise, selon un horizon personnel et privé. Ce qui fonde les éléments de rupture renvoie à l'émergence de nouvelles valeurs.

À plusieurs reprises, des religieuses missionnaires ont nommé la liberté ou la libération. Cela fait apparaître une dimension genrée du regard posé par les missionnaires sur le Québec de la Révolution tranquille. Cette différence peut aisément s'expliquer par le fait que les sœurs ont encore beaucoup moins de liberté que les prêtres, étant encore



(comme leurs contemporaines laïques, d'ailleurs) considérées comme des mineures. Par exemple, la règle de la compagne sera en vigueur jusqu'aux chapitres spéciaux tenus en 1967 ou en 1968, selon les instituts, tout comme les Québécoises mariées ne verront leurs droits économiques être pleinement reconnus que par une loi modifiant le Code civil votée en 1964. De plus, comme les femmes laïques qui accéderont plus aisément aux professions libérales et autres carrières universitaires au cours des années 1960 et suivantes, la formation initiale des religieuses missionnaires se bonifiera, ces dernières intégrant davantage les facultés de théologie et de sciences religieuses, en particulier. De la même manière, elles seront encouragées, au cours des années suivant le Concile, à acquérir des formations universitaires plus poussées en administration, en sciences de la santé, en sciences sociales, en sciences religieuses et en théologie.

Une valeur alors en émergence est l'authenticité avec soi-même et face aux autres, qui change la dynamique des rapports interpersonnels, mais aussi des rapports communautaires. Le fait d'aller à contre-courant, de modifier des façons de faire en vue de plus de flexibilité et d'une facilité d'adaptation est largement présent au cours de ces années. On procède à des changements dans les instituts missionnaires pour retrouver le sens de la mission, que ce soit par la mise en place de fraternités de vie ou de petites équipes de partages d'Évangile. Dans la manière d'« être avec » les gens au quotidien, on voit poindre un rapport plus horizontal avec l'Autre qui, sans se faire au détriment de la dimension transcendante de la mission, permet aux missionnaires de changer leur regard sur les situations et les événements, au Québec comme partout ailleurs.

## **Chapitre VII. Résonances de Vatican II chez les missionnaires québécois**

Ce chapitre expose la manière dont les missionnaires québécois vivent le concile Vatican II. Il porte une attention particulière aux changements dans la façon de concevoir la mission, de la vivre et de l'exprimer. À travers des extraits d'entrevue où les missionnaires abordent leur expérience au cours des années conciliaires et immédiatement après la fin du Concile, il est possible de mesurer l'apport missionnaire aux transformations dans le champ conciliaire et vice-versa. Plusieurs éléments de rupture émergent, alors que certaines réalités missionnaires traduisent au contraire une certaine continuité. En ce sens, on peut réellement parler d'une rénovation de l'action missionnaire avec Vatican II.

Une première partie retrace, du point de vue des missionnaires québécois, la manière dont l'Église catholique, avec Vatican II, redéfinit son rapport au monde contemporain et ce faisant, revoit sa propre identité. Nous portons une attention particulière à trois éléments : la conception du salut, la théologie de la réciprocité reconnaissant l'autonomie des Églises locales et l'Église comprise comme peuple de Dieu. La seconde partie s'efforce de montrer comment une mission dorénavant conçue comme témoignage et présence pave la voie à l'établissement de dialogues avec des femmes et des hommes de toutes cultures, de toutes religions et de toutes conditions sociales, rendant ainsi crédible l'annonce de l'Évangile par la construction tangible, ici et maintenant, du Royaume de Dieu pour tous, sans exception. Cette partie montre également, de manière systématique, les nouveautés qu'apporte le Concile dans le champ missionnaire -- et vice-versa.

## VII.1. L'Église comme réalité historique

Comme le soulignent de nombreux théologiens, l'Église de Vatican II opère un changement paradigmatique : elle se reconnaît comme partie prenante de l'Histoire humaine au service de tous les hommes, peu importe leurs croyances. C'est la perspective que les Pères conciliaires ont adoptée avec la constitution pastorale L'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*. L'Église de Vatican II en est une qui veut se faire proche de tout homme et de toute femme, présence signifiante dans le monde, ouverte aux possibilités qu'offre la modernité<sup>465</sup>. Elle accepte désormais d'apprendre du monde<sup>466</sup>, reconnaît l'autonomie des réalités terrestres<sup>467</sup>, accorde un caractère prophétique aux signes des temps, prend note de la valeur de l'activité humaine et collabore aux tâches terrestres. Ce dernier point, la collaboration aux tâches terrestres, tous les missionnaires ayant été en mission en ont témoigné, qu'ils aient été engagés en éducation, en santé, en développement social, en communications sociales ou en pastorale. Ils mettent la main à la pâte de l'existence humaine, ensemble et avec d'autres, avec tous ceux et celles qui veulent l'amélioration de leurs conditions de vie, matérielles ou spirituelles.

Pour l'abbé Guy Charbonneau, pmé, séminariste au cours des années qui suivent immédiatement la tenue du Concile, « Tout ce qu'on étudiait de Vatican II, on voyait comment ça pouvait se réaliser, se vivre dans la société actuelle, avec tous les tâtonnements que ça pouvait impliquer. » Plutôt que de le décourager dans la poursuite de son choix de vie, le Concile consolide son choix de la vie sacerdotale missionnaire : « Ça

---

<sup>465</sup> On pensera, entre autres, aux moyens de communication sociale dont traite le décret *Inter Mirifica*.

<sup>466</sup> La plupart des missionnaires rencontrés réalisent, à un point ou l'autre dans leur parcours, à force de vivre avec les gens, qu'ils n'apportent pas grand-chose aux gens et que c'est plutôt l'inverse qui se produit.

<sup>467</sup> C'est la voie que décident d'emprunter les Pères avec la reconnaissance de la liberté religieuse (*Dignitatis Humanae*). Par là même, ils reconnaissent comme partie intégrante de la modernité occidentale, la sécularisation des sociétés.

ne m'a jamais ébranlé, dans le sens de dire : je renonce. Au contraire, ça me fortifiait davantage dans le sens de dire que j'étais convaincu que l'Évangile de Jésus-Christ avait une réponse à donner aux hommes et aux femmes de ce temps. » Ainsi confirmé dans son option et devant l'intérêt désormais porté au monde de ce temps par Rome, « la mission à l'étranger m'ouvrait une perspective extraordinaire<sup>468</sup>. »

Bien que le caractère lointain de l'événement retienne son attention et celle de ses confrères, les enseignements conciliaires font évoluer les opinions de M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, basé aux Philippines au moment de Vatican II. Alors qu'« avant le Concile, on mettait beaucoup, beaucoup d'insistance sur la messe et les sacrements », à mesure que le concile avançait et, surtout après le Concile, « on a pris conscience que le ministère pastoral, c'était plus que ça, qu'il fallait s'ouvrir aux besoins des gens, demander la collaboration de nos gens et les engager également dans le ministère<sup>469</sup>. » Les prêtres missionnaires apprennent alors à devenir cette Église qui prend une part active aux réalités humaines.

### *VII.1.1 – Renouveau de la conception du salut*

L'Église comprise comme réalité historique implique plusieurs déplacements auxquels tous les baptisés sont invités afin d'être toujours davantage des représentants du Christ dans le monde. Sous l'impulsion de ce rapport renouvelé au monde, l'Église

---

<sup>468</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Guy Charbonneau, pmé, le 7 juillet 2010 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>469</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, le 23 mars 2011 à la résidence familiale à Sainte-Anne-de-la-Pérade.

catholique élargit, avec Vatican II, sa conception du salut<sup>470</sup> sous deux aspects : d'une part, le salut n'est pas exclusivement lié à l'appartenance explicite à l'Église et d'autre part, il n'est pas uniquement une tâche spirituelle<sup>471</sup>. Pour sœur Denise Goulet, mcr, le Concile est arrivé comme « une bonne eau rafraîchissante. » La question du salut prend un nouveau départ avec Vatican II alors que « La question de l'unité, la question de "Hors de l'Église, point de salut!" », [est] à jamais enfouie! » Elle rappelle comment la prière pour les Juifs lors de l'office du vendredi saint était, à ses yeux, « épouvantable! Des chrétiens dire d'un autre qu'ils sont perfides! Le premier peuple choisi! Ça, ça faisait longtemps qu'on désirait que ça tombe ça. C'est tombé<sup>472</sup>! »

Sœur Suzanne Labelle, mic, médecin missionnaire envoyée en Bolivie, se rappelle de Vatican II comme d'un moment pendant lequel l'Église modifie son rapport au monde de manière déterminante pour la mission. Au cours de ses études<sup>473</sup>, elle apprend que l'interprétation du salut comme étant uniquement possible à l'intérieur des limites de l'Église catholique romaine est fautive au sens où « L'Église, ce n'est pas juste l'Église officielle, c'est que l'Esprit saint est libre d'aller où il veut et de se faire connaître le vrai Dieu. Les bouddhistes qui ont été élevés dans la foi bouddhiste, dans leurs croyances bouddhistes, ils sont sincères, ils peuvent se sauver eux autres aussi. » Nous reviendrons un peu plus loin sur l'ouverture que cela permet au plan missionnaire avec le dialogue

---

<sup>470</sup> Ceci facilitera grandement le travail des missionnaires, particulièrement dans des contextes de dialogue avec des individus s'inscrivant dans d'autres traditions religieuses, spécifiquement non chrétiennes (Église comme sacrement de l'unité du genre humain). De plus, en acceptant que le salut ne relève pas uniquement d'une tâche spirituelle, le concile reconnaît la validité d'un engagement en faveur de la justice, l'Église étant reconnue comme germe et commencement du Royaume de Dieu.

<sup>471</sup> De nombreux extraits d'entrevues abondent dans ce sens, d'une transformation de la conception du salut qui se répercute jusque dans le champ missionnaire, dans la manière même de penser la mission.

<sup>472</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>473</sup> Au début des années 1950, avant son entrée chez les MIC, sœur Suzanne Labelle complète une maîtrise en missiologie à l'Université d'Ottawa.

entre chrétiens et croyants d'autres traditions religieuses ou même avec des personnes qui ne croient pas.

### VII.1.2 – Églises locales : indigénisation, laïcs et réciprocité

En redécouvrant la dimension locale de l'Église catholique (ce dont témoigne la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*) ainsi que la collégialité entre le souverain pontife et le collège épiscopal (bien que partiellement implémentée dans la période postconciliaire<sup>474</sup>), c'est une théologie de la réciprocité<sup>475</sup> qui s'élabore. Ses implications eu égard au rapport de la mission avec l'Église locale seront d'ailleurs déterminantes. Le chapitre 3 du décret *Ad Gentes* est consacré à la question des « jeunes Églises<sup>476</sup> », reconnaissant le rôle joué par les Églises missionnaires (juridiquement sur un pied d'égalité avec leurs consœurs occidentales) dans leur propre développement. On insiste aussi sur le rôle d'assistance et de collaboration que sont appelés à jouer les instituts missionnaires rénovés. Découlant de cette reconnaissance de leur statut, les « jeunes Églises » sont invitées à faire le plein exercice des responsabilités allant de pair avec leur complète autonomie. Autrement dit, on a reconnu comme naturel, dans *Ad Gentes*, que la direction missionnaire revienne aux conférences épiscopales et aux évêques locaux. Dans la même veine, la question du leadership dévolu aux laïcs missionnaires, des catéchistes et des femmes n'est pas exclue des débats entourant la mission au

---

<sup>474</sup> Voir à ce sujet les chapitres 1 et 6 de Gilles Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Éditions Fides, 2006.

<sup>475</sup> “The bottom line in the conciliary mission theology is the emphasis on cultural diversity in the church and the role of local churches (in communion with the universal church-family) in the work of evangelization and implanting of the church in their various cultural contexts. This is reciprocity.” Francis Anekwe Oborji, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, New York, Orbis, 2006, p. 6.

<sup>476</sup> Une acception qui sera définitivement abandonnée dans l'exhortation évangélique *Evangelii Nuntiandi* (1975).

Concile<sup>477</sup>. Alors que la demande pour la reconnaissance des laïcs au sein de la Congrégation de la Propagande n'est pas retenue dans le décret final, leur reconnaissance comme partie prenante du développement missionnaire<sup>478</sup> y figure trois fois plutôt qu'une. Les catéchistes ne seront pas en reste dans le décret, alors qu'une interpellation est faite par les Pères conciliaires en vue de la création éventuelle d'une œuvre spéciale pour le financement de leur ministère. De plus, leur rôle dans l'évangélisation et la formation des catéchumènes s'inscrit dans le sens d'une amélioration du statut juridique des catéchistes laïcs.

En contrepartie, des évêques canadiens (Baudoux, Flahiff, Hacault et De Roo) qui demandent, entre autres, une plus grande ouverture de l'Église à la collaboration des femmes à l'action apostolique ecclésiale, ne trouvent aucune mention de ce thème dans le décret sur l'activité missionnaire<sup>479</sup>. Au sujet du diaconat permanent qui reçoit l'assentiment presque unanime des Pères, dû à une présence insuffisante de prêtres dans les territoires missionnaires et à la réduction du nombre de catéchistes, le décret *Ad Gentes* confie sa restauration à la sagacité des conférences épiscopales.

Pour sœur Annette Roberge, mnda, il était plus que temps que l'Église prenne la mesure des besoins en mission et, surtout, du rôle névralgique que peuvent et que doivent

---

<sup>477</sup> Cela est en ligne directe avec le vécu des missionnaires québécois sur le terrain, comme nous le verrons plus loin alors qu'en plusieurs endroits, les Québécois en mission entraient dans un esprit de collaboration avec les laïcs. En ce sens, le Concile a représenté une confirmation de ce qui était déjà en place et se développait rapidement.

<sup>478</sup> *Ad Gentes* distingue les laïcs participant à la mission (par exemple des Canadiens partant au Congo comme laïcs missionnaires), les laïcs des pays de mission ainsi que l'ensemble des laïcs, tous appelés, de par leur baptême, à contribuer à la vie de l'Église, donc à sa mission.

<sup>479</sup> À notre connaissance, hormis dans *Gaudium et Spes* ainsi que dans *Perfectae Caritatis*, la place de la femme fut pratiquement maintenue au statu quo au sein de l'Église, les seuls « gains » quant à sa reconnaissance spécifique le furent comme laïques, au même titre que les hommes laïcs, mais sans la possibilité d'être admises et d'accéder au diaconat permanent comme ces derniers, par exemple. Cependant, les rapports entre les prêtres et les religieuses sont en transformation comme en témoigne l'exemple qui sera donné par une MIC plus loin dans ce chapitre.

jouer les laïcs. Selon elle, l'expérience de terrain devance, sur ce point précis, les décisions des Pères réunis en concile à Vatican II : « Il y a beaucoup de choses qui ont changé parce que l'Église a compris, ils savaient peut-être pas avant, que c'était l'heure des laïcs. Là-bas, en mission, ce sont nos laïcs qui nous aident. Quand vous êtes quatre missionnaires pour des milliers de personnes, vous êtes toujours à des distances de 10, 15 milles avant de rejoindre les autres, et bien, il y a les catéchètes<sup>480</sup>. » Dès son arrivée en Tanzanie en 1954, sœur Roberge ne s'était-elle pas engagée dans la formation des catéchètes laïques avec les Pères blancs qui avaient commencé la mission à Rulenge, quatre ans auparavant?

Également postée en Afrique, mais au Congo, sœur Gisèle Beauchemin, mcr, assiste, avec ses consœurs et ses confrères missionnaires, à une réelle indigénisation de l'Église congolaise, une sorte de réveil des croyants du pays au cours de la deuxième moitié de la décennie 1960 : « Depuis Vatican II, le peuple a pris en mains sa religion, en fait. Nous autres, on a vu naître l'Église du Congo. » Alors que durant ses premières années de mission, les prêtres et les évêques sont majoritairement occidentaux, suite au Concile, « le Congo a vraiment pris ça, les laïques ont pris l'Église en mains, on a vu naître l'Église du Congo<sup>481</sup> et c'est ça qu'on veut<sup>482</sup>! »

---

<sup>480</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Annette Roberge, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>481</sup> Cet extrait du Rapport du Chapitre spécial de 1967 des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi confirme qu'une autre vision de la mission se met en place tranquillement au sein de la communauté : « Quand le Christ est venu sur terre pour sauver les hommes, il a voulu le faire en s'intégrant au peuple où il allait vivre : il a adopté ses coutumes, sa façon de vivre. Ne voyez-vous pas que la meilleure façon d'annoncer l'Évangile serait aussi pour nous de connaître la mentalité du peuple que l'on va évangéliser et s'intégrer à lui? Ne pas vouloir leur apporter notre mentalité, notre nourriture, notre protocole. Mais à partir de leur propre patrimoine, leur faire découvrir l'Amour du Christ et qu'on nous reconnaisse pour des missionnaires de la Parole de Dieu, avant de nous reconnaître comme des civilisatrices. » Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, «Vote sur l'adaptation, 2<sup>e</sup> schéma», *Rapport du Chapitre spécial de 1967*, 1967, p. 9.

<sup>482</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gisèle Beauchemin, mcr, le 28 septembre 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey). Voir également Jean-Bruno Mukanya



En mission à Davao, dans le sud des Philippines, au cours des années conciliaires, sœur Antoinette Castonguay, mic, se souvient de son expérience d'Église « beaucoup plus vivant[e], beaucoup plus proche des gens ». Cette proximité est due aux prêtres qui, en lien direct avec les orientations conciliaires et pressés par le manque de prêtres, se réunissent « afin de former des laïcs ». En arrivant dans ce diocèse, sœur Castonguay plonge au cœur de cette nouvelle orientation ecclésiale en assumant la responsabilité de visiter tous les groupes d'Action catholique présents dans les écoles du diocèse de Davao. Dans le contexte sociopolitique du Mindanao des années 1960, marqué par une guérilla communiste qui vise le renversement du gouvernement dictatorial de Ferdinand Marcos, une réalité la rattrape rapidement : « L'élite de nos écoles catholiques était noyauté par eux [les membres de la guérilla] et on ne le savait pas. Moi, comme responsable de *Student Catholic Action*, j'allais rencontrer les leaders de ces écoles-là et c'est là qu'on a réalisé ce qui se tramait. »

Sœur Castonguay rappelle que les rapports hiérarchiques, qui s'expriment spécialement entre femmes et hommes religieux, subissent des transformations à ce moment au sein de l'Église. La nature de l'entente que concluent les MIC avec les PMÉ du Québec, est à cet égard sans équivoque. Elles veulent bien être leur bras droit dans la mission, « excepté sur un point : on travaillait pour l'Église, soit travailler pour le centre catholique ou l'école, mais on n'allait pas être les bonnes. Non, du tout, du tout! Ça avait

---

Kaninda-Muana, *Église catholique et pouvoir au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2008 et Jean-Bruno Mukanya Kaninda-Muana (dir.), *Les relations entre le Canada, le Québec et l'Afrique depuis 1960. Esquisse de bilan et de perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2012.

été posé comme condition dès le début<sup>483</sup>. » Cet exemple témoigne de la mutation des rapports hommes-femmes au sein de l'Église catholique.

Le Concile représente aussi un questionnement pour les évêques en place dans les différentes Églises locales. Après avoir participé à Vatican II, M<sup>gr</sup> Gustave Prévost, pmé, jeune évêque de Pucallpa, cherche des voies par lesquelles faire passer le vent de renouveau au sein de son Église diocésaine. Pour M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le retour de son évêque devient synonyme de bouleversement au plan de son engagement professionnel. M<sup>gr</sup> Prévost demande à M<sup>gr</sup> Martin : « “Je te vois dans la pastorale. Veux-tu être le premier directeur de pastorale du vicariat de Pucallpa?” Moi, je n'étais pas directement dans la pastorale comme tout le monde, dans les paroisses, j'étais en éducation. Il était venu me chercher pour ça<sup>484</sup>. »

La question de l'adaptation des rites aux différentes cultures, et particulièrement à celles de peuples de pays de mission, occupe une place importante dans la constitution conciliaire sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*. Les changements liturgiques représentent un autre moyen permettant l'inculturation du message évangélique, mais aussi une prise en charge locale, avec les couleurs propres des peuples, un moyen d'indigénisation de l'Église locale auquel les missionnaires, en collaboration avec les autres croyants, ne sont pas étrangers. Sœur Mariette Trépanier, mnda, engagée comme directrice d'une école secondaire à Tahiti, vit Vatican II dans ce contexte particulier, sur le mode des transformations liturgiques et de l'appropriation locale de ces changements. C'est d'ailleurs davantage dans les paroisses, plutôt qu'à l'école, qu'elle et ses consœurs

---

<sup>483</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Antoinette Castonguay, mic, le 27 juillet 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>484</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

vivent les effets du Concile. C'est « La constitution sur la liturgie [qui] a été bien approfondie et à partir de ce moment-là, on a eu des chants. Avant, on chantait juste en latin, mais à partir du Concile, le Tahitien, c'est un chanteur, un danseur, un musicien. » Même s'il y avait des « chants, des cantiques, en Tahitien » avant les années 1960, à « la messe, il n'y en avait pas, c'était des *Kyrie*, des *Gloria* et tout ce que tu veux. » Cependant, dès les premiers assouplissements liturgiques, « il y a un père qui était là, qui était un peu musicien et qui a pris la tête de la commission de la liturgie et on a commencé à avoir des messes en Tahitien<sup>485</sup>. »

L'abbé Léo Anctil, pmé, au Pérou, se souvient comment les changements relatifs à la liturgie les enthousiasment, lui et ses paroissiens : « [19]64<sup>486</sup>, on pouvait utiliser la langue du pays, on va pouvoir leur parler en espagnol, on voulait ça parce que ça avait pas de sens : parler à du monde et qu'ils ne comprennent pas... » Les changements ne se font pas partout au même rythme. De retour au Québec en 1966 pour un congé, il réside dans sa paroisse natale de Saint-Philippe-de-Néri (dans la région du Bas-Saint-Laurent) quand le curé lui demande de faire une lecture en latin lors de la messe du samedi saint. Étonné par cette demande, il répond, après réflexion : « Je ne peux pas, monsieur le curé. Moi, j'en connais beaucoup de monde qui sont là, qui ne parlent pas latin. Je regrette, mais je ne ferai pas de lecture. En français, je vais la faire. Je ne peux pas autrement. »

---

<sup>485</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mariette Trépanier, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>486</sup> *Sacrosanctum Concilium* est promulgué l'année précédente, lors de la troisième session publique du concile, soit en date du 4 décembre 1963.

Une semaine après, malgré la peine ressentie devant son refus, son curé lui dit : « Ça a bien du bon sens<sup>487</sup>. »

### VII.1.3 – Église, « peuple de Dieu »<sup>488</sup>

Avec une prise en charge plus importante des croyants au plan de la liturgie, de la vie de l'Église locale à travers la pastorale, le service des frères et des sœurs dans les divers ministères, ce qui se construit, c'est aussi l'Église comme « peuple de Dieu ». Dans cette Église où la fraternité et la communauté sont désormais centrales, bâtir le peuple de Dieu exige aussi une prise en considération de la Parole de Dieu. Il est aussi essentiel que soient aménagés des espaces de prise de parole, de partage de la « Parole de Dieu<sup>489</sup> » où circule la parole évangélique.

Abordant la manière dont la Société des Missions-Étrangères du Québec et ses membres concrétisent certaines des grandes orientations de Vatican II, l'abbé Guy Charbonneau, pmé, rappelle le lien intime qui existe entre une présence accrue des laïcs dans le service de l'Église, la « Parole de Dieu » et l'émergence de cette Église « peuple de Dieu ». Comme intuition fondamentale du Concile, l'Église « peuple de Dieu » se construit à même « [...] les communautés chrétiennes et de là, de ces communautés-là

---

<sup>487</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Léo Anctil, pmé, le 16 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>488</sup> Cette conception de l'Église, âprement défendue par certains théologiens, le Dominicain français Yves Congar en tête, est consacrée dans la Constitution dogmatique « *De Ecclesia* », mieux connue sous son nom latin « *Lumen Gentium* ». En effet, tout le chapitre 2 de ce texte est consacré à cette idée-force de Vatican II où l'on précise le sens de la foi et des charismes dans le peuple chrétien, la catholicité du Peuple de Dieu, les liens de l'Église avec les chrétiens non-catholiques et avec non-chrétiens ainsi que la nature missionnaire de l'Église qui concerne tous les membres du Peuple de Dieu. De plus, le livre 2 du Code de droit canonique stipule les divers aspects que recouvre le Peuple de Dieu.

<sup>489</sup> La constitution dogmatique « *Dei Verbum* » sur la révélation divine est entièrement consacrée à la parole de Dieu. Le livre 3 du Code de droit canonique intitulé « La fonction d'enseignement de l'Église » précise les tenants et aboutissants du ministère de la Parole de Dieu, sous deux aspects : la prédication de la Parole de Dieu et la formation catéchétique.

sortiront des vocations : vocations sacerdotales, vocations missionnaires, vocations religieuses, vocations au mariage. » En formant des laïcs capables de transmettre et de partager la « Parole de Dieu<sup>490</sup> », l'Église peut se bâtir et rayonner de manière « extraordinaire<sup>491</sup> ».

Lors de son retour au Japon en 1964, sœur Gilberte Giroux, mnda, entreprend une nouvelle mission comme maîtresse des novices auprès de trois jeunes Japonaises. C'est dans ce contexte qu'elle découvre la véritable nouveauté de Vatican II : « Au fur et à mesure qu'un document sortait, avec les jeunes, on lisait ça ensemble, on en parlait, on discutait ça. Il y avait des conférences qui se donnaient ici et là, ça m'aidait beaucoup. » L'intégration des enseignements conciliaires, notamment au plan de la conception de l'Église comme « peuple de Dieu », devient une source de stimulation profonde pour elle et ces jeunes femmes. Un moment donné, « ça a sonné à la porte et une Japonaise est allée ouvrir. Quand elle est revenue, c'est quelqu'un qui voulait rencontrer quelqu'un de l'Église, elle dit : « Je l'ai renvoyé. », mais avec ces jeunes-là, ça a été vraiment un éclat, on a dit : « Non, il ne fallait pas l'envoyer là-bas, l'Église, c'est nous ici! »<sup>492</sup> »

L'abbé Jean Ménard, pmé, en mission à Temuco, dans le sud du Chili, est particulièrement engagé auprès des indiens mapuches. Il met en pratique des changements conciliaires en vue de la construction de la communauté chrétienne. À tous les dimanches, il entre dans l'église, s'en va au micro et dit aux gens : « «Bon, avant de

---

<sup>490</sup> Au Honduras, dès 1966, un an après le Concile, dix ans après leur arrivée et suite à diverses expériences figurant comme précurseur de l'avenir, les PMÉ commencent à former des délégués de la parole de Dieu qui sont des gens, laïcs, pères ou mères de familles, des gens responsables qui célébraient la Parole de Dieu et qui continuent toujours de célébrer la Parole de Dieu, sans prêtre.

<sup>491</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Guy Charbonneau, pmé, le 7 juillet 2010 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>492</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

célébrer l'eucharistie, Jésus veut être présent. On va demander pardon pour nos péchés. Alors, ceux qui veulent venir dans le confessionnal, ils peuvent le faire n'importe quand, mais en général, moi, je n'y serai plus dans le confessionnal, je n'y vais plus sauf si vous me le demandez. Alors, on va faire ça entre nous autres.' » Comme il le rappelle alors à ses paroissiens, « ‘L'essentiel, c'est que nos péchés sont pardonnés par le Christ. Le Christ, c'est nous autres; l'Église, c'est nous autres. Alors, c'est nous autres qui allons pardonner les péchés. Alors, si vous voulez vous confesser, vous levez la main et puis vous dites : ‘Mes biens chers frères, mes biens chères sœurs, moi, là, j'ai fait un gros péché cette semaine...’ » Après en avoir laissé parler cinq, six, l'abbé Ménard leur donne « au nom de l'Église, ici présente, la rémission de [leurs] péchés<sup>493</sup>. Ça, c'était le sacrement de pénitence pour nous autres<sup>494</sup>. » À travers ces diverses expériences missionnaires, c'est une nouvelle Église qui se révèle sous les traits des hommes et des femmes servis par des Québécois en mission. C'est aussi, irréversiblement, l'avènement de nouvelles manières de concevoir la mission et d'être missionnaire.

## VII.2. La mission comme témoignage et présence

Le retour aux sources favorisé par le Concile renvoie également à la Trinité comme fondement de la nature missionnaire de l'Église. C'est à partir de cette base trinitaire et

---

<sup>493</sup> Cet exemple traduit en quelque sorte concrètement ce qui était en germe dans cet extrait des *Actes du chapitre général spécial de 1967* : « Les missionnaires doivent faire naître des assemblées de fidèles qui soient telles qu'elles puissent exercer la triple fonction sacerdotale, prophétique et royale. En d'autres mots, il s'agit de former la communauté totale, c'est-à-dire celle qui deviendra plus ou moins capable de se suffire. Cela suppose qu'on y trouve, entre autres choses, acculturation chrétienne, laïc chrétien, clergé local, catéchistes, religieux, action catholique, dépassement du chauvinisme, attitude œcuménique, esprit missionnaire à l'égard des compatriotes non-chrétiens, etc. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Actes du Cinquième chapitre général de la Société des Missions-Étrangères du Québec de 1967*, p. 10.

<sup>494</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean Ménard, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

christologique que les Pères conciliaire comprennent la nature de la mission de l'Église. Comme nous l'avons souligné auparavant, le but de la mission de l'Église n'est plus conçu comme le salut au sens de libération de la damnation éternelle, mais comme reconnaissance de tout ce qui contribue à anticiper le Royaume de Dieu parmi les êtres humains. Ainsi, les signes concrets de la présence du Christ au milieu de l'humanité, à travers les œuvres réalisées par les missionnaires en collaboration de plus en plus étroite avec les populations locales, en sont une manifestation éclatante.

Ceci nous renvoie également à la conception que l'Église a d'elle-même comme réalité historique, non seulement comme représentante du Christ, mais aussi comme réalité pleinement humaine : *“The Trinitarian mystery itself, thus coming as a historical extension, from God's eternal saving plan which was expressed in sending the Word made flesh in Jesus Christ and in sending the Holy Spirit, with the Father as the original supreme source<sup>495</sup>.”* En ce sens, la mission vécue comme une activité plus discrète, à la fois comme une présence du Christ dans le monde et comme un témoignage de cet amour qui fait vivre le chrétien, illustre le changement de mentalité au plan missionnaire que reconnaît et encourage le Concile.

Sœur Celia Chua, mic, synthétise ce changement de perspective majeur opéré avec Vatican II, la mission étant désormais conçue par l'Église comme « une rencontre de personne à personne premièrement. C'est une personne témoin de Jésus-Christ qui rencontre une autre personne, ce n'est pas un territoire, ce n'est pas une géographie. Et qu'est-ce qui est important dans le sens de la mission? C'est témoigner et annoncer; pas juste annoncer, le témoignage est très important. » Comme l'Évangile est au cœur de la

---

<sup>495</sup> Francis Anekwe Oborji, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, New York, Orbis Books, 2006, p. 5.

mission, elle insiste sur le temps nécessaire à investir dans les divers contextes missionnaires pour en témoigner par des voies parfois inédites : « La Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, tu peux l'exprimer par les valeurs parce que si tu parles avec quelqu'un qui est non-chrétien, tu ne peux pas parler tout de suite sur Jésus-Christ, surtout le monde chinois. Il faut que tu connaisses la culture chinoise, les valeurs chinoises, la philosophie chinoise et c'est tranquillement<sup>496</sup>... » Cet extrait anticipe un aspect de l'expérience missionnaire, celui du dialogue avec les cultures et les religions, sur lequel nous reviendrons sous peu.

L'abbé Léo Anctil, pmé, adoptant une attitude d'humilité quand il va vers les gens, affirme que la mission finit par le transformer au fil du temps. Alors qu' « En général, on nous a toujours dit que c'est des gens qui savent pas beaucoup, beaucoup et nous autres, on va leur enseigner, mais plus tu es là, plus ça, c'est faux! C'est des gens qui savent beaucoup et des gens qui peuvent nous apprendre beaucoup. [...] Alors, tu penses à ça et les concepts d'Église, de théologie, c'est pareil! » Le missionnaire se fait présence et témoin, ce que l'abbé Anctil illustre par l'apprentissage d'un autre rapport au temps alors qu'il est en poste au Pérou : « Une maman vient me voir au bureau, puis on jase, on jase. Moi, j'aimerais qu'elle me dise qu'est-ce que c'est qu'elle me veut, elle a l'air de rien vouloir, mais quand on est sorti sur le perron, elle dit : “Excusez-moi, j'étais en train d'oublier.” Elle n'a pas oublié pantoute! C'est pour ça qu'elle venait, mais elle n'était pas

---

<sup>496</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Celia Chua, mic, le 3 juin 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Outremont.



assez à l'aise pour me le dire, je ne lui avais pas laissé assez de terrain, un clerc pressé<sup>497</sup>.

»

Pour sœur Gilberte Giroux, mnda, ses plus belles découvertes conciliaires concernent la conception de la vie missionnaire et ce que l'Église est appelée à devenir à travers la mission, avec les gens : « J'ai compris beaucoup mieux, je dirais que c'est surtout au niveau missionnaire. Avant ça, on allait donner quelque chose, on allait rencontrer des païens, mais là, j'ai commencé à découvrir beaucoup de belles choses au pays et avec les gens avec qui j'étais<sup>498</sup>. » Cette présence et ce témoignage se déploient selon différentes modalités, à travers le dialogue avec les cultures, avec les autres religions et en vue de la promotion humaine, ce dont rendent compte les expériences des missionnaires québécois.

### *VII.2.1 – La mission comme dialogue interculturel*

En ce qui a trait au rapport de l'Église et de la mission aux cultures, plusieurs des interventions les plus significatives au Concile sont venues d'Afrique, alors que, selon les évêques d'Afrique centrale, « Ce qui convient, c'est s'adapter à la mentalité, aux valeurs de l'Église, au génie des peuples<sup>499</sup>. » Avec bien d'autres, les évêques camerounais affirmeront qu'il faut « élaborer des formes propres d'expression pastorale, liturgique et catéchétique<sup>500</sup> ». De manière prophétique, compte tenu des développements que l'on sait en ce domaine du rapport aux cultures, notamment avec le concept d'inculturation, le

---

<sup>497</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Léo Ancil, pmé, le 16 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>498</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>499</sup> Eddy Louchez, « L'innovation dans le champ missionnaire conciliaire », dans Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire : Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, 2002, Paris, Karthala, p. 291.

<sup>500</sup> Louchez, 2002, p. 291.

cardinal Laurean Rugambwa (Tanzanie), dans une intervention *in aula* en novembre 1964, rappellera aux Pères que l'adaptation est une exigence de l'Incarnation. Plusieurs numéros du décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église portent sur l'adaptation culturelle<sup>501</sup> de même que des éléments sur l'adaptation de la liturgie et de la catéchèse<sup>502</sup>.

Même si la plupart des missionnaires interrogés soulignent un aspect ou l'autre de la mission comprise comme un dialogue avec les cultures, l'expérience de sœur Yolaine Lavoie, mic, qui arrive à Madagascar en 1963, est à cet égard particulièrement forte. Elle découvre d'abord des traces de « l'Esprit » dans le peuple malgache : « C'est là que je l'ai trouvé dans *Andriamanitra*<sup>503</sup>, le prince parfumé, je l'ai trouvé dans *Toupoukou* qui veut dire Seigneur et je l'ai trouvé dans *Pakafou*. [...] Je me suis dit : "Il faut que je parte de ce qu'ils sont pour ne pas donner une religion importée." » À travers ces mots malgaches, c'est plus qu'à un effort de traduction que s'emploie sœur Yolaine, mais bien à une saisie profonde de la culture : « On ne naît pas chrétien, on devient chrétien. Alors, en me greffant sur le Christ, je deviens chrétien et la sève qui passe en moi, c'est l'Esprit saint qui me rend chrétien, qui me permet de dire, je suis chrétienne. Je demeure Canadienne, vous demeurez Malgaches, mais avec un plus. » Notons que sœur Lavoie s'est familiarisée avec les enseignements conciliaires sur cette question par le biais de cours de missiologie.

Au cours de ces mêmes années, sœur Lavoie vit un échec pastoral qui l'engage à chercher, dans la culture malgache, ses points de repères afin de poursuivre son travail

---

<sup>501</sup> Le numéro 22 d'*Ad Gentes* sur la « diversité dans l'unité » et une large portion du numéro 26 du même décret.

<sup>502</sup> Le numéro 19 d'*Ad Gentes*. La référence en la matière est toutefois la constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*.

<sup>503</sup> Ce mot se prononce *Andjamandja*.

d'initiation catéchétique. À partir de l'image du prince parfumé, *Andriamanitra*, et d'un proverbe malgache qui, pour signifier les bonnes odeurs dit « Ça sent le prince ici », elle demande aux jeunes qu'elle accompagne s'ils sentent bon « parce qu'être chrétien, c'est sentir le bon Dieu ». Si quelqu'un « sent le bon Dieu », « on peut dire qu'on est bien avec lui » et que « C'est ça, être chrétien, même si tu ne sais pas le catéchisme par cœur<sup>504</sup>. » Cette métaphore rappelle aussi que le regard dorénavant posé sur l'humanité par l'Église catholique n'en est pas un qui condamne, mais bien un qui essaie de contempler les grandeurs comme les misères du monde. En ce sens aussi, le chrétien est appelé à s'attacher à l'esprit plutôt qu'à la lettre des divers enseignements, en toute charité pour les frères et sœurs en humanité, différents de soi.

### VII.2.2 – *La mission comme dialogue interreligieux et œcuménique*

La reconnaissance de la valeur des religions non chrétiennes était au programme des experts avant l'ouverture du Concile. En effet, peu avant l'ouverture de la première période (octobre 1962), le théologien québécois André Naud (qui sera l'expert du cardinal Léger) commet divers textes demandant que l'on adopte une attitude d'ouverture et de fraternité à leur égard<sup>505</sup>. Ce sera fait avec la proclamation de la première encyclique de Paul VI *Ecclesiam Suam* (1964). Le dialogue avec les religions non chrétiennes est très fortement réclamé par les évêques asiatiques qui voient leurs efforts récompensés par l'insertion de plusieurs passages dans le décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad*

---

<sup>504</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Yolaine Lavoie, mic, le 2 octobre 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

<sup>505</sup> Voir les références des textes d'André Naud dans Eddy Louchez, « Les Canadiens et les missions au concile Vatican II », dans Gilles Routhier (dir.), *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Éditions Fides, 2001, p. 369.

*Gentes*<sup>506</sup> ainsi que la déclaration sur l'Église et les religions non-chrétiennes, *Nostra Aetate*. Considérées comme de véritables pierres d'attente du christianisme, la reconnaissance des religions non chrétiennes quitte alors officiellement les marges de l'enceinte ecclésiale afin d'occuper une place centrale.

Basée à Hong Kong, sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, tente d'entrer le plus profondément possible dans la culture chinoise, réalisant que « Je ne peux pas parler de la Parole de Dieu si je ne pars pas de la culture de quelqu'un que je ne connais pas. C'est là que j'ai commencé vraiment à m'intéresser à la philosophie de Confucius. Je ramassais tout ce que je pouvais sur Confucius pour essayer de connaître la culture et la croyance de mes élèves. » À travers sa mission comme enseignante d'abord, puis comme directrice d'école et, enfin, comme supérieure provinciale aux Philippines dès 1966, sœur Beaudette en vient à syntoniser en quelque sorte la même fréquence que le Concile et à considérer d'un œil neuf les enjeux relatifs à la rencontre avec des peuples d'autres cultures et des croyants d'autres traditions religieuses. Ces découvertes ont littéralement « changé ma façon de faire la mission. » Bien qu'elle enseigne toujours la biologie et la littérature anglaise, « Ça, ça a coloré toute ma façon de faire avec mes sœurs. »

Sœur Beaudette précise comment la rencontre avec une autre tradition religieuse et philosophique lui a permis de devenir une meilleure religieuse missionnaire :

Pour les Chinois, pour Confucius, il faut toujours arriver à l'harmonie. C'est très important et puis, comme Bouddha qui se base sur Confucius, il faut qu'on sente dans une communauté, qu'on vit la chaleur humaine même si on ne le démontre pas comme nous on le fait avec des baisers, mais cette chaleur humaine-là, faut que ce soit là, dans notre manière d'être. Alors, ça, ça a tout changé toute ma

---

<sup>506</sup> On se référera au numéro 12 sur la charité.

mission, toute ma façon de voir, et ma vie religieuse et ma vie en Dieu et mon approche avec les personnes<sup>507</sup>.

Il n'y a, comme dans le cas de sœur Marie-Thérèse Beaudette, qu'un pas à franchir pour entrer dans un dialogue avec des croyants d'autres traditions religieuses ou dans un dialogue œcuménique, avec des croyants d'autres traditions chrétiennes.

Pour l'abbé Guy Charbonneau, pmé, l'Église n'est pas « en dehors du monde, elle est au milieu du monde ». Il se souvient de l'influence extraordinaire qu'a eue, en particulier, un texte comme *Gaudium et Spes* sur la mentalité de ses confrères. Avant cette époque, les non-chrétiens étaient vus comme des païens et les protestants « comme des ennemis, des concurrents ». À l'opposé, si Vatican II considère les premiers comme des partenaires et des gens en recherche de la vérité et les seconds comme des gens qui partagent beaucoup des valeurs du christianisme, la perspective missionnaire doit nécessairement s'ajuster en ce sens : « Quand on arrive en mission, on dit : “Ok, au lieu de les combattre, on va peut-être essayer de travailler avec eux autres, ils vont travailler avec nous autres.” Il y a des perspectives qui ont changé à ce moment-là, énormes<sup>508</sup>. » Concrètement, c'est au cours des années postconciliaires que des échanges commencent à avoir lieu entre PMÉ et missionnaires protestants au Honduras.

### VII.2.3 – *La mission comme promotion humaine*

Alors qu'elle se retrouve au cœur de la réflexion et des discussions des Pères conciliaires dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, la promotion humaine n'est

---

<sup>507</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, le 19 août 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception.

<sup>508</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Guy Charbonneau, pmé, le 7 juillet 2010 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

abordée que du point de vue de l'assistance économique et sociale aux pays du Tiers-monde par le décret *Ad Gentes*<sup>509</sup>. Deux positions s'affrontent depuis plusieurs années au sujet des liens entre les missions et le développement économique et social des peuples : d'une part, l'autonomie complète du développement et d'autre part, la promotion d'une alliance entre mission et développement. Dans une lettre adressée à Agagianian, préfet de la Sacrée Congrégation de la Propagande de la Foi, l'abbé Léo Deschâtelets, supérieur général des Oblats de Marie-Immaculée, exige une prise en considération de l'« Église des pauvres<sup>510</sup> » dans le schéma sur l'activité missionnaire de l'Église. « N'est-ce pas encore, demande-t-il, la plus grande partie du travail missionnaire à accomplir que cette évangélisation des pauvres en un monde dont la plus grande partie est torturée par la faim et la misère<sup>511</sup>? »

Par la reconnaissance de son historicité et du rôle qu'elle est appelée à jouer dans le monde contemporain, l'Église ne peut demeurer complètement sourde devant les diverses réalités matérielles difficiles auxquelles sont confrontés des millions d'êtres humains. Elle reçoit la tâche d'être un signe visible de l'amour de Dieu au cœur du monde. Par exemple,

---

<sup>509</sup> Au numéro 12 avec des références aux numéros 19 et 41.

<sup>510</sup> Cette question des pauvres et du développement fera l'objet de l'encyclique *Populorum Progressio* (1967), mais comme le rappelle José Comblin, ce n'est pas la perspective de l'Église des pauvres qu'empruntèrent les Pères dans leur lecture des signes des temps, mais bien plutôt une vision bourgeoise de l'Église dans le monde moderne qu'ils embrassèrent, faisant ainsi des concessions importantes à la mouvance plus conservatrice de l'Église. José Comblin, « Les signes des temps : où? Lesquels? » dans Alberto Melloni et Christoph Theobald (dir.), *Vatican II, un avenir oublié*, Paris, Concilium, Bayard, 2005, p. 140-157. De plus, il est à noter que Dom Helder Câmara tenait des réunions, en marge de l'aula conciliaire (mais durant les sessions à Rome réunissant tous les pères conciliaires), de l'Église des pauvres, poursuivant la mise à l'ordre du jour des questions relatives au sous-développement des peuples ainsi qu'à l'inégalité honteuse dans un monde où 20% des plus riches possédaient 80% des ressources, la vaste majorité de ces 20% étant de tradition chrétienne. Cela aurait dû s'imposer comme un déni de la dignité humaine à la conscience de ces chrétiens et, de ce fait, représenter un enjeu moral fondamental. Cinquante ans après le début du Concile, est-on plus avancé comme humanité?

<sup>511</sup> Cité dans Louchez, 2002, p. 279.

sœur Gisèle Beauchemin, mcr, au Congo durant les années conciliaires, accueille avec joie les changements relatifs à la manière de concevoir la mission, changements qui l'éloignent des principes préconisés durant sa formation initiale reçue dans les années 1950. Alors que l'accent est auparavant mis sur les sacrements comme le baptême, la mission est désormais comprise de manière plus large, les services éducatifs, de santé et sociaux étant considérés comme partie intégrante de la mission et non plus strictement comme des moyens pour rejoindre les païens en vue d'une conversion ultérieure par les sacrements. À la suite de Vatican II, on insiste aussi sur le développement économique et social en lien avec des ONG et les gouvernements étrangers et locaux. Dans les enseignements conciliaires, particulièrement ceux de *Gaudium et Spes*, Sœur Beauchemin voit émerger une nouvelle approche des réalités vécues par le peuple.

Forte d'une expérience missionnaire s'échelonnant sur une décennie, sœur Lise Hamel, mnda, complète sa théologie à l'Université Saint-Paul après le Concile. La plongée au cœur des textes conciliaires lui fait prendre contact avec la richesse des enseignements nouveaux à la lumière de son vécu missionnaire. Elle illustre l'ouverture missionnaire extraordinaire qu'elle découvre dans *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes* en affirmant que « C'est dans *Gaudium et Spes* que j'ai découvert la valeur de la personne humaine : comment chaque être, dans sa dignité, est image de Dieu. [...] Chaque être vivant est une Parole de Dieu, il n'y a personne qui est né du fruit d'un hasard. Non! C'est Dieu qui dit son amour et Il le met dans un corps humain. » Ces

apprentissages sont un gage d'avenir pour sœur Lise dont « l'élan missionnaire » est renouvelé, faisant d'elle « la femme la plus heureuse de retourner en mission<sup>512</sup>! »

Même sœur Louise Pagé, mic, engagée en animation missionnaire auprès d'enfants québécois dans les régions plus reculées où les changements sociétaux des années 1960 sont pratiquement inexistants, témoigne de la manière dont le discours de l'animation missionnaire destiné aux enfants subit des transformations majeures. D'abord, les « œuvres pontificales missionnaires offrent une nouvelle revue pour les enfants de 1<sup>ère</sup>, 2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup> et une autre pour les enfants de 4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> avec un vocabulaire beaucoup plus ajusté avec les nouvelles réalités dans les écoles. » D'ailleurs, « On n'a plus le petit catéchisme de Québec depuis 1963, on commençait avec la nouvelle catéchèse qui était très appréciée. » Soulignant l'intérêt des enfants et de la population en général pour les missionnaires, elle se rappelle que « quand on parlait aux enfants des enfants du monde, je te dis qu'ils écoutaient. » De plus, contrairement à ce que nous pourrions croire, elle affirme qu'« On a toujours écouté les missionnaires; il s'agissait, nous, de nous ajuster. » Ces tournées sont surtout l'occasion, pour sœur Louise, de mesurer les changements en cours au plan de la conception de la mission, particulièrement en lien avec les enjeux relatifs au développement des peuples de mission. On passe « De la vision de baptiser à une vision sociale parce que je construisais des écoles dans les autres pays maintenant. Pour qu'il y ait des écoles dans les autres pays, parce qu'ils manquaient d'argent et de professeurs, je payais les voyages des

---

<sup>512</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Lise Hamel, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.



missionnaires. [...] On est parti d'une vision de sacramentalisation et de religiosité à une vision de solidarité<sup>513</sup>. »

Ce passage, sœur Suzanne Labelle, mic, en prend connaissance à son arrivée en Bolivie en 1966, ce qui va marquer la façon dont elle va lire et intégrer, pour ainsi dire, les enseignements conciliaires. Avec d'autres missionnaires et agents de pastorale, elle s'approprie les textes des Pères afin « [d'] aider ces gens-là, [disant] : ‘‘Ils sont sacramentalisés, mais ils ne sont pas évangélisés.’’ » L'Amérique du sud ayant été colonisée par les Espagnols, le peuple bolivien était officiellement catholique, mais « à gros grains », c'est-à-dire que « les gens avaient capté ce qui était le plus spectaculaire, magique et ils étaient restés avec une certaine religiosité. » Dans ce processus de transformation de la mission et d'instauration d'un dialogue plus fécond avec les populations locales en vue de l'amélioration de leurs conditions de vie, « c'était bien important pour nous autres, Vatican II<sup>514</sup>. »

Après avoir fait ses premières armes à la radio comme directeur des programmes durant deux ans, l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, se consacre, dès 1962, à la mise en place du système hondurien d'écoles radiophoniques, sur le modèle de ce qui a été développé en Colombie au cours des années 1950<sup>515</sup>. Il forme une association civile avec des laïcs pour financer les activités de ces écoles, mettre en place la structure administrative du

---

<sup>513</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Louise Pagé, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

<sup>514</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Suzanne Labelle, mic, le 9 août 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>515</sup> Comme nous l'avons présenté dans un chapitre précédent, l'abbé Guillet, quelque temps après son arrivée dans le diocèse de Choluteca au Honduras, avait entendu un programme de radio directement de Colombie qui faisait partie du système des écoles radiophoniques qui avaient été mises en place dans les années 1950 sous l'initiative d'un prêtre, l'abbé Joaquin Salcedo. Voir aussi Maria-Piedad Fino-Sandoval, « Les écoles radiophoniques colombiennes, 1950-1960, Mission et développement », dans Caroline Sappia et Olivier Servais (dir.), *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine et Europe*, Paris, Karthala, 2010, p. 245-252.

système, embaucher les professeurs et recruter les moniteurs<sup>516</sup> dans les différentes paroisses rurales. Le travail bénéficie de l'apport d'outils alors en développement à l'époque en Amérique latine, notamment ceux liés aux travaux de Paolo Freire<sup>517</sup>. Cette sensibilisation à l'approche de la conscientisation, l'abbé Guillet et son équipe la doivent aux précieux conseils de Jésuites chiliens de passage au Honduras alors qu'ils se rendent un peu partout en Amérique latine :

Ils nous ont beaucoup aidés à formuler les objectifs et à orienter les écoles radiophoniques vers une conscientisation : ce n'était pas seulement l'alphabétisation, mais c'était l'organisation de tout le *campesinado*<sup>518</sup> pour qu'ils se prennent en charge et qu'ils résolvent leurs propres problèmes sans trop compter sur l'État. C'était faire prendre conscience de leur situation, des structures politiques, économiques qui les opprressaient et les aider à mettre sur pied des organisations qu'ils dirigeaient eux-mêmes pour s'en sortir, pour qu'il y ait une prise en charge. Alors, ça a beaucoup aidé à orienter notre programme d'écoles radiophoniques. Alors, il y avait des espèces de classes comme des cours sur la société, il y avait un peu de catéchèse.

Jusqu'en 1965, ce sera la période d'organisation des écoles radiophoniques honduriennes. À travers l'expérience de l'abbé Guillet, on assiste à la mise en place d'une œuvre d'Église ancrée dans la notion de développement. Contrairement à ce que l'on pourrait croire (l'initiative étant en ligne directe avec les principaux enseignements conciliaires concernant précisément les laïcs), l'année 1965 voit l'abbé Guillet être confronté à des difficultés majeures dans le développement de cette œuvre, notamment avec la

---

<sup>516</sup> Ce sont des personnes qui, étant déjà alphabétisées, supervisent l'apprentissage des étudiants dans les paroisses et les villes, devant en quelque sorte les yeux et les oreilles des professeurs qui enseignent à travers la radio.

<sup>517</sup> Paolo Freire était un pédagogue brésilien ayant développé une approche particulière d'alphabétisation des masses populaires basée sur la prise de conscience de sa propre oppression par les personnes pauvres et en processus d'alphabétisation elles-mêmes. Son livre le plus connu est *Pédagogie de l'opprimé* (1970) dans lequel il montre la manière dont les pauvres peuvent, par un processus de conscientisation, devenir les sujets de leur vie. Autrement dit, par le développement d'outils pédagogiques issus de sa réflexion, les individus, même opprimés, peuvent acquérir une agentivité (*agency*) ou réaliser qu'ils sont porteurs d'une agentivité, cette capacité d'action sur leur propre vie par eux-mêmes.

<sup>518</sup> La paysannerie.

nonciature. De son aveu, « On avait devancé le Concile et il y en a dans l'Église qui ont pris peur parce qu'il n'y avait pas assez de curés là-dedans. Ils m'ont reproché d'avoir livré le produit en des mains de laïcs qui n'offraient pas les garanties suffisantes pour l'Église... hiérarchique. »

L'abbé Guillet poursuit le développement social en cours dans les diocèses du sud du Honduras, en fondant en 1967 *La Colmena*<sup>519</sup>, un centre social destiné à la formation des moniteurs du réseau des écoles radiophoniques. Devant les besoins en animation, il revient au Québec, à l'Institut Desjardins de Lévis, pour suivre la formation donnée par le psychologue Guy Beaugrand-Champagne. Selon cette méthode, les animateurs n'ont aucun programme avant de commencer, l'objectif étant de faire réfléchir le groupe à partir de sa propre réalité.

De retour au Honduras, l'emploi et le développement de cette méthode de formation par animation constitue un franc succès pour l'abbé Guillet. Les participants, au sortir des cours affirment qu'avant, ils avaient « mal aux fesses », mais que désormais, avec ces cours-là, ils ont « mal au coco »! Cette méthode favorise, selon l'abbé Guillet, la prise en charge des réalités auxquelles la population de Choluteca est confrontée par la population locale elle-même, ce qui se traduit dans la fondation de mouvements et d'organismes de développement social. Les activités de *La Colmena* s'inscrivent dans l'esprit du renouveau conciliaire, notamment de la constitution *Gaudium et Spes*. Malgré une coordination efficace des écoles radiophoniques, des moyens de communication sociale dans le pays et une action sociale qui apporte des solutions aux difficultés vécues par les Honduriens, des chrétiens honduriens engagés socialement considèrent qu'« il faut

---

<sup>519</sup> La ruche.

aller au niveau politique si on veut que les réformes se fassent dans la ligne du Concile, dans la ligne des aspirations des classes paysannes, ouvrières, exploitées, sous-développées. Et là, un moment donné, c'est devenu une force sociale très importante<sup>520</sup>. » En cela, leur mouvement préfigure certains de ceux qui émergeront en Amérique latine au cours de la décennie suivante...

Revenu au Québec à la fin des années 1960 après avoir passé cinq ans au Chili, l'abbé Jean Ménard, pmé, s'occupe d'animation missionnaire à travers la province. Ce travail l'amène à partager ses connaissances des textes conciliaires avec la population québécoise, spécialement *Gaudium et Spes*. Surtout, il communique son enthousiasme et sa confiance en la possibilité de construire une nouvelle Église qui sorte des vieux cadres et qui se situe plus près de l'expérience des premiers chrétiens. Pour illustrer certains enseignements conciliaires, notamment ceux ayant trait à la justice dans le monde, il puise dans son expérience missionnaire. Lorsqu'une dame lui demande à quel moment il est supposément devenu communiste, l'abbé Ménard partage sa réflexion devant la mort des bébés Mapuches qu'il venait de baptiser quelques jours auparavant... « “Ben, je me suis dit, je suis tanné de baptiser des petits bébés Mapuches qui n'ont pas de quoi manger et qui meurent de faim. Alors, qu'est-ce que je fais, madame? Si vous pensez que ça, c'est être communiste et bien, je suis communiste.” Là, il y a eu un grand silence dans la salle<sup>521</sup>. » Au cours des années suivantes, les liens entre l'action de certains croyants pour la justice sociale et les groupes communistes seront à la base de la formation de nouveaux

---

<sup>520</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>521</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean Ménard, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

mouvements chrétiens particulièrement radicaux, en Amérique latine comme au Québec, une réalité que nous aborderons dans le dernier chapitre de notre thèse.

## Conclusion

À partir de l'expérience vécue par les missionnaires québécois, trois continuités principales traversent les changements conciliaires en ce qui a trait à la conception de l'Église et de la mission. Premièrement, les laïcs étaient présents et engagés avec les missionnaires bien avant Vatican II comme plusieurs missionnaires, œuvrant tant en Asie, en Afrique qu'en Amérique latine, l'ont montré. Avec la recommandation de formation des laïcs pour répondre aux besoins croissants des plus récentes chrétientés, le Concile reconnaît le travail réalisé sur le terrain au cours des années préconciliaires et invite les instituts missionnaires à aller plus loin avec les Églises locales dont la responsabilité première dans l'aménagement du développement pastoral est enfin reconnue.

Deuxièmement, la promotion humaine continue d'être considérée comme une dimension importante du travail des missionnaires, mais le Concile se prononce en faveur d'actions qui vont au-delà de la charité, prenant davantage la forme de la solidarité et du développement socio-économique des peuples. En ce sens, la mission est appelée à se transformer en une action en faveur du bien-être des personnes où ces dernières apprennent à prendre davantage leur avenir en mains. Enfin, l'adoption de cette perspective pave la voie, avec l'influence des mouvements politiques et sociaux radicaux, particulièrement en Amérique latine, au combat pour la justice et la libération des peuples au cours de la décennie 1970.

Troisièmement, la mission est reconnue, dans *Ad Gentes*, à la fois comme *plantatio ecclesiae* ou reproduction de l'Église universelle dans un lieu spécifique et également comme présence et témoignage. Cette deuxième dimension crée des conditions pour une mission vécue comme dialogue avec les cultures, avec les autres religions, avec les croyants d'autres traditions chrétiennes et en vue de l'avènement du Royaume de Dieu sur terre dont les fruits peuvent être trouvés dans l'amélioration palpable des conditions de vie matérielles et spirituelles des populations missionnées.

Vatican II demeure un exercice magistral d'ouverture et de dialogue entre les membres de l'institution catholique, mais aussi avec le monde. Cette posture dialogique représente la rupture essentielle que marquent les Pères conciliaires puisqu'elle touche directement l'identité de l'Église et la représentation qu'elle se fait d'elle-même. Passant d'une attitude de condamnation des avancées de la modernité en plusieurs domaines, elle adopte un regard accueillant et ouvert sur le monde contemporain. Elle se reconnaît comme réalité humaine qui fait partie intégrante de l'Histoire, ce qui favorise une prise en charge de ses responsabilités terrestres pour qu'advienne le salut du genre humain et le Royaume de Dieu sur terre. Conséquemment, la nature véritable de l'Église est missionnaire, la mission devient le pain quotidien de tout baptisé et les instituts missionnaires ne détiennent plus le monopole de la mission dans le monde. Cette donnée, jumelée à des conditions socioculturelles propres aux années 1960 (sécularisation, développement technique et découvertes scientifiques), amène les Pères conciliaires à exiger des instituts religieux une mise à jour en fidélité aux enseignements du Concile par un retour aux sources du christianisme. C'est à ce tour de force que s'emploieront les instituts missionnaires québécois au cours des années 1967 et 1968, s'appuyant autant sur

leur expérience missionnaire que sur ce vent de renouveau qui souffle alors sur l'Église comme sur les sociétés.

## Chapitre VIII. Entreprendre l'*aggiornamento* : les chapitres spéciaux de 1967 et 1968

Les Pères conciliaires promulguent, en date du 28 octobre 1965, le décret *Perfectae Caritatis* sur la vie religieuse. L'impact de ce document sur les instituts missionnaires sera déterminant pour la suite de leurs activités. Il est à noter ici qu'un autre décret, également concerné par le *motu proprio* de 1966, *Presbyterorum Ordinis* sur le ministère sacerdotal, sera au programme du chapitre spécial de 1967 de la Société des Missions-Étrangères du Québec. Un peu moins d'un an après la promulgation de ces documents conciliaires, le *motu proprio Ecclesiae Sanctae*<sup>522</sup> prescrit aux instituts religieux la tenue d'un chapitre général spécial en vue de la rénovation demandée par le décret sur la vie religieuse.

Les Missionnaires du Christ-Roi et la Société des Missions-Étrangères du Québec tiennent leur chapitre général spécial respectif en 1967 alors que les Missionnaires de l'Immaculée-Conception et les Missionnaires de Notre-Dame des Anges se réunissent l'année suivante. À l'image de ce qui est vécu dans l'aula conciliaire, chacun de ces chapitres est une occasion, tant pour les protagonistes que pour les instituts qu'ils servent, d'entrer dans un dialogue entre eux, mais aussi avec le monde. En se mettant à l'écoute des nouveautés qu'appelle la mission et qu'ont nommées les Pères conciliaires dans divers documents, ils révisent leur conception de la vie religieuse et le sens de celle-ci dans le monde contemporain. Comme l'Église, ils retournent aux sources de leur

---

<sup>522</sup> Il est à noter qu'en plus des décrets *Perfectae Caritatis* et *Presbyterorum Ordinis*, les décrets *Christus Dominus* et *Ad Gentes* étaient aussi visés par cette lettre apostolique promulguée le 6 août 1966.



spiritualité en revisitant leur charisme fondateur<sup>523</sup> et entreprennent le processus de mise à jour de leurs Constitutions, règlements et autres documents institutionnels.

Cette section de notre thèse aborde donc les transformations au sein des instituts missionnaires québécois, mais à partir du regard des capitulants et des membres consultés préalablement à la tenue des chapitres spéciaux ou en ayant vécu les effets. Ce survol ne se veut pas une systématisation des changements opérés dans la vie des instituts missionnaires québécois, mais vise plutôt à cerner le sens que donnent les membres aux décisions prises lors des chapitres spéciaux. Ce faisant, nous circonscrivons les contours d'une nouvelle approche de la vie interne des instituts construite, à l'instar de l'Église conciliaire, autour de l'expérience du dialogue entre les membres et avec le monde, par le renouvellement de la mission. Chaque partie de cette section est dédiée au chapitre spécial d'un institut. Elle aborde les principaux objectifs poursuivis et les orientations déterminées lors de ces chapitres spéciaux et leur réception par les membres.

### VIII.1. Le chapitre spécial des MCR : l'esprit avant la lettre...

Réunissant des membres du conseil général, deux représentantes élues de l'Afrique, quatre du Japon, quatre de l'Ouest canadien et deux autres de l'Est canadien, le

---

<sup>523</sup> La notion de charisme dont il est ici question renvoie à ce don de l'Esprit fait à l'Église en vue de son édification et qui peut prendre différentes formes, suivant les inspirations des fondateurs ou fondatrices d'œuvres. Selon Laurent Boisvert, il s'agit d'une certaine perception de l'Évangile à laquelle un fondateur ou une fondatrice d'institut religieux donnerait corps, qu'il ou elle manifesterait de façon privilégiée et dont le témoignage contribuerait à édifier le Corps mystique du Christ. En ce sens, il rappelle à juste titre que « Les congrégations [...] ne se définissent pas uniquement ni même d'abord en termes de besoins à satisfaire, bien qu'elles soient des instituts de vie apostolique. [...] En tout charisme fondateur domine un désir profond de l'âme de se conformer au Christ pour témoigner de quelque aspect de son mystère. » Laurent Boisvert, *Le charisme : un vise évangélique à incarner et à manifester*, Saint-Laurent, Bellarmin, 2004, p. 12. Il est à noter ici que la Société des Missions-Étrangères du Québec, une société de vie apostolique, sans une figure fondatrice comme les trois autres instituts missionnaires que nous étudions, ne pouvait revisiter son charisme fondateur. Au cours des années postconciliaires, elle s'est plutôt employée à façonner et à articuler ce qu'était un charisme missionnaire.

chapitre général spécial des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi s'ouvre le 17 juillet et prend fin le 27 août 1967. Ses décisions deviennent effectives à partir du 1<sup>er</sup> septembre de la même année. Auparavant, on a procédé à une vaste consultation pré-capitulaire qui s'est échelonnée de l'automne 1966 au printemps 1967 et qui a exigé des membres de l'institut qu'ils étudient, en particulier, les documents conciliaires *Ad Gentes*, le chapitre 6 de *Lumen Gentium* et le décret *Perfectae Caritatis*. À partir de cette base et avec le questionnaire envoyé aux sœurs à travers les différentes maisons de la congrégation, les membres ont pu donner leur avis sur les principaux thèmes qu'aborderaient les capitulantes, à savoir : les vœux de chasteté, d'obéissance et de pauvreté, l'adaptation des Constitutions, la spiritualité, la vie communautaire et la vie de prière.

Sœur Denise Goulet, mcr, qui a participé au chapitre spécial de 1967 de sa congrégation, raconte comment les choses ont été vécues de l'intérieur lors de ce chapitre spécial. De son point de vue, il y a eu « beaucoup trop de chicanes au niveau de l'habit. » Dissociant rigidité et habit, cette question relève, de son point de vue, d'un choix personnel : « Moi, j'ai accepté tous les changements qui m'apparaissaient avoir une raison, mais changer rien que pour changer, que je ne pouvais pas expliquer pourquoi on changeait, autre que dire : “Tout le monde le fait.”, je n'ai pas changé. » Malgré tout, les capitulantes ont le désir de se respecter, indiquant « dans le directoire : “Que chacune respecte l'autre dans sa manière de s'habiller, mais que chacune ait le souci aussi de respecter sa condition de personne qui a fait vœu de pauvreté.<sup>524</sup>” »

Ce respect entre les consœurs bénéficie à sœur Suzanne Houde, mcr, en formation initiale de 1959 à 1962. Malgré de nombreuses sorties des communautés religieuses, elle

---

<sup>524</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

choisit de poursuivre son engagement religieux missionnaire, avec désormais beaucoup plus de liberté. Alors qu'« avant, on ne pouvait pas faire rien sans l'autorisation et que, par exemple, on amenait toujours une compagne », avec les changements apportés lors du chapitre général spécial de 1967, « plus besoin d'amener une compagne. On allait dans notre famille toute seule et c'était bien vu, bien accepté<sup>525</sup>. Il n'y avait pas des consœurs qui jalousaient ou qui passaient des remarques. La communauté nous a fait confiance à ce moment-là et c'était un grand bienfait<sup>526</sup>. »

Le grand défi du chapitre spécial se situe, selon sœur Goulet, mcr, dans le fait de modifier la vie quotidienne tout en demeurant fidèle à l'inspiration de départ. Cela demande beaucoup de doigté puisque « La fidélité ne se situe pas dans les règles, mais dans l'Amour. » Elle précise que, dans son souvenir, « il n'y a pas un chapitre général où je n'ai pas dit, un moment ou l'autre : “Ne multiplions pas les règlements, ça n'arrange rien, mais affinons notre charité.<sup>527</sup>” Le règlement ne fait rien, il enrage, nous invite à juger : tu manques au règlement. » Comme dans toute vie communautaire, des règles sont nécessaires « comme une norme, mais pas un esclavage. Saint-Paul a dit : “La loi tue, la lettre tue.” Mais c'est l'Amour, la grande Thérèse l'avait dit avant elle [Thérèse de l'Enfant Jésus] : on sera jugé sur l'Amour pas sur l'observance. » C'est bien par amour,

---

<sup>525</sup> Cet extrait du Rapport du Chapitre spécial de 1967 en fait état : « Créer dans tout l'Institut (sic) ce climat adulte qui ne se formalise pas des différentes permissions accordées à l'une ou l'autre mais se réjouit du bonheur de l'autre. » Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, “Vote sur l'adaptation, 2<sup>e</sup> schéma”, *Rapport du Chapitre spécial de 1967*, p. 8.

<sup>526</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Suzanne Houde, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>527</sup> Cet extrait du Rapport du Chapitre spécial de 1967 en témoigne largement : « Lorsque l'amour est vrai, il rayonne. L'amour que les nôtres se portent les unes aux autres rejaillit avec une puissance extraordinaire sur tous ceux qui ne font pas partie de la communauté. Et cet amour n'est plus celui d'individus isolés, déchirés eux-mêmes, et dont la charité n'aurait que peu d'efficacité; c'est l'amour commun des personnes qui se sont rencontrées; cette rencontre a dégagé et divinisé leur force d'aimer, elle a rendu leur cœur libre, riche, inépuisable, ingénieux, comme celui de Jésus-Christ. » Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, “Votes sur la vie communautaire”, *Rapport du Chapitre spécial de 1967*, 1967, p. 1.

par contre, que l'on observe les règles déterminées en chapitre : « Nous autres, on observe nos Constitutions, mais ce ne sont pas des règles, ce sont des attitudes, des façons de vivre. Ce n'est pas la même chose<sup>528</sup>! »

Sœur Françoise Vézina, mcr, entre au postulat à la fin de l'été 1967 au moment même où la communauté procède à une première étape de mise à jour. Elle souhaite conserver sa personnalité tout en respectant les règles en vigueur dans l'institut et l'autorité des responsables, ce qu'illustre une anecdote qu'elle a vécue quelques semaines après son entrée, au sujet du fameux costume. Sa demande de raccourcir sa jupe, acceptée par la maîtresse des novices, provoque un émoi au sein de la communauté lorsqu'elle entre dans la chapelle avec son vêtement remanié. Des changements qui ne se bornent pas à l'esthétique interviennent également dans la formation initiale qui est alors toute imprégnée du renouveau ecclésial et social. « J'avais des cours inter noviciat et même mixtes. On avait la formation religieuse d'après le Concile, on avait des cours en dialogue même. Je me souviens avec un père Dominicain, c'était un dialogue sur les vœux, il ne nous donnait pas des conférences. Ça répondait à mon temps, c'était vraiment le renouveau partout. » Cependant, une approche systématique en missiologie n'est pas encore au programme de formation des futures Missionnaires du Christ-Roi, comme en témoigne sœur Vézina : « La formation se fait à ce moment-là comme dans une famille. Tu transmets la vie pas nécessairement avec des cours, mais en parlant, en échangeant. Moi, j'avais déjà fait un an en missiologie aussi<sup>529</sup>. Ça, ce n'était pas habituel<sup>530</sup>. »

---

<sup>528</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 16 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>529</sup> Elle avait suivi une formation avec le père jésuite et missiologue, Jean Bouchard, l'année précédant son entrée chez les Missionnaires du Christ-Roi.

Au moment du Concile, sœur Claudette Morin, mcr, est pour sa part en mission comme infirmière dans un milieu autochtone, à Long-Lac, en Ontario. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la liturgie devient plus vivante dans les années 1960 et s'incarne davantage dans le quotidien des croyants. Sœur Morin prend conscience de la vie de prière, « comment il y avait des richesses là-dedans qu'avant, on priait sans trop comprendre ce qu'on disait, finalement. On savait qu'on priait, point final. » Une personnalisation de la prière, privilégiée par la communauté, favorise l'approfondissement de la vie intérieure de chacune « avec les mots que tu entends et les mots que tu comprends et les mots qui te parlent, qui peuvent être différents de ceux de ma compagne. Ce psaume-là, par exemple, “Le Seigneur est mon berger” (par exemple, avant on le disait en latin), c'est quoi Claudette pour toi, dans ta méditation? » Les modalités de prière sont différentes, ce qui n'est pas qu'esthétique : « Avant, la sœur lisait, premier point. Après 15 minutes, deuxième point. Moi, le premier point, ça ne me disait rien, mais si j'avais pu prendre un psaume qui me parle beaucoup, ma prière aurait été plus intériorisée, plus personnelle et plus selon qui je suis<sup>531</sup>, comme si ma vie spirituelle, là, elle commençait à m'appartenir parce que je l'intégrais avec mon vécu. »

En contrepartie, même si sœur Morin reconnaît que les changements communautaires se font graduellement, notamment la simplification puis l'abandon

---

<sup>530</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Françoise Vézina, mcr, le 5 août 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>531</sup> Cet extrait du Rapport du Chapitre spécial de 1967 sur la vie de prière écrit en ce sens : « Le Chapitre Général fait appel à la responsabilité personnelle de chacune dans sa vie de prière. Plus nous adhérons étroitement et solidement au Christ, en renonçant à l'amour-propre, pour être associés à son œuvre de salut, plus nous sommes véritablement adorateurs du Christ, en esprit et en vérité. Mieux encore, puisque dans l'apostolat, nous sommes les témoins du Christ, nous devons nous aussi, comme Il s'entretenait lui-même sans cesse avec le Père et priait souvent seul durant la nuit, nous livrer à la prière, aussi bien continueuse que formelle, pour y jouir de son intimité. » Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport du Chapitre spécial de 1967, “Vie de prière”*, 1967, p. 18.

complet du costume religieux, ils la questionnent : « Moi, j'ai eu une peur : ils nous reconnaîtront plus. Avant, on va en quelque part, on est reconnues, pas dans le sens qu'on va avoir des privilèges, mais reconnues dans le sens "Ok. Ce sont les Sœurs du Christ-Roi."<sup>532</sup> » Ce que des changements comme le costume mettent alors en jeu, c'est la partie visible, pour le monde, de l'identité communautaire des religieuses. Toutefois, les décisions du chapitre général spécial de 1967 permettent aux membres de cet institut de personnaliser divers aspects de leur vie religieuse missionnaire en entamant un processus de libération par rapport à certaines modalités de la vie de prière et du quotidien qui trouvent une résonance dans la manière de vivre les règlements et les attitudes à cultiver entre consœurs.

#### VIII.2. Rénovation chez les MIC : découvertes, incompréhensions et évolutions en dialogue

C'est le 9 décembre 1966, soit quelques mois après la publication du mot proprio *Ecclesiae Sanctae*, que le premier appel à la collaboration de toutes les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception leur est adressé dans la lettre de fin d'année de la supérieure générale : « Le Concile a porté un regard neuf sur l'Église, ainsi nous sommes appelées à le faire sur notre vie religieuse et sur notre communauté<sup>533</sup>. » S'ensuit la publication d'une circulaire datée du 4 janvier 1967 qui invite instamment les membres à une étude communautaire des documents de Vatican II, particulièrement des

---

<sup>532</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Claudette Morin, mcr, le 26 février 2010 à la Maison des Petites sœurs franciscaines de Baie St-Paul, Montréal (Villeray).

<sup>533</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du chapitre spécial de 1968*, 1968, p. 5.

constitutions *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* et *Gaudium et Spes* ainsi que des décrets *Ad Gentes* et *Perfectae Caritatis*. Le 6 février 1967, une lettre annonce la formation d'une commission pré-capitulaire et le 7 mars, les sœurs apprennent qu'elle sera dirigée par sœur Louise Gérin.

L'objectif premier donne le ton à l'ensemble du travail réalisé de même qu'au chapitre général spécial qui se tiendra l'année suivante : « Il s'agissait de se mettre à l'écoute de l'Évangile, de notre Fondatrice, de Vatican II, des membres de l'Institut et du monde de 1967, d'élaborer des plans de travail et de rédiger des textes qui seraient soumis à la congrégation entière<sup>534</sup>. » Cette commission se réunit pour la première fois le 24 mai 1967 et demeure en pleine activité jusqu'au 9 mars 1968. Au total, le travail abattu est colossal : 55 réunions de deux à trois séances chacune, envoi aux sœurs de huit dossiers de travail, d'un premier projet de Constitutions expédié en 11 tranches successives, d'un sondage comportant 268 questions et sous-questions, de 13 bulletins d'information ainsi que du courrier de la présidente (lettres individuelles et circulaires). Pour assister la commission dans ses réflexions, six comités auxiliaires sont mis en place au printemps 1967, mobilisant au total 39 sœurs, autour de ces thèmes : fin et esprit, spiritualité, vœux, vie commune, œuvres, formation, gouvernement.

Sœur Huguette Turcotte, mic, à l'emploi du département des missions de la CRC à Ottawa au moment du chapitre de 1968, explique, sur un ton plutôt réflexif, la manière dont se sont vécues les consultations pré-capitulaires. Comme ailleurs, l'incompréhension est palpable : « Il y a eu beaucoup de difficultés à faire saisir, peut-être surtout aux sœurs plus âgées, pourquoi, un moment donné, on laissait tomber des règles qu'elles avaient

---

<sup>534</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du chapitre spécial de 1968*, 1968, p. 6.

connues et observées pendant 60 ans. » La réaction d'une sœur de 80 ans n'ayant pas été en mission devant un changement qui semble anodin comme l'abandon de la cloche, est assez typique de ce genre de situations. Elle dit à ses consœurs : « “Mais il me semble que les supérieures nous disaient que la cloche, c'était la voix de Dieu.” Alors, tu vois, pour elle, ce qu'on démolissait? Toute sa vie, quand elle entendait sonner la cloche, c'était la voix de Dieu qui m'appelle à la prière, à manger, à se lever, à dormir. Et là, tout à coup, on n'a plus besoin de la cloche, on liquide ça. C'est désorientant. » Les consultations pré-capitulaires donnent aussi le vertige à certaines puisque « jamais elles avaient été appelées à s'exprimer sur des règles ». Les ajustements proposés lors de ce chapitre visent l'établissement d'« une vie beaucoup plus normale » permettant de mettre « l'accent sur d'autres valeurs, pas nécessairement sur celles d'autrefois qui étaient justement l'obéissance à la règle<sup>535</sup>. »

Sur une période s'échelonnant du 12 juillet au 31 août 1968, les capitulantes délibèrent en vue de concrétiser ce que la supérieure générale annonce comme objectif dans son allocution inaugurale de la session d'étude précédant le chapitre, du 14 au 30 juin 1968 :

Ce que nous espérons du chapitre, c'est donc une rénovation profonde de la vie de notre Institut, rénovation qui tienne compte de sa vocation dans l'Église, de l'évolution du monde changeant dans lequel il est appelé à répondre à cette vocation et des inspirations de l'Esprit-Saint qui souffle dans l'Église de ce temps. [...] *L'aggiornamento* que nous poursuivons doit avoir pour but principal, et c'est d'ailleurs sa nature, de modifier nos structures et notre comportement en puisant dans le milieu dans lequel nous sommes, ces nouvelles attitudes doivent être de l'authentique, ce qui implique qu'elles doivent provenir de la source, et c'est un des principes généraux de la rénovation adaptée<sup>536</sup>.

---

<sup>535</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Huguette Turcotte mic, le 21 janvier 2010 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>536</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du chapitre spécial de 1968*, 1968, p. 13-14.



Trois autres principes doivent guider cette mise à jour : la fidélité à la fondatrice, la rénovation faite selon l'Évangile et la rénovation de la vie de prière.

Sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, participe au chapitre spécial de 1968, à titre de provinciale des Philippines. Elle se souvient que les participantes étaient « toutes jeunes à ce chapitre-là et on se sentait très, je me souviens, *“We felt very green.”* On avait des grandes décisions à prendre, mais celles qui étaient à Montréal, c'était les femmes connaisseur. » C'est d'ailleurs à ce moment qu'elle se familiarise avec les documents conciliaires, dont le décret *Ad Gentes* qui l'a beaucoup impressionnée. « Ça avait été très important, pour moi, ce document-là. On l'avait moins étudié et je me souviens d'avoir lu, *“Missionary is a man of living faith, and with a hope that never fails, a man that prays always.”* Le numéro 25 du document sur les missions<sup>537</sup>. Alors, moi, ça m'est toujours resté : *“a living faith”*. *What is a living faith? What is a hope that never fails, a man that prays always?* »

---

<sup>537</sup> Voici le point 25 du décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église intitulé Formation spirituelle et morale : « Le futur missionnaire doit être préparé à une si noble tâche par une formation spirituelle et morale spéciale. Il doit être prompt à prendre des initiatives, avoir de la constance pour mener à leur terme ses œuvres, être persévérant dans les difficultés; il doit supporter patiemment, courageusement, la solitude, la fatigue, le travail stérile. Il ira au-devant des hommes avec largeur d'esprit et ouverture de cœur; il entreprendra volontiers les tâches qui lui auront été confiées; il s'adaptera généreusement aux mœurs étrangères des peuples, aux situations changeantes; en plein accord avec eux, avec une charité réciproque, il apportera son travail et son aide à ses frères et à tous ceux qui se consacrent à la même besogne, en sorte qu'ils soient ensemble avec les fidèles, à l'imitation de la communauté apostolique, un seul cœur et une seule âme (cf. Ac 2, 42; Ac 4, 32). Déjà pendant le temps de la formation, ces dispositions d'âme doivent être mises en œuvre, cultivées, approfondies et nourries par la vie spirituelle. Pénétré d'une foi vive et d'une espérance inébranlable, le missionnaire doit être un homme de prière; il doit être enflammé d'un esprit de force, d'amour, de maîtrise de soi (cf. 2 Tm 1, 7); il doit apprendre à se suffire en toute occasion (cf. Ph 4, 11); dans un esprit de sacrifice, il doit porter en lui l'état de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus opère en ceux à qui il est envoyé (cf. 2 Co 4, 10 s.); par zèle des âmes, il doit de tout cœur tout dépenser et en outre se dépenser lui-même pour les âmes (cf. 2 Co 12, 15 s.), au point que *“par l'exercice quotidien de sa tâche, il grandisse dans l'amour de Dieu et du prochain”*. C'est ainsi que, obéissant à la volonté du Père avec le Christ, il continuera la mission du Christ sous l'autorité hiérarchique de l'Église, et collaborera au mystère du salut. »

En se reconnectant à la prière, sœur Beaudette en vient naturellement au charisme de la communauté, un thème également au programme du chapitre spécial de 1968. Ayant beaucoup étudié la vie de Délia Tétreault, « je pense que c'est surtout ça que le chapitre de [19]68 m'a donné, c'était ce retour sur le charisme. Tout ça, c'était tout du neuf pour nous autres. » D'autres documents conciliaires, comme la constitution sur l'Église, *Lumen Gentium*, « je le vivais, mais sans trop savoir, sans trop avoir mis un mot dessus tandis que là, ça mettait des mots sur ce que je vivais<sup>538</sup>. »

Au cours de ce chapitre, on insiste beaucoup sur l'ouverture au dialogue. Ce souhait se concrétise dans l'accueil de sept observatrices provenant du Japon, de Cuba, d'Haïti, de Chine et des Philippines qui assistent à plusieurs sessions et sont appelées à faire connaître aux capitulantes leurs opinions et désirs<sup>539</sup>. Dans le même esprit d'ouverture et de circulation des informations pertinentes, six bulletins intitulés *Hebdo Information* portent aux quatre coins du monde des échos du chapitre et, sans doute, rallient tous les membres de la congrégation dans une prière unanime pour le succès de la rénovation prescrite par l'Église<sup>540</sup>. La présence de professes à vœux temporaires, telle que sœur France Royer-Martel, mic, au chapitre de 1968 s'inscrit dans cette volonté renouvelée de la vie communautaire. Au nombre de quatre ou cinq, elles sont invitées à partager leurs idées « sur la vie religieuse » et sur « ce qu'on voulait comme formation, qu'est-ce qu'on pensait de la vie spirituelle, ce qu'on nous offrait et ce qu'on voulait, comment on voyait le futur. » Cette démarche est, pour sœur Royer-Martel, intéressante

<sup>538</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Marie-Thérèse Beaudette, mic, le 19 août 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>539</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du chapitre spécial de 1968*, 1968, p. 1. Cependant, aucune des capitulantes n'est originaire de l'un des pays de mission, même si l'on reçoit de plus en plus de jeunes femmes de ces pays parmi les rangs des postulantes et des novices.

<sup>540</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du chapitre spécial de 1968*, 1968, p. 1.

« parce qu'on pouvait vraiment leur parler à notre façon, avec nos mots à nous autres et on sentait qu'on était écouté. »

Par ailleurs, sœur Royer-Martel souligne l'importance de la mutation qui s'opère, au sein de la communauté, à travers cette expérience : « C'était un gros changement qu'on aille dire ce qu'on pensait et ce qu'on désirait. On sentait qu'on était écouté<sup>541</sup> et je pense que ça leur a permis de comprendre qu'on ne pouvait plus continuer à former le monde comme avant, on n'était plus comme avant. » Cela ne signifie pas que les cohortes de scolastiques passées auparavant se soient tues, mais « peut-être que le groupe, même s'il était nombreux, les personnes qui parlaient étaient peut-être moins nombreuses, tandis que dans mon temps à moi, il y avait des professionnelles en éducation, d'autres dans des bureaux [...]. Tu me dis telle chose, mais comment ça se fait qu'on fait telle chose<sup>542</sup>? »

Cette question du dialogue, les sœurs la ressentent partout, jusque dans la vie quotidienne en mission. Sœur Mireille Morin, mic, donne un exemple de changement vécu au Malawi, dès son arrivée en 1968, lequel met en lumière l'émergence d'un nouveau rapport entre les dimensions communautaire et personnelle de la vie religieuse missionnaire. À son arrivée à Kaseye, la salle à dîner est sur le bois brut et de son aveu, franchement, « [...] tu te sens pas dans une maison de femmes et ce n'est pas stimulant d'une certaine façon, c'est noir. » Elle propose à la supérieure : « “S'il y avait un petit peu plus de lumière, il me semble que ce serait un petit peu plus stimulant.” » Résultat :

---

<sup>541</sup> Les Actes capitulaires du Chapitre spécial de 1968 témoignent largement de cet esprit d'écoute et traduisent la nature dialogique de l'événement, avec ce que cela implique aussi, il va sans dire, d'avis divergents.

<sup>542</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur France Royer-Martel, mic, le 29 août 2011 à la maison Murray des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Québec.

la salle communautaire et la salle à dîner sont repeintes. Un changement qui peut sembler aussi anodin, c'était « une vraie révolution! Parce que la pauvreté, d'une certaine façon, demandait qu'il n'y ait rien d'extraordinaire. »

Cette négociation du changement est orientée vers « une meilleure relation et on a gagné ça à tous les niveaux. » Par exemple, en entreprenant la révision des Constitutions et la réappropriation du charisme de la congrégation, les membres créent les conditions d'une nouvelle manière de vivre la communauté puisque ça « [...] nous a mises ensemble, ça nous a donné la parole, ça nous a mises en recherche. Et je pense qu'on a compris que ce n'était que le commencement, que des changements, il y en aurait continuellement et que ce n'était pas le changement qui était en soi important, sinon le sens qu'on donnait à ces changements. » Pour sœur Morin, la vie missionnaire, telle qu'elle l'expérimente dans ces années postconciliaires, appelle à entrer dans un processus de construction et de transformation de soi qui se bâtit toujours dans l'altérité. « On passait d'une situation de silence, par exemple, à une situation d'interrelations. » C'est cette nouveauté qui leur permet de bâtir « le dialogue, tranquillement<sup>543</sup>. Et un dialogue, pas de surface, mais de profondeur<sup>544</sup>. »

---

<sup>543</sup> On peut préser, en lisant cet extrait de l'allocution de la supérieure générale, sœur Madeleine Loranger, lors de la session de clôture le 31 août 1968 le long chemin qu'exigerait la construction de cette nouvelle manière de « vivre ensemble » au sein de la congrégation, en quelque sorte : « Se sentant ainsi responsable, chaque membre apporte sa collaboration personnelle dans la recherche des moyens propres à faire réussir le travail d'ensemble. [...] Dialoguer, c'est rechercher en commun le bien commun, c'est accepter de chercher avec d'autres des solutions neuves à des problèmes nouveaux. Il faut l'avouer, la vie d'équipe est difficile, mais elle est réalisable si on tient compte de la liberté d'expression et du respect dû à autrui. De ce qui vient d'être dit sur le climat de fraternité et sur la vie d'équipe, découle pour les supérieures le devoir de consulter et d'écouter leurs sœurs. Il s'agit d'une vraie consultation qui s'étende à tous les membres de la communauté et qui leur fournisse l'occasion d'exprimer leur pensée, de traduire leurs aspirations, d'exposer leurs désirs, de donner leur avis. » Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du chapitre spécial de 1968*, 1968, p. 48.

<sup>544</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mireille Morin, mic, le 23 août 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

C'est également une époque d'expériences apostoliques<sup>545</sup>. Par exemple, sœur Huguette Turcotte, mic, vit une importante expérience apostolique pour l'Église canadienne et les missions, alors qu'elle devient permanente du département des missions<sup>546</sup> de la Conférence religieuse canadienne en 1966<sup>547</sup>. Créé comme une extension de la Commission sur l'Amérique latine de la Conférence Religieuse canadienne, le département des missions est d'abord conçu comme un service de soutien à l'activité missionnaire des communautés religieuses du pays. Concrètement, cette organisation vise à : 1) donner de l'information sur différents champs d'apostolat; 2) rendre publics les différents besoins de région particulières et de l'action missionnaire en général; 3) rendre publiques les opportunités de soutien provenant de l'aide de groupes séculiers et areligieux comme SUCO, en organisant des sessions de formation à l'intention des missionnaires.

Les objectifs principaux poursuivis par le département des missions sont ainsi formulés dans la foulée du Concile (1966) : 1) produire un portrait des meilleures données quantitatives et qualitatives sur l'effort missionnaire canadien; 2) aider les communautés au sujet de la formation à offrir aux nouveaux et aux missionnaires plus expérimentés; 3) mieux coordonner l'activité missionnaire canadienne et établir des relations avec d'autres organisations religieuses, catholiques ou non. Le département est

---

<sup>545</sup> Le Chapitre général spécial des MIC de 1968 est doté de pouvoirs exceptionnels pour instaurer des expériences et l'on souligne, dans les Actes capitulaires, le caractère volontairement expérimental des normes édictées par ce chapitre spécial. *A fortiori*, on écrit dans les Actes capitulaires que « Cette période "*ad experimentum*" se poursuivra pour nous jusqu'au chapitre de 1970, lequel aura la faculté de les proroger mais pas au-delà du chapitre de 1976, nos Constitutions devant alors être présentées à l'autorité compétente pour l'approbation définitive. » Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du chapitre spécial de 1968*, 1968, p. 33-34.

<sup>546</sup> Huguette Turcotte, « Les structures concrètes des organismes missionnaires dans l'Église », *Messages*, vol. 18, n° 149, Juillet-Septembre 1966, p. 298-309.

<sup>547</sup> Bien qu'autorisée avant la tenue du chapitre spécial de sa congrégation de 1968, l'expérience de sœur Huguette Turcotte, l'était en vertu des décisions conciliaires concernant la vie religieuse.

particulièrement engagé dans la formation de membres de communautés religieuses qui ont d'abord servi au sein des institutions de santé, d'éducation et de services sociaux au Québec, mais qui, compte tenu de la remise de ces institutions à l'État québécois dans le contexte de la Révolution tranquille, ont eu l'opportunité de servir dans leur domaine de compétences professionnelles dans des pays de mission, notamment en Haïti et en Amérique latine.

Sœur Turcotte raconte comment, au tournant des années 1960, plusieurs évêques d'Amérique latine se pressent aux portes des instituts religieux québécois pour demander leur aide en éducation, en pastorale, en santé et en services sociaux. La réponse des Québécois est alors positive et plusieurs instituts religieux envoient des membres dans la région comme missionnaires, mais sans réellement avoir pu donner une formation proprement missionnaire à leur personnel, ce qui crée des difficultés d'adaptation et conduit à certains échecs. Devant cela, les supérieures de ces instituts contactent la supérieure des MIC de l'époque, sœur Madeleine Payette, qui accepte d'agir comme consultante de ces communautés religieuses afin de les aider à mieux préparer leur personnel. À sa sortie de charge en 1964, la CRC lui demande de prendre la responsabilité d'un petit département des missions et nomme ensuite comme directeur le père Roger Tessier, un père blanc d'Afrique. Comme aucun des deux n'est en mesure d'assurer une permanence à Ottawa dans ce département des missions, on demande à sœur Payette de chercher l'une de ses consœurs qui pourra l'appuyer. C'est à ce moment que sœur Turcotte devient secrétaire du département et déménage à Ottawa. Plutôt que de retourner en mission aux Philippines, elle s'installe pour quelques années dans la capitale

fédérale parce qu'au lieu de durer un an comme prévu, on « m'a demandé [de rester à Ottawa] deux ans. Et au bout de deux ans, trois ans, puis quatre ans finalement<sup>548</sup>. »

Le chapitre spécial de 1968 représente une première étape d'ouverture, de prise de parole par toutes les sœurs et de circulation de cette parole par l'entremise des divers outils de communication interne mis en place au cours de la commission pré-capitulaire et développés durant le chapitre. Il initie un dialogue compris comme un vaste chantier visant à négocier les changements qui s'annoncent comme une réalité sans cesse renouvelée. En se plongeant dans les documents conciliaires, les MIC s'imprègnent de l'esprit du renouveau, y trouvant également un chemin adapté à leur institut pour vivre la mise à jour demandée par Rome. En ce sens, l'image qu'emploie sœur Louise Pagé, mic, est fort évocatrice de la vie religieuse missionnaire d'avant et d'après-Concile au sein de l'institut : « Pendant neuf ans, j'ai vécu l'Ancien testament, le cloître, les gens n'ont pas de possibilité. On n'a pas de clôture visible, mais on a une clôture psychologique, on a une clôture, c'est-à-dire que les gens restent dans le parloir et ils ne se promènent pas dans nos maisons<sup>549</sup>. » Un revirement complet de mentalité s'amorce donc au cours de ce chapitre général spécial, ce qui n'est pas sans provoquer des incompréhensions parmi des membres plus ou moins réceptifs aux changements.

### VIII.3. Retrouver la source chez les MNDA : des œuvres aux personnes

C'est en avril 1967 que l'on entame chez les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges la préparation du chapitre général spécial de l'année suivante. La

---

<sup>548</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Huguette Turcotte, mic, le 21 janvier 2010 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>549</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Louise Pagé, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Outremont.

responsabilité de la commission pré-capitulaire est confiée à sœur Blandine Bourque. On adresse alors aux sœurs des questionnaires pour les sensibiliser aux enseignements conciliaires et « les amener à des réflexions sérieuses sur les obligations de la vie religieuse et l'amélioration future de nos constitutions<sup>550</sup>. » On apprend également qu'« Au Canada et dans certains autres pays, nos sœurs ont participé en grand nombre et avec un vif intérêt aux sessions *Perfectae Caritatis*, en vue de la préparation du chapitre<sup>551</sup>. »

Devant la demande de quelques religieuses désirant une modification dans le mode d'élection des déléguées au chapitre spécial, le St-Siège accorde la faculté de choisir les déléguées au chapitre indifféremment parmi les supérieures ou les sujets, en conservant le *prorata* établi par le chapitre de 1964. Ceci favorise une prise de parole plus démocratique parmi les membres de l'institut MNDA. Sœur Mariette Trépanier, mnda, se souvient des questionnaires remplis dans le cadre de la vaste consultation pré-capitulaire de 1967 au sein de la congrégation même si elle n'a pas participé au chapitre. Les changements se sont opérés, de son point de vue, doucement et tout naturellement. Par exemple, elle et ses consœurs de Tahiti demandent d'enlever leurs souliers fermés pour des sandales et d'être pieds nus dans leurs sandales et de raccourcir leurs robes. En bref, « On faisait des demandes et on avait des réponses positives<sup>552</sup>. »

L'état disciplinaire que dresse la supérieure générale de la communauté dans son rapport de 1968 fait écho à différentes réalités affectant la congrégation au moment où se clôt le chapitre spécial, notamment la crise dans le monde et dans l'Église. « De

---

<sup>550</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport fait au chapitre général par la Supérieure générale (1968)*, 1968, p. 3.

<sup>551</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport fait au chapitre général par la Supérieure générale (1968)*, 1968, p. 3.

<sup>552</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mariette Trépanier, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.



nouvelles idéologies, des courants d'idées, diffusées dans la presse et l'influence du clergé parfois, ont quelque peu bouleversé notre compréhension de la discipline religieuse et de l'obéissance. Dans bien des cas, les supérieures ne savent plus quelle position prendre. Toute la vie religieuse et apostolique a besoin d'être repensée à la lumière des directives conciliaires<sup>553</sup>. » En plus de la consultation auprès des sœurs, on consulte les Ordinaires des lieux où des MNDA sont engagées pour « orienter notre recherche, non pas sur des idées personnelles, mais sur les besoins réels des âmes et de l'Église dans les diocèses où nous œuvrons. »

Deux éléments sont particulièrement en souffrance, selon la supérieure : la charité fraternelle et la pauvreté. On souligne que, malgré les nombreux efforts et moyens mis en œuvre pour une vie communautaire plus authentique, « [...] plusieurs religieuses ont beaucoup de peine à se départir de leur esprit d'individualisme<sup>554</sup>. » Devant cette saisie encore très incomplète du vrai sens de la vie communautaire, on rappelle que sa réalisation exige « que les relations interpersonnelles deviennent ouvertes, sincères, que nous ne vivions plus seulement les unes à côté des autres, mais les unes avec les autres, ce qui exige un grand oubli de soi<sup>555</sup>. » Quant au problème de la pauvreté, compte tenu de sa complexité et, avouons-le, de son actualité en cette année 1968, il « doit être étudié sérieusement<sup>556</sup>. »

Sœur Gilberte Giroux, mnda, est déléguée au chapitre général spécial de 1968. Celui-ci dure quatre mois puisqu'il fallait refaire les Constitutions dans le sens d'une « recherche tant au point de vue religieux, communautaire, missionnaire. » Les points de

---

<sup>553</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1968, p. 38.

<sup>554</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1968, p. 38.

<sup>555</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1968, p. 38.

<sup>556</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1968, p. 38.

vue opposés se confrontent. Contrairement à plusieurs des autres déléguées qui souhaitent mettre l'accent sur les œuvres comme éléments définitionnels de leur charisme, sœur Giroux, forte de son expérience au Japon, insiste sur le fait qu' « [...] il fallait vivre quelque chose avec les gens du pays où nous allions... Alors, pendant le chapitre, on a eu beaucoup, beaucoup d'échanges de ce côté-là. J'insistais beaucoup sur la vie communautaire, la vie de prière. » Pour sœur Giroux, le rassemblement de représentantes de toute la communauté doit viser à donner sens à la vie religieuse missionnaire en renouant avec l'intention première de la fondatrice, Florina Gervais : « Pour moi, c'était de revenir à ce que mère fondatrice avait vécu avec mère Marie-Gabriel et qu'elle voulait vivre avec les Vierges chinoises. Au chapitre de 68, j'étais de plus en plus convaincue que ce n'était pas les œuvres qui étaient les plus importantes, c'était la vie<sup>557</sup> ! »

Sœur Claire Lessard, mnda, prononce ses vœux temporaires en 1964, en plein milieu du Concile, ce qui n'influence pas particulièrement sa formation initiale. Par contre, le renouvellement de la vie religieuse amené par Vatican II se traduit par une série de changements pratiques. Par exemple, dès 1967, les professes reprennent leurs noms de baptême et de famille et, l'année suivante, de petites modifications sont apportées au costume. Les changements de la fin des années 1960 permettent, selon sœur Lessard, de personnaliser davantage sa relation à Dieu et aux autres, mais surtout, de devenir plus adulte dans la vie spirituelle et dans la vie religieuse : « Une chose pour moi qui a changé, c'est qu'un moment donné, progressivement, on est devenu plus libre, d'une

---

<sup>557</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

certaine façon, de prendre en mains soi-même notre vie religieuse<sup>558</sup>. » Pour sœur Lessard, contrairement à d'autres consœurs « ancrées dans ce système-là, [qui] ont été comme déboussolées, [...] moi, ça a été une libération. Je veux dire, c'est moi qui me prends en mains, mon engagement, ma vie religieuse. » Les exigences associées à une relation plus personnelle à Dieu, à des temps de prière dont le rythme n'est pas fixé uniformément, favorisent l'autonomie spirituelle. Désormais responsable de son horaire, il faut « [...] être capable de faire des choix parce que moi, si je veux vivre mon engagement religieux, j'ai à en témoigner. Il faut que je me ressource. Si je ne me nourris pas, ça ne me donne rien<sup>559</sup>! »

Pour sœur Fernande Leblanc, mnda, devenue professe en 1965, le simple fait de comprendre les paroles prononcées dans la liturgie constitue un changement inoubliable. En mettant davantage l'accent sur la connaissance de la « Parole de Dieu » et avec des possibilités plus grandes d'échanges entre elles, les sœurs peuvent approfondir l'Évangile en petits groupes : « Quand j'étais professe temporaire, on commençait les partages d'Évangile. Et il y avait même une communauté à Victoriaville, les sœurs qui s'occupaient du presbytère, elles nous avaient demandé si elles ne pouvaient pas venir avec nous autres pour faire des partages<sup>560</sup>. » Cet exemple illustre à quel point les réformes en cours à l'époque gagnent tous les secteurs de l'Église.

---

<sup>558</sup> En effet, dans le document intitulé *Décisions du Chapitre général spécial de 1968*, on y remarque que plus de temps est accordé à l'oraison mentale, plusieurs prières ne sont plus faites en commun et des prières sont aussi abolies afin de favoriser davantage les temps de méditation personnelle et intime avec le Christ. Éléments tirés de Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport fait au chapitre général par la Supérieure générale (1968)*.

<sup>559</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Claire Lessard, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>560</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Fernande Leblanc, mnda, le 2 juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

Sœur Isabelle Murphy, mnda, dont la formation initiale est acquise durant le Concile, s'inscrit dans le renouveau communautaire et personnel découlant des orientations conciliaires. Elle remarque d'abord que le dialogue entre les supérieures et les professes est plus facile, ce qu'elle attribue à l'entrée massive des sciences humaines dans la formation des novices : « [...] avec la psychologie, c'était moins l'imposition, beaucoup plus de dialogue. On te demandait : “Qu'est-ce que tu penses? Te sens-tu capable?, etc., etc.” Alors, on respectait, petit à petit, beaucoup plus la pensée de la personne. » Après quelques années d'expérience missionnaire, « on nous donnait la possibilité, si une personne voulait avoir une thérapie ou un suivi psychologique, c'était offert, ça faisait partie du programme. [...] Ça, c'est aussi fruit de Vatican II, l'ouverture<sup>561</sup>. »

Chez les MNDA comme dans les autres instituts féminins, la parole, tant celle qui concerne les décisions à prendre pour l'avenir de la congrégation que celle de l'Évangile, circule plus librement parmi les sœurs, des plus jeunes aux plus âgées. Les décisions prises dans le cadre du chapitre spécial de 1968 modifient le quotidien des sœurs, tant de celles qui sont en mission que de celles qui sont engagées dans leur formation initiale ou dans leur scolasticat. Par ailleurs, les extraits d'entretiens sélectionnés et présentés ici permettent d'identifier plusieurs éléments qui s'inscrivent dans le renouveau institutionnel et représentent des outils valables pour l'adaptation adéquate aux conditions socioculturelles du monde contemporain. La personnalisation de la vie religieuse missionnaire (la prière, la modulation de l'horaire de chacune, les vêtements plus simples), le retour à l'intuition fondamentale de la fondatrice ainsi que l'influence des

---

<sup>561</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Isabelle Murphy, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

changements sociétaux en cours sur la vie religieuse à l'époque (apport des sciences humaines, rapport à l'autorité, dialogue) en sont sans doute les principaux.

#### VIII.4. Une option de formation pour discerner son chemin à la SMÉ

La tenue du cinquième chapitre général de la Société des Missions-Étrangères du Québec en 1967 permet aux délégués de traiter six grands thèmes : 1. Notre vocation missionnaire dans l'Église, 2. Ministère et vie des membres, 3. Le gouvernement de la Société, 4. La formation permanente, 5. La formation de base et 6. L'animation missionnaire. Selon Bertrand Roy<sup>562</sup>, la réception de Vatican II au sein de la Société passe par les rapports qu'elle entretient avec d'autres instituts missionnaires, les activités de recyclage théologique et pastoral ainsi que la révision du projet missionnaire de la Société dans le cadre de la rénovation de ses Constitutions. Les deux premières conditions font partie des discussions des capitulants, mais le dernier aspect est renvoyé au chapitre suivant, celui de 1973, qui sera véritablement celui des Constitutions.

C'est avec un certain étonnement, lui qui fait partie de la plus jeune génération de sa Société, que M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, est élu par ses confrères comme délégué du Pérou au chapitre de 1967. Se remémorant le contexte de l'époque, tant au Pérou qu'au Québec au moment de sa venue pour le chapitre général spécial, M<sup>gr</sup> Martin insiste sur le caractère quelque peu désorientant d'un après-Concile. Tout, ou presque, est à faire pour incarner concrètement les orientations établies par les Pères conciliaires. Plus précisément, au Pérou, « On n'avait pas encore assimilé les textes et nous autres, en Amérique latine, on n'avait pas encore été sensibilisés au Concile, il y avait trop de

---

<sup>562</sup> Bertrand Roy, « Indispensables laboratoires missionnaire », *Mission*, 2005, vol. 12, n° 2, p. 267-282.

choses, on commençait à s'organiser, l'Église n'était pas prête à ça. M<sup>gr</sup> Prévost, l'évêque de Pucallpa, était allé au Concile, il était revenu très enthousiaste, mais il cherchait, lui aussi, comment appliquer le Concile. »

À son arrivée au chapitre spécial de 1967, il n'avait « [...] pas encore lu tout le Concile au complet. On avait tellement d'ouvrage et c'était tellement long, on essayait de comprendre morceau par morceau. Ça a été long, on en a eu trois mois de temps parce que c'était tellement nouveau avec le Concile, on était perdu. On se cherchait entre nous autres, on ne se comprenait pas, on se cherchait comme l'Église se cherchait, tout le monde se cherchait<sup>563</sup>. » La situation est tout sauf évidente, tant le bouleversement culturel qui affecte à la fois la société québécoise et l'Église universelle crée des réactions aux antipodes : « Alors, il y en a qui enlevaient tous les saints qu'il y avait dans l'église, plus de saint-sacrement, ils ne voulaient plus avoir de signes extérieurs, c'était des murs en blanc, puis d'autres qui voulaient tout garder. Ça, c'est pour caricaturer, mais déjà, ça donne une première présentation au plan mental, puis au niveau spirituel<sup>564</sup>. »

M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, ordonné en 1965, se souvient du rôle que joue le Concile dans la remise en question de certains enseignements théologiques au cours de ses années de formation initiale (1962-1966) au Grand séminaire de Pont-Viau alors qu'«

---

<sup>563</sup> Comme en témoigne cet extrait de l'avant-propos de Actes du Cinquième chapitre général (1967), le chapitre spécial fut l'occasion d'un premier dialogue communautaire en quelque sorte. « Dans cet esprit, les travaux capitulaires n'ont pas porté sur l'ordre établi ou sanctionné par les Constitutions; la réflexion s'est plutôt faite à partir des faits de notre vie, en face des réalités du monde d'aujourd'hui. Le texte même de nos Constitutions n'a pas été remanié; ce sera l'œuvre du prochain Chapitre, ou simplement d'une commission désignée à cet effet. [...] C'est pourquoi les pages qui suivent ne doivent pas être considérées comme un aboutissement, mais comme le point de départ d'une continuelle réflexion qui, seule, nous permettra de nous adapter sans cesse au rythme changeant du monde d'aujourd'hui, surtout du monde missionnaire. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Actes du Cinquième chapitre général (1967)*, 1967, p. 1-2.

<sup>564</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, lors de l'entrevue du 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec.

on commençait à contester un peu la théologie qui était enseignée dans les manuels que nous avions. Et alors, on avait comme la conscience que c'était un peu dépassé dans ces manuels. » En visionnant « L'heure du Concile » le dimanche après-midi, M<sup>gr</sup> Lapierre et ses confrères découvrent de nouvelles perspectives théologiques. Ils écoutent des « entrevues avec des grands théologiens comme le père Congar, le père Rahner ». S'adaptant rapidement aux enseignements de Vatican II, les professeurs emploient de nouvelles méthodes : « J'ai vu des professeurs changer complètement leur façon de faire, aller chercher des auteurs plus récents, trouver des cours renouvelés. » Au lieu d'un affrontement, selon M<sup>gr</sup> Lapierre, ce temps en est un de recherche. Il se souvient ainsi d'un « cours en sacramentaire du père Tillard qui était un jeune théologien à ce moment-là, [...] on remettait en question une vision trop "chosifiée", si on veut, du sacrement pour aller vers une vision de l'importance, davantage, de la dimension symbolique dans toute la vie humaine<sup>565</sup>. »

Les changements se font naturellement, selon M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé. Ce dernier identifie comme facteur qui favorise l'intégration des enseignements conciliaires parmi les membres de la mission philippine de la Société, l'arrivée des nouvelles générations de Prêtres des Missions-Étrangères du Québec formés durant les années de Concile et, surtout, d'après-Concile. Comme ils reçoivent beaucoup de vocations de Pont-Viau à ce moment et que « les professeurs s'efforçaient de sensibiliser les nouveaux étudiants à la nouvelle théologie, à la nouvelle pastorale, ces jeunes-là arrivaient aux Philippines avec cette nouvelle mentalité. » C'est de cette manière que les grandes orientations du chapitre

---

<sup>565</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, le 15 février 2010 à l'évêché de Saint-Hyacinthe, Saint-Hyacinthe.

général spécial de 1967, notamment en ce qui a trait à la formation de leaders laïcs, deviennent réalité « sans heurt, au rythme des gens<sup>566</sup>. »

Les orientations décidées dans le cadre du chapitre spécial de 1967 modifient aussi de façon importante le parcours de formation initiale des nouveaux séminaristes de la Société, comme en témoigne l'abbé Bertrand Roy, pmé, entré à la probation en 1968. L'objectif de ces changements est d'« [...] avoir une formation initiale qui corresponde plus à la situation actuelle, qui prépare à l'insertion à l'étranger, le respect de la culture, la présence aux plus pauvres. Ensuite, même au point de vue académique, une formation plus exigeante<sup>567</sup>. Allant à l'université, ça nous mettait en contact. » D'autres approches se mettent en place qui favorisent des manières alternatives de se préparer à la vie sacerdotale missionnaire. Mentionnons le fait « de quitter le séminaire pour aller demeurer, on appelait ça des fraternités, aller demeurer en petites équipes. Ça représentait une façon nouvelle de voir la formation, plus proche du travail et de l'insertion dans le milieu<sup>568</sup>. »

Sur la base des expériences menées avec des laïcs au Honduras et au Pérou, notamment, mais aussi des perspectives confirmées par les documents conciliaires, la Société s'engage prioritairement au niveau de la formation des laïcs dans les pays de mission. Dans le même sens, et pour mieux s'adapter aux conditions socio-ecclésiales de

---

<sup>566</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, le 23 mars 2011 à la résidence familiale à Sainte-Anne-de-la-Pérade.

<sup>567</sup> En effet, dans les Actes du Chapitre général spécial de 1967, on précise que « 43- Comme la Faculté de Théologie n'ambitionne pas la formation intégrale des séminaristes, on verra à compléter au besoin, au Séminaire même, cette formation pour qu'elle réponde à toutes les exigences de la vocation au sacerdoce missionnaire. [...] 46- La Formation doctrinale des séminaristes comprendra une étude sérieuse de l'anthropologie, de l'athéisme contemporain, la théologie de la mission et la missiologie. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Actes du V<sup>e</sup> Chapitre général spécial de 1967*, p. 68-69.

<sup>568</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Bertrand Roy, pmé, le 11 février 2010 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).



l'époque, les membres optent pour l'acquisition d'une formation initiale à la fois plus exigeante au plan intellectuel, mais également plus ouverte sur le monde. Comme ailleurs, c'est aussi à tâtons que s'établissent les orientations communautaires. On essaie de tracer un chemin entre la nouveauté des nombreux enseignements conciliaires et les exigences associées au renouvellement de la vocation de prêtre missionnaire. En ce sens, la rencontre entre des membres de la Société issus de diverses générations ayant différentes expériences de formation initiale et de la mission s'avérera précieuse pour la mise en place des orientations déterminées dans le cadre du chapitre général spécial de 1967.

### Conclusion

Dans le cas des quatre instituts, la tenue du chapitre général spécial en 1967 ou en 1968, est l'occasion pour une nouvelle génération de missionnaires d'émerger comme dirigeants potentiels de leurs instituts respectifs. Parmi les neuf missionnaires interrogés qui ont participé au chapitre de leur communauté, la moyenne d'âge est de 38 ans. Quatre d'entre eux deviendront supérieur de leur institut au cours des décennies 1970 et 1980. On peut donc parler de ces chapitres spéciaux comme d'une première étape marquant l'affirmation d'une génération montante, formée principalement au cours des années 1950 et dont l'influence sur l'orientation des instituts missionnaires québécois se fera sentir une ou deux décennies plus tard. Nous faisons l'hypothèse que même si la formation qu'ils ont reçue à l'époque est celle d'avant-Concile, l'expérience que ces missionnaires font des cultures, des autres religions et de la pauvreté en mission les amène à rejoindre les enseignements des Pères conciliaires. En cela aussi, on voit comment l'expérience

missionnaire préconciliaire a pu appeler Vatican II. Les extraits sélectionnés dans le chapitre 6 en ont d'ailleurs largement témoigné.

Deuxièmement, tous les changements pratiques à la vie des religieuses missionnaires et à la vie des prêtres opérés à partir de ces chapitres spéciaux, favorisent une personnalisation plus grande de la vie des uns et des autres. Avec l'importance de l'expérience de foi en Jésus-Christ qui continue de fonder leur conception de la mission et leur engagement dans le monde, le Concile favorise un retour aux sources. Par la personnalisation de la prière notamment, on découvre la profondeur de la relation au Christ, à travers des modalités de prière plus personnelles et des modalités de vie communautaire plus adaptées au rythme du travail spécifique de chacun. Cela se manifeste aussi dans une présence différente, plus proche des gens en pays de mission. Lors de leur chapitre général spécial de 1968, sœur Gilberte Giroux, mnda, rappelle à ses consœurs que leur charisme n'est pas à chercher dans les œuvres de formation des catéchètes, mais dans la manière d'être avec les Japonais, les Chinois, les Tanzaniens, avec les gens vers lesquels elles sont appelées à aller en mission.

En revisitant communautairement les inspirations fondatrices de leur institut respectif ainsi que le sens de la mission et de leur service pour l'Église universelle, les missionnaires québécois ont su saisir les opportunités offertes par Vatican II pour renouveler les modalités concrètes de leur vie collective rendues désuètes et ainsi, favoriser l'expression et le développement des capacités personnelles de chacun de leurs membres. Ce faisant, cela a aussi ouvert la voie à un plus grand respect des intérêts, talents et appels de chacun, une tendance qui se confirmera au cours de la décennie suivante. Toutefois, pour que s'établisse un dialogue authentique et sincère entre consœurs et

confrères, d'autres outils devront être mis en place au cours des années suivantes à cette fin.

Troisièmement, les transformations en cours ne sont pas superficielles. Les décisions prises par les divers instituts missionnaires dans les chapitres généraux spéciaux de 1967 et 1968 traduisent un désir de vivre, à travers la mission, un engagement allant dans le sens du développement intégral des peuples de mission. La mission se dé-sacramentalise en quelque sorte pour s'humaniser davantage, pour faire un avec les pauvres, avec ceux qui souffrent, avec ceux dont la dignité humaine est bafouée ou niée. C'est une action missionnaire enracinée dans la solidarité qui est dorénavant au programme des missionnaires québécois au cours des années postconciliaires et ce, même dans des contextes réputés conservateurs (à tort ou à raison) comme les Philippines. Les décisions des instituts sont le reflet d'une réelle recherche, impliquant à la fois des peurs associées à la perception de la vie religieuse ou sacerdotale missionnaire par le monde extérieur et à l'effritement de certains repères socio-ecclésiaux.

En ce sens, la rénovation qu'entament les instituts missionnaires québécois à la fin des années 1960, bien qu'elle soit une réponse aux interpellations conciliaires, représente aussi une tentative d'actualisation de cette vie dans une société québécoise en mutation profonde. Plus précisément, les chapitres généraux spéciaux de 1967 et 1968 sont une tentative d'adapter la vie des instituts et de leurs membres aux conditions socioculturelles d'un Québec en proie à une sécularisation accélérée. Ils ouvrent un chantier gigantesque de définition du sens à donner à la mission à l'étranger. L'Église catholique se disant missionnaire par nature avec Vatican II, à quoi bon se spécialiser en mission *ad extra*? Par ailleurs, l'Église québécoise qui envoie les membres de ces instituts, étant désertée par ses

fidèles au cours de la décennie 1960 et suivantes, ne s'achemine-t-elle pas vers une situation missionnaire elle-même?

Ces questions font partie des défis auxquels les instituts missionnaires devront répondre au cours des années suivantes. Toutefois, pour certains, les changements ne vont ni assez vite et ne sont pas suffisamment profonds. Ainsi, les années postconciliaires correspondront à des conflits, des ajustements, des recherches et des incompréhensions mutuelles, surtout à partir de 1968 (une date qui marque un tournant des mentalités en Occident). Évidemment, ni les instituts missionnaires québécois ni leurs membres ne seront à l'abri de ces écueils. Le nombre des sorties connaît son apogée au début des années 1970, le recrutement au Québec se tarit au cours de la même décennie et les besoins grandissants de la mission exigent des ressources en croissance. Conséquemment, des discernements communautaires quant à l'allocation de ces ressources seront rendus toujours plus douloureux.

**PARTIE III. Au nom de l'engagement missionnaire personnel et collectif : reconnaître la pluralité des formes et dégager un horizon commun (1968-1980)**

## Chapitre IX. Un nouveau regard : les missionnaires québécois et les Églises du Tiers-monde

La dernière partie de cette thèse s'ouvre en 1968, année charnière tant du point de vue de la société québécoise, que de l'Occident et des pays du Tiers-monde. Elle marque une étape de rupture avec l'avènement ou la radicalisation de divers mouvements sociaux, qu'ils soient antiracistes, black, étudiant, féministe, gay et lesbien, environnementaliste, mouvements qui bouleversent l'ordre établi jusque dans les rapports personnels, les mentalités et les modes de vie. À partir de grilles d'analyse inspirées du marxisme, des théories de la dépendance et de la conscientisation, entre autres, on propose une lecture alternative du monde contemporain. Au Québec, la présence de ces mouvements est ressentie à travers la grève des étudiants de 1968<sup>569</sup>, qui fait écho aux mouvements de mai 68 à Paris et de 1964 à Berkeley, mais aussi, plus largement, à la pensée postcoloniale.

Pour sa part, l'Église catholique n'échappe pas au vent contestataire qui souffle sur les sociétés occidentales, ce qui se reflète entre autres par l'accueil que reçoit l'encyclique *Humanae Vitae*<sup>570</sup>. Les instituts missionnaires québécois ont amorcé leur

---

<sup>569</sup> Pour plus de détails concernant les années 1968 au Québec, on consultera Jean-Philippe Warren, *Une douce anarchie : les années 1968 au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 2008. Cependant, il est important d'établir une nuance dans ce propos, dans la mesure où, bien que l'adjectif québécois soit ici employé, il est clair que l'impulsion de ce mouvement de remise en question de l'ordre établi, du pouvoir WASP ainsi que l'ouverture aux autres cultures, modes de vie et conceptions du monde trouvent leur épicerie dans la métropole montréalaise. Voir à ce sujet l'excellente monographie de Sean Mills, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise, 2011.

<sup>570</sup> La question de la sexualité largement, et celle de la pilule anticonceptionnelle en particulier, que les Pères réunis en concile devaient discuter en profondeur, avait finalement été remise au pape qui en condamne l'utilisation dans l'encyclique *Humanae Vitae sur le mariage et la régulation des naissances*, promulguée le 25 juillet 1968, défrayant la colère des laïcs catholiques, particulièrement des femmes. En un sens, il ne pouvait en être autrement, le mouvement féministe étant en pleine deuxième vague, ses forces

mise à jour par la tenue de chapitres spéciaux en 1967 et en 1968, se conformant en cela au motu proprio *Ecclesiae Sanctae*<sup>571</sup>. À travers ces chapitres, les membres des instituts entament des transformations majeures afin de rénover le sens de la mission et de la vie missionnaire consacrée. Les conditions et modalités de l'action quotidienne de ces instituts et de leurs membres, tant au niveau intracommunautaire que dans leurs relations avec les Églises et les peuples de mission, prennent de nouvelles formes, inspirées davantage par les réalités locales. Dans un contexte géopolitique marqué par la détente<sup>572</sup>, après deux décennies de décolonisation en Asie et en Afrique, les pays du Tiers-monde<sup>573</sup> sont également le lieu de profondes mutations culturelles, économiques, politiques et sociales.

Ces divers éléments, couplés avec le mouvement de renouveau qu'insufflent alors les orientations conciliaires, favorisent l'émergence de lectures contextualisées de l'Évangile par des membres des Églises locales du Sud, spécialement en Amérique latine. Ces manières nouvelles d'appréhender la réalité sociale et ecclésiale auront un impact crucial sur la manière dont les missionnaires québécois vont s'insérer dans les milieux où

---

vives étant concentrées sur la reconnaissance des droits culturels, économiques et sociaux des femmes, notamment ceux relatifs au fait de disposer de son corps comme bon leur semble, les luttes pour acquérir le droit à l'avortement en sont l'exemple le plus éclatant.

<sup>571</sup> Ce motu proprio promulgué par le pape Paul VI le 6 août 1966 visait à faire entrer en vigueur ces décrets conciliaires : *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques, *Presbyterorum Ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres, *Perfectae Caritatis* sur l'adaptation et la rénovation de la vie religieuse et *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église.

<sup>572</sup> La période s'échelonnant de 1963 à 1975 est marquée par la détente qui est devenue une véritable nécessité, suite au renouvellement de la situation de danger nucléaire à Cuba qui a montré les limites de la coexistence pacifique. Les États-Unis et l'URSS reprennent le dialogue et décident de limiter la prolifération des armements nucléaires par la signature de *Salt I* en 1972.

<sup>573</sup> Avec l'accession à l'indépendance apparaissent des États qui partagent le passé d'anciens territoires coloniaux et qui connaissent des situations économiques et de mal-développement dramatique. C'est Alfred Sauvy, un démographe français, qui leur donne en 1952 le nom de Tiers-monde, par référence au Tiers-État de l'Ancien Régime, mais aussi avec l'idée qu'ils correspondent à un « troisième monde », à côté des deux blocs. Les pays du Sud se l'approprièrent, notamment à la suite de la Conférence des non-alignés de Bandung en 1955.

ils sont appelés. Nous tenons à préciser ici que nous n'irons pas au-delà de l'année 1980, celle-ci correspondant, sous plusieurs aspects<sup>574</sup>, à l'entrée dans une période marquée par des orientations plus conservatrices.

Comme nous l'avons vu dans les deux premières parties de notre thèse, les missionnaires québécois, entre 1945 et 1968, souscrivent désormais à un paradigme dialogique. Leurs pratiques de terrain contribuent au renouveau ecclésial qui culmine avec Vatican II autant qu'elles s'en inspirent. Il importe donc de se demander en quoi les missionnaires québécois ont été interpellés, marqués et transformés dans leurs conceptions et leurs pratiques missionnaires par les contextes spécifiques se déployant dans les différents pays africains, latino-américains et asiatiques où ils ont assuré une présence missionnaire. Nous pensons qu'avec une attention posée sur des objets de dialogue différents<sup>575</sup> selon les régions, un changement déterminant de regard sur l'Autre s'est opéré au cours de la période 1968-1980. Pour rendre compte de ce changement, nous nous attarderons dans ce chapitre à un pays spécifique de chacune des régions où des missionnaires québécois interrogés sont engagés. Nous commencerons par l'Afrique, puis enchaînerons avec l'Amérique latine et finalement, l'Asie.

---

<sup>574</sup> Nous pensons à l'élection de la chef du Parti conservateur britannique, Margaret Thatcher (1979) comme première ministre du Royaume-Uni, du chef du Parti républicain Ronald Reagan aux États-Unis (1980), puis même à celle du gouvernement conservateur de Brian Mulroney (1984). Ces nouveaux gouvernements ont favorisé la mise en place de politiques visant à réduire la taille de l'État, par la privatisation de divers services publics. Au plan international, la résurgence des conflits dans les pays du Tiers-monde où les forces américaines et russes s'affrontent (Angola, Mozambique, Afghanistan, Iran et Nicaragua) sonne le glas de l'empire soviétique. L'Église catholique ne fait pas exception avec l'élection de Jean-Paul II qui, même s'il est un pape favorisant la rencontre des cultures, des religions et des jeunes par une utilisation pertinente des média et moyens de communication, prend des positions conservatrices sur les enjeux relatifs à la sexualité ainsi qu'à la place des femmes dans l'Église.

<sup>575</sup> Nous retiendrons la typologie du dialogue en contexte missionnaire élaborée par le théologien kenyan Francis Anekwe Oborji, principalement pour son caractère clair, efficace et succinct se déployant selon ces cinq aspects : dialogue interreligieux, dialogue œcuménique, pour la promotion humaine ou libération, avec les théologies contextuelles et le dialogue avec les cultures (inculturation).



Plus précisément, il sera question de l'expérience missionnaire québécoise au Congo, le seul pays d'Afrique où plus d'un des instituts étudiés sont présents (MCR et MNDA). Comme trois des quatre instituts étudiés sont présents dans différentes régions du Pérou et que cette Église est celle de Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération, il importe de se pencher sur l'expérience des Québécois dans ce pays. Le Japon est le pays asiatique qui s'impose naturellement puisque tous les instituts y sont présents et qu'il est représentatif de plusieurs des défis de la mission telle que vécue et déployée en Asie, notamment en ce qui a trait à la rencontre avec des croyants d'autres traditions religieuses. À partir de ces cas-types, nous tenterons de cerner les principales lignes autour desquelles se forge un rapport dialogique entre missionnaires et missionnés, rapport trouvant toute son amplitude dans leurs actions quotidiennes.

### IX.1. Une réponse au colonialisme : culture et Évangile en Afrique

Lors du Concile, les évêques d'Afrique soulignent à maintes reprises la nécessité de rendre l'Évangile plus accessible, c'est-à-dire de lui permettre de pénétrer la culture des populations locales. Selon les statistiques compilées par la Conférence religieuse canadienne et que nous avons organisées dans un tableau intitulé « Missionnaires canadiens par région, 1969-1981<sup>576</sup> », la présence missionnaire canadienne globale en Afrique au cours de la période 1968 à 1980 est, en moyenne, de 1711 missionnaires annuellement. À partir des données statistiques dont nous disposons concernant la présence africaine des instituts missionnaires féminins que nous étudions, les membres au

---

<sup>576</sup> Voir l'Annexe IX. Missionnaires canadiens par région, 1969-1981 (CRC).

Congo représentent environ 20% de leurs effectifs en Afrique<sup>577</sup>. Au cours de la période étudiée, la société congolaise vit un processus de retour à l'authenticité culturelle du peuple ou zaïrianisation. Dans ce contexte, l'Église catholique locale se positionne avantageusement en développant un rite liturgique prenant racine dans la culture propre de ce pays, le rite zaïrois. Enfin, l'ère postcoloniale qu'entame ce pays contribue aussi à l'intérêt d'une étude approfondie de l'expérience des missionnaires québécois puisqu'il permet d'illustrer la réalité également vécue par plusieurs autres pays du continent<sup>578</sup>. Par le biais de divers extraits d'entrevues, nous allons tenter de qualifier l'expérience missionnaire québécoise dans le pays durant cette période.

Après avoir acquis son indépendance du pouvoir colonial belge le 30 juin 1960, l'État congolais est rapidement déstabilisé par une situation interne qui frôle la guerre civile. Ces bouleversements permettent aux puissances étrangères de s'assurer une mainmise sur les ressources minières du pays. Contrairement au projet unificateur d'un État congolais fort et centralisé porté par Patrice Lumumba, les dirigeants de la province du Katanga dont le sous-sol est très riche, proclament la sécession de cette région du reste du pays le 11 juillet de la même année. Après l'assassinat de Lumumba en janvier 1961, la voie est libre pour l'ascension au pouvoir du général Mobutu qui réalise un coup d'État

---

<sup>577</sup> Au total, selon les statistiques compilées par la CRC au 1<sup>er</sup> janvier 1969, les trois instituts missionnaires féminins que nous étudions ont 168 missionnaires en Afrique et Madagascar dont 40 sont au Congo, soit 23,8% de leurs effectifs en Afrique. Cependant, lorsqu'on mesure le poids statistique de l'effort missionnaire canadien au Congo par rapport au continent africain, la proportion descend à 4,1%. Archives de la CRC, Université Saint-Paul, Ottawa.

<sup>578</sup> Au cours de l'ère postcoloniale, on assiste à un développement continu et important des Églises chrétiennes en Afrique, notamment dans la région orientale. En Tanzanie, le nombre de catholiques augmente de 419% entre 1961 et 1990 et la population catholique atteint 2,5 millions au Kenya au cours de la même période. Voir à ce propos l'ouvrage d'Adrian Hastings, *A History of African Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 et David Maxwell, "Post-colonial Christianity in Africa", in Hugh McLeod, *The Cambridge History of Christianity, Volume 9, World Christianities c. 1914-2000*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 401-421.

contre le président Kasavubu en novembre 1965 et établit une dictature qui durera plus de trois décennies. C'est dans ce contexte, pour le moins tourmenté sur le plan politique, qu'évoluent alors les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi ainsi que des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges.

### *IX.1.1 – Coup d'œil sur la méconnaissance de l'Afrique*

Bien que des études scientifiques portant sur le continent africain soient plus largement répandues parmi les missionnaires québécois durant cette époque, il demeure que l'arrivée en territoire africain ne se fait habituellement pas sans un certain choc. Au moment de leur première arrivée au Congo, la plupart des missionnaires interrogées soulignent la manière dont elles sont heurtées, à des degrés divers, par un aspect ou l'autre de la vie quotidienne dans le pays. De toutes les missionnaires interrogées, cet extrait du témoignage de sœur Claudette Morin, mcr, arrivée au Congo en 1970, est certainement l'un des plus éloquents : « Ce qui m'a dérangée, c'était une partie de leur culture. Par exemple, les médicaments indigènes. Nous autres, infirmières, on était un peu à la merci... Les médicaments indigènes, c'est [qu']ils vont partir au village aller voir le sorcier, avec des fétiches. Ça, j'avais lu ça avant, mais de là à le lire et à le voir, c'est deux<sup>579</sup>. » L'expérience de sœur Morin traduit bien la difficile nécessité de s'adapter à la culture congolaise, ne serait-ce que pour réaliser convenablement son travail d'infirmière. Il montre l'inconfort ressenti comme missionnaire et comme professionnelle de la santé face à des gens que l'on est « venu aider ». Il témoigne par ailleurs de la position de vulnérabilité face à ces derniers, laquelle est due à des pratiques jugées, du

---

<sup>579</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Claudette Morin, mcr, le 26 février 2010 à la maison des Petites Franciscaines de Baie Saint-Paul, Montréal.

point de vue des connaissances et de la culture occidentales, inappropriées à cause de leur caractère païen et primitif.

Sœur Lise Hamel, mnda, engagée en éducation au Congo de 1962 jusqu'au début des années 1970, illustre de manière exemplaire la manière dont une conception supérieure de soi sous-tend encore la mission et influence le rapport entre la missionnaire et l'Autre africain, même sous les dessous positifs de l'aide et du don de soi.

Alors, la conception missionnaire était celle-ci : on allait, riches de notre culture, riches de notre foi, riches de notre savoir, aider les petits pauvres. “Qu'est-ce que tu vas faire en mission?” “Je vais aller les aider.” On s'en allait aider, aider un peu par pitié : ils en arrachent, ils ont de la misère. Je vais aller leur montrer comment faire et si je peux ramasser beaucoup d'argent, je vais donner beaucoup d'argent et on est parti la première fois avec 17 caisses de linge usagé. Qu'est-ce que tu veux bien me dire qu'ils ont besoin de linge dans un pays où on meurt de chaleur? Et bien, c'était la conception de la mission : on va aller les aider avec des vêtements, les petits enfants sont tout nus, ils n'ont rien à se mettre sur le dos. Non, ils ont chaud, laisse-les tout nus, les petits enfants. Qu'est-ce que ça fait? Ça, c'est ma version à moi.

À cette époque, « Le matin, qu'est-ce qu'on avait? Des queues de gens qui attendaient pour la pitance d'un jour, les médicaments, le pétrole pour s'éclairer et puis, on ne faisait rien que ça : on passait beaucoup de temps avec les pauvres à la porte. C'était ça la mission : donner, donner, donner. [...] »

Cependant, sœur Hamel fait une prise de conscience déterminante au moment de son retour au Congo en 1978, après avoir complété sa formation théologique. « Les gens m'ont dit, j'arrivais : “Qu'est-ce que tu viens faire? Es-tu professeuse parce que ça fait deux ans que nos élèves ont plus de classe (les professeurs sont pas payés)? Est-ce que t'as des médicaments, qu'est-ce que tu nous apportes?” C'est là que j'ai réalisé : on a mésestimé ces gens-là dans leur capacité de se prendre en charge, on a exercé du

maternalisme<sup>580</sup>. » Ce qui est en jeu ici et qui se transforme, à travers différentes modalités de présence missionnaire comme nous le verrons sous peu, est de l'ordre de la représentation de soi et de l'Autre. Il va sans dire que l'on perçoit le poids des effets de centaines d'années de colonialisme et de racisme sur la capacité des missionnaires occidentaux à voir dans les Congolais de véritables vis-à-vis, partenaires et acteurs de la mission, en vue d'une réelle indigénisation de l'Église congolaise.

### *IX.1.2 – Zaïrianisation de la société congolaise et indigénisation de l'Église*

Arrivée à Kaniama dans la province du Kasai en 1970, sœur Louise Buist, mcr, enseigne dans une école secondaire dont elle devient, dès l'année suivante, la directrice. Quotidiennement en contact avec des jeunes, son travail lui fournit une occasion unique de participer au mouvement d'évangélisation, tout en lui rappelant l'importance de rejoindre les Congolais à travers leur propre culture et en respectant leurs choix spirituels. À ce sujet, elle raconte l'histoire qu'elle a vécue avec un étudiant, ce qui lui permet de souligner l'importance de faire jaillir la foi de l'intérieur, à partir de l'histoire congolaise elle-même, qui s'écrit dans la rencontre avec chaque personne.

Moi, je me rappelle, il y avait un beau jeune qui était intéressé à tout ce qu'on disait et on voyait qu'il voulait apprendre, je savais qu'il était dans une secte puis un jour, je l'ai invité : «Tu n'as jamais pensé devenir chrétien?» Et puis, il m'a répondu en voulant dire, «Ben, ma sœur, c'est comme vous voulez.» J'ai dit : «Non, moi, je te tends la perche, mais c'est toi, si tu sens l'appel et puis, si tu es bien là où tu es, tu continues.» Je ne voulais pas l'influencer. Dans l'ensemble, je dirais que les jeunes écoutaient.

---

<sup>580</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Lise Hamel, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

Le contexte historique récent de l'indépendance congolaise favorise aussi le travail d'évangélisation de sœur Buist puisqu'elle s'appuie sur l'expérience des croyants du Congo, en donnant l'exemple de Clémentine Anwarite Nengapeta, une religieuse congolaise morte martyre en 1964, durant les rébellions dans le Haut-Congo et béatifiée par Jean-Paul II le 15 août 1983 en sol congolais<sup>581</sup>.

Moi, je me rappelle que j'essayais de rendre ça, en prenant des gens du pays. Tu avais, comme au Congo, on avait Anwarite. Alors, moi, dans ma catéchèse, j'en parlais. Et il y a eu Bakandja, un martyre. Anwarite est morte tuée par un rebelle qui voulait la prendre comme femme et puis elle a refusé. [...] Pour Bakandja, ça, c'était beaucoup plus ancien, mais il a aussi été tué au nom de sa foi<sup>582</sup>.

Une de ses consœurs engagée comme infirmière dans une autre région du pays, le Katanga, se souvient de la manière dont, suite à l'indépendance, les martyres favorisent les conversions au christianisme. Ce contexte sociopolitique particulier, en plus du souffle de Vatican II, contribue également à une prise en charge de l'Église congolaise par les laïcs, mouvement auquel les missionnaires comme sœur Gisèle Beauchemin, mcr, participent activement.

Les communautés de base, on a eu ça. C'est très fort! D'abord, c'est un quartier, il ne faut pas que ce soit trop grand, par exemple! Donc, au Congo, tout le monde rentrait dans ça. [...] Moi, j'ai toujours fait de l'apostolat aussi. Par exemple, de la Légion de Marie. C'est celui que j'aime le mieux parce que c'est les laïcs qui l'ont en mains dès le début ça. Quand j'ai été initiée à ça, je ne connaissais pas ça non plus, j'étais au Congo avec un missionnaire et j'ai vu comment ça fonctionnait. Jusqu'à maintenant, ça continue et c'est rendu dans tous les villages, se sont les laïcs qui sont responsables. Nous [les missionnaires], on est là, pour conseiller et pour encourager, c'est tout. C'est ça qui évangélise, bien plus que nous autres parce que c'est par eux autres<sup>583</sup>.

---

<sup>581</sup> Jean-Bruno Mukanya Kaninda-Muana, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire : enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 198.

<sup>582</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Louise Buist, mcr, le 5 août 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

<sup>583</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gisèle Beauchemin, mcr, le 28 septembre 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

Le développement des communautés de base au Congo suit la courbe de l'histoire sociopolitique ainsi que de la dynamique tumultueuse des rapports entre l'Église et l'État postcolonial. Réunis lors de leur VI<sup>e</sup> assemblée plénière en 1961, les évêques congolais décident de mettre en place des « Communautés chrétiennes vivantes » au sein des paroisses sur le modèle de l'expérience des communautés de quartier du diocèse belge de Bruges. Au cours des années suivantes, ce projet est délaissé, l'Église répondant notamment aux demandes du gouvernement Mobutu, de renforcer ses engagements institutionnels (écoles, hôpitaux et services sociaux). Des noms différents seront donnés aux communautés de base qui connaissent toutefois un véritable essor à partir de 1972 alors que s'engage un véritable bras de fer entre l'Église et l'État. Le différend concerne le processus de recours à l'authenticité (également appelé zaïrianisation de la société congolaise) que décide d'entreprendre le président Mobutu dès 1971, mutation culturelle et politique qui débute par le changement du nom du pays pour Zaïre<sup>584</sup>. S'autoproclamant sauveur de son peuple, le président abolit l'ensemble des noms chrétiens, les remplace par des noms « authentiquement » zaïrois et laïcise les écoles. Du même souffle, il abolit les fêtes chrétiennes, tous les étudiants et professeurs devant aller à l'école le jour de Noël. Les évêques congolais protestent, mais rien n'y fait dans l'immédiat. Cependant, l'épiscopat décide de faire de la création des « Petites communautés chrétiennes » (PCC) une priorité pastorale dans tous les diocèses afin d'assurer la catéchèse qui n'est plus donnée dans les écoles nationalisées. Dans de nombreux diocèses, les PCC sont créées en référence explicite à l'expérience des

---

<sup>584</sup> Toutefois, dans le cadre de ce chapitre, même si au cours de la période étudiée ici (1968-1980), le pays porte le nom de Zaïre, nous empruntons le terme de Congo.

communautés ecclésiales de base d'Amérique latine<sup>585</sup>. Devant cette dictature présidentielle où aucun parti politique n'est autorisé sauf le Mouvement populaire de la révolution (MPR) et où les jeunes sont très tôt embrigadés dans l'aile jeunesse du MPR (JMPR), aucun autre groupe n'a droit de cité.

Pour contrer cette propagande politique<sup>586</sup>, c'est au courant de l'année 1972-1973 que le scheidtiste congolais Ignace Matondo Kwa Nzambi fonde l'école de vie *Bilenge ya Mwindu* ou Jeunes de la Lumière à Kinshasa. Sociologue, il cherche une voie pour rejoindre et renouveler la pastorale des jeunes. Même si le poids démographique des jeunes de moins de 25 ans est important, la situation socioéconomique difficile du pays confronte un nombre croissant de jeunes aux phénomènes de chômage, de délinquance et de suicide. Devant ces réalités, Matondo entreprend de déconstruire les méthodes pastorales appliquées jusqu'alors par le clergé. Pour y arriver, il propose aux jeunes les Écritures comme facteur de changement et présente le Christ comme seule vraie idole et modèle, mais dans un langage qui leur soit accessible<sup>587</sup>.

---

<sup>585</sup> Pour plus de détails sur les PCC au Congo, voir Bernard Ugeux, « Une influence de l'expérience des Communautés ecclésiales de base (CEB) d'Amérique latine sur les Petites communautés chrétiennes d'Afrique : de nouveaux engagements pour la défense des droits de l'homme et les libertés démocratiques » dans Claude Prudhomme (dir.), *Amérique latine et initiatives missionnaires (XVIe-XXe siècles)*, Lyon, CRÉDIC, 1992, p. 171-180.

<sup>586</sup> Bien que l'Église congolaise ait manifesté un rejet du « recours à l'authenticité » de Mobutu à cause de son « idéologisation » et de sa « politisation » par le régime, cette dernière a pu entreprendre son « *aggiornamento* » à partir de l'année 1972. Comme l'indique Flavien Nkay Mali : « Toutes les mesures prises par le gouvernement après les événements de janvier 1972 [...] ont aidé, de manière inattendue, l'Église catholique à accélérer sa "décolonisation religieuse" par le processus d'inculturation et à recourir à de nouvelles voies d'évangélisation et de suivi pastoral. » Flavien Nkay Mali, « L'Église catholique, le peuple et l'État dans la République démocratique du Congo (1960-1990) », dans Philippe Delisle et Marc Spindler (dir.), *Les relations Églises-État en situation postcoloniale : Amérique, Afrique, Asie, Océanie (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Éditions Karthala, 2003, p. 305.

<sup>587</sup> Mukanya Kaninda-Muana, 2008, p. 288-289.



Sœur Claire Lessard, mnda, d'abord engagée en éducation puis, dès 1975<sup>588</sup>, exclusivement en pastorale se souvient que : « [...] les chorales organisées pour la messe, le dimanche, offraient une formation chrétienne qui était tout entière basée “sur les traditions ancestrales”. Ces “Jeunes de la lumière”, dit-elle, avaient fait beaucoup de bien aux jeunes et ça s'est répandu partout dans le pays. Moi, je me suis occupée de ces jeunes-là, là où j'étais. » Cette initiative s'inscrit dans l'idéal d'africanisation de Mobutu, mais elle est aussi profondément ancrée dans le renouveau de la liturgie postconciliaire.

En ce sens, l'élaboration d'un rite zaïrois s'avérait justifiée. La nécessaire prise en charge de l'Église locale par ses artisans, laïcs et consacrés, se trouvait ainsi traduite dans des pratiques liturgiques s'appuyant sur la culture populaire, ce que relate sœur Lessard.

C'est progressivement qu'ils ont voulu développer ce rite zaïrois. C'était très beau. Moi, j'aimais ça! Alors, ce n'était pas encore très bien développé quand je suis arrivée, mais progressivement, ça s'est installé dans les paroisses, il y avait la messe avec le rite zaïrois. Ils tenaient compte des coutumes ancestrales. Parce que dans les coutumes ancestrales, tout n'est pas mauvais. Et puis, c'était plutôt les costumes, l'habit qui a changé, ils ont pris du tissu du pays pour faire l'aube, la chasuble et tout ça. Et puis même, un moment donné, il y a des paroisses où ils allaient jusqu'à prendre le chapeau du chef du village que le prêtre portait et il rentrait avec un bâton un peu comme le chef du village avec une queue d'éléphant et puis, tout ça dans la langue du pays<sup>589</sup>.

---

<sup>588</sup> Le 4 décembre 1974, le bureau politique du MPR décide de procéder à la nationalisation de toutes les écoles, ce qui entre en vigueur en janvier 1975, au moment où Mobutu abolit l'enseignement religieux dans les écoles primaires et secondaires du pays, le remplaçant par des cours d'éducation civique. Ceci est un changement important pour l'Église catholique alors que pour l'année 1966-1967, l'enseignement maternel, primaire et secondaire au Congo est divisé selon les systèmes d'enseignement catholique (63,4%), protestant (15,3%), officiel (12,8%), kimbanguiste (4,8%), subsidié (2,9%) et officiel congrégationniste (0,8%). Il va sans dire que cela dépourvoit l'Église catholique de l'un de ses plus sûrs moyens de formation des croyants, mais aussi de reproduction sociale d'une certaine élite. Flavien Nkay Mali, « L'Église catholique, le peuple et l'État dans la République démocratique du Congo (1960-1990) », dans Philippe Delisle et Marc Spindler (dir.), *Les relations Églises-État en situation postcoloniale : Amérique, Afrique, Asie, Océanie (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions Karthala, 2003, p. 277-307. Deux ans plus tard, la conférence épiscopale signe avec le gouvernement Mobutu une nouvelle convention lui rétrocédant la gestion des écoles catholiques.

<sup>589</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Claire Lessard, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

Ces processus simultanés de zaïrianisation du Congo et d’africanisation de l’Église congolaise que nous venons d’illustrer sont le signe visible de la découverte majeure que font les missionnaires québécois au cours de ces années, celle d’une Afrique déjà chrétienne au sens où l’Esprit est à l’œuvre dans ces femmes et ces hommes...

### *IX.1.3 – Découverte d’une Afrique déjà chrétienne*

Même si les martyrs congolais liés à la récente indépendance du pays représentent des modèles valables de chrétiens et qu’ils peuvent contribuer, en valorisant la culture congolaise, à une prise en charge locale de l’Église du pays, l’annonce de l’Évangile prend, dans l’expérience de la plupart des missionnaires interrogées, des chemins très modestes. Sœur Claudette Morin, mcr, rend compte à la fois de cette simplicité, mais aussi de cette humilité dans la rencontre de ses patients avec Dieu.

Quand ils arrivaient à l’hôpital et qu’ils étaient mourants, je parlais avec eux autres. Tu sais, parce que Jésus était là avant qu’on arrive. Ce n’est pas nous autres, on l’a pas amené dans notre bagage, y’était là! Mais moi, je disais toujours, par exemple, on les appelait : “Maman, tu sais que Jésus t’aime. Tu connais Jésus?” “Oui, oui, ma sœur, je connais Jésus, le prêtre à la messe y’en parle, je connais la prière.” “Veux-tu, on va faire une petite prière ensemble, soit à maman Marie ou bien Notre Père au ciel”? Et si je voyais que la personne allait mourir, je demandais à la personne : “Veux-tu que le prêtre vienne faire une petite prière avec toi? Il va te bénir et si tu veux, il va parler avec toi.” Tu sais, une approche extrêmement simple, pas avec des grandes théories<sup>590</sup>.

Sœur Lise Hamel, mnda, après avoir complété son baccalauréat en théologie à l’Université Saint-Paul d’Ottawa, découvre que la mission, c’est finalement très différent de ce qu’elle vit et pense depuis plus d’une quinzaine d’années. À la fin des années 1970, sœur Hamel devient l’une des trois pionnières d’une nouvelle communauté MNDA à

---

<sup>590</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec sœur Claudette Morin, mcr, le 26 février 2010 à la maison des Petites Franciscaines de Baie Saint-Paul, Montréal.

Kisangani au Congo et s'engage alors fortement dans les communautés de base. C'est ni plus ni moins qu'une nouvelle vie missionnaire qui émerge, donnant l'occasion à sœur Hamel et à ses consœurs de s'ouvrir et de

Changer toute notre manière de travailler en Église et là, tu découvres des valeurs. Moi, ça a changé tout mon regard. J'ai vu que dans cette jeune Église, il y avait des valeurs évangéliques dans ce peuple que nous autres [au Québec], on a perdues ou presque perdues. Prenons la valeur de l'accueil. Moi, je mettais ça en valeur, je disais : « Regardez, un pauvre passe dans la rue. Vous êtes en train de manger, vous n'avez rien à manger, vous allez l'inviter à manger à votre table, non? » « Ben oui. » Ça, c'est des valeurs évangéliques. Jésus le dit : « Un verre d'eau ne restera pas sans récompense. » Chez nous, qui va faire ça avec les gueux, les gens qui traînent la rue? Ils sont capables de reconnaître leurs pauvres. Et là, je dis, moi, ce que j'appelle, j'ai vu le miracle du partage des pauvres avec d'autres pauvres. Et ça fait des miracles parce que dans la communauté, bien des gens seraient morts de faim ou de manque de soins. Alors, j'ai vu toute une autre façon de voir l'Église.

À travers cette expérience du partage quotidien de la vie des gens du pays, sœur Hamel redécouvre le Christ, mais « à la Congolaise » cette fois, où le soi et l'Autre entrent dans un rapport authentiquement dialogique : « J'ai découvert que c'est beaucoup plus un partage au niveau de ce qui nous fait vivre. Je n'ai plus l'impression que je suis supérieure aux catéchistes qui donnent la catéchèse ou à l'abbé congolais qui est là<sup>591</sup>. » Le changement de regard qu'a opéré sœur Lise Hamel, à travers son expérience des communautés de base au Congo fait écho aux expériences des autres missionnaires qui ont œuvré dans ce pays durant la période de 1968 à 1980. Que ce soit la manière dont sœur Claire Lessard, mnda, a aussi accueilli les changements politiques ou liturgiques au pays ou celle dont sœur Louise Buist, mcr, a mis en valeur les témoins congolais dans la foi, ces expériences manifestent la centralité de la dimension culturelle dans

---

<sup>591</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Lise Hamel, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

l'évangélisation, mais aussi comme voie royale pour saisir des chemins inédits vers une nouvelle représentation de soi et de l'Autre. La prise en charge de l'Église congolaise par ses évêques, ses prêtres et ses laïcs s'est faite à travers une conscience plus forte de ses spécificités culturelles, mais aussi en composant avec son contexte économique, politique et social propre. En ce sens, son expérience des années postconciliaires n'est pas si éloignée de celle des Églises d'Amérique latine qui ont aussi cherché des voies d'intégration des orientations conciliaires qui leur soient propres et qui répondent aux besoins des peuples latino-américains.

#### IX.2. L'Amérique latine : un continent polarisé, une réponse tranchée

C'est inspiré par l'idéal politique de la révolution castriste (1959) que les années 1960 s'ouvrent en Amérique latine et pavent la voie à une période de polarisation très forte. L'espoir qu'a fait naître la révolution cubaine galvanise une population qui aspire à une amélioration de ses conditions de vie et voit une conscience politique se consolider à travers le continent. La réaction sera brutale : le Chili est à la veille de connaître l'une des pires dictatures du Cône sud, et d'autres régimes du même type seront mis en place dans la région, notamment au Brésil, en Uruguay et en Argentine. C'est dans ce contexte qu'interviennent les deux premières rencontres postconciliaires du Conseil épiscopal latino-américain (CÉLAM) à Medellin (1968) d'abord puis à Puebla (1979). Il ne faudrait pas négliger ici le rôle qu'a joué l'épiscopat latino-américain lors du Synode de 1971 tenu à Rome sur les thèmes du Ministère des prêtres et sur celui de la justice dans le monde<sup>592</sup>.

---

<sup>592</sup> Il est à noter que l'on a davantage retenu, de ce synode, le second thème que le premier.

Dans cette deuxième partie, nous verrons la manière dont la théologie de la libération trouve ses fondements dans des pratiques pastorales où le partage de la « Parole de Dieu » occupe une place centrale. À travers les communautés ecclésiales de base (CEB), on assiste à la construction d'une Église peuple de Dieu où la prise en charge spirituelle et matérielle de la communauté est effectuée par des laïcs en collaboration avec des prêtres, des religieuses et des religieux. Le mouvement de libération qui anime une partie de l'Église d'Amérique latine est aussi le fruit de la rencontre de divers courants de pensée, dont notamment le marxisme, la théorie de la dépendance et la théorie de la conscientisation du pédagogue brésilien Paulo Freire. En travaillant avec les croyants de la base, dans la ligne des orientations de l'Église latino-américaine et des divers courants intellectuels, des mouvements politiques et sociaux, plusieurs missionnaires québécois découvrent la dimension collective du salut et prennent conscience du caractère sociopolitique que peut revêtir la mission dans certains contextes.

La présence de l'Église québécoise dans la région remonte à la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle alors que des Sœurs de la Providence arrivent au Chili par erreur (ou de manière providentielle, c'est selon) et décident de s'y installer. Cependant, il faut attendre la fin des années 1950 pour assister à une augmentation soutenue de la présence missionnaire québécoise dans la région, laquelle s'épanouit pleinement au cours des décennies 1960 et 1970<sup>593</sup>. Pendant cette dernière décennie, l'Amérique latine devient même le principal secteur où se déploie l'effort missionnaire québécois dans le monde.

---

<sup>593</sup> Voir l'Annexe IX. Missionnaires canadiens par région, 1969-1981 (CRC) pour constater combien le nombre de missionnaires dans la région demeure important au cours de cette période.

Nées au Brésil d'expériences de terrain<sup>594</sup>, les communautés ecclésiales de base (CEB) essaient rapidement à travers l'Amérique latine au cours des décennies 1960 et 1970, de nombreux missionnaires s'engageant avec les populations locales dans la mise en place de ces regroupements de croyants laïcs. Cependant, compte tenu de la présence de trois (MIC, MNDA et SMÉ) des quatre instituts missionnaires au Pérou, nous concentrons notre analyse sur l'expérience québécoise dans ce pays. Celui-ci est d'ailleurs représentatif de l'expérience postconciliaire latino-américaine, principalement à cause de l'engagement de son épiscopat en faveur des pauvres et de celui de nombreux clercs et théologiens dont Gustavo Gutiérrez demeure l'un des plus connus.

Cette lecture théologique selon laquelle le salut passe aussi par une transformation des réalités économiques, politiques et sociales qui oppriment les masses latino-américaines trouve une résonance particulière dans le contexte péruvien au cours de la période 1968 à 1980. Le gouvernement de Fernando Belaúnde Terry (1963-1968)<sup>595</sup> est démis de ses fonctions lors d'un coup d'État militaire mené par le général Juan Velasco Alvarado le 3 octobre 1968. En expropriant la *International Petroleum Company* moins

---

<sup>594</sup> Dès la fin des années 1950, de telles communautés sont mises en place dans le Nord-Est brésilien, ce dont traite abondamment Yves Carrier dans *Lettre du Brésil* en analysant le parcours missionnaire et la transformation de la conception de la mission de M<sup>gr</sup> Gérard Cambon, prêtre de Sherbrooke. Selon l'analyse qu'en fait Carrier, les CEB sont nées de la rencontre de mouvements plus progressistes comme l'Action catholique et de mouvements à teneur plus contemplative, mais plaçant les laïcs au centre de leur fonctionnement, tels que la Légion de Marie. En outillant les laïcs avec une pédagogie du « voir, juger et agir », les mouvements d'Action catholique spécialisée favorisaient le développement d'une capacité d'analyse des réalités culturelles, ecclésiales, économiques, politiques et sociales alors que les laïcs prenaient en charge l'organisation, le fonctionnement et l'animation des rencontres de la Légion de Marie, une fois qu'un groupe était formé et établi, les apprentissages propres à chacun des groupes se complémentant à ravir. Yves Carrier, *Lettre du Brésil. L'évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l'expérience de M<sup>gr</sup> Gérard Cambon*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2008.

<sup>595</sup> Sous son gouvernement, le Pérou tente de se moderniser un peu sur le modèle du Brésil du président Kubitschek qui établit la nouvelle capitale du pays dans la ville de Brasília. En ce sens, le président Belaúnde dont le programme initial était un mélange éclectique de réformisme catholique libéral, de valeurs préhispaniques et de capitalisme d'État, lance un projet de colonisation de la selva péruvienne, appelé à devenir le fer de lance de son programme de réforme agraire. Rapidement confronté à des difficultés économiques et financières, le gouvernement de Belaúnde perd de la crédibilité auprès de l'électorat et surtout, des forces armées dont le pouvoir est vaste.

d'une semaine après le coup, le ton est donné aux sept années suivantes qui seront orientées par ces quatre objectifs : la justice sociale, la participation populaire, l'indépendance nationale et le développement économique. Neuf mois après sa prise du pouvoir, ce gouvernement décrète l'une des plus importantes réformes agraires dans l'histoire de l'Amérique latine. Plusieurs autres politiques progressistes sont mises de l'avant : élargissement de l'accès au droit de vote et à l'éducation, modification des rapports entre les salariés et les patrons et du rôle de l'État dans l'économie, puis enfin, reconnaissance du rôle des autochtones dans la société péruvienne, le *Quechua* devenant alors une langue nationale officielle. Une tentative de mobilisation populaire en appui au régime Velasco est mise en place avec le *Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social* (SINAMOS)<sup>596</sup>. Devant la convergence des intérêts et des objectifs poursuivis, l'Église péruvienne affirme son parti pris pour ce gouvernement : *“Coinciding exactly with the birth of the ‘Liberation Theology’ movement in Latin America actively espoused by Peru’s articulate reformist priest, Father Gustavo Gutiérrez, the Velasco reforms were applauded by Peru’s Cardinal Landazuri Ricketts<sup>597</sup>.”*

Toutefois, face à un régime en chute libre depuis plusieurs mois, le général Francisco Morales Bermudez mène un coup d'État contre Velasco le 29 août 1975. De 1975 à 1980, le nouveau dirigeant met la hache dans plusieurs des réformes de Velasco tout en assurant la transition vers un régime civil. Bien qu'il cherche initialement des moyens de poursuivre dans le sens des réformes de Velasco, Morales Bermudez est rapidement rattrapé par la frange la plus conservatrice des forces armées péruviennes, la

<sup>596</sup> Système national d'appui à la mobilisation sociale.

<sup>597</sup> Daniel M. Masterson, *Militarism and Politics in Latin America: Peru from Sanchez Cerro to Sendero Luminoso*, New York, Greenwood Press, 1991, p. 251.

Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI). Acculé au pied du mur, il cède aux pressions et engage le Pérou sur la voie de politiques macroéconomiques orthodoxes qui favorisent les investissements étrangers et diminuent la taille de l'État. Ce nouveau régime ne passera pas inaperçu parmi les missionnaires québécois, particulièrement chez ceux engagés en faveur du respect des droits humains, le gouvernement de Morales Bermudez réprimant violemment ses opposants.

### *IX.2.1 – Conscientisation et force historique des pauvres*

Les trois instituts présents au Pérou vivent au rythme des CEB ou de projets pastoraux qui s'inscrivent dans la même mouvance ecclésiale. Par exemple, dans la ville côtière d'Ica où il est en mission de 1967 à 1971, M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, raconte cette découverte qui l'a visiblement transformé : la force de la parole pour les pauvres.

À ce moment-là, il y avait la théorie de Paolo Freire sur la conscientisation et je dirais que ça m'a influencé beaucoup. Il disait : “Souvent, les pauvres sont comme des objets, ils n'osent pas prendre la parole, ils n'osent pas dire, ils n'osent pas parler.” Et là, il y avait toute l'importance de ce qu'il appelait la parole génératrice, une parole qui permet d'exprimer l'expérience, de vivre l'expérience. Alors, moi, personnellement, je voyais beaucoup de liens entre la conscientisation et l'évangélisation. Alors, comment des gens qui sont comme des objets peuvent devenir des sujets, peuvent se rendre compte du potentiel qu'ils ou qu'elles portent et devenir tout à coup des sujets de la foi? Alors, c'était un peu dans ce sens-là qu'on travaillait<sup>598</sup>.

En devenant des sujets de l'histoire, des gens auparavant privés d'une parole, se reconnaissent pleinement capables de poser, seuls et avec d'autres, une action allant dans le sens d'une transformation de leur propre vie et de celle de leur milieu immédiat. L'idée selon laquelle les pauvres, à l'image du Christ et de l'Église, interviennent dans l'histoire

---

<sup>598</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, le 15 février 2010 à l'évêché de Saint-Hyacinthe, Saint-Hyacinthe.



et deviennent une force majeure de changement social, sera d'ailleurs reprise par Gustavo Gutiérrez dans son livre de 1979 *La fuerza histórica de los pobres*<sup>599</sup>. Cette prise de conscience et de parole des pauvres est précisément ce qui est en jeu et en développement à travers l'expérience des communautés ecclésiales de base.

### *IX.2.2 – Les CEB : des expériences de transformations spirituelles et matérielles*

Dans le secteur de Comas<sup>600</sup> à Lima, sœur Isabelle Murphy, mnda, est engagée en pastorale paroissiale avec les Oblats de Marie-Immaculée d'Ottawa auprès d'une population très pauvre dès 1976. Son travail consiste à former des CEB, plus spécialement axées sur une nouvelle catéchèse familiale en provenance du Chili.

Ça a été pensé, ce programme-là, tu formes les parents pendant deux ans qui forment les enfants et après ça, les sacrements. Alors qu'avant, on formait à la catéchèse les enfants et après, on donnait les sacrements. Cette pensée-là était absolument appropriée : on forme les parents qui forment les enfants, etc., mais ça, ce n'était pas accepté à Comas et c'est pour ça qu'on m'a demandé de venir pour seconder cette catéchèse familiale<sup>601</sup>.

Fonctionnant sur un mode décentralisé, où la paroisse est divisée en sept secteurs, ce programme pastoral s'appuie sur le travail des catéchètes et les parents vivent une expérience de communauté chrétienne. C'est à partir de celle-ci qu'ils forment à leur tour leurs propres enfants en vue des sacrements, mais surtout, ils contribuent à se responsabiliser comme croyants et membres d'une communauté. Par ce biais, ils deviennent ce « peuple de Dieu », auquel les convient les enseignements conciliaires. Cet

---

<sup>599</sup> Cet ouvrage de Gustavo Gutiérrez est une synthèse de sa réflexion théologique établie à partir de sa pratique pastorale dans les quartiers populaires de Lima, au cours des décennies 1960 et 1970, prenant également en considération le cheminement vécu par l'Église latino-américaine depuis la rencontre de Medellín (1968). Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1979.

<sup>600</sup> À l'époque, Comas est un bidonville de la capitale péruvienne.

<sup>601</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Isabelle Murphy, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

exemple montre que les CEB ont aussi permis l'émergence de diverses expériences pastorales.

Les CEB donnent également lieu à l'émergence de projets visant l'amélioration des conditions de vie matérielles des gens du milieu dans lequel les communautés sont implantées comme le relate M<sup>gr</sup> Lapierre à partir de son expérience dans un quartier pauvre d'Ica.

Vous prenez, par exemple, dans ce qu'on appelait la "*urbanización de San Joaquin*" où je vivais, il n'y avait pas d'école. Pour des enfants qui allaient à l'école, ils devaient aller à l'école au loin. Alors, grâce au travail qui a été fait, nous avons réussi à faire qu'il y ait une école. Ensuite de ça, il y avait des problèmes de propriétés de maisons. Alors, on était, je dirais, présent. Les gens découvraient, petit à petit, qu'il y avait un lien entre la foi et toutes ces réalités-là, même que l'acte de foi a un potentiel de transformation très important<sup>602</sup>.

Il va sans dire que même si l'une des formes que prend la vision pastorale développée par l'épiscopat latino-américain à la suite de Vatican II est centrée sur l'option préférentielle pour les pauvres, mais aussi sur la justice, l'éducation, la défense des droits et la promotion humaine plus largement, certaines expériences sont en marche qui mettent le Pérou en réseau avec d'autres pays du continent<sup>603</sup>. Lorsque sœur Louise Pagé, mic, arrive à Lima en 1978, elle est rapidement engagée dans un nouveau programme pastoral développé dans un autre pays de la région andine et intitulé la « nouvelle image de la paroisse ». Dans le contexte de Lima où les paroisses peuvent être très étendues et densément peuplées, mais peu fréquentées, le fait de diviser les paroisses en zones s'avère judicieux et favorise des interactions dynamiques avec les paroissiens et

---

<sup>602</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, le 15 février 2010 à l'évêché de Saint-Hyacinthe, Saint-Hyacinthe.

<sup>603</sup> Comme dans le cas de cette pastorale chilienne qu'a mise en place sœur Isabelle Murphy, mnda, et dont nous venons de parler.

entre eux. De l'aveu de sœur Pagé, « Ça a été très formateur pour moi parce que là, j'arrivais dans une réalité tout à fait distincte que je ne connaissais pas et il y avait une structure très intéressante pour l'évangélisation parce que ça permettait de rejoindre beaucoup mieux et de servir les gens beaucoup plus selon leurs besoins que d'être toujours dans l'église et d'être toujours au centre et de voir arriver les gens ou ne pas les voir arriver. »

En plus de cet engagement au sein de la pastorale paroissiale, elle est agente de pastorale à l'école primaire<sup>604</sup>. À travers ce rôle, elle accompagne, écoute, forme et soutient les professeurs dans leurs défis quotidiens, tant au plan relationnel qu'au niveau de leur engagement éducatif auprès des enfants, particulièrement par rapport à l'enseignement de la catéchèse et à la transmission des valeurs. Le caractère novateur de cette forme d'engagement pastoral en contexte scolaire est aussi, du point de vue de sœur Pagé, précieux parce qu'il permet d'« arriver à avoir un même esprit dans tout ce qu'on vivait. »

Au moment de son départ pour la mission de Pucallpa en Amazonie après deux ans à la capitale, sœur Pagé décide de faire des membres de son Église locale de Lima ceux qui l'envoient en mission, une manière de les rendre acteurs de ce changement et missionnaires dans leur propre Église. « Le jour de mon départ, [...] les professeurs et les élèves m'ont envoyée en mission à Pucallpa. Ça fait toute une différence! Et je me souviens d'une intervention qui a été faite à un moment donné : “Vous avez semé la

---

<sup>604</sup> Sœur Louise explique le statut et la nature du collège : « C'était un collège paroissial, entre les deux : c'était la paroisse qui a fondé le collège avec des dons qui venaient de Foi et joie, un regroupement en Allemagne qui appuyait les missions, '*Fe y alegría*' (Foi et joie). Par contre, les professeurs étaient payés par l'État, le collège fonctionnait avec Foi et joie, c'était une entente qui était faite avec l'État pour multiplier les collèges. »

tendresse et vous récoltez notre amitié.’’ Ah! Je ne l’ai jamais oublié, ça a été comme le cadeau de départ! [...] Alors, ils n’avaient qu’à continuer, c’était semé...<sup>605</sup> » Si l’on considère que la mission est l’un des fruits les plus probants d’une communauté chrétienne en santé, on peut affirmer sans se tromper que celle de sœur Pagé avait atteint un degré de maturité certain. Par ailleurs, la manière dont les croyants s’engagent pour changer des situations où les droits humains sont bafoués et la justice sociale compromise, par exemple, s’inscrit également dans ce sens.

### *IX.2.3 – Des projets pastoraux engagés politiquement : droits humains et justice*

L’engagement des missionnaires québécois pour la justice prend aussi la forme d’un travail pastoral à teneur politique, particulièrement lorsque cela concerne la défense des droits humains. L’abbé Léo Anctil, pmé, engagé dans l’Église de Pucallpa à titre de vicaire épiscopal à la fin de la décennie 1970, relate certaines attaques qu’il a dû essayer à cause de propos tenus sur les ondes de la radio dans un programme quotidien qu’il anime alors.

Quand j’ai pris ça [le programme de radio], en [19]78, c’était un quart d’heure, à tous les jours. Ça devenait tendu pas mal, au point de vue politique, au point de vue religieux, au point de vue des puissants, au point de vue du pouvoir. Les riches, ils ont le pouvoir. Et là, ils sentaient que nous autres, on les attaquait. Alors, on ne les attaquait pas. Moi, il y en avait beaucoup, c’était mes amis, on leur parlait et puis, eux autres aussi, ils répondaient. Et puis, ils m’ont accusé une fois par radio, que j’avais prêché dans toutes les églises, que je prônais le communisme dans toutes les églises. Un moment donné, il y a eu une période difficile à cause des inondations printanières très fortes et le gouvernement a mis sur pied des bonus pour pouvoir acheter. C’était pour les gens les plus pauvres et ils avaient chargé l’Église de s’occuper de ça. Les bonus, je ne me suis pas

---

<sup>605</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec sœur Louise Pagé, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l’Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

occupé du tout de ça, mais j'ai été attaqué sur ça comme quoi je faisais une distribution injuste<sup>606</sup>. »

Dans le même esprit, les missionnaires québécois sont témoins de solidarités transnationales s'inscrivant dans le sens de la libération, mais aussi de la plate-forme établie par l'épiscopat de la région et mise en place, le mieux possible, par les Églises locales. Tout cela ne se fait pas sans heurts comme l'indique sœur Isabelle Murphy, mnda, alors agente de pastorale à Comas :

À ce moment-là, l'Église du Pérou avançait petit à petit, ils étaient partagés : tu en avais qui étaient avec Gustavo [Gutiérrez] pour la théologie de la libération, mais tu avais le contraire. Et dans les congrégations religieuses, c'était la même affaire. Et puis même à la Molina, le collègue [des MNDA], on était avec les riches, mais on travaillait avec les pauvres. Cette conscientisation de l'Église pour les pauvres et avec les pauvres, ça se faisait petit à petit, mais il y avait des conflits. Et il y avait des marches pour exiger du gouvernement les droits des pauvres et c'était l'Église de Comas qui était en tête.

Dans le contexte de sociétés comme celles d'Amérique latine aux prises avec des inégalités économiques effarantes, l'expérience d'une parole libre et libératrice n'est pas sans faire de certains membres d'Église des cibles pour les individus et les institutions qui ont intérêt au maintien d'un statu quo économique et politique. L'engagement en faveur des pauvres et avec eux acquiert un caractère éminemment politique dans les parcours de plusieurs des missionnaires interrogés. La portée symbolique, mais aussi bien concrète d'un événement comme l'assassinat de l'archevêque de San Salvador, M<sup>gr</sup> Oscar Romero, a résonné à travers tout le continent. En prenant le parti de son peuple, alors que le Salvador est aux prises avec une guerre civile (1980-1992), se faisant à la fois son gardien et sa voix, il devient l'« évêque des pauvres ». Après avoir demandé

---

<sup>606</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Léo Anctil, pmé, le 16 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

l'intervention de la communauté internationale pour protéger les civils tués par les forces gouvernementales, il est lui-même assassiné au cours d'une messe qu'il présidait le 24 mars 1980. On estime que plus de 250 000 personnes étaient présentes à ses funérailles au cours desquelles une bombe explose en plein centre de la place de la cathédrale, interrompant le rituel. Il est en quelque sorte devenu une icône de la théologie de la libération, non pas tant pour sa réflexion que pour son action en faveur de son peuple, allant jusqu'au don de sa vie. Quelques semaines plus tard, sa mémoire est célébrée en plein cœur du quartier pauvre de Comas : « Notre évêque, M<sup>gr</sup> Bambarén, il est allé pour représenter l'Église du Pérou pour les funérailles [de M<sup>gr</sup> Romero] et quand il est revenu, c'était à notre église, *Nuestra Señora de la Paz* que la messe a eue lieu. Il a dit : “Je viens terminer deux messes : la messe à laquelle M<sup>gr</sup> Romero fut tué et la messe des funérailles qui n'a jamais pu être terminée<sup>607</sup>. ” »

À une plus petite échelle et sans aller jusqu'au martyr, l'abbé Léo Anctil, pmé, est témoin de tueries et de l'engagement solidaire avec la population locale du groupe de PMÉ alors en poste à Pucallpa, à la fin des années 1970.

Un moment donné, le gouvernement a tiré contre les cultivateurs et monseigneur<sup>608</sup> s'est levé puis il a parlé fort. Et puis, nous autres, à ce moment-là, c'est sûr que ça nous fait d'quoi, on s'est prononcé souvent parce que c'est toi, c'est l'Église. [...] T'as une tension ben grande entre le pouvoir, ceux qui avaient, mais la grande majorité, ce sont ceux qui n'avaient pas, ils nous appuyaient. [...] C'est sûr que ça, nous autres, comme groupe, on a eu des attitudes assez marquées. Quand je dis groupe, d'abord, l'évêque. Quand tu as ce morceau-là, c'est déjà beaucoup.

L'abbé Anctil illustre ce type de prise de position par un autre exemple, concernant des travailleurs de l'État péruvien : « Une fois, on a eu une grève de professeurs qui a duré

<sup>607</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Isabelle Murphy, mnda, le 18 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>608</sup> À l'époque, c'est M<sup>gr</sup> Gustave Prévost qui préside aux destinées du vicariat apostolique de Pucallpa.

trois semaines et ils sont entrés dans la cathédrale. Les militaires voulaient qu'on ouvre les portes, mais nous, on a toujours refusé parce que la cause des professeurs était juste. On les a aidés à se défendre et à gagner leur point<sup>609</sup>. »

Dans une Amérique latine marquée par la pauvreté matérielle, la négation des droits humains et l'articulation d'une nouvelle approche théologique visant la libération intégrale de l'humanité, l'Église locale ne peut plus rester sourde aux réalités oppressives dont sont victimes les masses populaires. Les initiatives pastorales mises en place à cette époque voulaient communiquer la présence de Dieu au milieu des gens en partageant leurs luttes quotidiennes. Les missionnaires québécois ont répondu à cette exigence nouvelle par une insertion adaptée et pertinente, alignée sur les orientations de l'Église latino-américaine. D'une manière différente, mais aussi la plus proche possible de l'expérience de l'Église japonaise, les missionnaires québécois ont tenté de rendre leur présence significative même dans ce contexte marqué par le caractère foncièrement marginal du christianisme dans la région.

### IX.3. L'Asie : apprendre à devenir simple présence au milieu des frères et des sœurs

Comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre de cette thèse, la fermeture de la Chine aux missionnaires (1949) a représenté une opportunité qu'ont saisie les instituts missionnaires québécois pour diversifier leur présence dans les pays du sud. Au cours de la période 1968-1980, l'un des principaux pays de mission dans la région asiatique demeure les Philippines alors qu'elles représentent la plus importante mission des PMÉ et des MIC. Ancienne colonie espagnole, devenue un pays indépendant sous l'influence

---

<sup>609</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Léo Anctil, pmé, le 16 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

économique et politique des États-Unis, les Philippines sont, sous les aspects culturels, ecclésiastiques et sociaux, notamment, plus proches de l'Amérique latine que de Hong Kong, de Macao, du Japon, de l'Indonésie ou de Taïwan. L'Indonésie représente un cas d'espèce : un projet missionnaire de 10 ans réalisé par la Société des Missions-Étrangères du Québec dans un milieu pauvre et non-chrétien, notamment musulman, et sur lequel nous reviendrons dans un prochain chapitre. Pour sa part, le Japon est un pays où le christianisme est pour le moins fragmentaire<sup>610</sup>, étant en cela représentatif de la présence chrétienne dans la région du sud-est asiatique. Par ailleurs, les quatre instituts que nous étudions sont présents au Japon, ce qui rend l'expérience des missionnaires québécois dans ce pays particulièrement attrayante pour saisir la manière dont s'articule un dialogue entre chrétiens et croyants d'autres traditions religieuses, particulièrement orientales. Ces différents éléments justifient ce choix de nous concentrer sur le cas japonais.

Au cours de la période 1968 à 1980, la politique japonaise est dominée par le Parti libéral démocratique qui, en assurant une stabilité politique au pays, crée les conditions favorables au développement du boom économique et financier que vit ce pays au cours des décennies 1960 et 1970. Le processus rapide d'enrichissement dans lequel entre le Japon au tournant des années 1960 contribue à une augmentation importante de la population qui passe de 83 millions en 1950 à 120 millions en 1985<sup>611</sup> favorisant une urbanisation rapide. Par ailleurs, la société japonaise éprouve des difficultés à se libérer des fantômes de son passé de membre de l'Axe lors de la Seconde Guerre mondiale.

---

<sup>610</sup> Même si les années suivant la Deuxième Guerre mondiale voient le nombre de catholiques augmenter de manière continue au Japon et qu'on assiste à une arrivée massive de missionnaires catholiques dans le pays, en 2012, selon le *CIA World Factbook*, on évalue qu'à peine 2% de la population japonaise est chrétienne, toutes dénominations confondues.

<sup>611</sup> Francis Pike, "The Todai Oligarchs (1955-1992)", dans Francis Pike, *Empires at War*, New York, I.B. Tauris, 2010, p. 326-339.



L'État fait plutôt la promotion d'une mémoire nationale de libérateurs des autres peuples asiatiques (la Chine et la Corée) et de victimes du colonialisme euro-occidental dont l'attaque contre Hiroshima et Nagasaki est la marque la plus visible et éclatante. Au plan international, le discours qui accompagne cette mémoire nationale officielle devient le mouvement japonais en faveur de la paix et de la non-prolifération des armes nucléaires. Cette mémoire fera d'ailleurs l'objet de vives critiques par des groupes japonais, mais aussi étrangers, au cours des années 1990 et 2000, menant à sa révision.

### *IX.3.1 – De la difficulté d'évangéliser en terre japonaise ou la force du témoignage*

D'emblée, lorsqu'on pense aux missionnaires catholiques au Japon, on peut se demander ce qu'ils pouvaient bien espérer y réaliser. Quelles formes faire prendre à l'évangélisation dans un pays dont le développement économique et social atteint un niveau comparable à celui de n'importe quel pays industrialisé et où le christianisme ne représente qu'un pourcentage résiduel? Stationnée au Japon de 1950 à 2008, Sœur Paula Huot, mnda, rappelle une évidence :

Ce n'est pas facile [d'évangéliser au Japon] parce que le catholicisme était vu comme une religion étrangère. Donc, ils ont leurs religions. Alors, ça veut dire qu'ils ne sentaient pas le besoin d'avoir une religion étrangère par-dessus le marché. Alors, ils ne sentent pas le besoin du salut. Alors, c'était difficile d'essayer de présenter. En tout cas, moi, ce que j'ai ressenti (et tous les missionnaires souffrent de ça), de ne pas avoir, ils essaient toutes sortes de moyens, mais c'est difficile d'accrocher les gens.

Comme l'indique l'abbé Raymond Desrochers, pmé, le Japon a toujours eu accès à une connaissance des diverses religions, mais ce qui lui manque le plus et qui fonde la présence de missionnaires comme lui, c'est la force du témoignage : « Ce dont on a

besoin, lui avait dit l'évêque auxiliaire de Tokyo, c'est quelqu'un qui y croit et qui le vit. À ce moment-là, confie-t-il, j'ai eu envie de faire mes bagages, j'ai trouvé que la commande était haute<sup>612</sup>. » Pour sa part, sœur Paula Huot, mnda, raconte comment elle s'y prend pour concrétiser la raison d'être première de sa vocation de religieuse missionnaire, c'est-à-dire d'évangéliser : « Le premier moyen, c'est toujours la prière. On prie. Et ensuite, quand on a des occasions, disons, de rencontrer les personnes [...] » Cette approche semble avoir réussi. La conversion d'un médecin et de deux infirmières (que sœur Huot côtoie) au catholicisme est attribuée à ce ferment de la prière et de la présence. « Alors, ce n'est pas à cause tellement de ce que les sœurs disaient, c'était à cause de leur témoignage de vie, je pense, qui a dû influencer des gens. » C'est ainsi qu'une ouverture s'est opérée au fil de ses 51 ans de vie missionnaire : « Le Japon s'est ouvert peu à peu à l'étranger et par le fait qu'ils voyagent beaucoup, les évêques et les prêtres aussi, l'influence de l'étranger, l'Église de Rome ou de l'Amérique, ça déteint quand même sur eux. Alors, ils peuvent quand même faire plus confiance, donner un peu plus de latitude aux gens, aux missionnaires<sup>613</sup>. »

### *IX.3.2 – Une mission humble et simple*

L'abbé Raymond Desrochers, pmé, espère lui aussi avoir une influence sur le cours de la société nippone par des actions discrètes. Contrairement à ses confrères majoritairement engagés auprès des petits Japonais dans les maternelles que dirige la Société, il ne veut prendre aucune responsabilité ni exercer une autorité quelconque.

---

<sup>612</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec Raymond Desrochers, pmé, le 25 mars 2011 au Centre international de formation missionnaire (CIFM), Montréal.

<sup>613</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Paula Huot, mnda, le 1<sup>er</sup> juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

N'aspirant en fait qu'à être « un parmi eux », tout simplement, il a l'idée de demander s'il lui serait possible d'intégrer un chantier de construction avec des Japonais, à raison de deux jours par semaine, question de pratiquer la langue et d'être présent dans le milieu ouvrier (qui est alors très peu rejoint sauf dans la région de Nagasaki). Il s'engage dans cette voie, comme simple manœuvre jusqu'à son départ pour l'Indonésie trois ans et demi plus tard. Tous les apprentissages au plan de la culture, de la langue (après avoir acquis une base solide à l'école de langues), de la vie quotidienne des Japonais, il les fait là, sur les chantiers, avec ces hommes.

Le midi, il y avait un genre de petit préfabriqué où il y avait une dame qui faisait la nourriture pour les ouvriers. Alors, j'mangeais avec eux, complètement à la Japonaise. Alors, ça a été une bonne étude. Ensuite de ça, demeurer plus tard le soir, aller prendre une bière ensemble après le travail. Une fin de semaine, aller jouer au baseball et être avec eux autres. Fait que la, être présent avec un milieu avec des limites de langue.

Cette incursion dans le quotidien est aussi l'occasion de valider le rapport qu'entretiennent les Japonais à la religion : « Et là, au point de vue foi, il n'y a pas un mot qui se dit. Les Japonais ne parlent pas de ça. La religion, on ne parle pas de ça. Jamais! C'est extrêmement rare. Peut-être poser une question pour être poli, mais il ne faut pas tomber dans le panneau de répondre longtemps. Alors, c'est toute une autre forme de présence. »

Cette « autre forme de présence » est importante parce que le missionnaire est un invité dans la société d'accueil, et qu'il peut très bien passer pour un intrus. Lorsqu'il regarde son parcours au Japon, l'abbé Desrochers, souligne à gros traits ce fait :

Quand on n'est pas en position, dans nos affaires à nous et qu'on est dans leurs affaires, ils nous permettent d'être avec eux parce que s'ils voulaient nous mettre dehors, ils pourraient le faire n'importe quand. Très poliment. Et la façon de faire très souvent, eux autres, ça va être le silence. Gentils, polis, mais à part. Mais s'ils

nous acceptent dans le groupe, ça veut dire qu'ils nous permettent d'être avec eux. Et ça, c'est extrêmement important de le réaliser. On n'est jamais chez nous, on est chez eux, dans leur pays, leur culture, leur langue, leurs façons de faire. Alors, ça, il ne faut pas l'oublier. S'ils nous acceptent, ça dépend de notre ouverture. S'ils sentent qu'on est ouvert et qu'on a quelque chose à apprendre d'eux, c'est bon pour n'importe quel être humain et là, la relation se crée.

L'engagement missionnaire dans un milieu inédit pour le contexte nippon a permis au père Desrochers de développer un regard bien singulier sur la mission.

Il y a une phrase : on ne voit bien qu'avec les pieds dans le sens qu'on voit à partir d'où on a les pieds. Il y a une partie du travail missionnaire, je pense, dans la mesure du possible, il y a une question qui se pose : où on veut se placer les pieds et avec qui? Et ça, des fois, on a le choix et des fois, on n'a pas le choix. Si on se place les pieds du côté des gens qui ont le pouvoir ou du côté de ceux qui n'en ont pas, avec le risque d'être influencé. Alors, ça, pour moi, c'est fondamental! Alors, le travail missionnaire, pour moi, quels sont nos choix : où est-ce qu'on se place les pieds et avec qui? Et avec ça, accepter d'être influencé par eux autres et de voir aussi un peu avec leurs yeux, ce qui peut devenir, des fois, extrêmement inconfortable face à l'Église<sup>614</sup>.

Même si le milieu scolaire et les œuvres sociales représentent encore la ligne privilégiée pour s'insérer dans le milieu japonais par les instituts missionnaires québécois à l'époque, le cœur de leur expérience se situe au niveau de la rencontre avec des croyants d'autres traditions religieuses par le biais du témoignage. Tous les missionnaires rencontrés dans le cadre de notre recherche ayant été actifs au Japon au cours de cette période témoignent de la manière dont cette rencontre, prenant les visages de travailleurs, de jeunes enfants, de postulantes, de novices, de vieillards, est rendue possible à travers une présence qui se fait discrète, humble et simple. Comme nous l'avons vu, la position fragmentaire du christianisme au Japon crée des conditions peu propices à l'annonce de

---

<sup>614</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec Raymond Desrochers, pmé, le 25 mars 2011 au Centre international de formation missionnaire (CIFM), Montréal.

l'Évangile. En même temps, ce contexte socio-ecclésial favorise chez les missionnaires rencontrés une attitude de créativité qui ne peut se déployer qu'à travers une écoute et une observation approfondies des Japonais. Ainsi, toute situation devient porteuse d'un ferment évangélisateur où le locus social et l'attitude du missionnaire font la différence quant au type de présence qu'il est en mesure d'être. Il semble aussi que la mission, telle que vécue par des Québécois au Japon et plus largement en Asie durant cette période, postule une inversion de ses termes habituels, c'est-à-dire que le missionnaire approfondit davantage sa foi et sa religion qu'il ne l'enseigne. C'est probablement là que se trouve une voie pertinente pour témoigner de l'Évangile dans un contexte religieux minoritaire et dans une société industrialisée ayant, au demeurant, les moyens de ses plus grandes ambitions.

#### IX.4. La mission comme dialogue

Au-delà des couleurs spécifiques dominantes que prennent les réponses originales des Églises locales dans les trois régions que nous étudions ici par le biais de cas typiques, des éléments communs à tous les missionnaires se dégagent. De notre point de vue, ils représentent un souci de prendre toujours davantage conscience des moyens les plus adaptés à une insertion missionnaire pertinente et poursuivent, en cela, l'ouverture à des formes de dialogue trouvant leurs racines avant même la tenue de Vatican II.

Premièrement, on retrouve chez les missionnaires cités ici, des pratiques qui sont foncièrement et profondément enracinées dans l'expérience des Églises locales qu'ils servent. Qu'est-ce donc à dire? Cela signifie que les actions qui sont posées s'inscrivent

dans des orientations ecclésiales et pastorales locales, diocésaines, nationales ou continentales qui leur donnent une direction bien claire.

De cette attitude de partenariat et de coresponsabilité avec des Églises locales beaucoup plus affirmées, découle le deuxième élément qui doit être mis en lumière : la posture de dialogue qu'adoptent les missionnaires. En effet, ils en viennent à entrer en dialogue, non seulement avec les autorités ecclésiales, mais aussi avec les laïcs qu'ils servent ou avec lesquels ils établissent des rapports désormais égalitaires. En expérimentant le regard que l'Autre missionné pose sur lui, le missionnaire est renvoyé à une expérience d'humilité, ce qui peut l'amener à transformer son propre regard, le rendant plus compatissant, plus ouvert à l'expression de certaines différences, même celles qui peuvent heurter ses convictions, sa culture ou ses valeurs.

Troisièmement, les missionnaires se laissent aussi interpellés, parfois même fortement, par les milieux dans lesquels ils sont insérés, tant sur les plans culturels qu'économique, politique ou social. Cela influence nécessairement la lecture qu'ils font de la réalité ecclésiale et sociale. Comme ce chapitre l'a abondamment illustré, les Églises locales ont traduit certains éléments du réel dans des orientations pastorales qui leur sont propres.

Nous l'avons affirmé d'entrée de jeu, la perspective adoptée ici pour rendre compte et analyser l'expérience des missionnaires québécois, entre 1968 et 1980, s'inscrit dans le courant contemporain dominant des études de la mission, comme nous le rappelle Maurice Pivot : « [...], un des étonnements les plus profonds naît du constat de la rapidité avec laquelle ces thèmes du dialogue, de la rencontre comme lieu de la mission, du rapport à l'autre, de la mission envisagée du point de vue de l'autre, ont envahi la

réflexion missiologique dans le dernier demi-siècle<sup>615</sup>. » En effet, une pléiade d'auteurs ont placé la notion de dialogue au cœur de leur réflexion sur la mission chrétienne<sup>616</sup>. Nous avons retenu la typologie élaborée par Francis Anekwe Oborji, théologien kenyan, pour ses qualités synthétiques puisqu'il identifie cinq formes que prend la mission contemporaine comprise comme dialogue : 1) Le dialogue avec les cultures ou inculturation<sup>617</sup>; 2) Le dialogue avec les religions; 3) Le dialogue avec les Églises chrétiennes (œcuménisme); 4) Le dialogue avec les théologies contextuelles et 5) Le dialogue en vue de la promotion humaine ou de la libération humaine.

Avant de synthétiser ce que nous apprennent les expériences missionnaires que nous avons présentées sur la manière dont chacune des Églises locales a été un lieu d'expérimentation plus spécifique d'une des formes de mission comme dialogue, il nous semble important de noter que pratiquement chacune de ces formes se retrouve dans les contextes locaux, bien qu'à des degrés divers, selon les régions. Par exemple, si nous avons pris l'expérience des missionnaires aux Philippines, nous aurions montré combien

---

<sup>615</sup> Maurice Pivot, *Au pays de l'autre : l'étonnante vitalité de la mission*, Ivry-sur-Seine, Éditions de L'Atelier, 2009, p. 146.

<sup>616</sup> Selon le théologien kenyan Francis Anekwe Oborji, le caractère dialogique de la mission se déploie selon ces cinq aspects : comme dialogue œcuménique, comme dialogue interreligieux, comme inculturation, comme dialogue avec les théologies contextuelles et comme promotion humaine (théologie de la libération). Pour le missiologue sud-africain protestant David Jacobus Bosch, dont la réflexion théologique contenue dans son fameux opus *Dynamique de la mission chrétienne* vise la mise en place d'un paradigme missionnaire postmoderne œcuménique, se déclinant en treize éléments que voici : l'Église-avec-les-autres, la *missio dei*, le service du salut, la quête de la justice, l'évangélisation, la contextualisation, la libération, l'inculturation, le témoignage commun, le ministère de l'ensemble du peuple de Dieu, la mission parmi les adeptes des autres religions, mission et théologie ainsi que la mission comme action de l'espérance. David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne : histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995.

<sup>617</sup> Voici la synthèse qu'en proposait le supérieur général des Jésuites, Pedro Arrupe lors du synode des évêques de 1977 : « L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétien dans une ère culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propices à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une "nouvelle création". » Cité dans David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995, p. 610.

la préoccupation pour les pauvres est allée croissante dans le contexte postconciliaire, à la fois sous l'impulsion de mouvements sociaux importants menant au développement d'une lecture philippine de la théologie de la libération<sup>618</sup>. Dans le cas de l'Indonésie, nous aurions pu souligner l'importance que revêtait la promotion active d'un dialogue œcuménique, également présent dans d'autres pays d'Asie, la division des Églises chrétiennes donnant un contre-témoignage particulièrement néfaste dans des pays où le christianisme occupe une position aussi marginale. De la même manière, au Chili, en Bolivie et au Guatemala, la question autochtone est centrale dans le vécu des peuples et dans la manière dont l'Église locale a interprétées les interpellations conciliaires, rendant le dialogue avec ces cultures essentiel à la poursuite d'une mission pertinente. Toutefois, il nous apparaît toujours à propos de dégager les dominantes de chacune des régions.

Dans le cas de l'Afrique, la dimension culturelle est au cœur de l'expérience qu'ont faite les Églises locales des enseignements conciliaires, mais aussi de leur lecture du contexte sociopolitique particulièrement marqué par leur réalité postcoloniale comme en témoignent les différents extraits d'entrevues présentés dans ce chapitre. Que ce soit le fait de réaliser l'égalité de soi et de l'Autre, d'apprécier la manière dont les Congolais vivent leur foi à travers une appropriation alliant traditions ancestrales et actualisation évangélique dans la liturgie, mais aussi dans des mouvements comme les Jeunes de la lumière, les missionnaires québécoises ont reconnu dans l'accueil de la différence culturelle le lieu le plus sûr d'une insertion réussie au milieu du peuple congolais. Ce faisant, l'Église congolaise, appuyée par les missionnaires, a su répondre

---

<sup>618</sup> Sur ce dernier point et plus spécifiquement sur ce qu'il est convenu d'appeler théologie de la lutte aux Philippines, voir notamment Michael Amaladoss, *Vivre en liberté : les théologies de la libération en Asie*, Bruxelles : Lumen Vitae, 1998. L'auteur aborde également deux autres formes asiatiques de théologies de la libération, soit la théologie Minjung développée par des théologiens coréens et la théologie Dalit en Inde.



aux défis posés par une situation sociale et politique ardue à travers une lecture contextualisée de l'Évangile et de la foi en Jésus-Christ. Il nous semble aussi important de souligner que tandis que la dimension culturelle de ce dialogue s'est plus distinctement dégagée de l'expérience congolaise des missionnaires québécoises au cours des années étudiées, la préoccupation pour la justice et pour la promotion humaine intégrale est demeurée inscrite dans leurs pratiques, en éducation, en santé, dans le service social ou dans leur service des Églises diocésaines. Elle est d'ailleurs allée croissante au cours des années 1970 et suivantes.

En Amérique latine, il est évident que le développement rapide, au tournant de la décennie 1970, de la théologie de la libération a favorisé que le lieu privilégié de la mission comme dialogue se soit articulé autour de la promotion humaine. Certaines des pratiques pastorales comme les CEB, influencées par les outils de la conscientisation favorisant la prise de parole des plus faibles, des exclus et des pauvres, a profondément marqué l'expérience postconciliaire de cette Église. La lecture que font alors les évêques latino-américains de la réalité vécue par leurs peuples et de certains textes conciliaires, les amènent à mettre à l'avant-plan de leurs réflexions et de leurs actions, la figure du pauvre, tant dans sa dimension matérielle que spirituelle. Ceci doit obligatoirement impliquer un engagement en faveur de la justice et de la reconnaissance des droits bafoués de l'écrasante majorité de la population latino-américaine. Les missionnaires québécois entrent dans ce mouvement d'Église en s'insérant dans ces orientations pastorales qui visent à rejoindre la majorité des populations du continent dans leur condition commune de personnes pauvres et marginalisées sur les plans culturel, économique, politique et social. L'analyse de la réalité socioéconomique de ces peuples à

la lumière de l'Évangile révèle un système érigé sur l'injustice dont l'oppression des masses n'est que le reflet. Pour que la mission soit pertinente, un engagement avec ces peuples pour la transformation de structures économiques et politiques de péché s'avère nécessaire. Il y a aussi un dialogue important qui s'établit, cela semble une évidence, avec la théologie de la libération comme théologie contextuelle.

Dans le cas de l'Asie, la mission est réellement comprise et vécue comme un témoignage de vie, souvent silencieux et immanquablement humble. Le dialogue interreligieux, dans l'expérience des missionnaires ayant vécu au Japon et que nous avons rencontrés, est pratiquement inexistant dans un sens formel, les Japonais n'abordant que très rarement la question religieuse. Toutefois, on perçoit ici et là des rencontres où les missionnaires découvrent, en se faisant les plus près possible des Japonais, la potentialité d'un dialogue avec les gens sur la base de la culture d'abord et de la religion, éventuellement. À travers les œuvres d'éducation ou même en travaillant avec les manœuvres de chantiers de construction, c'est aussi une mission comprise comme un dialogue avec l'Autre en vue de la promotion humaine qui se révèle.

Enfin, dans chacune des régions ecclésiales, l'attitude d'ouverture à l'altérité et à la différence des missionnaires québécois est préalable à l'émergence d'un dialogue franc et sincère avec les Églises et les peuples de mission. Cependant, il semble que le type de dialogue qui se déploie plus spécifiquement dans l'une et l'autre des régions ecclésiales soit aussi révélateur d'un accent particulier de la mission en cela qu'il offre une voie d'insertion pertinente, donnée par le milieu, aux missionnaires. En ce sens, il traduit une mission qui n'est plus comprise comme un mouvement allant du missionnaire vers la

personne missionnée, mais bien celui d'une réciprocité où missionnaires et missionnés se rejoignent, devenant des partenaires dans la mission.

## Chapitre X. Des chapitres-pivots : intégrer la diversité, nourrir l'unité

À la suite du Concile, les instituts missionnaires québécois entament, sous l'impulsion de Rome, un processus de rénovation de leurs Constitutions. Ils cherchent à cerner, dans leur histoire même, ce qui peut devenir des points de repère dans un programme de mise à jour de leur vie missionnaire consacrée. Ainsi, autant les expériences de terrain faites au cours des années postconciliaires dans les divers milieux d'insertion africains, asiatiques et latino-américains que les enseignements conciliaires ou les nouvelles approches de partages évangéliques favorisant le dialogue entre consœurs et entre confrères deviennent des thèmes centraux de leur *aggiornamento*. Comme nous l'avons vu précédemment, les chapitres généraux spéciaux de 1967 (MCR et SMÉ) et de 1968 (MIC et MNDA) ont permis de réaliser une première étape de familiarisation avec la démarche d'actualisation entreprise par les instituts.

Toutefois, malgré la bonne volonté des missionnaires et la panoplie des outils mis à leur disposition (sessions de formation, ouvrages et méthodes inspirés du renouveau conciliaire), plusieurs questions demeurent quant à l'avenir et au sens de la vie missionnaire consacrée. Comment en effet traduire, concrètement, au sein de chacun des instituts, les grandes orientations conciliaires, tant au plan religieux que missionnaire? Quel positionnement adopter, communautairement et individuellement, sur les enjeux relatifs à la promotion humaine, à la libération intégrale des peuples, au dialogue avec les cultures et avec les autres religions? Comment rendre témoignage de la vie missionnaire consacrée dans le monde contemporain? Comment faire pour que les orientations communautaires rejoignent les différents groupes et individus insérés dans des milieux

parfois aux antipodes? Comment créer les conditions d'émergence de dialogues francs et sincères à l'intérieur de la communauté et entre des personnes qui se connaissent assez peu entre elles? Comment passer d'un mode décisionnel hiérarchique à un mode plus collégial où la parole de chacun des membres serait valorisée et prise en considération, sans cependant perdre de vue la réalisation du bien commun?

Les premiers chapitres tenus au cours de la décennie 1970 agissent comme des espaces de convergence qui permettent une mise en dialogue constante entre les buts poursuivis globalement par les instituts missionnaires et les pratiques développées par les membres. En favorisant la circulation de la parole (parmi leurs membres, mais aussi à travers les différents nouveaux corps intermédiaires décisionnels ou consultatifs), ces chapitres sont une occasion d'approfondir les enseignements conciliaires, de se familiariser avec des formes nouvelles d'échanges et de discernement.

Cette section vise à étudier en profondeur les premiers chapitres des années 1970 qui ont été, pour les instituts étudiés, des moments privilégiés pour établir les grandes orientations de leur action et définir le sens et la portée de leur engagement dans le monde. Ces chapitres généraux représentent en quelque sorte une étape déterminante dans la mise en place d'un nouveau « contrat social » à l'intérieur même des instituts, régulant jusqu'aux relations interpersonnelles entre leurs membres. Par un va-et-vient constant entre les documents institutionnels et l'expérience des acteurs eux-mêmes impliqués dans ces étapes charnières, nous serons en mesure d'établir les principales similarités et différences qui rapprochent et distinguent les démarches vécues par ces quatre instituts.

### X.1. La SMÉ en assemblée générale (1973) : refonder l'avenir

Au cours de la décennie 1970, la Société des Missions-Étrangères du Québec tient deux assemblées générales (1973 et 1979). Nous nous concentrons sur celle de 1973 qui est marquée par le choc des expériences et des idées missionnaires, mais aussi par une volonté ferme de faire face aux défis contemporains de la mission. Il est manifeste, dès les premières lignes des *Documents de la VI<sup>e</sup> Assemblée générale – 1973*, que la Société vit une profonde crise d'identité.

Des questions essentielles se posent aux membres alors réunis en assemblée. Par exemple, le fait que tous les pays d'engagement de la Société, sauf le Japon, soient de tradition chrétienne est-il normal pour une société missionnaire? La Société doit-elle opérer un retour à sa première orientation et aller d'abord vers des non-chrétiens? Doit-elle se spécialiser en « évangélisation »? Si oui, que signifie alors cette tâche? Quels liens existe-t-il entre évangélisation et sacerdoce? La Société peut-elle continuer à être formée exclusivement de prêtres? Devant le désir de rapprochement manifesté par l'épiscopat québécois et par plusieurs confrères, comment renforcer les liens unissant les PMÉ à leur Église d'origine? Prenant conscience de la pauvreté et de l'injustice dont souffrent les deux tiers de l'humanité, comment se positionner comme prêtres missionnaires?

#### *X.1.1 – Une assemblée qui balance entre incompréhensions et polarisation*

L'abbé Léo Anctil, pmé, engagé à Pucallpa au Pérou depuis 1960 et délégué à l'assemblée générale de 1973, se rappelle « [qu'] il y avait beaucoup de tensions à ce moment-là parce qu'on se comprenait mal. Quand je dis “on”, je veux dire des deux bords [...], c'est surtout l'Asie et l'Amérique latine. C'est surtout les deux pôles, [...]

c'est qu'on se comprenait mal, on se connaît mal, très mal et on se jugeait<sup>619</sup>. » M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, précise qu'on assiste à un conflit entre des conceptions plus traditionnelle et plus novatrice de la mission, elles-mêmes profondément pétries par les contextes particuliers d'exercice de la mission.

En Amérique latine, nous étions marqués par toute cette dimension plus sociale de la mission tandis que nos confrères qui étaient au Japon, ils étaient dans la préoccupation davantage de la mission auprès des « païens », des gens qui ne sont pas chrétiens. Alors, ils ne comprenaient pas trop comment, en Amérique latine, nous semblions intéressés uniquement par la question sociale et pas suffisamment par la question de la foi chrétienne.

Sur l'opposition entre l'Amérique latine et l'Asie, l'analyse que propose M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, également délégué à l'assemblée de 1973, est fort pertinente puisqu'il rappelle les cheminements différents des deux régions en ce qui concerne l'élaboration de théologies contextuelles : « La théologie de la libération qu'on avait en Amérique latine était très forte à ce moment-là. En Asie, il n'y avait pas encore une théologie structurée sur le dialogue. » Conséquemment, « [...] on s'est retrouvé avec des composantes qui étaient un peu trop différentes pour ne pas dire inégales, sur la question religieuse, la question culturelle et sur la question, disons, de dialogue<sup>620</sup>. » En contrepartie, M<sup>gr</sup> André Vallée, supérieur de la province des Philippines, se souvient d'une assemblée où de bons débats ont eu lieu, provoqués par la diversité des expériences culturelles et pastorales vécues par les confrères. Selon lui, si des difficultés se sont fait jour, c'est que « Les gars d'Amérique latine auraient voulu qu'ils agissent au Japon comme en Amérique latine. Ça ne se pouvait pas et ça, je le comprenais très bien. » Ces extraits d'entrevue illustrent

---

<sup>619</sup> Extrait de l'entrevue avec l'abbé Léo Anctil, pmé, le 16 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>620</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

également le défi que représente pour la Société le fait de passer de relations interpersonnelles presque anonymes à des relations entre confrères où chacun est considéré et reconnu dans son contexte missionnaire propre<sup>621</sup>.

Les années 1970 correspondent aussi, plus largement, à une époque où l'analyse marxiste est fréquemment employée pour expliquer les différentes formes d'oppression. Influencés par cette perspective, des chrétiens se regroupent dans des mouvements comme « Chrétiens pour le socialisme » au Chili afin de favoriser le dialogue avec des marxistes. Mais, au dire de M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, délégué des Philippines à l'assemblée, cette tendance plus marxisante ne correspondait pas à la mentalité de la majorité de ses confrères, allant jusqu'à affirmer que « Nous autres, on ne voyait pas ça d'un bon œil<sup>622</sup>. » La polarisation est si forte au moment du chapitre de 1973 que, de l'aveu de M<sup>gr</sup> Lapierre, « [...], on n'arrivait plus à le terminer parce qu'on n'arrivait plus à se mettre d'accord<sup>623</sup>. » Malgré ces tensions, les délégués adoptent tout de même des positions communes dont témoignent les *Documents de la V<sup>e</sup> assemblée générale – 1973*.

### *X.1.2- Une identité revue et corrigée à l'aune du pluralisme*

Le premier chapitre du document de l'assemblée de 1973 circonscrit l'identité et la mission des PMÉ dans l'Église et dans le monde. Ils sont des serviteurs de l'Évangile

---

<sup>621</sup> Le point 264 des *Documents de l'Assemblée générale de 1973* le souligne d'ailleurs avec force : « Au niveau de la Société, les pays où nous travaillons ne connaissent pas tous les mêmes situations. Les problèmes se posent d'une façon différente dans les pays riches et dans les milieux pauvres, dans les milieux capitalistes et dans les milieux socialistes, dans les lieux où l'influence de l'Église est grande et dans ceux où elle est pratiquement nulle. Enfin dans certains pays les prêtres jouent un rôle social et dans d'autres, non. Tout cela rend le dialogue entre nous plus difficile. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Documents de l'Assemblée générale de 1973*, 1973, p. 80.

<sup>622</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, le 23 mars 2011 à la résidence familiale, Sainte-Anne-de-la-Pérade.

<sup>623</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, le 15 février 2010 à l'évêché de Saint-Hyacinthe.



orientés d'abord vers les non-chrétiens, en vue d'un travail d'évangélisation intégrale, préoccupés du problème de la justice dans le monde et engagés pour la vie. Dans la seconde section de ce premier chapitre, on rappelle que les membres de la Société sont des prêtres de l'Église canadienne et que c'est cette Église qui les envoie. En ce sens, ils représentent un pont humain entre des Églises locales. Pour saisir les enjeux subséquents traités par l'assemblée, il est opportun de regarder de plus près chacun des points mentionnés précédemment puisqu'ils font également l'objet de chapitres subséquents entiers du document issu de l'assemblée.

En ce qui a trait à la direction fondamentale vers les non-chrétiens, l'assemblée affirme que la Société veut s'orienter prioritairement vers eux, tout en demeurant ouverte aux groupes privés de la « Parole de Dieu » dans des pays de tradition chrétienne<sup>624</sup>. La Société précise qu'elle veut d'abord offrir ses services aux Églises les plus démunies, en allant spécialement vers les groupes délaissés par l'Église locale, pour autant que celle-ci soit « disposée à assumer sa responsabilité et à offrir [à la Société] une coresponsabilité active<sup>625</sup>. » En résumé, ce qui distingue les membres de la Société parmi d'autres instituts missionnaires, « ce n'est pas uniquement le fait de travailler à l'étranger, mais aussi la priorité que nous accordons à la première annonce de l'Évangile, la formation de nouvelles communautés chrétiennes et la promotion de leaders locaux (laïcs et prêtres) capables d'en assumer la charge le plus tôt possible<sup>626</sup>. » Ce choix découle des diverses expériences vécues par des membres de la Société au Honduras et au Pérou, où ils ont

---

<sup>624</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, *Documents de la VI<sup>e</sup> Assemblée générale – 1973*, 1973, p. 7.

<sup>625</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 7.

<sup>626</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 8.

contribué au développement d'outils et de programmes visant à former des leaders locaux, notamment des laïcs, mais aussi des prêtres.

La Société s'engage à servir ceux qui ont le plus pressant besoin de justice et de libération : les pauvres, les marginés et les opprimés de toutes sortes. Soutenue par le dynamisme de l'Évangile, leur recherche de conditions de vie dignes est un prélude à son terme ultime : la communion avec Dieu et avec les êtres humains. La Société précise que cela se concrétise, de façon privilégiée, en travaillant avec les personnes pauvres dans la ligne d'une promotion humaine intégrale en formant des leaders locaux soucieux de s'engager en ce sens<sup>627</sup>. Là où le contexte et les orientations de l'Église locale y invitent les membres de la Société, une telle ligne d'action peut mener à des engagements sociopolitiques<sup>628</sup>. Toutefois, l'assemblée rappelle la nécessité de ne jamais oublier « [...] que notre activité missionnaire “perdrait sa raison d'être si elle s'éloignait de l'axe

---

<sup>627</sup> L'expérience des écoles radiophoniques et du centre de formation de leaders locaux, *La colmena*, au Honduras illustre très bien le type de projets qu'a alors en tête la Société, mais n'exclut pas d'autres formes de projets.

<sup>628</sup> L'Assemblée précise le sens de sa pensée : « Nous entendons ici par engagements sociopolitiques ceux qui contribuent plus immédiatement à l'avènement de structures plus justes et plus humaines dans la société où nous vivons, comme par exemple la promotion des coopératives, la participation dans les syndicats, la dénonciation de certaines injustices concrètes. » (Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 9.) Plus loin, au point 289, il est indiqué que « Comme prêtres, et spécialement comme étrangers, notre engagement sociopolitique doit éviter le leadership de parti tout comme la militance active en faveur de quelque faction politique, “à moins que, dans des circonstances concrètes et exceptionnelles, une telle chose soit vraiment requise pour le bien de la communauté avec le consentement de l'évêque, après consultation du Conseil presbytéral et, dans le cas échéant, de la Conférence épiscopale.” » (Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 86.) Enfin, au point 295, on met en garde contre l'illusion de transformer des structures d'oppression par la révolution armée sans transformer les comportements des individus en profondeur : « Souvent la violence armée (révolution sanglante, guérillas) devient une tentation facile pour transformer la société. Même si ce style de violence peut être justifié dans des cas de tyrannie évidente et prolongée, il n'aboutit trop souvent qu'à une transformation des seules structures extérieures. Comme serviteurs de l'Évangile et guides des communautés chrétiennes, nous jugeons essentiel de déraciner en même temps l'égoïsme du cœur des hommes. Cependant, dans la mesure du possible, nous serons solidaires de ceux qui souffrent pour la justice, non seulement par des déclarations, mais également par notre engagement quotidien et soutenu avec eux. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 88.

religieux qui la conduit<sup>629</sup>. » » La Société des Missions-Étrangères du Québec souligne spécialement son intérêt pour le laïcat canadien, se voulant ouverte et attentive à ses besoins :

C'est pourquoi nous sommes disposés à prêter volontiers notre concours à l'organisation d'un laïcat missionnaire canadien. Quant aux laïcs désireux de réaliser un engagement missionnaire dans la Société, leur acceptation dépendra des besoins des Églises où nous servons et leur mode d'engagement sera déterminé par une entente particulière dans chaque cas. Nous sommes conscients de l'immense travail de recherche qui se réalise dans l'Église présentement et qui nous laisse entrevoir la création de nouveaux ministères, ainsi que la redéfinition des ministères actuels. Aussi voulons-nous conserver une attitude d'écoute, de recherche et d'ouverture, disposés à réajuster nos cadres selon les orientations des autorités compétentes<sup>630</sup>.

Même si l'assemblée de 1973 n'a pas admis les laïcs comme membres associés, une ouverture est perceptible dans les documents. Au-delà des déclarations officielles, la présence de laïcs s'est vécue sur le terrain missionnaire dès 1977 dans un projet mixte de PMÉ et de laïcs au Guatemala -- un projet qui, comme celui de l'Indonésie, sera approfondi dans le prochain chapitre de cette thèse.

Le second grand enjeu auquel la Société est confrontée à son assemblée de 1973, c'est celui de son caractère pluriel : on insiste sur les différences qui existent entre les membres, mais aussi sur la diversité présente dans le monde contemporain. La plus grande attention portée à l'individu en vue de son plein épanouissement, du respect de ses libertés et de ses talents particuliers exprime la reconnaissance nouvelle du pluralisme par la Société. Dans un contexte où l'autorité est moins directive, voire remise en question, c'est l'unité et l'efficacité du groupe qui sont l'objet de débats entre les PMÉ réunis en assemblée. Certains souhaitent revenir à une certaine uniformité dans la vie de la Société

---

<sup>629</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 9.

<sup>630</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 11-12.

alors que plusieurs voient s'ouvrir de nouvelles pistes d'action. Après un vote en faveur du pluralisme au sein de la Société, le problème devient l'effritement des repères communs, c'est-à-dire de l'unité nécessaire en vue de la poursuite de leurs objectifs communs de partenaires d'un même projet d'Église. C'est à ce moment « qu'il y a eu pluralisme<sup>631</sup> et unité<sup>632</sup> dans la Société. »

M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, devient un acteur de premier plan de ce débat et contribue à l'élaboration de la réponse donnée par la Société à ces enjeux de la pluralité et de l'unité. Avec des confrères, par exemple, il rédige un document sur les départs de PMÉ. Bien que demeuré officieux, ce document est pris en considération par les délégués réunis en assemblée. On discute notamment des difficultés posées par la vie affective, désignées sous la notion de « problèmes humains<sup>633</sup> ». Ces difficultés d'ordre affectif et fraternel représentent « une grosse affaire qui était plutôt interne », selon M<sup>gr</sup> Martin. Cette période correspond d'ailleurs au « [...] moment où il y en a le plus qui ont quitté la

---

<sup>631</sup> Cet extrait du document de l'Assemblée générale de 1973 indique bien la distinction établie entre pluralité et pluralisme : « Bien que ces termes soient souvent synonymes, nous réservons plutôt le mot pluralité au fait des diversités et celui de pluralisme aux attitudes à développer face à cette situation. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 17.

<sup>632</sup> Dans le sens des attitudes à développer entre confrères, comme le souligne M<sup>gr</sup> Martin, l'Assemblée précise que « Notre unité est toujours à construire dans un cheminement progressif, et suppose de chacun de nous la volonté d'être quotidiennement attentif aux préoccupations de l'autre pour parvenir à un dialogue vrai et sincère. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 23.

<sup>633</sup> Le point 110 indique l'attitude à adopter auprès des confrères qui ont choisi de quitter la Société : « De même, notre communauté de vie ne nous délie pas de toute solidarité envers les confrères qui ont abandonné la tâche apostolique spécifique que nous réalisons dans le sacerdoce et la vocation missionnaire. Nous les considérons comme des frères et des amis qui nous ont apporté leur appui et leur service et qui, surtout au début de leur nouvelle orientation, ont particulièrement besoin de notre compréhension et de notre fidélité. Leurs doutes, leurs inquiétudes et leur remise en question peuvent également purifier nos propres motivations et les solidifier. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 38. Par ailleurs, le désir de communion avec ces confrères sortis de la Société représente aussi un défi entier dans la vie de ceux qui poursuivent leur chemin au sein de la Société et dont le quotidien est parfois (souvent) difficile sur le plan affectif : « Cette communion est à la fois un héritage, car elle existe réellement dans la Société, et un projet, puisque plusieurs confrères regrettent la superficialité de nos contacts. Ces confrères ne s'expliquent pas la difficulté que nous avons généralement à communiquer; par exemple, plusieurs crises n'éclatent, même dans l'entourage immédiat, qu'après avoir franchi le seuil de l'irréversibilité. De plus, nous n'arrivons pas à échanger en profondeur sur certains thèmes comme la vie de prière, la théologie et la pastorale. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 40.

Société<sup>634</sup> et c'était pour des raisons de célibat, majoritairement<sup>635</sup>. » Selon M<sup>gr</sup> Martin, conserver l'unité dans la diversité des visions, des personnes, des orientations, des origines, des caractères, tant au plan de la vie fraternelle qu'affective, est un réel défi, d'autant plus que les enseignements conciliaires sont alors encore loin d'être intégrés.

Dans le chapitre trois, on insiste sur le rôle fondateur et directeur de l'Évangile dans la vie de la Société et de ses membres, rappelant le cœur de la mission : faire connaître Jésus-Christ et sa Bonne Nouvelle. Pour les PMÉ, vivre, c'est évangéliser et c'est ce qui donne un sens à leur vie : « [...] c'est la consécration de toute notre existence à ce qui a transformé notre vie : la découverte de Jésus-Christ et de son amour pour tous les hommes. C'est une nouvelle manière d'être. [...] nous avons le sentiment de donner notre vie pour quelque chose de valable, d'exigeant et d'épanouissant<sup>636</sup>. » En ce sens, les délégués invitent les confrères à devenir toujours plus des « pages d'Évangile vivantes<sup>637</sup> ». De la même manière, les membres de la SMÉ, en contexte missionnaire, forment des équipes de terrain appelées à devenir de véritables communautés de salut où

---

<sup>634</sup> Cette question sera traitée dans le chapitre suivant avec des chiffres plus complets, mais soulignons dès à présent que depuis la fondation de la Société en 1921, des 101 membres ayant quitté, 55 d'entre eux l'ont fait entre 1968 et 1977, soit 6,1 membres par année en moyenne durant cette période. Ces chiffres sont tirés du document provenant des Archives de la Société des Missions-Étrangères du Québec et intitulé *Statistiques des membres perpétuels (départs) au 31 décembre 2010*.

<sup>635</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>636</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 25.

<sup>637</sup> En ce sens, la précision qu'apporte le point 76 du document de l'assemblée de 1973 sur l'eucharistie nous semble essentielle pour saisir pleinement la manière dont l'incarnation y est intimement présente, à la fois dans la chair du Christ qui est célébré à travers le mémorial de sa mort et de sa résurrection, mais aussi dans l'expérience que vit le prêtre missionnaire. « De cette façon, l'Eucharistie devient en réalité source et sommet de l'évangélisation et reçoit la priorité qui lui revient dans l'orientation générale comme dans l'aménagement concret de nos activités. Elle célèbre les peines et les joies des chrétiens, elle nous solidarise avec eux et nous fait communier ensemble à l'espérance de la résurrection. Elle exprime aussi la joie et la totalité de notre don au Seigneur, car l'expérience que nous faisons de nos propres limites tout au long de notre route, de même que les efforts qu'exigent notre acculturation et notre insertion, constituent un dépouillement total de nous-mêmes et une mort véritable : c'est la forme que prend notre communion à l'incarnation, à la mort et à la résurrection du Seigneur, mystère total du Christ que l'Eucharistie célèbre dans toute son ampleur. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 30.

la réalité de la foi<sup>638</sup> est centrale. Ces échanges entre membres d'une équipe de travail invitent à bâtir la communion fraternelle en vue d'un dialogue élargi aux dimensions des enjeux soulevés par le monde contemporain.

Dans le chapitre quatre, on précise le sens et la portée du service rendu par la Société aux Églises locales à travers le monde. Ce service vise la création et la formation de communautés chrétiennes autochtones<sup>639</sup> capables de prendre en main l'évangélisation de leur propre milieu. La Société cherche à encourager une étude sérieuse des nouveaux types de ministères dont les Églises locales ont besoin, ce qui implique une participation active des membres de ces Églises dans la création et dans la direction des moyens

---

<sup>638</sup> Même si la SMÉ faisait la part large aux analyses provenant des sciences humaines et sociales pour mieux intervenir dans les divers milieux d'insertion, comme le rappellent les auteurs au point 96 : « Nous avons certes besoin des sciences humaines pour analyser les réalités que nous vivons avec les gens et que nous voulons transformer par l'Évangile. C'est indispensable. Mais la lecture des événements avec les yeux de la foi apporte aussi quelque chose d'irremplaçable. Nous avons avantage à mettre en commun nos analyses des situations et nos expériences de foi complexes et variées. Nous risquerions autrement de verser dans des visions illusoires, partielles ou partiales. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 35-36.

<sup>639</sup> Au point 134, on écrit à ce sujet que « C'est pourquoi nous nous efforçons de promouvoir les valeurs et les éléments autochtones, et nous évitons toute imposition de notre propre culture. Nous voulons être, avec les gens, de co-créateurs d'une pastorale autochtone, et non des importateurs d'une pastorale et de moyens préfabriqués. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 45-46. Par ailleurs, un chapitre complet du document relatif à l'assemblée générale de 1973 est consacré aux liens qui unissent évangélisation et culture. On y traite, entre autres de « L'acculturation et l'insertion sont donc une exigence missionnaire fondamentale, et non seulement une préparation ou une tactique pastorale. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 65. 203 - « Pour nous, l'acculturation est fondamentalement une attitude d'ouverture qui permet de mieux connaître, comprendre, accepter et assimiler une culture étrangère, sans pour autant dévaloriser ou perdre les valeurs de notre propre culture. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 65. Elle comporte deux éléments essentiels : la connaissance et le respect des mœurs, coutumes et aspirations locales et l'adoption effective des comportements, attitudes et valeurs autochtones.

Les PMÉ réunis en assemblée ont relié acculturation et analyse de la conjoncture du milieu d'insertion au point 214 : « Pour être plus totale, l'acculturation doit comporter un autre élément : une analyse (étude et réflexion) des divers aspects du contexte économique, politique, socioculturel et religieux. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 68. Enfin, au point 222, on rappelle que l'acculturation est une exigence de l'évangélisation même non pas dans sa dimension transactionnelle et visible, mais dans la dimension d'expérience de foi du missionnaire qui s'inscrit dans son intimité de croyant : « La véritable acculturation est une œuvre d'amour, même si la raison ne comprend pas toujours. Elle exige que l'apôtre se mette à l'école des gens dans un esprit de solidarité et d'amitié, qu'il communique aux valeurs de son peuple sans l'humilier ni le juger défavorablement, enfin qu'il soit toujours en recherche afin de mieux faire connaître le Christ. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 69.

d’apostolat. En ce sens, l’action de la SMÉ au sein de ces Églises locales s’inscrit dans une saine coresponsabilité pastorale qui

[...] s’étend également à l’appui que nous devons donner aux laïcs que nous formons. Nous faisons particulièrement nôtre la recommandation de Paul VI et celle de la deuxième Conférence de l’Épiscopat latino-américain (Medellin, 1968) d’appuyer et d’encourager fermement les équipes et les mouvements de laïcs, et de ne pas abandonner leurs militants lorsque ceux-ci, à cause des implications sociales de l’Évangile, sont amenés à des engagements qui comportent des conséquences douloureuses<sup>640</sup>.

L’exemple de l’abbé Jean-Paul Guillet, pmé, illustre très bien cette coresponsabilité portée par les PMÉ dans leurs engagements pastoraux au service des Églises locales. C’est dans le cadre de son action comme directeur du centre *La colmena*, dans le diocèse hondurien de Choluteca, que des leaders formés décident de fonder un parti politique :

C’est devenu une force sociale très importante et à ce moment-là, c’était les militaires qui avaient pris le pouvoir, dans les années 70<sup>641</sup>. Alors, on était devenu une force sociale et là, on a commencé à faire peur aux politiciens, au pouvoir, aux classes dirigeantes, aux grands propriétaires terriens. Un moment donné, il y a eu une répression et notre poste de radio a été fermé parce qu’on était subversif<sup>642</sup>.

La tête de l’abbé Guillet est alors mise à prix par les autorités gouvernementales, ce qui le force à quitter temporairement le Honduras.

Guidés par le même esprit de service des Églises locales, les délégués à l’assemblée générale de la SMÉ de 1973 précisent les enjeux relatifs à la justice dans le cadre de leur travail missionnaire. L’insertion parmi les pauvres n’est pas un partage de

---

<sup>640</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 50.

<sup>641</sup> De 1963 avec le coup d’État du colonel Osvaldo Lopez Arellano jusqu’à l’élection en 1981 du libéral Roberto Suarez, le Honduras a vécu sous un régime militaire.

<sup>642</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec l’abbé Jean-Paul Guillet, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

leur misère matérielle, mais avant tout un engagement significatif en faveur des faibles « [...] pour les aider à découvrir les causes de la pauvreté et de l'oppression et chercher les solutions qui soient le fruit d'une prise en charge individuelle et collective de leur propre destinée<sup>643</sup>. » L'assemblée de 1973 rappelle les causes systémiques et structurelles derrière les disparités entre les pays du Nord et ceux du Sud<sup>644</sup>. Il faut dire qu'à l'époque, après une décennie intense de développement et des résultats plutôt médiocres dans plusieurs pays du monde, la théorie de la dépendance, développée par des économistes latino-américains, est en vogue pour rendre compte des rapports Nord-Sud. Il faut souligner, comme l'a reconnu l'assemblée, que certains confrères empruntent alors des voies particulières où la présence auprès des pauvres et des opprimés implique des défis

---

<sup>643</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 70. De plus, l'insertion présente ses exigences propres dont le dialogue devient la pierre angulaire : « L'authentique partage entre l'apôtre et le monde à évangéliser ne peut exister sans un sens profond du dialogue. Le dialogue oblige non seulement à vivre parmi les gens, mais aussi à vivre avec eux, à se mettre à leur écoute pour découvrir le mode de présence qui nous rapproche le plus de leurs préoccupations vitales. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 72. De manière plus concrète, on rappelle que « Nous avons un grand rôle à jouer pour faire prendre conscience à tous, spécialement aux opprimés et aux marginaux, de leurs droits et devoirs comme hommes et comme chrétiens. Cela exigera que nous arrivions, avec eux, à une connaissance de plus en plus précise de la réalité sociopolitique des pays, ainsi que des grands courants de pensée ou idéologies, sous-jacents à l'élaboration de leurs projets politiques. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 75. De plus, « L'obtention de fonds étrangers ou l'investissement de fonds personnels ou de la Société pour financer des projets de développement ou des œuvres apostoliques doivent être subordonnés non seulement aux besoins du milieu, mais aussi à la possibilité qu'ont les gens de continuer ces œuvres par leurs propres moyens. Cela pour éviter de nouveaux modes de dépendance. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 75. Dans le même sens, l'assemblée remarque que : « En cherchant à travailler avec eux, nous voulons demeurer toujours critiques vis-à-vis des moyens que nous employons. Car notre désir d'efficacité nous pousse souvent à choisir des moyens riches qui ne respectent pas le cheminement des gens et les empêchent d'être pleinement les artisans de leur libération. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 83. De la même manière : « L'acceptation de privilèges de la société civile rend presque toujours ambigu le témoignage évangélique de l'Église et en particulier du clergé. Aussi devrions-nous, en collaboration avec l'Église locale, entreprendre l'élimination de ces privilèges dans les milieux où nous travaillons. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 85.

<sup>644</sup> Au point 257 : « Nous découvrons l'existence d'égoïsmes collectifs qui sont à l'origine de ce qu'on appelle aujourd'hui le phénomène de la "dépendance". Il s'agit là d'un ensemble de structures politiques, économiques et sociales qui empêchent des groupements humains entiers d'être maîtres de leur propre destinée parce que leurs intérêts sont sacrifiés à ceux d'autres groupements humains économiquement ou politiquement plus forts qu'eux (v.g. dictatures, classes dominantes, grosses compagnies, etc.) Au lieu d'une interdépendance bénéfique, il en résulte une dépendance dégradante, contraire à la dignité humaine. » Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 79.



spécifiques, remettant même en question leur façon de vivre leur sacerdoce et de voir la pastorale<sup>645</sup>.

Enfin, il nous semble important d'insister sur la mise en place, en 1973, d'outils de formation permanente. On reconnaît la nécessité d'acquérir une connaissance approfondie du milieu d'insertion, de réviser périodiquement les engagements et les priorités pastorales en fonction des objectifs de la Société, de favoriser les échanges et les rencontres entre missionnaires de différentes circonscriptions, de préparer des sessions qui aident les missionnaires de passage au Canada à se situer face aux réalités changeantes du pays<sup>646</sup>. De plus, lors de rencontres entre confrères, il est fortement recommandé de susciter des échanges à partir de témoignages plutôt que d'exposés impersonnels.

### *X.1.3 – Des orientations à vivre : un projet inédit en milieu pauvre et musulman*

M<sup>gr</sup> André Vallée est nommé supérieur de la Société au moment de l'assemblée générale de 1973. Au cours de ses six années au conseil central, son plus grand défi a été de prolonger les décisions prises en assemblée concernant l'identité de la Société ainsi que l'esprit d'unité qui devait y régner, tout en respectant la pluralité des individus, des visions, des méthodes et des contextes pastoraux.

Moi, il y avait une orientation sur laquelle j'ai toujours tablée, c'est la fraternité qui doit exister entre nous les confrères. On doit se faire confiance les uns les autres, on doit collaborer les uns avec les autres. Ça ne veut pas dire qu'on a toujours la même idée que l'autre, mais il faut toujours respecter l'autre, travailler

---

<sup>645</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 80.

<sup>646</sup> Société des Missions-Étrangères du Québec, 1973, p. 99-100.

avec l'autre. Et là où ça ne fonctionnait pas, j'ai essayé d'amener cet air frais de fraternité<sup>647</sup>.

M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, joue un rôle crucial dans la réalisation des objectifs établis lors de l'assemblée générale. D'une part, il est nommé responsable d'un nouveau projet missionnaire à fonder en milieu non-chrétien et pauvre -- projet qui voit le jour dans le diocèse de Medan en Indonésie dès 1974. D'autre part, ses services sont requis dès la fin du chapitre de 1973 pour travailler, avec deux autres confrères, sur les Constitutions de la Société, un labeur qui ne connaîtra son aboutissement qu'au cours des années 1980.

Depuis la fondation de la Société en 1921, aucun texte de constitution n'avait été approuvé par Rome. Malgré la bonne volonté des supérieurs précédents, ni Viateur Alary<sup>648</sup> ni M<sup>gr</sup> Gilles Ouellet<sup>649</sup> n'avaient été en mesure de procéder à la rénovation des Constitutions. Devant cette situation et compte tenu des exigences postconciliaires, le conseil central de la Société nomme M<sup>gr</sup> Martin président d'un groupe de travail. Il est secondé par les abbés Marcel Dionne, docteur en droit canon, et Claude Dubois, spécialiste de dogmatique. « On s'est mis à l'ouvrage : septembre, octobre, novembre, puis jusqu'au 9 décembre environ, et on a fini notre travail de base qu'on a remis au conseil central qui a été le brouillon, le premier jet, le livre vert, des Constitutions. Ça a marqué ma vie jusqu'à la fin de notre conseil central<sup>650</sup>, en 1985<sup>651</sup>. »

---

<sup>647</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> André Vallée, pmé, le 23 mars 2011 à la résidence familiale, Sainte-Anne-de-la-Pérade.

<sup>648</sup> Il occupe les fonctions de supérieur du chapitre spécial de 1967 jusqu'à 1973.

<sup>649</sup> Il est supérieur de la Société durant la période conciliaire, soit de 1958 à 1967.

<sup>650</sup> M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin devient le supérieur de la Société lors de l'assemblée générale de 1979 et c'est deux ans après la fin de son mandat, soit en date du 14 décembre 1987, que les Constitutions de la Société sont officiellement approuvées par la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples.

## X.2. En action de grâce : le chapitre de 1970 chez les MIC

Deux ans après la tenue de leur chapitre général spécial, les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception se réunissent à nouveau pour leur chapitre général. Au cours de cette rencontre communautaire de l'été 1970, sont élaborées des orientations afin de permettre à l'institut d'opérer les changements majeurs exigés par le renouveau de la vie religieuse missionnaire. Ces exigences, dans le contexte MIC, consistent principalement à approfondir le mystère du salut des nations, le mystère création-rédemption qui donne au développement humain tout son sens religieux et la reconnaissance de l'importance donnée aux Églises locales, mais aussi à procéder à une évaluation adéquate des œuvres de la congrégation. Fortes d'une lecture mûrie des transformations socio-ecclésiales, les MIC procèdent à une première phase de réappropriation du charisme de leur fondatrice, approfondissent le sens de la mission et de la vie religieuse et s'engagent dans la reconnaissance et la célébration de l'unicité de chacune dans ses dons tout en favorisant des assouplissements à la vie quotidienne de l'institut.

### *X.2.1 – Un projet audacieux qui permet de dénouer des impasses...*

Le mouvement de nouveauté qui souffle sur l'Église depuis la fin du Concile atteint le cœur de la congrégation. Au cours de la période allant de 1968 à 1970, alors qu'elle est responsable de la formation des scolastiques, sœur Éliette Gagnon, mic, propose de modifier le dernier droit avant les vœux perpétuels de ses jeunes consœurs : retarder la profession perpétuelle, prévue en février, au mois d'août. Il s'agit de donner aux scolastiques un mois de préparation aux vœux perpétuels, ce que sœur Gagnon

---

<sup>651</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 24 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

nomme la montée. Devant la réponse négative des autorités provinciales, sœur Gagnon ne se tient pas pour battue et, en parallèle des cours de théologie qu'elle suit à l'Université de Montréal, elle continue de penser à son idée. Prenant conscience qu'un immense courant d'action de grâce traverse la Bible, sa vision du monde change radicalement :

Dieu qui s'émerveille devant la Création : c'est beau la terre! C'est beau les animaux! C'est beau les plantes! C'est beau l'être humain, c'est même très beau! Nous autres, on se privait de la Création. C'est incroyable les psaumes, même les pires finissent par un verset d'action de grâce! Toutes les nuances de l'action de grâce : l'émerveillement, la reconnaissance, la gratitude, la louange. Là, plus j'avancais dans ça, plus je m'extasiais devant la spiritualité de l'action de grâce. L'action de grâce au sein de la trinité : le père se donne, donne tout ce qu'il est, le fils reçoit. L'action de grâce, c'est ça en fin de compte : l'accueil du don et le retour par les chemins que Lui nous montre.

Au même moment, sœur Gagnon met en dialogue sa découverte et ses réflexions sur la vie religieuse : que signifient les vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté en action de grâce?

Ça ne veut pas dire l'économie, ça ne veut pas dire la mesquinerie, ça ne veut pas dire que tout le monde soit pareil. Dieu, il est magnifique, la pauvreté en action de grâce, c'est la gratuité : des mains ouvertes pour recevoir et partager, tu n'as rien à toi. La pauvreté en profondeur, ça rejoint les deux autres vœux. Même ta volonté propre, il y a des moments, elle n'est pas à toi, tu la remets. L'acte d'obéissance, de foi dont je te parle, c'est un acte de pauvreté en même temps : je renonce vraiment à ma volonté propre. La chasteté, c'est le don de tout l'être en fin de compte. La vie communautaire en action de grâce, c'est être capable de découvrir, comme Dieu, ce qu'il y a de beau chez chacune de tes compagnes, découvrir les talents.

Avec tout ce matériel en mains, elle prépare la montée aux vœux perpétuels qui a lieu en janvier 1969 et à laquelle les jeunes répondent avec un enthousiasme débordant, tant et si bien qu'à la fin, elles lui disent « “Sœur Éliette, ce que tu nous as expliqué, ce que tu nous as donné, il faut absolument que ça arrive à toute la communauté.” Et là, j'ai eu un

p'tit sourire, je me disais toute la communauté, pourvu que la communauté l'accepte, mais comment? Je n'y ai pas tellement repensé... »

Le temps de montée est si fructueux qu'il fait naître des équipes de partages évangéliques, une expérience annonciatrice d'un grand mouvement au sein de l'Institut MIC. « Ces jeunes-là voulaient tellement d'Évangile<sup>652</sup> qu'on avait formé des petits groupes de cinq ou six, on choisissait un jour dans la semaine, on méditait le même Évangile et on se réunissait en groupe pour partager nos intuitions en plus petites cellules. » Selon sœur Gagnon, ce type d'expérience est exactement ce dont ses consœurs ont besoin pour procéder à une véritable rénovation personnelle et communautaire puisque, comme elle le remarque, « Ce n'est pas suffisant de lire la Parole de Dieu, ce n'est pas suffisant de la savoir par cœur, ce n'est pas suffisant de connaître l'exégèse, ce n'est pas suffisant de l'expliquer aux autres, il faut que, comme la Parole de Dieu s'est faite chair en Marie, la Parole de Dieu se fasse chair en nous. »

Poursuivant sur sa lancée, sœur Gagnon participe à une session sur la spiritualité postconciliaire chez les Carmes de Nicolet, une étape fondamentale de sa réflexion. Lors

---

<sup>652</sup> Lors du chapitre de 1970, les capitulantes décident d'opter pour un élargissement du statut communautaire et personnel sur la base des considérations suivantes, lesquelles vont dans le sens des observations rapportées par sœur Éliette Gagnon dans son travail auprès des scolastiques ainsi que de la majorité des consœurs MIC rencontrées dans le cadre de notre recherche. 1. La nécessité d'adapter nos structures, comme l'Église le demande, aux aspirations légitimes et aux phénomènes sociaux de notre époque : désir accru de fraternité; besoin de communication, de partage; exigences d'authenticité, de liberté, d'engagement plus personnel; pluralisme. 2. La conviction que cet élargissement est bien dans la ligne des Constitutions et Règles adoptées par le chapitre spécial de 1968. 3. Une situation de fait : déjà un bon nombre de sœurs ont été forcées par leur travail ou leurs études de vivre en marge du règlement commun, sous un régime de dispenses. N'est-ce pas là un de ces signes des temps dont parle Vatican II? 4. Les désirs d'un grand nombre de sœurs exprimés dans les sondages et les desiderata. 4. Au sujet de la vie communautaire, on souhaite une vraie vie fraternelle « chaude, accueillante, réconfort dans le travail apostolique et soutien dans les moments d'épreuve », qui réponde vraiment au chapitre 4 de nos Constitutions. Mais en même temps, on désire des cadres souples adaptés aux exigences de temps, de lieu, de climat, de travail, etc. 5. Au sujet des relations avec Dieu, on réclame des possibilités plus grandes d'initiative personnelle; on veut une vie de prière adaptable aux circonstances et à la diversité des personnes : qu'il y ait place pour du plus ou du moins quotidiennement, selon les besoins personnels et les obligations de chacune. Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du Chapitre général de 1970*, 1970, p. 9-10.

de ce séjour, elle approfondit le partage d'Évangile et la relecture de vie, le premier étant l'étude de la Parole de Dieu en application et le second, l'analyse d'un fait de vie à la lumière de la Parole de Dieu. C'est lors d'une instruction que sœur Gagnon établit une connexion entre l'action de grâce et la mission :

Il m'est venu à l'esprit un plan pour transmettre à toute la communauté la spiritualité postconciliaire avec des pratiques de partages d'Évangile, des relectures de vie. J'écrivais, j'avais l'équivalent de sept, huit pages à la dactylo sans aucune rature. Alors, je prévoyais que ça devait être des équipes qui parcouraient la communauté dans nos 13 pays, constituées par une personne plus âgée, une jeune et une personne de la génération entre les deux pour que la même vérité, présentée avec des langages différents, puisse atteindre toutes les personnes. Il n'y a rien de ça qui a changé, ça s'est fait vraiment comme je l'avais prévu : des groupes de pas plus de 20, 21 personnes pour pouvoir former des équipes de six, sept. Il y avait chaque jour au programme un partage d'Évangile ou une relecture de vie. J'avais prévu les coûts approximatifs, les objections qu'on pourrait avoir à ça, je proposais que ça remplace la retraite annuelle, ce qui s'est fait. En tout cas, j'ai relu ça, je n'avais rien rayé.

Pour que cette proposition fasse son chemin dans la communauté, sœur Gagnon partage le document avec une consœur plus âgée, sœur Lucienne Pelletier. Celle-ci lui confirme le caractère inspiré du document<sup>653</sup> : « Elle dit : “Pourquoi te n'enverrais pas ça

---

<sup>653</sup> Le projet de la Grande Mission, tel qu'il a été soumis aux capitulantes de 1970, s'ouvrait sur ces mots : « Le Chapitre de 1968 a fait faire à la Congrégation, au niveau des Constitutions et Règles, un grand pas dans le sens du renouveau prôné par Vatican II. D'où vient que, dans la pratique, trop de M.I.C. se soient arrêtées à des changements mineurs (costume, sorties plus fréquentes, suppression des permissions d'usage, etc.) alors que d'autres, par réaction, s'accrochent au passé et pleurent la perte de l'esprit religieux à l'occasion même de modifications conformes aux directives de l'Église et prévues par le Chapitre? Les unes et les autres, malheureusement, divisent les forces et à cause du climat de tension qu'elles accentuent, freinent le véritable progrès dans le sens d'un renouveau intérieur profond sans lequel les réformes les plus brillantes risquent de demeurer inefficaces et notre témoignage, bien pauvre. “Il faut laisser du temps au temps”, disait le bon Pape Jean, mais l'heure est venue, me semble-t-il, à la veille d'un nouveau Chapitre, de nous interroger sur cet état de choses. Entre toutes les raisons qui pourraient l'expliquer, j'en retiens deux qui me paraissent plus évidentes et sérieuses :

- 1) A-t-on réussi, comme on l'avait proposé à la fin du Chapitre de 1968, à faire parvenir jusqu'aux confins M.I.C. une information vraiment valable, qui tienne compte de l'âge, des psychologies, etc. et opère ce retournement intérieur, ce changement de mentalité, indispensable pour un vrai renouveau?
- 2) Nos communautés locales sont-elles assez adultes, assez évangéliquement unies, pour endosser les responsabilités qui leur reviennent : prise en charge des personnes, coresponsabilité, adaptation de l'apostolat, etc.?

à la commission pré-capitulaire?’’ Là, on préparait le chapitre de 1970. Je l’ai envoyé à la commission pré-capitulaire, je n’ai eu aucune nouvelle, mais je ne me préoccupais pas : j’avais reçu ça, je le renvoie. »

Le chapitre de 1970 s’annonce « extrêmement difficile », aux dires de sœur Gagnon puisqu’« il fallait faire tomber encore beaucoup de choses, le costume religieux, entre autres. Ce qu’on avait fait en [19]68, c’était très beau, mais c’était encore trop fourni, fallait encore que ça se dépouille. » Au cours du chapitre, l’une des conseillères générales nouvellement élue, sœur Pauline Longtin, demande à sœur Gagnon de lui parler de sa Grande Mission. L’entretien est fructueux puisqu’« elle [Pauline Longtin] a fait imprimer les 35 copies et a partagé ça entre les sœurs en leur disant de lire ça. Le chapitre continue, et il se présentait des nœuds assez souvent et de temps en temps, t’entendais : ‘‘Peut-être la Grande Mission.’’ Le dernier jour, ça a été voté à 35/35. Unanimité. Là, toutes les portes se sont ouvertes, ça s’est fait dans tous nos pays : en Afrique, en Asie, en Amérique latine<sup>654</sup>. »

### *X.2.2 – Des orientations pour mieux vivre ensemble... avec nos différences*

En prenant connaissance des Actes capitulaires du chapitre général de 1970, la première chose qui frappe le lecteur est l’esprit qui anime la congrégation au terme de cette longue et (comme le soulignent plusieurs MIC) difficile rencontre qui se termine en

---

Après longue réflexion et, bien entendu, le recours à l’Esprit-Saint, je propose, pour être mis en branle le plus tôt possible après le Chapitre de 1970, un genre de GRANDE MISSION, à travers tout l’Institut, mission dont le contenu devrait être mûrement pensé, soit par les capitulantes elles-mêmes, ou mieux par un Comité constitué à cette fin. » Sœurs Missionnaires de l’Immaculée-Conception, *Rénovation spirituelle – Grande Mission – Définition du projet (1970-1971)*, 1970, p. 2-4.

<sup>654</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec sœur Éliette Gagnon, mic, le 19 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l’Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

novembre 1970. Cet esprit qui sous-tend l'ensemble des textes, les capitulantes l'ont caractérisé ainsi

[...] souci de discerner les valeurs essentielles et permanentes de la vie religieuse et de construire autour d'elles un nouvel équilibre; souci d'exploiter de façon nouvelle et plus adéquate le riche patrimoine légué par Délia Tétreault; souci de nous adapter plus profondément au monde 1970; souci de répondre oui à l'aspiration de chacune vers une responsabilité personnelle accrue; souci d'intensifier l'esprit de fraternité au sein d'un pluralisme. [...] Conscientes que nous ne sommes pas au terme de notre cheminement, nous vous invitons maintenant à poursuivre avec nous, dans la fidélité à l'esprit, cette étape de croissance que nous voulons traverser ensemble<sup>655</sup>.

Au fil des pages, on y précise les corrections importantes aux constitutions qui ont connu une première révision au chapitre spécial de 1968. On y retrouve des règles grandement simplifiées, les orientations capitulaires ainsi que des exposés traitant de la spiritualité de l'action de grâce, de l'authentique dévotion mariale et du charisme missionnaire spécifique MIC. Soulignons que les textes ressemblent beaucoup moins qu'auparavant, de l'aveu même des capitulantes, à l'exposition de règles : « Il nous est apparu que les impératifs de l'Évangile devaient, aujourd'hui, s'incarner dans des textes souples et nuancés, ce qui n'en diminue aucunement les exigences<sup>656</sup>. »

Les capitulantes de 1970 déterminent trois orientations principales. Premièrement, suivant la parole de leur fondatrice qui affirmait « Nous sommes catéchistes avant tout », il faut être au service de l'Évangile, par la vie et la parole. De cela découle la nécessité d'une connaissance approfondie du message et des moyens propres à le transmettre, d'incarner ce savoir et cette expérience de Dieu dans la vie de chacune, mais aussi dans celle de la fraternité communautaire. Sinon, le témoignage sera nul (« à ce signe, on vous

---

<sup>655</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du Chapitre général de 1970*, 1970, p. 3.

<sup>656</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1970, p. 4.



reconnâtra... »). Dans ce sens, une étude poussée de la langue et de la mentalité du peuple auprès duquel les MIC sont appelées à vivre s'avère essentielle. Deuxièmement, pour assurer le renouveau de l'activité missionnaire, il est indispensable que chacune se tienne au courant des problèmes du monde actuel et de l'évolution de la pensée missionnaire de l'Église. Troisièmement, engagées dans la mission universelle de l'Église, il leur faut s'insérer dans la pastorale d'ensemble des diocèses, en s'y intégrant comme membres actives ou en appliquant ses directives dans leurs secteurs d'activités.

À la suite de ces recommandations, une évaluation sérieuse s'impose et ce, à tous les niveaux. Des suggestions positives sont acheminées vers le conseil provincial et, de là, à l'administration générale en vue d'aider à la prospective et d'assurer la planification des œuvres de la Congrégation. Le concours de toutes les sœurs est requis pour relever les défis posés à la vie religieuse missionnaire en ce début de décennie. Comme le souligne sœur Huguette Turcotte, mic, c'est au moment du chapitre de 1970 « [...] que la vie est repartie, presque à l'envers de ce que c'était autrefois parce que là, il fallait laisser de l'initiative aux sœurs, les laisser avoir de la créativité, que les supérieures accueillent ce qui montait de la base. Ça, c'était quelque chose quand, autrefois, l'humilité, c'était la vertu numéro 1<sup>657</sup>. »

Les capitulantes proposent aux MIC de dresser un statut communautaire afin d'apprendre de plus en plus à se regarder les unes les autres et à vivre en tant que groupe, ce qui implique la prise en charge mutuelle, la participation, la coopération, le partage, le don de soi-même de la part de chacune. Cette décision du chapitre s'appuie sur les principes énoncés dans les documents ecclésiaux conciliaires et postconciliaires. Les

---

<sup>657</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Huguette Turcotte, mic, le 21 janvier 2010 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

actes capitulaires soulignent, entre autres principes, un être-en-relation, la solidarité entre les consœurs, leur coresponsabilité face au bien commun, le rôle particulier que chacune joue en ce sens rappelant, du même souffle, que l'unité ne réside pas dans l'uniformité<sup>658</sup>. C'est également lors du chapitre de 1970 que le budget personnel est introduit.

Certains enjeux retiennent l'attention spécifique des capitulantes, telle que la pauvreté. On y affirme, entre autres, que

Le style de vie des communautés M.I.C. peut prendre des visages différents et permettre un sain pluralisme. Il ne sera pas forcément le même pour tous les pays ni pour toutes les communautés; il pourra même comporter des différences entre personnes d'une même communauté. Ce qui importe, c'est que chaque M.I.C. assume personnellement devant le Seigneur la pratique de la pauvreté dans les choix qu'elle fait, dans l'usage des biens, dans les permissions qu'elle présume et qu'elle sollicite<sup>659</sup>.

On insiste sur l'établissement d'une distinction entre la misère et une pauvreté vécue comme désintéressement et partage généreux : « Ce qui importe, c'est la révélation de la charité dans le geste de partage<sup>660</sup>. » Cependant, on y ajoute, contrairement à ce qui est indiqué dans les documents de l'assemblée générale de 1973 des PMÉ, que l'usage de moyens techniques coûteux qui ne peuvent être pris en charge par les milieux d'insertion n'est pas incompatible avec la pratique de la pauvreté. Au contraire, on encourage les achats de matériel technique à la fine pointe, en précisant que « C'est dans ce même esprit de désintéressement et de partage que nous offrirons à l'occasion nos locaux et nos terrains<sup>661</sup>, tout en tenant compte des circonstances communautaires<sup>662</sup>. »

---

<sup>658</sup> Il est écrit que « L'unité s'établit véritablement dans la mesure où la diversité des éléments est reconnue, appréciée et bien utilisée. » Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du chapitre général de 1970*, 1970, p. 9.

<sup>659</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1970, p. 12.

<sup>660</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1970, p. 13.

<sup>661</sup> Cette forme de partage ne va toutefois pas de soi, comme le raconte sœur France Royer-Martel, mic, directrice du Collège de secrétariat de sa congrégation à Cochabamba en Bolivie, à partir de 1972. L'équipe locale dont elle fait partie, devant une demande urgente du maire de la ville d'emprunter les locaux du

En complément de la question de la pauvreté, les actes capitulaires mettent un accent particulier sur la nécessité pour la MIC de bien connaître la doctrine sociale de l'Église pour sensibiliser son milieu aux problèmes de la pauvreté dans le monde. On rappelle aussi l'importance de ne pas dissocier la participation au développement, une dimension de promotion humaine, de l'annonce de l'Évangile. Enfin, on souligne que le travail qui s'effectue en ce sens à travers l'institut doit s'inscrire dans le sens des directives pontificales sur la justice sociale.

Conscientes que l'avenir de la mission, tout autant que celui de leur institut, se préparent, les MIC réunies en chapitre décident de se donner des balises afin d'évaluer la pertinence de mettre en marche de nouvelles œuvres ou de privilégier certaines œuvres<sup>663</sup>. Cette dernière démarche que proposent les capitulantes est à l'image de l'ensemble de ce qui a été vécu et décidé par les MIC lors de leur chapitre de 1970 (et que nous avons exposé dans cette section) en ce sens où elle exige une attitude positive face au changement ainsi que devant la révision de ce qui est vécu et ce, à tous les niveaux.

### *X.2.3 – Découvertes spirituelles et adaptations techniques*

---

collège pour permettre aux jeunes d'un collège public plus pauvre – dont les locaux sont inaccessibles pour une période prolongée – d'étudier, décide d'acquiescer à la demande du maire. Après que leur geste ait été remis en cause par les autorités supérieures de la communauté, ces dernières se ravisent et confirment leur décision.

<sup>662</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1970, p. 12.

<sup>663</sup> Cinq points sont alors proposés à l'étude du conseil général : « 1) Cette œuvre est-elle compatible avec les exigences d'une vie religieuse authentique et avec le but spécifique de notre Congrégation? 2) Répond-t-elle adéquatement aux besoins de la région concernée? S'insère-t-elle harmonieusement dans la pastorale du lieu? 3) Dispose-t-on dès maintenant d'un nombre de sœurs bien formées à la vie intérieure, animées de notre esprit missionnaire et en possession de la compétence voulue pour assumer les fonctions qui s'imposent? 4) À quelles conclusions aboutit une étude prospective du projet quant à l'effectif humain et à l'apport pécuniaire à fournir éventuellement? 5) Cette addition d'une entreprise nouvelle n'affaiblirait-elle pas les œuvres déjà en cours et qu'il importe de soutenir et de faire progresser? ». Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1970, p. 22.

Il reste bien sûr à donner corps à ces décisions. Pour sœur Éliette Gagnon, mic, la suite du chapitre général de 1970 est une étape de travail intense pour opérationnaliser la Grande Mission : « J'ai été un an complet, des sessions de 10 jours<sup>664</sup>, avec un jour ou deux entre les deux. Je travaillais jour et nuit, pratiquement. » Ce travail est hautement stimulant, tout étant nouveau, autant les contenus que « [...] la façon de célébrer l'eucharistie, la façon de présenter les thèmes, la façon d'échanger entre nous, faire une retraite en parlant aux repas, tout était nouveau! » Sur un ton plus réflexif, sœur Gagnon reconnaît que « C'est de l'Évangile qu'on avait besoin de fin de compte et c'est la découverte de notre spiritualité. » Chaque session est enrichie par « tout ce que les sœurs apportaient » : la spiritualité MIC est ignacienne, mariale, missionnaire. Faisant trois cercles, sœur Gagnon en arrive au charisme de sa communauté qu'elle et ses sœurs ont dégagé lors de la Grande Mission : « Une MIC, c'est quoi? Notre charisme, il est ici : la conjonction des trois. Tu es en action de grâce par l'action de grâce, pour l'action de grâce, missionnaire à la manière de Marie. Alors, là, tu retrouves l'Évangile à plein<sup>665</sup>! »

Sœur Huguette Turcotte, mic, est invitée à réaliser son projet, mettant à profit l'expérience apostolique vécue au département des missions de la Conférence religieuse canadienne à Ottawa : « Le secrétariat général de la communauté, ce n'était pas adéquat. On avait besoin de mettre en place un secrétariat général adapté aux besoins de Vatican II et les changements que la communauté faisait. "Accepteriez-vous de le mettre en

---

<sup>664</sup> Voici le programme habituel de la Grande Mission en termes de pages d'Évangile proposées aux sœurs : « Jour 1 : Nicodème (Jn 3 : 1-21); Jour 2 : Emmaüs (Lc 24 : 13-35); Jour 3 : Zachée (Lc 19 : 1-10); Jour 4 : Ét froissés (Mc 2 : 23 – 3 : 6); Jour 5 : (Lc 15 : 11-32); Jour 6 : Noces de Cana (Jn 2 : 1-12); Jour 7 : Annonciation (Lc 1 : 26-35); Jour 8 : Jeune homme (Mc 10 : 17-30); Jour 9 : Thomas (Jn 20 : 19-31) et Jour 10 : Amour (Jn 15 : 9-17). » Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Rénovation spirituelle – Grande Mission – Définition du projet (1970-1)*, p. 1.

<sup>665</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Éliette Gagnon, mic, le 19 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

œuvre?», que les sœurs m'ont demandé. Alors, j'ai dit oui<sup>666</sup>. » L'exemple de sœur Turcotte montre bien l'apport essentiel au développement d'un institut comme celui des MIC d'une prise en charge adéquate des aspects matériels en vue d'un service missionnaire adapté aux réalités du monde contemporain. D'ailleurs, l'organisation d'un secrétariat général date de la même période dans les autres instituts féminins étudiés.

### X.3. Entre apostolat, communauté et prière : la recherche d'équilibre des MNDA

En 1974, les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges tiennent un chapitre général dont les principales orientations se retrouvent dans le document « Mieux vivre en Jésus-Christ ». Comme dans les autres instituts missionnaires, « Cette recherche nous a conduites à réaliser ensemble une expérience spirituelle profonde et engageante<sup>667</sup>. » Un objectif clair, net et précis se dégage de cette expérience : « Vie unifiée en Jésus-Christ » qui se déploie dans une authentique vie de sœur MNDA, « faite de prières, de relations fraternelles et d'activités apostoliques. Ces éléments se compénètrent et s'harmonisent en Jésus-Christ. Aujourd'hui, ton engagement initial prend une couleur spéciale, des accents sont marqués : Nécessité d'un contact permanent avec le Seigneur, importance de vivre en communauté de foi et urgence de s'intégrer dans l'Église locale<sup>668</sup>. »

Toutefois, il est opportun de souligner, avec sœur Gilberte Giroux (qui a participé au chapitre général de la communauté en 1974 où elle est nommée secrétaire générale<sup>669</sup>),

---

<sup>666</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Huguette Turcotte, mic, le 21 janvier 2010 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>667</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport du chapitre général 1974 « Mieux vivre Jésus-Christ »*, 1974, p. 3.

<sup>668</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1974, p. 4.

<sup>669</sup> C'est elle qui procède, à travers ses fonctions de secrétaire générale, à la mise en place d'un service de secrétariat communautaire adapté aux conditions contemporaines d'exploitation au sein d'un institut missionnaire.

certaines problèmes d'écoute et d'entente dans la mise en place d'un programme de vie personnelle et communautaire qui réponde aux exigences présentes du monde et de la vie religieuse missionnaire.

Il y a eu des difficultés d'ordre interne, au point de vue communautaire. C'est sûr qu'on était tellement éparpillées et puis, il n'y avait pas eu suffisamment de préparation. Je me souviens qu'au chapitre de [19]74, les sœurs ont voulu, elles ont dit : «La vie de prière, la vie communautaire, la vie apostolique, il faut au moins que ce soit égal, qu'on ait autant.» Et puis, le chapitre avait été très fort là-dessus<sup>670</sup>.

L'enjeu du dialogue apparaît donc central dans l'expérience que vivent les MNDA réunies en chapitre général.

### *X.3.1 – La vie de prière ou l'union au Christ*

Ce qui est au fondement de la vocation religieuse missionnaire, c'est la rencontre personnelle avec le Seigneur dans des relations profondes vécues dans le cadre de la mission et à travers lesquelles les membres de l'institut actualisent cette relation primaire avec Dieu<sup>671</sup>. Qu'implique à ce moment, une telle prise de conscience, tant du point de vue communautaire qu'individuel? Il s'avère désormais impératif de fournir aux membres de l'institut des moyens efficaces et concrets pour mieux connaître et intégrer davantage la parole de Dieu. Parmi les sœurs de cette congrégation que nous avons rencontrées, la plupart ont participé, à la suite du Concile, à des sessions en théologie, en études bibliques et en missiologie. Certaines, comme sœur Lise Hamel, mnda, qui termine son baccalauréat en théologie à l'Université Saint-Paul en 1978, ont l'occasion de poursuivre des études plus poussées dans ces domaines. Une autre préoccupation

---

<sup>670</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>671</sup> Ce point fait référence au n° 65 des Constitutions.

importante pour les MNDA, est de s'assurer de fortifier leur foi, de l'enraciner au cœur de l'enseignement et de la tradition de l'Église. Enfin, il est essentiel de faire des Constitutions de leur communauté un document de vie qui puisse servir d'éclairage et de source d'alimentation d'une vie centrée sur le Seigneur.

### *X.3.2 – Vie en communauté ou appartenance communautaire*

Les capitulantes établissent un rapprochement entre l'esprit qui animait la première communauté chrétienne et celui que tout membre d'une congrégation religieuse missionnaire est appelé à vivre : le radicalisme évangélique en communion fraternelle pour être témoin de l'amour du Christ inscrit au cœur de l'Évangile. Le document précise que la vie communautaire, si elle se veut l'expression d'une vie d'amour évangélique, implique un partage des responsabilités au quotidien. De manière concrète, on rappelle que d'« être rattachée à un groupe communautaire M.N.D.A., c'est vivre avec lui en communion de cœur, d'aspirations, de projets; c'est aussi s'appliquer à développer un esprit de groupe qui vient de l'Esprit. (Constitutions N<sup>os</sup> 2, 49 et 105)<sup>672</sup> » Le texte manifeste également de la solidarité, de la charité, de la confiance, du soutien et de la compassion envers celles qui, exceptionnellement et pour un temps, vivent séparées d'un groupe communautaire. On précise également les trois caractéristiques principales du style de vie MNDA :

1. La simplicité visant l'essentiel en tout, dont les relations interpersonnelles.
2. La pauvreté dans l'esprit des Béatitudes et de Saint-François<sup>673</sup> impliquant l'abandon à la Providence au plan matériel, le détachement et la mise en commun.

---

<sup>672</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport du chapitre général 1974 « Mieux vivre Jésus-Christ »*, 1974, p. 23.

<sup>673</sup> Il ne faut pas oublier que les MNDA sont également franciscaines.

3. La joie de vivre en communauté se traduit dans des relations cordiales et vraies, dont témoignent un souci réel du bonheur de l'autre, l'entraide et la réconciliation.

Cette deuxième partie met également en lumière la centralité du « oui » initial à la volonté du Père qui a été prononcé par chacune des membres de l'institut en précisant qu'il « [...] commande une attitude concrète de disponibilité. Solidaires de la responsabilité, nous ne pouvons l'exercer que dans le dialogue et le partage. Ainsi, l'autorité devient un véritable service et l'obéissance se fait simple, joyeuse et responsable (Constitutions Nos 42, 43, 46)<sup>674</sup>. » Sœur Paula Huot, mnda, assistante générale de la congrégation de 1968 à 1974, se rappelle « [qu'] On avait plus de liberté dans la responsabilité, disons, des communautés. »

Le changement vécu à travers l'apprentissage du dialogue a été douloureux et difficile. Il entraînait notamment de nouveaux apprentissages dans la manière d'être ensemble, de prendre la parole, de faire circuler la parole et d'interagir entre consœurs. Les apprentissages sont nombreux à cette étape de la vie de la congrégation : « Ce qui était nouveau, c'était de consulter les personnes ou bien vraiment, de dialoguer, se rappelle sœur Paula Huot. On a appris ce que c'était que le dialogue et ensuite, voir ensemble qu'est-ce qui était le meilleur. » Par exemple, ayant à remplacer la supérieure générale lors de ses déplacements nombreux dans les diverses maisons de la communauté, sœur Huot se souvient d'une fois où, dans le feu de l'action, « J'ai eu un échec parce qu'une sœur qui était en mission au Japon, je l'ai déplacée sans trop consulter et elle me l'a reproché par après quand je l'ai rencontrée. J'avais adopté

---

<sup>674</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1974, p. 24.



l'attitude d'avant-Concile<sup>675</sup>. » Sœur Gilberte Giroux, mnda, souligne aussi un apprentissage difficile du dialogue :

Même après le chapitre de [19]74, j'ai accompagné la supérieure générale de cette époque-là. Alors, elle allait en Chine et elle m'a demandé de faire la visite au Japon. Les premières réunions que j'ai faites, ça a été un échec parce qu'on n'avait, il y avait eu un commencement, mais on n'avait pas le tour encore de s'écouter chacune<sup>676</sup>, mais il y a eu beaucoup, beaucoup de progrès qui s'est fait avec le temps<sup>677</sup>.

### X.3.3 – Pour proclamer son message ou les Églises locales

La troisième section du document propose une clarification des objectifs poursuivis par les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges s'articulant autour de

---

<sup>675</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Paula Huot, mnda, le 1<sup>er</sup> juillet 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>676</sup> Même si le chapitre de 1974 stipule une marche à suivre assez claire et déterminée pour la poursuite du discernement spirituel, lequel se fonde essentiellement sur les capacités d'écoute, de parole et de dialogue des participantes. On note dans une section du rapport du chapitre intitulée « Comment chercher la volonté de Dieu? » que « Au départ, tous les membres du groupe doivent se mettre d'accord pour suivre une démarche et collaborer avec une animatrice. Puis, demander au Saint-Esprit la lumière, partager sa prière spontanée pendant quelques moments. On peut situer la prière par quelques textes de l'Écriture Sainte.

- Longue écoute mutuelle sans discussion : Chacune accueille en elle les autres et leurs réactions (les pour et les contre). Questions pour clarifier, uniquement.
- Écoute personnelle et collective de l'Esprit : Cette écoute se fait dans la prière, car l'objet de la recherche est de discerner ce que l'Esprit veut de la communauté. Voir ce qu'en pensent Jésus-Christ, l'Église, nos fondateurs et les hommes de bonne volonté. Il se produit alors, pour chacune, une décantation des idées et des motivations. On se rappelle individuellement et communautairement que le Chef de la communauté, c'est Dieu.
- Reprise des échanges à partir de ce qui a bougé en chacune : Chacune ayant été apaisée par la rencontre de Dieu; Chacune étant riche des lumières reçues dans le silence de la prière; Toutes recueillent dans une écoute sympathique, les réactions de chacune. Effet : prise de conscience nouvelle entraînant une prise de position nouvelle : option renouvelée en Jésus-Christ.
- Unité dans l'Esprit : L'Esprit, étant un, doit rallier l'approbation de toutes ou tout au moins la non-opposition. L'échange et la recherche se poursuivent jusqu'à ce qu'on aboutisse à l'unanimité : une option renouvelée dans le Christ. Si la paix et la joie sont expérimentées par tous les membres, c'est un signe d'une décision communautaire prisé selon l'Esprit. Si certains problèmes n'apparaissent pas mûrs pour que la communauté se prononce, maintenir le statu quo et remettre à plus tard, laissant éventuellement à un sous-groupe le soin d'explorer davantage le problème. Quand la décision est urgente à prendre, la responsable agit au mieux, acceptant que sa décision ne soit pas la meilleure. L'avenir apportera ses lumières et alors on pourra rectifier la marche. La session doit se terminer par une prière de remerciement, par la réaffirmation de l'engagement communautaire et à travers un parte de prière spontanée pendant quelques moments. » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1974, p. 39-40.

<sup>677</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

la proclamation du message évangélique dans les différentes Églises locales en vue de leur croissance et de celle des peuples. En ce sens, l'expérience des réalités de terrain vécues à travers l'insertion des membres de l'institut dans divers milieux locaux trouve des échos jusqu'au chapitre de 1974<sup>678</sup> :

Oui, ça, ça a été très fort au chapitre de [19]74 ce que les sœurs avaient vécu, par exemple les plus anciennes, et selon les pays : Pérou, Brésil, Tahiti, Chine, Japon, Afrique, Tanzanie et Zaïre. Tanzanie et Zaïre, elles ne faisaient pas tellement de tapage, mais Pérou, Japon, la Chine. Au Pérou, elles voulaient absolument mettre l'accent sur la catéchèse et la formation des laïcs et il y avait aussi celles qui travaillaient auprès des riches et celles qui travaillaient auprès des pauvres. Celles qui étaient auprès des pauvres disaient que les riches, il n'y avait pas de raison d'être là, la grande école de Lima, il aurait fallu tout balancer ça et que tout le monde s'en aille à Comas et puis en Amazonie auprès des pauvres. Il y a eu de grosses discussions à ce moment-là<sup>679</sup> ...

Collaborant avec les Églises locales pour que ces dernières atteignent leur pleine maturité et autonomie, les sœurs MNDA précisent le sens qu'elles donnent au terme autonomie :

1. Les cadres et les institutions où les autochtones prennent en charge les leviers de commande et les postes de responsabilité;
2. L'autonomie financière : l'Église locale se suffit à elle-même pour la grande part de ses besoins;

---

<sup>678</sup> Elles auront une influence déterminante sur le chapitre de 1978 alors que des orientations plus pointues seront prises en faveur des pauvres avec lesquels travaillent les sœurs MNDA à travers le monde. Par exemple, les capitulantes s'entendent sur ces orientations : « C'est être "prophète" qui dénonce les abus et les structures socioéconomiques injustes qui causent la pauvreté. Discerne et interprète les signes des temps en communion avec l'Église. Conscientise ton entourage : un chrétien engagé ne se limite pas à la prière et à l'aumône, mais il lutte pour "construire un monde où tout homme, sans exception de race, de religion, de nationalité, puisse vivre une vie pleinement humains... et où le pauvre Lazare puisse s'asseoir à la même table que le riche." Pour cela, sois toujours dans le milieu où tu vis la voix de ceux qui n'ont pas de voix. Opter pour le pauvre... en assumant les conséquences. C'est accepter de vivre des tensions, des insécurités. Tu deviens vulnérable comme lui, tu risques d'être accusée de subversion, d'être l'objet de contestation... » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Vie unifiée en Jésus-Christ vécue en communauté de foi pour proclamer son message, Rapport du chapitre général 1978 « Notre mission d'évangélisation dans le monde d'aujourd'hui »*, 1978, p. 31-32. ,

<sup>679</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

3. La culture et l'expression de la foi : l'Église locale exprime une théologie, une morale, une discipline, une liturgie qui sont l'expression locale du mystère vivant du Christ et de l'Église<sup>680</sup>. »

On note que les membres de l'institut devraient s'employer, de préférence, à former des religieuses, des catéchistes et des apôtres laïques.

Le document rappelle aussi un signe des temps : le mouvement d'auto-détermination des peuples qui est une des formes que prend une époque pleine d'un souffle d'émancipation totale, de libération<sup>681</sup>... En termes pratiques, cela implique trois éléments : le premier souci missionnaire d'une MNDA est d'évangéliser, d'annoncer la Bonne Nouvelle et, en ce sens, les activités apostoliques visent l'autonomie des Églises locales et sont en lien constant avec un agir libérateur. En deuxième lieu, il convient d'actualiser la fin spécifique de la congrégation en faisant la promotion de la vie religieuse, en formant des laïcs responsables et engagés parmi les peuples de mission. Enfin, il serait illusoire de penser que les œuvres n'exigent pas d'être révisées. À cet effet, le chapitre de 1974 demande qu'on effectue une révision complète de toutes les œuvres pour apporter une réponse aux besoins actuels de l'Église locale tout en restant dans la ligne du charisme particulier de la congrégation. Pour y arriver, des attitudes comme la disponibilité qui implique à la fois de savoir découvrir la grâce de Dieu cachée dans chaque peuple ou chaque religion tout autant que de savoir se retirer dès que

---

<sup>680</sup> On note plus loin que « Les jeunes Églises... parviennent aujourd'hui à un stage de croissance où elles s'affirment de plus en plus désireuses de prendre en main leur propre destin. Elles entendent partager la richesse de leur expérience et de leur vie. » Extrait tiré de Pryn Agneau, *Chemin de la Mission Aujourd'hui* (sic), Paris, Ed. Spiritus, 1972, p. 48-49. Tiré de Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport du Chapitre général 1974 « Mieux vivre Jésus-Christ »*, 1974, p. 27.

<sup>681</sup> On perçoit ici l'influence de l'Amérique latine, notamment, alors qu'une référence explicite est faite à René Laurentin, *L'Amérique Latine à l'Heure de l'Enfantement* (sic), Paris, Seuil, 1968, p. 7.

l'œuvre a été accomplie et peut se suffire à elle-même<sup>682</sup>, sont nécessaires. La collaboration à la pastorale locale, le respect permettant de pénétrer dans la culture du peuple ainsi que la solidarité (à l'instar de *Populorum Progressio* (N° 65) qui évoque la nécessité pour les « peuples de devenir eux-mêmes les artisans de leur destin. », mais aussi de « promouvoir le patrimoine humain et civil en se conscientisant à la situation politique du pays<sup>683</sup>. ») représentent des attitudes à développer et des connaissances à acquérir en vue d'un service toujours plus adéquat des Églises locales.

#### *X.3.4 – L'écoute de l'Esprit ou le discernement spirituel*

Le discernement spirituel représente une nouveauté car il ne peut, au plan communautaire, se réaliser sans entrer dans un dialogue avec ses consœurs. Avec une connaissance approfondie de la parole de Dieu vient la possibilité de se laisser interroger à travers les événements et le vécu quotidiens pour orienter l'avenir selon le sens que l'on souhaite lui donner. Au plan pratique, cela implique de recourir au discernement spirituel dans la révision-évaluation périodique, tant personnelle que communautaire, des trois aspects de la vie de la MNDA : vie de prière, vie fraternelle et vie apostolique. Par ailleurs, le discernement spirituel doit guider les réunions où des décisions importantes sont à prendre. Le discernement spirituel nécessite un cheminement personnel et communautaire antérieur où l'ouverture au plan de Dieu, la liberté psychologique et spirituelle ainsi que la découverte de son identité personnelle dans le Christ, s'avèrent cruciales pour se situer dans le charisme partagé de la congrégation religieuse. Pour un

---

<sup>682</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1974, p. 31. . . Ce passage est inspiré de ces documents internes à la congrégation Constitutions N° 25; Statut N° 25 et de ce document romain : *VI<sup>e</sup> Assemblée Plénière du Dicastère des Missions*, Rome, 25 mars 1974.

<sup>683</sup> Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1974, p. 31 (inspiré des statuts n<sup>os</sup> 5 et 26). .

discernement communautaire, toutes doivent disposer de la même information. L'engagement à vouloir résoudre une question et à se conformer à la décision doit également être manifeste pour rendre le discernement spirituel possible.

#### X.4. Renouveler son élan missionnaire par l'union intime avec le Christ : les MCR en chapitre

Le chapitre général long et exigeant de 1972 des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi est précédé d'une commission qui se réunit en 1969 et dont le mandat principal (délégué par le chapitre général spécial de 1967 qui n'avait pas eu le temps de finaliser les Constitutions) est de retravailler les Constitutions de l'institut. Selon sœur Denise Goulet, mcr, l'objectif est alors de « Reformuler les constitutions dans un langage plus moderne, plus à date, une mise à jour du langage des Constitutions. » Cette expérience la prépare pour le mandat bien précis qu'on lui confie, à la suite de cette commission : « On m'a demandé de rédiger les nouvelles Constitutions<sup>684</sup> avec tout ce qu'on avait dit. Ce n'était pas rédiger, c'était reformuler parce qu'on gardait pas mal la même chose, le même fond, mais une forme différente. » Par la suite, on lui demande de mener à bien une autre mission : « Organiser le secrétariat général. Le secrétariat général n'était pas encore organisé dans la congrégation. Donc, c'était depuis le début : classer des documents, surtout les documents actifs. Ensuite, je suis allée organiser le secrétariat provincial du Japon, organiser le secrétariat provincial de l'Ouest. Bon et puis, je suis restée au Japon jusqu'en 72 et puis là, c'était le chapitre général<sup>685</sup>. »

---

<sup>684</sup> En 1981, la congrégation tient un chapitre général spécial des Constitutions qui ont été approuvées par Rome en 1983.

<sup>685</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 19 janvier 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

#### *X.4.1 – De l'unité dans la diversité*

Certains des défis posés aux trois autres instituts missionnaires étudiés trouvent une résonance dans les discussions des capitulantes lors du chapitre général de 1972 des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi. En ce sens, le premier grand objectif du chapitre est de promouvoir l'unité dans la congrégation : « Que la communauté, à travers toutes les diversités, soit l'incarnation dans le temps de la communion qui unit toutes les Missionnaires du Christ-Roi, en raison de l'idéal commun : l'amour personnel de Dieu et l'engagement apostolique pour l'extension universel (sic) du Christ<sup>686</sup>. »

Pour concrétiser cet objectif prioritaire de la congrégation, les capitulantes précisent que la diversité vécue au sein de l'institut doit être non pas une source de divisions, mais une opportunité à saisir pour comprendre les différences qui existent entre les membres et approfondir le sens de leur expérience comme Missionnaires du Christ-Roi. De leur point de vue, il est également essentiel que ce qui introduit la diversité au sein de l'institut fasse l'objet d'une information de qualité et qu'elle soit partagée à l'ensemble des membres de la congrégation.

#### *X.4.2 – Un élan de rénovation*

Le deuxième aspect sur lequel insiste le chapitre général de 1972, c'est de donner à toute la congrégation un réel élan de rénovation. Pour ce faire, on rappelle le rôle des supérieures comme devant éveiller leurs consœurs aux exigences d'une vie religieuse authentique. On précise des moyens pour atteindre ce deuxième grand objectif : le partage d'Évangile et l'étude approfondie du Livre de vie. À cet effet, le rapport du

---

<sup>686</sup> Sœurs Missionnaires du Christ Roi, *Rapport du chapitre général de 1972*, 1972, p. 1.

chapitre général mentionne que « L'unité dont la base sont notre foi, notre projet commun, nos engagements et notre vie de prière, se concrétise normalement dans le partage loyal et sincère de notre expérience personnelle de foi<sup>687</sup>. » Les capitulantes ont porté une attention particulière à la question des vœux et, plus spécifiquement, à la manière de vivre la pauvreté dans le monde contemporain. Prenant conscience du matérialisme croissant qui les entoure, du danger d'une vie confortable et des exigences plus aiguës de la justice sociale qui rendent incontournable un partage plus équitable des ressources, les MCR désirent renouveler leur vécu de la pauvreté.

#### *X.4.3 – Conformes au Christ dans l'obéissance*

Le troisième point sur lequel on insiste au chapitre général de 1972, c'est celui de l'obéissance : « Pour notre engagement d'obéissance, il est souhaité que par l'étude et la méditation approfondies de l'obéissance du Christ dans l'Évangile, on revienne à un esprit de foi plus vécu<sup>688</sup>. » Pour atteindre cet objectif, les capitulantes proposent des outils, notamment de se mettre à l'école du discernement de l'Esprit, tant pour les décisions à prendre sur un plan individuel que collectif. Compte tenu de leur spiritualité christocentrique et ignacienne, c'est sans surprise qu'on cite un jésuite, le père Futrell, au sujet du discernement de l'Esprit : « Grâce au discernement en commun de l'Esprit, il sera possible de reconnaître la Parole véritable de Dieu à la communauté et de répondre “oui” par la vie et l'action de la communauté unifiée; même si la Parole de Dieu est

---

<sup>687</sup> Sœurs Missionnaires du Christ Roi, 1972, p. 16.

<sup>688</sup> Sœurs Missionnaires du Christ Roi, 1972, p. 19.

inattendue et déconcertante, même si c'est un appel à une vie nouvelle passée à travers la croix<sup>689</sup>. »

La dernière partie du rapport fait mention de diverses réflexions dont les plus pertinentes concernent l'esprit des œuvres des MCR et leur capacité à répondre aux besoins du monde contemporain. Dans une perspective de retour aux sources de la congrégation, des liens très forts sont établis entre la vie intime avec le Christ, certains écrits de la fondatrice et la vie apostolique et missionnaire. Par exemple, on souligne que « [...] les Constitutions reprennent ici l'esprit même de notre Mère Fondatrice qui écrit le 17 novembre 1955 : «... j'ai très souvent constaté que les vocations missionnaires avaient été précédées d'un attrait vers la vie contemplative et cela s'explique parce que la vie missionnaire est une vie contemplative en action<sup>690</sup>. » » On rappelle également aux sœurs la nécessité de faire un usage adéquat du temps dont elles disposent, notamment en s'assurant des périodes de prière, de repos et de détente afin de persévérer dans la vie religieuse missionnaire. On souligne aussi l'importance de reconnaître les talents et les capacités personnelles de chacune pour en faire bénéficier le plus possible l'ensemble de l'institut, selon de saines harmonies. En ce sens, « Les sœurs spécialisées en théologie, Bible, animation ou autre sujet sont au service de nos sœurs, suivant les besoins des différentes provinces<sup>691</sup>. » À ce moment de l'histoire de la congrégation, les sœurs revenant plus souvent au pays, on les invite à partager leur expérience missionnaire avec les croyants québécois, à travers les services diocésains et paroissiaux pertinents. Dans un

---

<sup>689</sup> Sœurs Missionnaires du Christ Roi, 1972, p. 24.

<sup>690</sup> Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, 1972, p. 26.

<sup>691</sup> Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, 1972, p. 32.



contexte vocationnel difficile, les capitulantes précisent que dans chaque communauté locale, une sœur est nommée responsable de l'animation vocationnelle.

Suite à la tenue de ce chapitre, les MCR mettent en place un secrétariat général comme les MIC et les MNDA, ce à quoi s'emploie sœur Denise Goulet, mcr, dont l'expérience acquise à mettre en place le secrétariat provincial au Japon et celui de l'Ouest canadien, lui donne des outils pour relever le défi que lui proposent ses consœurs qui l'élisent au conseil général de la congrégation.

En 1972, j'ai été nommée assistante générale. J'étais secrétaire générale. La secrétaire générale d'une congrégation, c'est comme un notaire, c'est elle qui tient les papiers, qui prépare les réunions, qui fait les rapports, qui prépare les consultations, toujours en référence à ce que demande l'autorité de la supérieure générale. Donc, j'ai été secrétaire générale pendant six ans; c'est là que j'ai organisé le secrétariat général<sup>692</sup>.

Cette partie du parcours de sœur Goulet reflète bien la manière dont les talents de chacune des membres de l'institut sont désormais mis en valeur afin d'assurer la bonne marche de l'entreprise collective, mais aussi pour répondre aux défis précis posés par le renouveau conciliaire, tel que vécu par les congrégations missionnaires étudiées.

## Conclusion

Certaines caractéristiques traversent l'expérience des quatre instituts missionnaires et forment des points de convergence marquant leur rénovation. Deux réalités sont spécialement mises en lumière dans la vie de chacun des instituts. En premier lieu, le pluralisme est considéré comme une richesse dans la vie quotidienne et dans le devenir des instituts, principalement dans la mesure où il permet aux membres

---

<sup>692</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mcr, le 19 janvier 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

d'exprimer la diversité de leurs dons, de leurs appels et des formes d'engagement qu'ils empruntent. La diversité présente au sein des instituts est encouragée puisque chacun met en place des outils pour en favoriser la pleine expression en appuyant ses membres dans des démarches de formation favorisant le renouvellement personnel et collectif, aux plans académique, psychologique et spirituel. En second lieu, et découlant d'un vécu communautaire désormais conjugué sur un mode pluriel, l'unité des instituts, appelée à être manifeste entre leurs membres, est secouée. En conséquence, les instituts mettent en place des moyens visant l'expression et la rencontre des différences, mais aussi la recherche des éléments fondateurs d'un solide socle commun orientant la vision et l'avenir des instituts.

C'est à travers une recherche profonde menant les instituts et leurs membres au cœur de l'Évangile, des textes conciliaires, des enseignements pontificaux, des textes des Églises locales ainsi que dans les écrits et les paroles des fondatrices des instituts féminins, qu'ils trouvent matière à actualiser leur mission. Cette plongée au cœur de l'identité des instituts, dynamisant aussi l'engagement personnel de leurs membres, est favorisée par l'emploi d'instruments mis à leur disposition en cette époque postconciliaire, principalement les partages d'Évangile, la révision de vie et l'apprentissage du discernement, personnel comme communautaire. Ces outils représentent des voies pertinentes pour s'approprier et développer le dialogue communautaire. C'est également sur ces bases que chacun des instituts procède, au cours des années 1970, à une révision en profondeur de ses œuvres apostoliques et missionnaires en vue d'une pertinence renouvelée pour le service du monde

contemporain. L'une des réalités propres aux instituts féminins est la mise en place des secrétariats généraux adéquats pour le monde de cette époque.

Enfin, il est essentiel de souligner que tous les instituts adoptent à cette époque une perspective de justice sociale et de libération intégrale de la personne humaine, s'entendent sur l'urgence de renouveler l'obéissance, mais aussi de témoigner de la pauvreté évangélique. Cependant, l'engagement en faveur des pauvres et pour la justice sociale prend des colorations différentes selon les instituts. En ce sens, l'analyse des documents relatifs à l'assemblée générale de 1973 de la Société des Missions-Étrangères du Québec montre que ces enjeux y sont abordés à partir d'une grille d'analyse critique mettant en lumière certaines des dimensions structurelles des inégalités sociales, entre les pays du Sud et du Nord, par exemple. De plus, à divers endroits, le rapport de cette assemblée mentionne les formes sociopolitiques que peut prendre l'engagement missionnaire et les impératifs découlant du support des populations locales mobilisées en vue de leur libération. À cet égard, on peut parler d'une tendance politisante, voire d'un virage politique inscrit au cœur de l'expérience de la SMÉ à partir de cette assemblée<sup>693</sup>. C'est aussi le seul des quatre instituts qui aborde de front la question des laïcs, sans toutefois aménager ses structures pour leur intégration comme membres associés.

En 1973, l'Union internationale des supérieures générales (UISG) énonçait trois suggestions pour des « chapitres nouveau style » :

1. Globalement parlant, les prochains chapitres n'auront pas pour but de conclure des accords pour les autres, mais plutôt d'acquiescer ensemble une même vue sur ce qui nous anime, ce qui nous unit, ce qui nous effraie, nous déçoit, nous tient

---

<sup>693</sup> Cette donnée va dans le même sens que ce qu'a démontré Michael J. O'Hearn dans sa thèse portant sur le processus de politisation de la société missionnaire ontarienne des Pères de Scarboro, au cours des années suivant Vatican II. Michael J. O'Hearn, *"The Political Transformation of a Religious Order"*, Thèse de doctorat, Université de Toronto, 1983.

debout, nous enthousiasme, nous ouvre une perspective. 2. L'accent devra être mis résolument sur la participation « de la base ». 3. Dans les chapitres-nouveau-style, on accorde grande importance à ce qui intéresse, motive personnellement les membres, les communautés locales, les chapitres régionaux et partiels<sup>694</sup>.

La trajectoire des instituts missionnaires québécois au cours des années 1970 s'inscrit dans le sens des suggestions de l'UISG. Ces chapitres ont permis aux membres de se repositionner face à leur engagement religieux missionnaire. La mise en place de nouvelles modalités de vie communautaire, fondées sur des dialogues authentiques entre les membres où l'unicité de chacun est désormais reconnue, encourage plusieurs à poursuivre leur engagement malgré de nombreuses sorties de communautés.

---

<sup>694</sup> « Des chapitres nouveau style? », *Revue UISG (Union internationale des supérieures générales)*, n° 30, 1973, p. 3.

## **Chapitre XI. Les années 1970 : des défis à relever, des écueils à éviter**

Le chapitre précédent a précisé en quoi les premiers chapitres généraux de la décennie 1970 ont favorisé une réponse originale des instituts missionnaires aux bouleversements socio-ecclésiaux en cours. Pour sa part, le chapitre qui s'ouvre ici veut répondre à une autre question : quels ont été les plus grands défis, aux plans institutionnel et personnel, qu'ont relevés les missionnaires québécois dans le contexte des années 1970, tant en lien avec l'Église catholique comprise au sens large qu'avec l'Église et la société québécoises? Pour ce faire, une première partie traite des conditions défavorables à la poursuite de l'œuvre des instituts missionnaires québécois et de leurs membres. La deuxième partie montre comment ces femmes et ces hommes ont identifié et suivi des actes d'action bien précises, fondées sur le renouveau vécu dans l'Église et dans les instituts missionnaires, y puisant l'audace d'assurer leur avenir, tant au plan institutionnel que personnel.

### **XI.1. Un contexte défavorable à la pérennisation**

Au tournant des années 1970, chacun des instituts missionnaires étudiés doit faire face à un contexte vocationnel radicalement différent de celui des décennies précédentes. En effet, comme le montre le tableau intitulé Évolution des effectifs de la Société des Missions-Étrangères du Québec<sup>695</sup>, quatre changements sont observables.

---

<sup>695</sup> Voir l'Annexe X. Évolution des effectifs de la Société des Missions-Étrangères du Québec (1968-1980).

Premièrement, la Société éprouve une diminution de ses effectifs dès 1971, après qu'ils aient augmenté de manière continue jusqu'en 1970. Deuxièmement, le nombre de probanistes chute à 10 dès 1966<sup>696</sup> poursuivant sa descente de manière irrévocable trois ans plus tard, alors que la Société n'enregistre plus que cinq nouveaux candidats annuellement, voire moins. Troisièmement, et cela est directement lié à cette chute des entrées, le nombre d'ordinations diminue. En 1971, on ne compte que deux nouveaux membres de la Société. Quatrièmement, le plus nombreux contingent de membres permanents ayant quitté la Société se situe entre 1968 et 1976 pour un total de 55.

Chez les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, c'est au cours de l'exercice 1968-1974<sup>697</sup> que le plus grand nombre de professes à vœux perpétuels et temporaires quittent l'institut. C'est durant la période précédente, soit de 1964 à 1968, que le nombre de professes au sein de cet institut atteint son nombre maximal de 265 membres. On note également une progression constante des professes décédées, ce qui, couplé à des entrées beaucoup moins importantes depuis l'exercice de 1964-1968, contribue à faire augmenter la moyenne d'âge des membres de l'institut.

Chez les Missionnaires de l'Immaculée-Conception, la progression des professions augmente de manière continue jusqu'en 1965. Les sorties de communauté par des membres à vœux perpétuels ou temporaires sont les plus fortes au cours de l'intervalle 1965 à 1975, atteignant le nombre total de 122. De plus, le nombre total de membres de l'institut commence à diminuer dès 1973, une tendance lourde qui se confirme au cours des années suivantes, contribuant aussi à l'augmentation de la

---

<sup>696</sup> Voir l'Annexe VIII. Effectifs de la Société des Missions-Étrangères du Québec (1959-1968).

<sup>697</sup> Voir l'Annexe XI. Évolution des effectifs des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges (1946-1983).

moyenne d'âge des membres qui passe de 47,5 ans en 1970 à 52,26 ans cinq ans plus tard, puis à 58,55 ans en 1982<sup>698</sup>.

Chez les Missionnaires du Christ-Roi, la situation est pratiquement la même, à l'exception que la moyenne d'âge des membres de l'institut n'atteint pas plus de 48,8 ans en 1978 pour redescendre à 44 ans en 1980. Cependant, la tendance lourde est à la diminution des effectifs même si un certain nombre de novices frappent à la porte de l'institut, chaque année, au cours de la décennie 1970 et que les sorties sont moins nombreuses. Trois raisons peuvent expliquer ces sorties moins nombreuses. Premièrement, c'est le plus petit des trois instituts missionnaires féminins que nous étudions. Deuxièmement, les sorties des instituts de vie religieuse contemplative ou semi-contemplative sont moins importantes durant cette période et dans sa mise à jour conciliaire, cet institut conserve la dimension semi-contemplative inscrite à même sa fondation<sup>699</sup>. Troisièmement, en date du 30 octobre 1968, soit après le déménagement définitif de la maison mère et du noviciat de Gaspé à Laval, les postulantes, novices et professes de l'institut continuent de provenir fortement des diocèses de l'Est du Québec (Gaspé et Rimouski) et du Nouveau-Brunswick (Moncton et Bathurst)<sup>700</sup>. On peut aisément penser que les liens de la congrégation avec ces régions se maintiennent au cours des années 1970. Dans des régions où les changements socio-ecclésiastiques sont moins

---

<sup>698</sup> Voir l'Annexe XII. Progression des effectifs MIC, 1945-1980.

<sup>699</sup> Par exemple, le Rapport à la congrégation du Chapitre de 1978 des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi indique que « La vie contemplative s'exprim[e] par l'adoration eucharistique, la dévotion au cœur de Jésus : connaître et révéler l'amour du cœur de Jésus. La prière avec l'Église dans l'office divin, en union avec Marie médiatrice, pour obtenir le règne d'amour du Christ-Roi sur les âmes, chez les membres de la société d'abord, les ouvriers apostoliques et les peuples payens (sic). » Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, *Rapport à la congrégation du chapitre de 1978*, 1978, p. 8. Voir également l'Annexe XIII. Statistiques de la congrégation des MCR, 1972-1978.

<sup>700</sup> Voir l'Annexe XIV. Origine géographique au moment de l'entrée en communauté chez les MCR – Religieuses canadiennes (en 1968).

importants, la probabilité que des jeunes de ces régions frappent à la porte de l'institut est plus forte.

*XI.1.1 – « Ce n'était pas leur vocation »...*

Pour bien saisir le sens et la portée de ces statistiques, il faut s'attarder à la manière dont les missionnaires eux-mêmes ont vécu cette étape charnière alors que des consœurs et des confrères quittent la vie religieuse ou sacerdotale missionnaire pour diverses raisons. Inévitablement, ces sorties d'instituts amènent aussi la vaste majorité des missionnaires rencontrés à approfondir le sens de leur propre engagement.

Sœur Denise Goulet, mcr, devenue secrétaire générale de sa congrégation en 1972, indique qu'« [...] il ne faut pas penser que toutes celles qui ont quitté les communautés religieuses à ce moment-là, c'était des défections. Y'en a qui retrouvaient leur propre route, qui avaient jamais eu l'appel. » Au passage, sœur Goulet en profite pour déboulonner le mythe selon lequel la vie religieuse est le véhicule vocationnel privilégié de la sainteté, une conception en vogue avant Vatican II, remplacée par une valorisation de la diversité des vocations. « Même les religieuses qui avaient la vocation religieuse, celles qui vivent là parce qu'elles s'obligent et qu'elles veulent devenir saintes, on ne fait pas une religieuse parce qu'on veut devenir une sainte parce que sainte, tu peux le devenir autant en étant laïque. Tu deviens sainte en faisant ce que Dieu a choisi pour toi. »

De son point de vue, ces sorties de communauté sont une opportunité à saisir pour mettre de la vérité dans le vécu individuel et communautaire des missionnaires :



Moi, je dirais que quatre cinquièmes de celles qui sont sorties devaient sortir pour faciliter aux autres la possibilité de vivre leur propre vocation. [...] Moi, je dirais, ça a mis beaucoup de vérité dans nos propres vocations, dans le respect des vocations et aujourd'hui, quelqu'un quitte la congrégation après tant d'années, on ne dit pas : "Elle est infidèle." Absolument pas! On dit plutôt : "Elle a trouvé sa voie." Et on va l'aider à trouver sa voie. Ça, ça a été un grand apport.

Sœur Goulet souligne le respect qui anime, comme dans le cas des MIC, des PMÉ et des MNDA, les liens qu'ont conservés les sœurs et celles qui ont quitté l'institut : « C'est extraordinaire, nos consœurs de jadis, elles viennent nous voir. On garde des bons liens et on respecte qu'elles ont une autre vocation. Elles ont besoin de donner leur amour à des enfants. C'est dans le cœur que ça s'inscrit. Alors, elles sont heureuses et nous sommes heureuses qu'elles le soient<sup>701</sup>. »

Ces explications demeurent, à notre avis, incomplètes si l'on ne tient pas compte du contexte socio-ecclésial particulier des années précédant la Révolution tranquille. Dans l'après-guerre, l'Église québécoise, par la voie de ses différents personnels religieux engagés en éducation, en santé et dans les services sociaux, participait largement à la régulation sociale, rendant l'option de vie consacrée au Seigneur très attrayante, sa reconnaissance sociale étant alors très grande. Cet élément a définitivement pu créer des conditions favorables à l'entrée en vie religieuse de femmes désireuses de faire le bien comme celles qu'ont décrites sœur Beaudette et sœur Goulet.

### *XI.1.2 – Une tendance psychologisante, un climat de suspicion...*

Par ailleurs, plusieurs des missionnaires rencontrées, soulignent comment l'un des dangers qui guette à l'époque les communautés religieuses, est le fait

---

<sup>701</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Denise Goulet, mic, le 14 août 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, Laval (Chomedey).

de trop s'en remettre à la psychologie dans les discernements à réaliser. De leur point de vue, cet élément peut aisément brouiller les cartes. Par exemple, alors qu'elle est scolastique au début des années 1970, sœur France Royer-Martel, mic, expérimente les effets de cette tendance psychologisante à la mode au sein des instituts religieux à l'époque. Refusée aux vœux perpétuels la première fois, « On m'a dit : "Tu fais ta valise – j'avais quasiment 30 ans – ou bien tu acceptes d'aller voir une psychologue que nous choisissons." » Elle choisit la seconde option, « Je pense que ce qui devenait un peu difficile, c'est que tu jouais ta vie là-dessus. » Elle se retrouve dans de beaux draps à la suite de sa rencontre avec la psychologue alors que cette dernière la considère inapte à la vie religieuse missionnaire, tant aux vœux temporaires que perpétuels. Habitée par cette vocation et n'ayant « [...] pas pris pour du *cash* tout ce qu'elle [la psychologue] m'avait dit », sœur Royer-Martel décide de se battre et de les faire ses vœux « parce que j'ai défendu ma vie ».

Selon elle, la décision de sa communauté de retarder ses vœux perpétuels est reliée au contexte vocationnel québécois particulier du début des années 1970 qui alimente un climat de peur et de suspicion :

Simplement, elles avaient peur. Je ne sais pas si le mot révolutionnaire est trop fort, mais c'est parce qu'on n'était pas comme les autres. Et quelques-unes, on disait vraiment ce qu'on pensait, de sorte que quand je suis passée pour les vœux perpétuels, j'ai découvert qu'on avait peur de moi. Il y en a une qui m'a dit : "Moi, je vais demander que tu sois refusée parce que si jamais tu sors, tu as beaucoup d'influence et tu vas en faire sortir un paquet avec toi." J'ai dit : "Ah oui?!? Je n'ai jamais pensé à ça." Il y avait des *patterns* sur les personnes et on ne correspondait pas aux *patterns* de petites filles tranquilles. Je vais te dire une chose : après les changements du Concile, il y a beaucoup de petites filles tranquilles, elles les ont découvertes sous un autre angle tandis que celles qui

avaient parlé, la vie a continué pareil et ça n'a pas été si tragique que certaines ont pu penser<sup>702</sup>.

Dans le même ordre d'idées et même si sa réalité spécifique est différente de celle de sœur Royer-Martel, sœur Lise Hamel, mnda, raconte la manière dont le contexte des nombreuses sorties de communauté influence le regard de ses consœurs sur elle, particulièrement après avoir terminé sa théologie à l'Université Saint-Paul d'Ottawa.

Les gens ont dit : «Trois ans qu'elle n'est plus dans la communauté ici, elle est au grand large, penses-tu qu'elle va vouloir retourner? Elle va quitter le couvent.» Ils disaient : «Quand elles font des grandes études de même, elles s'en vont, elles quittent le couvent. Penses-tu qu'elle va vouloir retourner au Congo?» Alors, non, après ma théologie, avec *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes*, j'étais la femme la plus heureuse de retourner en mission.

Son désir de retourner en mission est confirmé par le recrutement inexistant à ce moment-là de l'histoire de sa congrégation : « Tout de suite, je l'ai demandé, parce qu'ils m'avaient préparée pour la formation. Je devais rester au Canada, mais il n'y avait pas de sujet à ce moment-là. Alors, j'ai dit : «Comme il n'y a pas de sujet, je ne suis quand même pas pour m'asseoir dans ma chambre et attendre qu'il arrive des jeunes à former. Laissez-moi retourner au Congo!»<sup>703</sup> » C'est dans ces circonstances qu'elle retourne au Congo pour fonder une nouvelle mission à Kisangani avec deux consœurs.

### *XI.1.3 – La dimension affective mise à l'épreuve...*

Lors de l'une de ses premières sorties libres en famille en 1969, au moment où un de ses frères lui propose de sortir de communauté, sœur Louise Pagé, mic, lui répond «

---

<sup>702</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur France Royer-Martel, mic, le 29 août 2011 à la maison Murray des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Québec.

<sup>703</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Lise Hamel, mnda, le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

“Je suis peut-être la dernière des Mohicans, ça se peut, mais tant que je vais être heureuse, moi, je reste là.” Il dit : “Sais-tu que c’est encore toi qui as raison. Pourquoi est-ce que je vais te faire lâcher quelque chose qui te rend heureuse?” Il y avait un sens à ma vie. C’était pas le costume, ce n’était pas les habitudes, ce n’était pas les cadres, c’était Celui pour qui j’étais rentrée et ce pourquoi j’étais rentrée. » Même si sa relation avec le Christ est au cœur de sa vie et qu’elle s’engage à fond dans l’animation missionnaire auprès des enfants à cette époque, son « [...] évolution a été aussi pénible que l’évolution que peut vivre une femme dans une vie de couple. Elle a marié son idéal d’homme puis, elle a dit oui, le matin, c’était son idéal d’homme, mais elle s’est remariée chaque fois qu’il l’a déçue quelque part et elle se remarie chaque matin. C’est ça que la vie, les grands changements et la vie religieuse m’a amenée à faire. »

N’ayant dit oui à rien ni à personne d’autre qu’au Christ en s’engageant dans la vie religieuse missionnaire, sœur Pagé a tout de même trouvé cette période de bouleversements de la fin des années 1960 et du début des années 1970 particulièrement éprouvante : « Je ne l’ai pas trouvée facile, j’en ai fait des indigestions et j’en ai eu des maux de tête. Et j’ai été fatiguée juste de ramer dans cette espèce de tempête qui bouleversait tout, mais, par exemple, ne jamais désespérer et surtout, à l’écoute, à l’écoute, à l’écoute pour me laisser transformer par ce qui devait être transformé. » Le passage qu’elle vit à ce moment-là, dans sa propre personne, trouve un écho communautaire alors que de nouvelles manières de vivre ensemble font leur apparition dans l’institut : « Alors, là, ça a été l’ère des petites fraternités : qui se ressemble,

s'assemble. On vivait en communauté, communauté de Missionnaires de l'Immaculée-Conception, mais au lieu d'être 60 dans la maison, dans le groupe, on était sept<sup>704</sup>. »

Les membres de la Société des Missions-Étrangères du Québec sont aussi habités par ces questionnements. Pour M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, cette période en a été une de grosses remises en question pour tous les membres de la Société, au niveau des structures ecclésiales, communautaires, des approches pastorales, mais aussi de la vie affective. Ces interrogations sont renforcées par les sorties nombreuses des recrues : « Quand ensuite, nos amis, nous autres, dans la Société, je pense qu'on a une centaine de membres qui ont laissé l'exercice du sacerdoce, c'est incroyable! Ça nous a ébranlés, c'est des amis. »

Sur cette question précise, M<sup>gr</sup> Martin identifie quatre facteurs ayant joué un rôle dans les décisions de certains confrères de quitter définitivement la Société : le manque de foi, l'obéissance, le caractère difficile de la mission et le célibat ou l'aspect affectif. Il est vrai que l'expérience de la mission oblige à un certain déracinement et que cette séparation d'avec la société d'origine n'est pas toujours facile, surtout quand les transplantations sont nombreuses dans une vie : « Un moment donné, tu dis : *'Enough is enough!'* » Des fois, on ne réussit pas à garder les valeurs de la vie. Un moment donné, la plante sèche. » En ce qui a trait à l'obéissance, il semble que certains aient été moins à l'aise dans un nouveau modèle plus collégial, mais cette explication ne s'applique qu'à peu des membres qui ont quitté, selon M<sup>gr</sup> Martin. Malgré tous les autres aspects qui pouvaient être difficiles à vivre, la raison principale des départs, « [...] c'est celui de l'aspect affectif, l'aspect émotif, l'aspect du célibat. On n'a rien qu'une vie, avoir la chance d'avoir une épouse, d'avoir des enfants. Je pense que ça a été le point majeur,

---

<sup>704</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Louise Pagé, mic, le 17 mai 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

mais on a eu les mêmes choses, on n'est pas meilleurs que les autres... » Selon M<sup>gr</sup> Martin, la différence entre la formation initiale reçue, l'engagement pris des années auparavant et les conditions socioculturelles du tournant des années 1970, est particulièrement marquée, rendant les prêtres plus vulnérables sur le plan affectif.

On avait été enseignés de n'avoir aucune affection pour une femme. Alors, d'arriver à conserver un engagement qu'on a pris dans ce temps-là qui était différent. On l'a pris consciemment, mais dans d'autres circonstances de vie plus faciles. Aujourd'hui, on est beaucoup moins appuyés pour ça et puis, les exigences de vie sont grandes. Alors, il faut trouver des harmonies dans notre vie qui nous permettent de vivre notre célibat dans des nouvelles conditions culturelles.

Au sujet du maintien de son propre engagement au sein de la Société, M<sup>gr</sup> Martin précise : « Je ne sais pas pour les autres, mais pour moi, si ça n'avait pas été de l'enracinement en Jésus, dans l'Évangile, dans l'Église et de l'appui de ma famille, mais même là, j'aurais pu sortir. Là, j'avoue qu'il y a tellement d'humain dans ça, qu'on ne peut pas dire bien plus que ça<sup>705</sup>... »

Afin de poursuivre la mission et même de la pérenniser, que faire dans un contexte où le recrutement au Québec est pratiquement à sec et que l'augmentation de la moyenne d'âge des membres des instituts représente une tendance lourde et difficile à renverser, comme en témoignent les statistiques que nous venons d'évoquer et les missionnaires cités? La question se pose avec encore plus d'acuité que des appels nombreux et pressants se font sentir, au Québec comme ailleurs dans le monde, qui invitent les missionnaires et leurs instituts à emprunter de nouvelles voies, selon des logiques et des modes d'action créatifs et ouverts. Par exemple, désormais reconnu comme véhicule vocationnel tout aussi valable que celui du sacerdoce ou de la vie

---

<sup>705</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 17 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

consacrée, le laïcat représente une voie d'engagement missionnaire que privilégient un nombre croissant de jeunes Québécois au cours des années 1970.

## XI.2. Une dynamique de l'audace : à l'affût et à l'écoute...

Prenons d'abord ce qui est apparu, depuis le Québec, comme une évidence : se mettre à l'écoute de ces jeunes qui cognent à la porte des instituts missionnaires avec un désir, une soif qu'ils expriment de manière parfois maladroite, mais qui nécessite des moyens appropriés pour être entendue. Nous allons tenter de répondre à trois questions que pose la présence de ces laïcs. Premièrement, qu'est-ce qui distingue mission et coopération, dans le cas des missionnaires dont le travail concerne au premier chef, spécialement au cours de la décennie 1970, l'amélioration des conditions de vie matérielles? Deuxièmement, pourquoi devenir prêtre ou religieuse missionnaire si on peut être missionnaire laïc? Troisièmement, pourquoi devenir missionnaire laïc plutôt que coopérant international, le salut étant compris avec Vatican II, comme pouvant s'acquérir au-delà des limites de la foi chrétienne?

### *XI.2.1 – Une nouvelle présence qui interroge... Mission ou coopération? Laïcs ou religieux?*

Lors de l'assemblée générale de 1973 de la SMÉ, M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, est élu pour la première fois au sein du conseil central. Comme « On n'avait pratiquement plus personne qui venait pour devenir prêtre de la Société<sup>706</sup> », fort de son expérience,

---

<sup>706</sup> Nous souhaitons souligner que certains de ces laïcs ont décidé de s'engager comme prêtre à la suite d'une expérience forte comme en témoigne le contenu de cet article de Bernard Duquette, « Deux ans avec

difficile, mais stimulante de deux années en animation missionnaire auprès de Cégépiens et devant les demandes répétées de jeunes qui souhaitent vivre une expérience à l'étranger, il interroge ses confrères du conseil central : « ‘‘Pourquoi ne pas penser, ne pas vivre de nouveaux projets?’’ » Alors, « On a commencé à avoir quelques petits projets où des gens sont allés pour vivre des expériences au Honduras, puis au Pérou, sur quelques mois durant les vacances ou même parfois des projets d'un an. » Divers numéros de *Missions Étrangères* nous informent de ce mouvement au sein de la Société. Par exemple, Nicole Morneau, une jeune professionnelle de Hull, partage ses impressions à partir d'un séjour d'une quinzaine de jours effectué en février 1973 avec 15 autres Québécois à Choluteca au Honduras<sup>707</sup>.

Des difficultés importantes émergent de part et d'autre, liées au manque de formation, tant professionnelle que théologique de plusieurs jeunes, mais aussi au fait que les milieux d'insertion, plutôt cléricaux, ne conviennent pas à leur réalité de laïcs. Le contexte québécois joue aussi un rôle déterminant. On affirme que

La dimension de la foi était souvent mise de côté. Souvent, les motivations conscientes étaient davantage des motivations d'ordre social, d'aller aider, plus proches de la coopération et des foies, ils n'avaient pas le désir d'aller avec des organismes de coopération internationale. C'était au moment où on n'avait pas encore vu complètement la distinction entre la mission et la coopération. Plusieurs, au fond, en revoyant ça aujourd'hui, je me dis, plusieurs avaient davantage un projet de coopération internationale qu'un projet missionnaire<sup>708</sup>.

---

les pauvres du Pérou », *Missions Étrangères*, vol. 18, n° 6, Novembre-décembre 1977, p. 20-23. En effet, l'auteur entrevoit la possibilité de devenir prêtre un jour, ce qui est devenu réalité en 1982.

<sup>707</sup> Nicole Morneau, « Impressions d'une Québécoise », *Missions Étrangères*, vol. 16, n° 4, juillet-août 1973, p. 15.

<sup>708</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, le 15 février 2010 à l'évêché de Saint-Hyacinthe.



Le nécessaire dialogue entre la mission et la coopération internationale prend également d'autres formes comme dans le cas de religieuses portant les deux chapeaux de coopérante et de missionnaire...

À l'époque, ce modèle est rendu possible notamment par le Centre d'étude et de coopération internationale (CECI). Sœur Mireille Morin, mic, engagée au Malawi comme technologiste médicale et coopérante du CECI, revient au pays à chaque deux ans pour un temps de repos de deux ou trois mois. Cette collaboration entre l'organisme désormais sécularisé, le CECI, et des MIC trouve ses racines dans les débuts de l'organisme quand le père jésuite Jean Bouchard fonde l'ancêtre du CECI, le Centre d'études missionnaires, en 1958. « Quand on a fondé le CECI<sup>709</sup>, ma compagne médecin et moi-même et l'autre médecin aussi, on est toutes parties par le CECI. Sœur Suzanne Labelle qui est allée en Amérique latine, Lyse Brunet et moi, on était en Afrique. »

Pour sœur Morin, l'un des grands intérêts de partir comme coopérante CECI est d'être en lien direct avec des laïcs et de répondre à ce désir de plusieurs Québécois à l'époque de vivre une expérience de solidarité dans un pays du Tiers-monde. Dans le même sens que les propos tenus par M<sup>gr</sup> Lapierre précédemment, sœur Morin affirme que la plupart de ces laïcs « [...] voulaient avoir un certain lien, ne pas s'en aller tout seuls, méconnus. » Comme elle l'indique, les possibilités qui s'offrent aux gens à ce moment ne sont encore pas si nombreuses : « Ou bien les personnes pouvaient aller travailler avec les communautés religieuses ou bien le CECI établissait un poste où les personnes pouvaient

---

<sup>709</sup> On procède à la sécularisation complète du Centre d'études missionnaires en 1967 qui prend alors le nom de CECI, un moment d'ouverture aux laïcs très important, selon sœur Mireille : « Et moi, s'il y a quelque chose que je veux dire du CECI, cette décision de permettre à des laïcs de collaborer à plus d'humanité, tout en respectant leurs allégeances religieuses qui, au CECI, sont considérées comme affaires privées. »

se rapporter. » Contrairement à ce qu'affirme M<sup>gr</sup> Lapierre, selon sœur Morin, la différence entre coopérants et missionnaires est infime, voire inexistante. Cependant, le fait de porter deux chapeaux permet d'ouvrir des perspectives au niveau de la compréhension mutuelle et de l'appréciation réciproque : « On aidait la mission à mieux comprendre la coopération, à donner la chance aux laïcs qui voulaient donner deux années de leur vie pour la coopération, leur donner l'opportunité de le faire. » De son point de vue, cela permet à des consœurs et confrères missionnaires de comprendre mieux les motivations de ces jeunes qui donnent une année ou deux de leur vie, ce qui représente « [...] une saisie profonde de la situation d'évolution des mentalités et des situations humaines dans les différents pays. Et il reste que ça traduit une saisie de ce besoin de s'entraider les uns les autres, de cheminer ensemble vers plus d'humanité<sup>710</sup>. »

Parmi les missionnaires québécoises<sup>711</sup> que nous avons rencontrées, deux d'entre elles sont entrées chez les MNDA au cours des années 1970. Les deux cas de figure sont similaires. Avant de se lancer dans la vie religieuse missionnaire, toutes deux acquièrent une expérience professionnelle solide et font une expérience comme missionnaire laïque.

---

<sup>710</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mireille Morin, mic, le 23 août 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

<sup>711</sup> Nous avons aussi interviewé sœur Celia Chua, mic, née aux Philippines, mais d'origine chinoise, qui entre chez les MIC en 1969. Après avoir complété un diplôme de deuxième cycle à l'Université Dalhousie (Nouvelle-Écosse) en santé publique avec une spécialisation en nutrition en 1967, elle vient à Montréal pour travailler à l'Hôpital pour enfants de Montréal et à l'Hôpital chinois qui est toujours tenu par les MIC. Au bout de deux années de travail, elle fait son entrée chez les MIC qu'elle percevait comme des « femmes vivantes et généreuses avec les patients et les gens en général; aussi, elles semblaient avoir un équilibre comme personnes. Mais l'appel du Seigneur était fort et la mission, l'aspect des cultures m'a toujours intéressée. Alors c'est comme ça que je suis entrée chez les MIC. » Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Celia Chua, mic, le 3 juin 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Outremont. Son témoignage présente certaines similitudes avec ceux de sœur Colette et de sœur Danielle, notamment au plan de la vie professionnelle qu'elle mène avant d'entrer. Il y a aussi, dans son expérience, une proximité plus grande avec les entrées dans la vie missionnaire des années 1960, principalement parce que la vie religieuse est, dans certains milieux, encore valorisée. Si son origine chinoise a eu un impact sur sa décision, c'est certainement de manière positive, contrairement à la culture québécoise des années 1970 dans laquelle baignent sœur Colette et sœur Danielle, qui ne considère plus, en règle générale, la vie consacrée comme valable.

Toutefois, elles n'ont pas le même parcours de foi<sup>712</sup>. Nous nous concentrons ici sur l'expérience de sœur Colette Cournoyer, mnda, qui a été engagée dans les Comités liturgiques étudiants et dans le mouvement charismatique au cours des années 1970. Durant ces mêmes années, elle suit son cours d'infirmière avec une de ses tantes, elle-même MNDA, avec qui elle entretient une correspondance au cours des deux années précédant son arrivée au Pérou. Quand sœur Cournoyer manifeste son désir de vivre une expérience comme missionnaire laïque à sa tante, les sœurs au Pérou « [...] viennent de refuser deux jeunes filles du Canada qui voulaient aller comme infirmières et missionnaires laïques au Pérou. Ma tante dit à ses compagnes : “C’est dommage, ma nièce aurait voulu venir.” [...] Une des compagnes a dit : “Non. On la connaît celle-là, et ce n’est pas pareil. On l’accepte.” » Après une courte préparation, sœur Cournoyer quitte le Québec en octobre 1976 pour un séjour d’un an comme infirmière et missionnaire laïque chez les MNDA au Pérou.

Elle vit ses premiers mois en sol péruvien comme une lune de miel : tout nouveau, tout beau! Mais à Noël, elle commence à se questionner : « Qu’est-ce que je suis venue faire ici? Je ne me sentais pas très, très utile encore. J’avais servi à aller chercher une sœur dans la *selva* pour la ramener et l’amener à l’urgence de l’hôpital. » Ce questionnement l’amène à se repositionner intérieurement et à prendre, de nouveau, la décision de vivre cette expérience comme missionnaire laïque : « Le 26 décembre dans la journée, c’est comme si je me suis dit : “Colette, t’es au Pérou, t’as les deux pieds ici, ta

---

<sup>712</sup> Sœur Danielle Connolly, mnda, n’a pas été engagée dans des mouvements chrétiens au cours de sa jeunesse. Elle a cependant pris conscience, lors d’une messe, de sa tendance matérialiste et a été menée à l’idée de vivre une expérience à l’étranger pour « recommencer à neuf. » Extrait de l’entrevue réalisée avec sœur Danielle Connolly, mnda, le 3 mars 2010 à la maison du Boul. Saint-Joseph des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Montréal.

famille, c'est ici maintenant.» C'est comme si c'est assez de pleurer maman et papa et la neige. » Seule sur la véranda, sœur Cournoyer vit une expérience spirituelle très forte qui lui procure une joie intense, entendant « [...] comme une voix intérieure qui dit : “Colette, veux-tu de Moi comme unique époux?” Tu dis, bon, ça vient pas de moi. Et je dis oui. En même temps, je Lui dis : “Pourquoi t’as attendu ici pour me dire ça, t’aurais pas pu me dire ça au Canada?” “Ça fait longtemps que Je te le demande, mais tu ne voulais rien entendre.” »

L'expérience de sœur Cournoyer montre que la présence de laïques dans les missions de l'institut est, à cette époque, conçue et vécue davantage comme des expériences à la pièce, un peu comme à la SMÉ durant les années précédant le projet du Guatemala (1977-1981). Il montre aussi qu'on n'est pas particulièrement chaud à l'idée de proposer la vie religieuse missionnaire aux jeunes Québécoises : « Au Canada, on est à l'époque où il n'y en a plus et où on te l'offre plus. C'est comme si les religieux, les religieuses de ce temps-là, n'osent pas nous proposer la vie religieuse comme une possibilité, c'est comme si on n'ose plus en inviter d'autres<sup>713</sup>. » Cependant, le rapport du chapitre de 1978 des MNDA indique que l'animation vocationnelle est une facette intrinsèque de l'activité missionnaire de chacune des membres de l'institut et même, une priorité à porter communautairement et individuellement<sup>714</sup>. Lorsque sœur Cournoyer fait

---

<sup>713</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Colette Cournoyer, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>714</sup> De manière non équivoque, le rapport indique que « Les jeunes ont déjà noté notre hésitation, notre manque de foi en notre vocation... Tu as entendu, toi aussi, de telles remarques dans ton milieu : Religieuses, votre vie est trop encombrée, elle manque de sens, de radicalisme, de ferveur, elle manque de joie, d'espérance, d'authenticité, vous ne comprenez pas la jeunesse, vous êtes figées, vous avez peur du risque, vous avez peur de la désinstallation, du partage, votre richesse matérielle nous repousse, vous priez en employant parfois une langue que nous ne comprenons pas, nous ne savons pas qui vous êtes et ce que vous faites... » Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, *Rapport du chapitre général 1978 « Notre mission d'évangélisation dans le monde d'aujourd'hui »*, 1978, p. 13.

profession en 1981, pas moins de 15 ans se sont écoulés depuis la dernière profession d'une jeune femme du Canada au sein de l'institut...

À la suite des expériences vécues par des jeunes au sein de la Société et en réponse aux demandes répétées d'évêques guatémaltèques dont le pays est ravagé par un important séisme en 1976, la SMÉ décide d'aller plus loin dans le sens de la collaboration entre prêtres et laïcs. Convaincu « [...] que l'avenir de la mission était davantage du côté multidisciplinaire, qu'il fallait développer une nouvelle expérience, [qu'] il fallait sortir de notre vision où c'était uniquement des prêtres », à la fin de son mandat au sein du conseil central, en 1979, M<sup>gr</sup> Lapierre rejoint une équipe formée de médecins, de psychologues, de travailleurs sociaux laïcs et de deux PMÉ au Guatemala depuis 1977<sup>715</sup>.

Dans un pays où la culture maya a été conservée par les communautés autochtones, M<sup>gr</sup> Lapierre fait l'expérience de la centralité de la dimension culturelle pour saisir un peuple de l'intérieur. Avec les autres membres de l'équipe, il expérimente un contexte de violence qui vient peu à peu à bout du projet, ayant « [...] moins vu, de l'extérieur, la profondeur de cette guerre civile dans laquelle nous nous sommes retrouvés, pratiquement malgré nous. » Ce pays vit alors parmi les plus sombres heures de son histoire, spécialement les communautés autochtones<sup>716</sup>. Les membres du groupe apprennent que, dans une telle situation de polarisation politique, « Le seul fait d'apprendre le Maya<sup>717</sup>, d'être en contact avec ces communautés, tout de suite, on a été vus comme étant du côté de la révolution, si on veut : ou vous êtes d'un côté ou vous êtes

---

<sup>715</sup> C'est à partir de ce moment que la Société va accepter des associés laïques du Canada et, à partir de l'assemblée générale de 1991, elle va permettre à des laïcs de partout dans le monde de s'associer à son œuvre.

<sup>716</sup> Entre 1979 et 1983, ce sont particulièrement les communautés mayas du pays qui sont ciblées par les attaques de l'armée guatémaltèque.

<sup>717</sup> M<sup>gr</sup> Lapierre, comme d'autres membres du groupe, a appris le Mam, la langue de la communauté maya dans laquelle ils évoluaient dans la région du Quetzaltenango au Guatemala.

de l'autre, mais il est absolument impossible de venir comme ça et de dire : « Nous, on n'est pas d'un côté ni de l'autre. » » La polarisation au sein de la société guatémaltèque se répercute jusqu'à l'intérieur du groupe « Alors que certains se sont liés à des groupes révolutionnaires parce qu'ils voyaient qu'il n'y avait pas de salut sans une révolution sociale, sans une révolution politique<sup>718</sup> et ça a créé des tensions au sein du groupe. »

La présence de ce groupe de missionnaires dérange à un point tel que M<sup>gr</sup> Lapierre, menacé de mort, se réfugie au Honduras en compagnie de l'un des laïcs, Raoul Léger (ce dernier sera assassiné après son retour au Guatemala, en 1981<sup>719</sup>). M<sup>gr</sup> Lapierre reconnaît qu'« on n'avait pas réalisé dans quelle réalité on embarquait. » En posant un regard rétrospectif et réflexif sur cette expérience, deux aspects du projet se révèlent être des failles, selon lui. Premièrement, « Je pense qu'on a eu un problème de leadership. Au fond, il n'y avait pas un responsable. Je crois qu'on était trop dans l'idée que des adultes, entre eux, peuvent vivre la démocratie. » Deuxièmement, « Il y avait, chez certains, une réduction de la mission à l'engagement social. Ce qui est toujours le plus dangereux pour la foi, c'est de réduire la foi à une dimension de ce qu'elle est. Alors, on est porté à mettre entre parenthèses certaines autres réalités, pensant que c'est cela qui est central sans peut-

---

<sup>718</sup> Il ne faut pas perdre de vue que le contexte de l'Amérique latine des années 1970, avec la chute du gouvernement socialiste d'Allende au Chili, l'assassinat du père oblat canadien Maurice Lefebvre en 1971 à La Paz en Bolivie, une foi comprise et vécue dans une perspective de théologie de la libération porte à une sympathie certaine avec les plus pauvres, les opprimés et les marginalisés, pouvant aller jusqu'à l'engagement clairement politique.

<sup>719</sup> Raoul Léger a été retrouvé mort assassiné par l'armée guatémaltèque, selon toute vraisemblance. À ce jour, aucune enquête n'a permis de faire toute la lumière sur ce cas de missionnaire assassiné en zone de conflit. Cependant, un documentaire de Renée Blanchar, *Raoul Léger, La vérité morcelée*, Office national du film du Canada, 2002, retrace ses derniers mois passés dans ce pays et expose diverses hypothèses quant à l'identité de ses assassins ainsi qu'aux circonstances exactes de sa mort.

être voir suffisamment que la mission, en elle-même, c'est un élément de changement profond quand c'est bien vécu<sup>720</sup>. »

La réalité des instituts missionnaires féminins à cette époque est différente de celle que la Société expérimente au Guatemala, les équipes locales dans les pays de mission étant invitées à accueillir des jeunes femmes laïques sur la base des demandes formulées et acceptées par les autorités de chacun des instituts. Par contre, en 1975, la composition de l'équipe de la première mission à Bainet en Haïti des Missionnaires du Christ-Roi sort de l'ordinaire. Quatre sœurs MCR et une laïque, Mlle Lise Brunet, enseignante, font partie des fondatrices de la mission d'Haïti. Cela montre également une présence laïque effective au sein des œuvres des religieuses missionnaires.

Ce que ces expériences mettent en lumière, autant celles relatées par M<sup>gr</sup> Lapierre, pmé, que celles vécues par sœur Mireille Morin, mic, c'est que les jeunes ne sont aucunement insensibles à vivre un engagement de nature sociale et coopérative dans un pays du Tiers-monde. Par leurs propos, ils montrent aussi que la frontière entre coopération et mission est très floue pour ne pas dire inexistante, d'autant que dans plusieurs cas, les responsables d'ONG de coopération internationale sont souvent d'anciens missionnaires ayant repris la vie laïque ou des missionnaires qui portent les deux chapeaux. Ces extraits d'entrevues permettent de mesurer le niveau d'incompréhension palpable entre les besoins et les réalités vécues par les jeunes et les instituts missionnaires, d'où l'intérêt de personnes, comme sœur Morin, capables d'établir des passerelles entre ces deux « mondes ».

---

<sup>720</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, le 15 février 2010 à l'évêché de Saint-Hyacinthe.

En contrepartie, l'expérience de sœur Colette Cournoyer, mnda, même si d'autres formes de vie sont possibles, tant au plan de l'engagement social (coopération ou mission) que de la vocation (laïque ou religieuse), montre que l'appel à la vie religieuse existe toujours. Dans l'expérience mixte de laïcs et de membres de la SMÉ au Guatemala, ce que tend à démontrer ce projet, c'est que ce qui sépare la mission de l'engagement proprement sociopolitique est aussi un voile très fin. Plus précisément, c'est la ligne entre une réduction de la mission à sa dimension de libération humaine et une compréhension de la mission vécue comme une exigence de libération humaine qui est très mince. C'est sur cette frontière que se dessine la potentialité du martyr pour les missionnaires, mais aussi sa matérialité pour quelques-uns. Par ailleurs, il ne fait aucun doute que plusieurs des missionnaires rencontrés dans le cadre de cette recherche ayant été actifs en Amérique latine au cours de la période s'échelonnant de 1968 à 1980 ont été prioritairement engagés dans des actions de nature sociopolitique en vue de la libération des peuples, la mission prenant d'abord ce sens.

#### *XI.2.2 – Un renouvellement désormais international des instituts québécois*

Devant un recrutement qui, de manière générale, se fait moins généreux au cours de l'exercice 1968-1980, les données du Tableau comparatif du recrutement entre 1968 et 1980<sup>721</sup> témoignent que ce sont désormais les Boliviennes, les Cubaines, les Chinoises, les Guatémaltèques, les Haïtiennes, les Japonaises, les Malawiennes, les Malgaches, les Péruviennes, les Philippines, les Tahitiennes, les Zaïroises et les Zambiennes qui assurent

---

<sup>721</sup> Voir l'Annexe XV. Tableau comparatif du recrutement entre 1968 et 1980 (instituts féminins).



le renouvellement des instituts missionnaires féminins de fondation québécoise<sup>722</sup>, une tendance qui se confirmera au cours des décennies suivantes<sup>723</sup>.

Signe des temps, le chapitre de 1970 accueille comme observatrices, pour la première fois de l'histoire des MIC, des consœurs provenant des pays de mission. Le rapport du chapitre suivant tenu en 1976 fait état d'une prise de conscience essentielle quant à un aspect jusqu'alors négligé de l'Institut MIC : son internationalité. Le document formule des recommandations pour mieux vivre cette dimension de la vie des MIC. Personnellement, on invite à approfondir et aimer sa culture d'origine, à étudier et à respecter les valeurs culturelles des consœurs avec lesquelles on vit. Au plan communautaire, le rapport souligne l'urgence de tendre vers une mentalité universelle, de voir à intégrer l'internationalité MIC dans la formation initiale et continue. Les capitulantes se soucient que circule une information continue sur les initiatives communautaires et apostoliques des différentes composantes nationales et régionales, source de dynamisme et d'enrichissement pour l'institut. Concrètement, on souhaite l'adoption, dans chaque province, d'une langue seconde de communication, l'anglais ou le français, et l'existence de fraternités internationales<sup>724</sup>.

Bien que ces éléments traduisent une prise de conscience initiale du caractère international de l'institut, il reste que beaucoup de chemin devait être parcouru afin de vivre la rencontre entre des femmes de cultures, d'histoires et de visions du monde

---

<sup>722</sup> Bien qu'elles ne représentent pas la majorité des professes au sein des instituts.

<sup>723</sup> Dans le cas des MIC, voir à ce sujet Chantal Gauthier, *Femmes sans frontières : l'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception (1902-2007)*, Outremont, Carte blanche, 2008, p. 168-171.

<sup>724</sup> Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, *Actes capitulaires du Chapitre général de 1976*, 1976, p. 14-15.

différentes<sup>725</sup>. Cette réalité demeure un défi dans chacun des instituts étudiés alors que chez les MNDA, ce n'est qu'au moment du chapitre de 1983<sup>726</sup> qu'on établira que toutes les sœurs de la congrégation sont pleinement missionnaires *ad extra* et non pas uniquement les Canadiennes.

Comme illustration du degré auquel cette dimension de l'internationalité croissante des instituts missionnaires féminins québécois représente un défi constant pour les unes et les autres, l'expérience vécue chez les MNDA au Japon au tournant des années 1970 est éclairante. Sœur Gilberte Giroux, mnda, alors au Japon depuis près de 20 ans, se rappelle que « Nos sœurs japonaises prenaient de l'âge, prenaient de l'expérience et là, il y a beaucoup de choses qu'elles n'acceptaient plus de la part des Canadiennes. Alors, il y a des moments très, très, très difficiles qui se sont vécus. » Le chemin, long et ardu, a exigé de l'humilité de la part de toutes les consœurs. Alors que la supérieure générale visite le Japon, les sœurs japonaises peuvent exprimer « [...] toutes leurs doléances et toutes les souffrances qu'elles vivaient. Elles en ont sorti beaucoup. »

Devant la situation très tendue, sœur Giroux se rend, avec une consœur japonaise, chez M<sup>gr</sup> Arai, l'évêque de Yokohama pour trouver une solution à l'impasse dans laquelle

---

<sup>725</sup> Au sujet de ce passage de l'internationalité à l'interculturalité, voir le remarquable mémoire de sœur France Royer-Martel, mic, *L'interculturalité chez les M.I.C. : Lieu d'émergence de l'universel, signe prophétique d'une humanité nouvelle*, mémoire de maîtrise en sciences de la mission, Université Saint-Paul, Août 2003.

<sup>726</sup> Comme le rappelle sœur Claire Lessard, mnda, lors de l'entrevue réalisée le 17 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges à Lennoxville : « Nous autres, on est une congrégation essentiellement missionnaire. Toutes les sœurs de la congrégation sont missionnaires, mais ce n'était pas évident. Au point de départ, c'était les Canadiennes qui sont missionnaires, qui allaient à l'étranger, les autres restaient dans leur pays. Beaucoup de Chinoises ne sont jamais allées dans un autre pays. Des Japonaises, la majorité ne sont jamais allées dans un autre pays. Au chapitre de [19]83 où on devait refaire nos constitutions, c'est ça qu'on a mis en évidence : il n'y a pas que les Canadiennes qui sont missionnaires, les constitutions valent pour tout le monde. On a dit, les constitutions, c'est pour tout le monde, toutes celles qui font vœu dans notre congrégation sont missionnaires et même dans nos constitutions, on dit : on doit être prête à quitter son pays, être prête, disponible pour aller là où on nous envoie. »

se trouve la communauté. Sur son conseil, un prêtre qui ne connaît pas du tout la communauté, rencontre chacune des sœurs pour leur permettre de s'exprimer et accompagne la supérieure générale MNDA lors de sa visite suivante au Japon « [...] pour que les Japonaises puissent dire tout ce qu'elles avaient à dire. » L'issue est finalement heureuse et positive, marquant définitivement l'arrivée d'une nouvelle ère dans la vie de l'institut au Japon... « C'est à ce moment-là que la supérieure générale a nommé trois Japonaises pour les trois maisons qu'on avait et moi, je me sentais très, très à l'aise avec ça. Je restais maîtresse de novices et c'est à partir de ce moment-là qu'on a eu beaucoup plus d'unité, ça a fonctionné beaucoup mieux. C'était la première fois que c'était les Japonaises qui prenaient tout et c'était dans les années [19]72, à peu près<sup>727</sup>. »

Cette expérience, vécue par les MNDA, permet aussi de lever le voile sur la représentation de l'Autre au sein des instituts missionnaires québécois, sur ce qui était en jeu, entre les sœurs québécoises et les sœurs d'autres origines culturelles et nationales, notamment au plan de l'exercice du pouvoir. En ce sens, le défi de la rencontre interculturelle n'était pas seulement à vivre avec les peuples de mission, mais entre les membres même des instituts missionnaires féminins québécois. Il exigeait également de commencer à réfléchir à la manière la plus judicieuse d'assurer la transmission des rôles du pouvoir<sup>728</sup> aux plus jeunes générations dont les représentantes seraient, inévitablement, issues des pays de mission.

---

<sup>727</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Gilberte Giroux, mnda, le 19 juin 2010 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, Lennoxville.

<sup>728</sup> Ce qui, en date de 2012, est une œuvre en cours, mais pas complètement parachevée, aucun des trois instituts féminins étudiés n'ayant encore nommé une supérieure générale issue d'un pays de mission. Toutefois, des sœurs de ces pays siègent au conseil général de chacun des instituts.

### *XI.2.3 – Miser sur de nouveaux projets missionnaires*

Une autre manière de pérenniser, mais surtout, d'insuffler un dynamisme nouveau à leurs membres et de poursuivre la mission, est de miser sur de nouveaux projets dans de nouveaux pays. C'est une stratégie qu'adopte vigoureusement la SMÉ. Au cours de son assemblée générale de 1973, la Société opte pour un projet missionnaire inédit en milieu pauvre et non-chrétien.

M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin est désigné, dès le lendemain de la clôture de l'assemblée, pour trouver un lieu adéquat et devenir le supérieur de cette mission hors norme dans le paysage missionnaire québécois de l'époque. Après avoir évalué, avec le conseil central, les possibilités missionnaires en Thaïlande et en Corée, suggestions soumises par la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, il part le 9 décembre 1973 à destination de l'Indonésie. Après avoir visité les différents lieux d'insertion possibles, le choix s'arrête sur le diocèse de Medan, dans le nord-ouest de l'île de Sumatra, un milieu pauvre et « [...] tellement fortement musulman qu'à certains endroits, on ne pouvait même pas prononcer le nom de Jésus, on ne pouvait pas parler de l'Évangile, qu'on ne pouvait rien dire en public. » L'Église locale montre des signes de développement, comptant près de 10 000 catholiques dispersés à travers 55 communautés locales, 90 prêtres, les groupes Bataks qui se montraient intéressés au christianisme ainsi qu'une communauté de Capucins hollandais dont la moitié du personnel est indonésien. En bref, une Église où se vit un passage vers l'indigénisation et où la Société pourrait apporter sa couleur spécifique puisqu'il y « [...] avait des secteurs où ils ne pouvaient pas aller, qui étaient plutôt abandonnés et où il y avait de grands besoins. Et on nous offrait aussi quelque chose qui n'était pas tellement mêlé avec eux autres, mais un secteur séparé. »

Une fois l'équipe de huit PMÉ réunie et après avoir évalué les différentes formes de présence possibles dans le milieu, les membres du projet adoptent une attitude pastorale axée sur la formation des communautés chrétiennes, en demeurant ouverts au dialogue avec les Indonésiens de tradition musulmane. « Nous autres, ce qu'on peut faire, personnellement, formons des gens du pays, des gens d'ici, des Indonésiens eux-mêmes qui s'occuperont du travail avec les musulmans, du dialogue avec les musulmans à travers les œuvres, à travers des célébrations et, peut-être, à travers la doctrine<sup>729</sup>. » Les PMÉ font aussi le pari qu'au plan culturel, la proximité serait plus grande entre des Indonésiens de tradition chrétienne et musulmane qu'entre des prêtres québécois et des Indonésiens musulmans. Par ce discernement, ils s'inscrivent aussi dans le sens des orientations prises par leur Société lors du chapitre de 1973.

Reconnaissant les besoins du milieu et les dons particuliers de chacun, les membres de l'équipe se dispersent sur la portion de 60 000 km<sup>2</sup> du territoire diocésain qui leur est dévolue. Bertrand Roy et Raymond Desrochers s'engagent dans la ville portuaire de Belawan et se partagent la responsabilité d'une douzaine de communautés chrétiennes. Le premier est particulièrement actif dans la formation des laïcs : « Moi, j'avais mis beaucoup de temps à l'organisation de rencontres avec les gens : formation biblique, formation pastorale pour qu'eux-mêmes assument leurs responsabilités. Alors, une bonne partie de mon travail, c'était justement de former ces responsables-là, d'ouvrir la perspective de la présence dans le milieu majoritairement non-chrétien. » Cette dernière dimension est loin d'être évidente puisque pour « [...] des catholiques qui vivent dans un milieu majoritairement musulman. Il y avait toutes sortes d'histoires et de conflits. »

---

<sup>729</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, pmé, le 24 mars 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

Dans le contexte du diocèse de Medan, les PMÉ font également figure de précurseur au niveau du développement de l'Église locale indonésienne et surtout, du défi que représente alors son indigénisation, étant les premiers à y être comme prêtres diocésains et non comme religieux. « On introduisait, dans le fond, une façon nouvelle d'être prêtre que ce qui avait été connu, avec les avantages et les inconvénients. Et puis, comme on était assez strict sur la question de travailler en équipe, c'était une nouvelle façon de faire par rapport à l'Église<sup>730</sup>. »

Même si les membres de l'équipe d'Indonésie privilégient une insertion forte au sein des communautés catholiques du diocèse de Medan pour favoriser l'indigénisation de cette Église, l'abbé Raymond Desrochers, pmé, vit durant trois ans et demi une expérience de rencontre avec des musulmans quelque peu inédite. Chaque semaine, avec le chef de la prison, un musulman pratiquant, il répond aux questions des prisonniers. Cette expérience force l'abbé Desrochers, pmé, à interroger et à réfléchir à ses motivations profondes, les envisageant en toute lucidité et franchise :

Alors, comment exprimer mes positions face à quelqu'un qui pense différemment? Ça a été un bon laboratoire : comment exprimer ma foi devant quelqu'un qui pense différemment? Et si je ne suis pas capable de dire certaines choses, pourquoi? La question de la mission, si c'est pour les convertir, est-ce que je vais leur dire comme ça? Si je ne suis pas capable de dire, c'est où le problème, ce n'est pas juste la gêne, c'est peut-être mes motivations qui ne sont pas bonnes<sup>731</sup> ...

En réalisant un projet comme celui de l'Indonésie, la SMÉ expérimente certains des défis les plus exigeants de la mission, notamment eu égard au dialogue avec des

---

<sup>730</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Bertrand Roy, pmé, le 11 février 2010 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>731</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec Raymond Desrochers, pmé, le 25 mars 2011 au Centre international de formation missionnaire (CIFM), Montréal.

croyants d'autres religions, mais contribue également à poser les jalons d'un certain *modus operandi*. En effet, la Société investira dorénavant dans de plus petits projets où des missionnaires plus expérimentés se joignent à des plus jeunes, éventuellement des laïcs comme au Guatemala, pour réaliser ensemble une mission, même modeste, au milieu de gens pauvres, non-chrétiens ou peu évangélisés. La mission en contexte musulman sera d'ailleurs poursuivie au Soudan à partir de 1984, après la fin de la mission en Indonésie<sup>732</sup>.

Les PMÉ ne sont pas seuls à innover par de nouveaux projets. Des missions inédites émergent dans d'autres instituts, notamment chez les Missionnaires Notre-Dame des Anges qui ouvrent, à la fin des années 1970, une nouvelle mission d'insertion dans la pastorale locale à Kisangani au Congo et chez les Missionnaires du Christ-Roi qui s'installent en Haïti en 1975. Chez les MIC, des projets en santé très ciblés permettent de rejoindre des populations laissées-pour-compte, tant en Bolivie qu'au Malawi. Ces projets sont réalisés avec un appui important du Centre d'études et de coopération internationale (CECI) qui finance les déplacements des missionnaires.

Pour sœur Suzanne Labelle, mic, la rencontre avec d'autres missionnaires férus d'histoire et de politique boliviennes lui a permis de saisir l'importance d'être présente aux réalités d'exploitation et de marginalisation vécues par les Boliviens, allant jusqu'à faire front commun avec eux pour faire valoir leurs droits ou dénoncer des injustices. En juillet 1969, la population locale largement autochtone, accompagnée par les

---

<sup>732</sup> Au début des années 1980, le contexte indonésien change radicalement alors que le gouvernement décide de procéder à une forme de retour à une nation indonésienne purifiée de ses éléments différents. De plus, les autorités gouvernementales décident alors de restreindre l'entrée de ressortissants étrangers au pays, spécialement ceux dont les motifs sont religieux. Les PMÉ sont alors confrontés à un choix : prendre la nationalité indonésienne et rester dans le pays ou quitter.

missionnaires présents dans la région<sup>733</sup>, fonde officiellement une coopérative populaire de santé à Llallagua, la première de Bolivie, menant à la mise en place d'un hôpital au cours des années suivantes. Près de 120 000 personnes sont alors sans accès à des soins de santé. Devant cette situation, sœur Labelle rappelle aux Oblats de Marie-Immaculée que :

“Moi, je suis venue pour travailler avec les pauvres. Là, je suis à l'hôpital, c'est correct, mais je suis allée là parce qu'ils avaient besoin d'un médecin à ce moment-là et puis je reste pendant un an, ça me donne la preuve que j'ai fait l'année de probation en province, mais après ça, moi, je veux aider les pauvres.” [...] Et il y en a un [un père Oblat] qui s'est intéressé davantage et on a formé une coopérative de santé et là, on a décidé de construire un hôpital à Llallagua pour la population civile qui n'avait pas le droit d'aller à l'hôpital avec les mineurs<sup>734</sup>.

Sœur Labelle a également mis en place un projet de “médecins en sandales” pour répondre aux besoins des populations locales boliviennes installées dans des zones rurales encore plus difficilement accessibles, formant de nombreux paysans à cette fin<sup>735</sup>.

Dans le cas de sœur Mireille Morin, mic, le projet d'hôpital<sup>736</sup> pour lequel elle est envoyée à Kaseye où il y a déjà un dispensaire à 150 miles au nord de Mzuzu, est finalement abandonné. Comme le projet à Kaseye ne se concrétise pas, sœur Morin commence les premiers laboratoires cliniques<sup>737</sup> dans le nord du Malawi, à Mzuzu au

<sup>733</sup> Particulièrement les MIC et les Oblats de Marie-Immaculée (OMI).

<sup>734</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Suzanne Labelle, mic, le 9 août 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>735</sup> Pour plus de détails sur cette initiative qui voit le jour à la fin des années 1970, voir Gauthier, 2008, p. 363-365.

<sup>736</sup> Dans un souci d'indigénisation de l'Église malawienne et devant l'immensité de son territoire diocésain, l'évêque québécois du lieu, M<sup>gr</sup> Jobidon, avait décidé qu'il scinderait son diocèse en deux afin de laisser la partie plus développée à un prêtre du pays. Il s'installerait plus au nord du pays et y fonderait un hôpital, projet pour lequel sœur Morin se rend au Malawi en 1968. Lors de sa première année dans le pays, sœur Morin et sa consœur médecin voyagent une fois par mois dans le sud du pays pour établir les plans du futur hôpital avec des architectes malawiens.

<sup>737</sup> Sur place, elle bénéficie de l'aide de deux Pères blancs d'origine allemande pour la préparation matérielle du laboratoire, mais aussi des ressources financières consenties par l'organisme allemand Misereor, l'Œuvre de l'Église catholique en Allemagne chargée du développement dont le mandat vient de la Conférence des évêques. C'est l'équivalent allemand de Développement et Paix.



tournant des années 1970, en concertation avec d'autres missionnaires étrangers dont les *Medical Missionaries of Mary*<sup>738</sup>. Elle embauche et forme également du personnel local, particulièrement un jardinier qui devient technicien de laboratoire et qui « a fait toute sa carrière dans cet hôpital<sup>739</sup>. »

Ces deux exemples de projets neufs réalisés dans le cadre de l'Institut MIC en concertation avec d'autres congrégations religieuses missionnaires, avec les forces et les compétences locales également, pavent la voie à l'émergence d'autres types de nouveaux projets. Comme nous l'avons vu dans les chapitres 9 et 10, le souci des missionnaires et des instituts québécois de s'insérer dans les milieux ecclésiaux et sociaux, en appui aux projets en cours, y trouve sa pleine résonance.

## Conclusion

Alors que les instituts missionnaires québécois et leurs membres étudient leur identité, leur charisme et le sens de leur vie consacrée au service de la mission, ils apprennent aussi à reconnaître la pluralité des dons, des visions et des sensibilités exprimés par leurs membres. Ce contexte de redéfinition et de mise à jour des années post-1968 est exacerbé par les défis institutionnels liés à un personnel plus difficile à recruter et vieillissant. La tendance lourde montre bien une diminution des entrées, un nombre de sorties record dans chacun des instituts et une augmentation assez rapide de la

---

<sup>738</sup> Cette congrégation, d'origine irlandaise, est fondée en 1936 par Marie Helena Martin pour le secours des pauvres à travers la prestation de services médicaux dans les pays du Sud. Cet institut est fortement implanté en Afrique.

<sup>739</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Mireille Morin, mic, le 23 août 2011 à la maison mère des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Montréal (Outremont).

moyenne d'âge des membres des instituts. Confrontés à ces enjeux, les instituts et leurs membres adoptent essentiellement deux attitudes.

*Primo*, ils accueillent, avec charité et dans la solidarité, leurs confrères et leurs consœurs qui quittent, soit pour une vie laïque – dans la majeure partie des cas –, soit pour une autre forme de vie consacrée. C'est souvent à même le travail d'approfondissement du sens de leur vie religieuse ou sacerdotale missionnaire ainsi qu'à travers des assouplissements à cette vie désormais plus adaptée à leur époque<sup>740</sup> que les missionnaires rencontrés puisent une force, un soutien et une motivation pour persévérer dans leur propre vocation et cheminer avec les questionnements nombreux qui interpellent la majorité d'entre eux. *Deuzio*, ils font le pari de l'espérance en cherchant des voies audacieuses qui soutiendront dorénavant leur avenir. En misant sur une animation missionnaire renouvelée, malgré les défis posés par une société québécoise en processus accéléré de sécularisation, les instituts québécois se font proches des réalités vécues par les croyants d'ici et transmettent une partie de leur expérience de terrain. Ce faisant, ils perçoivent aussi des ouvertures, notamment chez les plus jeunes, à vivre des expériences de solidarité avec des peuples du Sud. Des quatre instituts étudiés, cependant, il n'y a que la Société des Missions-Étrangères du Québec et les Sœurs Missionnaires du Christ-Roi qui investiront dans l'aménagement de structures institutionnelles d'accueil des laïcs durant cette période. Malgré l'échec du projet mixte au Guatemala, la présence de laïcs représente une voie de pérennisation que la Société a jugée bon de développer au cours des décennies subséquentes. Les instituts missionnaires

---

<sup>740</sup> La vie en fraternités ou en plus petites équipes, l'abandon du costume et le déploiement des activités poursuivies selon les dons de chacun.

féminins ouvrent aussi leurs portes à des jeunes femmes laïques pour vivre des expériences, mais selon des modalités à la pièce.

Cette question de la place des laïcs est essentielle car elle rend aussi compte de la voie d'entrée privilégiée par les jeunes Québécois dans les instituts missionnaires au cours de la période 1968-1980. En quête d'une expérience qui leur permette de vivre une forme de don ou de poursuivre leur vie sur d'autres bases qui les rendraient plus heureux, des jeunes frappent à la porte des instituts missionnaires québécois. La dimension expérientielle qui précède chacune de ces entrées dans les instituts missionnaires paraît déterminante puisqu'elle permet à ces jeunes de valider des intérêts, des préoccupations et des questionnements, mais aussi d'avoir accès à un espace de réflexivité difficile à trouver dans une société où des critères de consommation et de performance remplacent les repères religieux d'autrefois. Ce qui distingue cette époque des deux précédentes (1945-1959 et 1959-1968), c'est que ces jeunes ont, pour la plupart d'entre eux, acquis une formation académique supérieure à celle de leurs prédécesseurs. Ils ont aussi vécu un passage prolongé sur le marché du travail et, de ce fait, entament leur formation initiale comme religieuse ou prêtre missionnaire dans la vingtaine avancée (plus de 25 ans). Ils vivent aussi dans un milieu où, aux plans social et culturel, le catholicisme ne va plus de soi. Une multitude de valeurs, de modes de vie et de croyances se côtoient, toutes aussi valables les unes que les autres. Par ailleurs, de nouveaux mouvements catholiques voient le jour au cours de ces années, comme ceux que fréquente sœur Colette Cournoyer, mnda, quelques années avant de vivre son expérience au Pérou. D'autres, comme sœur Danielle Connolly, mnda, prennent conscience que la société de consommation à laquelle ils contribuent et dont ils profitent ne les satisfait pas pleinement ou carrément plus.

L'une des voies que les instituts missionnaires féminins du Québec poursuivent, au cours de ces années, est le recrutement de membres au sein des peuples de mission, comme en témoignent à la fois les statistiques, mais aussi certaines orientations capitulaires et décisions prises en haut lieu. Cette donnée rappelle que les défis inhérents à une internationalisation croissante de ces congrégations vont dans le même sens que ceux posés par l'inculturation dans la pratique missionnaire. Concernant les entrées des jeunes provenant des pays de mission, il faudrait procéder à une étude approfondie de leur parcours pour saisir leurs motivations. Même si elles proviennent majoritairement de pays pauvres où la vie religieuse est socialement valorisée et amène une forme de promotion sociale, soit par l'éducation, soit par le statut économique, ces éléments n'expliquent pas tout, d'autant qu'il s'agit d'embrasser la vie religieuse missionnaire et donc, à terme, de quitter son pays. De notre point de vue, l'importance du témoignage de vie donné par les missionnaires québécoises, à travers leurs œuvres de santé, d'éducation et de service social, a joué un rôle décisif dans le cas de ces jeunes femmes. Les propos de la majorité des missionnaires rencontrées dans le cadre de nos entrevues abondent d'ailleurs en ce sens. L'héritage des missionnaires québécois jette donc, comme leurs œuvres, des ponts entre les sociétés d'accueil et le Québec. Ainsi, l'apport des missionnaires aux mutations en cours dans la belle province durant les années 1970 mérite qu'on s'y attarde plus spécifiquement.

## **Chapitre XII. Une contribution insoupçonnée au catholicisme québécois des années 1970**

*« Le sous-développement économique et technique croissant des peuples pauvres révèle le sous-développement moral des peuples riches. »*

- Dom Helder Câmara, Archevêque d'Olinda et Recife (1909-1999)

Le processus de radicalisation politique et sociale des années 1970 au Québec trouve un écho dans les engagements que prennent certains acteurs de l'Église catholique québécoise, une tendance à laquelle les missionnaires ne sont pas étrangers. Entre 1968 et 1980, cet apport se déploie à travers une lecture critique de diverses réalités sociopolitiques propres à la société québécoise, au Tiers-monde et à l'Église catholique. Ce chapitre propose de circonscrire l'apport des missionnaires québécois, particulièrement ceux ayant œuvré en Amérique latine, à une Église québécoise plus consciente des causes structurelles des inégalités, des injustices sociales et des enjeux de la solidarité internationale. Les missionnaires contribuent sans conteste au courant progressiste qui anime une partie de l'Église du Québec au cours des années 1970, notamment avec le Réseau des politisés chrétiens, le Centre de pastorale en monde ouvrier (CPMO), YANIK<sup>741</sup> ainsi que bien d'autres mouvements. Le deuxième domaine où il faut souligner la participation spécifique de missionnaires, c'est dans la mise en place de réseaux pancanadiens d'accueil de réfugiés, dans la création d'organisations

---

<sup>741</sup> C'est un mouvement qui réunit, dès 1972, des jeunes chrétiens québécois engagés socialement en vue de la transformation du monde, tant au Québec qu'ailleurs dans le Tiers-monde.

d'aide aux immigrants et d'organismes voués à la rencontre interreligieuse et interculturelle.

## XII.1. L'Entraide missionnaire et l'avènement d'un catholicisme de gauche au Québec

Il est impossible de saisir adéquatement la contribution des missionnaires à l'émergence d'un catholicisme québécois de gauche au tournant des années 1970 sans commencer par établir le rôle de catalyseur joué par l'Entraide missionnaire (EMI), fondé près de 20 ans auparavant. Prenant un virage plus radical à la fin des années 1960, cette organisation devient rapidement un leader sur la scène des affaires étrangères canadiennes et parmi les ONG de coopération internationale. Employant une série de grilles d'analyse sociale importées notamment, mais non exclusivement de l'Amérique latine, elle propose un espace de formation et de réflexion, sur les plans social, politique et religieux, qui dynamise les missionnaires, mais aussi les chrétiens engagés dans un projet de transformation sociopolitique, au Québec comme ailleurs dans le monde.

### *XII.1.1 – Un canal de transmission, un carrefour d'information et de formations*

Le virage qu'effectue l'Entraide s'appuie sur l'« analyse sociale », où il s'agit désormais de « [...] connaître la réalité sociale où se vit l'évangélisation d'aujourd'hui en favorisant une approche critique de celle-ci pour une insertion pertinente et une annonce adéquate de l'Évangile<sup>742</sup>. » Cette grille prend rapidement une place centrale dans les interventions, les réflexions et les formations que propose l'Entraide. Selon l'EMI,

---

<sup>742</sup> Entraide missionnaire, *Une histoire d'avenirs*, Montréal, Éditions départ, 1986, p. 34. Dans le même sens, les synodes sur la justice de 1971 et celui sur l'évangélisation de 1974 réaffirment d'ailleurs que « le combat pour la justice est une partie constitutive de l'évangélisation. »

l'analyse sociale s'avère nécessaire pour concrétiser cette « option préférentielle pour les pauvres » qui se trouve dans l'Évangile. Par le développement d'une conscience critique, ce type d'analyse veut servir un changement social en faveur des plus pauvres.

Cependant, l'Entraide ne fait pas l'unanimité dans le paysage missionnaire canadien. En 1973, une confrontation éclate entre les membres particulièrement épris de justice sociale et les tenants d'une approche plus spirituelle. Bien que solidement affirmée dans son autonomie dès 1970 et travaillant en collaboration avec la hiérarchie de l'Église canadienne, il y a tout de même perception, partagée dans le monde catholique, d'une radicalisation progressive de l'Entraide. Celle-ci paraît de plus en plus préoccupée d'analyse sociale, d'engagement pour la justice et de théologies du Tiers-monde. La deuxième moitié des années 1970 est conséquemment marquée par des discussions vives et croissantes autour de l'« idéologie de l'Entraide », lesquelles aboutissent à la tenue d'une enquête demandée par le Conseil national missionnaire<sup>743</sup> (CNM) en octobre 1979 auprès des membres de l'Entraide. Dans un paysage missionnaire de plus en plus complexe<sup>744</sup>, alors que diverses organisations missionnaires sont mises en place suite au Concile (dont le CNM, la Commission des missions de la CCC, le département des missions de la CRC et les offices diocésains de pastorale missionnaire), on remet en question la pertinence de l'Entraide. L'Entraide reçoit alors un appui substantiel de ses

---

<sup>743</sup> Le Conseil national missionnaire est mis sur pied par l'Office Étecpal des Missions qui lui donne ses premières orientations en date du 25 avril 1968 qui sont au nombre de cinq. 1) Apporter son concours aux diocèses dans l'établissement de commissions diocésaines de pastorale missionnaire. 2) Œuvrer à la reconnaissance des OPM comme canaux normaux d'entraide entre les diocèses canadiens et ceux de mission. 3) Rechercher les moyens d'intensifier l'information et l'animation missionnaires auprès des fidèles et étudier la création d'un organisme voué à cette fin. 4) Reprendre les consultations entamées en vue d'une révision des règlements en vigueur concernant les quêtes missionnaires. 5) Étudier les moyens d'assurer une meilleure préparation apostolique aux missionnaires laïcs en partance pour les missions. Archives de la CRC, *Dossier Département des Missions, 1972-1978*, Université Saint-Paul, Ottawa.

<sup>744</sup> Voir Annexe XVI. Schéma de l'organisation missionnaire canadienne, 1965 (CRC).

membres qui se prononcent majoritairement (presque unanimement) en faveur de son maintien, relevant au passage la qualité du travail effectué depuis sa fondation de même que le caractère nécessaire de son action. L'année suivante, le CNM se tournera d'ailleurs vers l'EMI pour évaluer le besoin de développer un nouveau programme de formation à l'intention des missionnaires canadiens<sup>745</sup>.

Par ailleurs, cette complexité au niveau de l'organisation missionnaire au Canada n'apporte pas nécessairement les résultats escomptés alors que dans un document que M<sup>gr</sup> Gilles Ouellet, pmé et évêque de Rimouski, rédige et présente à des confrères évêques en 1978, il formule une évaluation en dix points dans son propre diocèse, après avoir brossé un tableau de la situation de l'animation missionnaire au sein de l'Église canadienne. L'évaluation qu'il fait de la situation dans son propre diocèse l'amène à identifier dix points majeurs : 1) Comme tout le monde, on a beaucoup misé sur la transformation des structures et réalisé que les mentalités ne suivent pas au même rythme. 2) Les communautés paroissiales n'ont pas réussi à établir un dialogue vital avec les missionnaires issus du milieu. 3) L'Office diocésain de pastorale missionnaire n'a pas le statut d'un véritable service diocésain, avec son financement, ses moyens d'action. 4) Les agents pastoraux (prêtres, religieux et laïcs), tout en étant bien disposés, demeurent peu sensibilisés à la dimension missionnaire et peu convaincus de cette nécessité dans la croissance et le renouvellement de la communauté. 5) Peu d'information sur la "grande" Église réussit à filtrer jusqu'à la base. 6) Les Œuvres pontificales missionnaires sont des phénomènes sporadiques et des quêtes comme les autres. 7) Prenant conscience du travail accompli par Jeunes du Monde et par Mond'Ami, il se questionne sur son appui à ces

---

<sup>745</sup> Entraide missionnaire, 1986, p. 37.



deux mouvements. 8) Comment faire grandir la prise en charge de la dimension missionnaire en moi-même et chez nos agents pastoraux qui ont encore tendance à « laisser ça aux missionnaires qui viennent quêter »? 9) Souci de savoir éduquer nos communautés chrétiennes au partage non seulement du superficiel, mais du nécessaire, au moment où les ressources de la fabrique diminuent et que les coûts grimpent sous la poussée de l'inflation. 10) Recherche d'une pédagogie qui mettra nos communautés chrétiennes en pleine communion non seulement entre elles, mais aussi avec les autres communautés qui sont au loin<sup>746</sup>.

L'Entraide est partie prenante d'une société civile dont les réflexions sur le sous-développement s'affinent. Dans ce contexte, le retour des missionnaires et des coopérants au Canada permet de découvrir avec encore plus de force le rôle des pays riches dans la continuation du sous-développement. Un document marque le début de la décennie 1970 : le *Mémoire sur la politique extérieure du Canada en Amérique Latine*. Il est soumis le 8 janvier par un groupe de missionnaires oblats et de coopérants, appuyés par l'Entraide, au ministre canadien des Affaires étrangères, Mitchell Sharp. Devant l'intérêt grandissant pour l'Amérique latine (où quelque 3000 Canadiens sont engagés dans des activités économiques, financières, pastorales et sociales), le groupe dépose ce pavé dans la mare du développement international. Mettant l'accent sur la grave crise socio-économique que vivent les pays latino-américains dans un contexte de Guerre froide, les auteurs du mémoire formulent une série de suggestions à partir d'une analyse fine du sous-développement dans la région. Ils caractérisent ce sous-développement régional par la marginalité qu'expérimentent entre 8 et 9 Latino-Américains sur 10, ce qui se

---

<sup>746</sup> M<sup>gr</sup> Gilles Ouellet, *L'animation missionnaire et l'Église canadienne*, 1978, p. 8-9.

matérialise par l'absence de toute participation à la vie collective, tant en termes de prise de décisions que de services reçus, les élites contrôlant les structures du pouvoir. Selon les auteurs, le sous-développement représente l'une des sources premières de la régression de la démocratie dans les pays d'Amérique latine.

Par ailleurs, le marasme économique de la région est principalement dû à une augmentation de la dette extérieure, une industrie moribonde, une détérioration du commerce extérieur, une inflation chronique, un déficit croissant de la balance des paiements et un chômage récurrent. Au plan de l'éducation, ces pays sont prisonniers de leur héritage scolaire occidental humaniste et élitiste, une éducation qui privilégie les connaissances théoriques à l'acquisition de savoirs pratiques et techniques qui pourraient, souvent, mieux répondre aux besoins locaux et régionaux<sup>747</sup>. L'assistance manque d'efficacité, principalement à cause de l'inégalité des relations commerciales Nord-Sud, de la détérioration des prix des matières premières et de la conditionnalité de l'aide internationale offerte par les pays riches. De plus, les capitaux privés étrangers sont inconstants et capricieux. Les auteurs soulignent en conclusion la complexité du sous-développement, puisque l'analyse de ce phénomène doit prendre en compte les dimensions démographiques, socio-économiques, sociales, culturelles, politiques et psycho-sociales. Chaque pays latino-américain possède un « éthos culturel » particulier.

---

<sup>747</sup> Cette situation, au plan de l'éducation, n'est pas unique aux pays d'Amérique latine, mais généralisée aux pays du Tiers-monde. Par exemple, dans l'une des réponses données par la province du Congo des Missionnaires du Christ-Roi aux questions posées en vue du chapitre général de 1972, on souligne l'inadéquation du type d'enseignement qui est offert en général et la nécessité de penser l'éducation en fonction des besoins réels des populations locales, en mettant un accent particulier sur l'acquisition d'une formation professionnelle ou technique. Information tirée de la Compilation des réponses aux questions préparatoires du chapitre général de 1972 (Sœurs Missionnaires du Christ-Roi). Document provenant de la province Saint-Joseph du Zaïre.

Les neuf recommandations du mémoire<sup>748</sup> visent à transformer la politique canadienne à l'égard des pays latino-américains, tout en apportant des réponses concrètes aux problèmes de l'hémisphère sud.

La perspective d'analyse critique qu'adopte l'Entraide, elle l'emploie aussi quand il s'agit de l'Église québécoise. Par exemple, en 1971, le Bulletin de l'Entraide publie la *Déclaration des missionnaires et coopérants en Amérique Latine* réunis au Centre d'animation pour le service outre-mer (CASO). Le constat est dur quant à la situation ecclésiale québécoise :

Nous constatons que les missionnaires qui reviennent au Québec ne trouvent pas d'églises. Ils trouvent des institutions bien structurées, oui, une hiérarchie bien organisée, oui, mais des églises libres et des chrétiens libres, engagés, évangéliques? Ils les cherchent encore. Nous constatons que plusieurs communautés religieuses, plusieurs paroisses, plusieurs institutions ecclésiastiques ne se laissent pas interpeller par les églises vivantes d'Amérique latine.

D'aucuns se surprendront de lire leur pronostic, très pessimiste concernant l'avenir de l'Église québécoise : « À la suite de ces constatations, nous lançons à tous les chrétiens (laïcs, religieux, religieuses, prêtres, évêques) le cri d'alarme suivant : L'Église du Québec se meurt, si elle n'est pas déjà morte! Les éléments qui pourraient l'aider à

---

<sup>748</sup> Voici les neuf recommandations que comporte ce mémoire : 1) Que l'aide du Canada à l'Amérique latine soit conçue de manière à valoriser les pays concernés (aide planifiée, axée sur le secteur marginal de la population, viser l'intégration sociale du pays aidé, favoriser l'agriculture, favoriser l'éducation); 2. Que les relations commerciales du Canada avec l'Amérique latine ne viennent pas annuler l'aide qu'il lui apporte. En ce sens, la loi du libre-échange ne peut pas à elle seule régir les relations commerciales internationales, compte tenu de l'inégalité du rapport de forces. Il y aurait lieu de favoriser la stabilisation du prix des produits primaires ainsi que de favoriser l'ouverture des marchés des pays industrialisés aux produits secondaires des pays sous-développés; 3. Que le Canada s'abstienne d'adhérer à l'Organisation des États américains; 4. Que le Canada ne participe à aucune mesure vexatoire contre quelque pays que ce soit en Amérique latine; 5. Que le Canada aide les organismes privés du secteur populaire consacrés au développement économique, social et culturel (ONG); 6. Que le Canada assume un rôle de leader moral dans les organisations et les réunions internationales; 7. Que le Canada préconise une nouvelle politique d'application des fonds mondiaux pour le développement administrés par l'ONU; 8. Que le Canada mette sur pied, au niveau gouvernemental, un centre d'études et de recherches sur l'Amérique latine et 9. Que Radio-Canada ait des correspondants permanents dans les principaux pays de l'Amérique latine.

revivre sont traités de “progressistes”, de “communistes”, d’“insoumis”, de “rêveurs”, d’“infidèles” à leurs engagements sacrés. » La conclusion soulève l’espoir d’un « Medellín » pour le Québec, c’est-à-dire « que d’un commun accord, nous puissions adapter à notre situation politique, sociale, culturelle et religieuse les principes qui furent donnés clairement à l’occasion de *Gaudium et Spes* et de *Lumen Gentium*<sup>749</sup>. » Ces constitutions conciliaires ont renouvelé la posture pastorale de l’Église face au monde contemporain, désormais appréhendé selon une prémisse positive d’ouverture plutôt que de condamnation. De ce fait, plusieurs croyants ont interprété ces documents comme une invitation à entrer en dialogue avec tous les êtres humains de bonne volonté en vue d’un monde plus égalitaire, fraternel et juste.

C’est à travers l’organisation de colloques annuels, de retraites et de ses diverses publications (dont le *Dossier du missionnaire*<sup>750</sup>), que l’Entraide développe une expertise particulière dans le domaine de l’information et de la formation de ses membres. Celle-ci demeure constamment à l’affût des avancées théologiques proposées par les catholiques du Tiers-monde et les appuie en favorisant des espaces de dialogue. Par exemple, au colloque de 1971, tenu à Montréal, M<sup>gr</sup> Samuel Ruiz, évêque de San Cristobal de las Casas dans l’État du Chiapas au Mexique, prononce une conférence suivie de la publication d’un livre intitulé *L’utopie chrétienne : libérer l’homme* (1972). Deux ans plus tard, l’Entraide inaugure une collaboration avec l’Institut œcuménique pour le développement des peuples (INODEP) en organisant un colloque où sœur Colette Humbert, f.m.m., vient présenter le travail de ce centre œcuménique et interculturel.

---

<sup>749</sup> « Déclaration des missionnaires et coopérants en Amérique Latine », *Bulletin de l’Entraide*, juin 1971, p. 140-145.

<sup>750</sup> Il sera publié une fois par année entre 1970 et 1985.

L'INODEP, dont les approches s'inspirent de la théorie de la conscientisation du pédagogue brésilien Paulo Freire, est un carrefour parisien où missionnaires, coopérants et agents de développement, venus des cinq continents, exposent en toute liberté leurs réalisations et confrontent leurs expériences de libération. En 1975, le congrès annuel de l'Entraide, qui se déroule à Montréal, est consacré au thème "L'Évangile : outil d'oppression ou de libération?", avec comme principal conférencier invité Gustavo Gutiérrez. L'extrait suivant, tiré de sa conférence, renseigne sur le caractère décapant et engageant des propos tenus par le père de la théologie de la libération : « Mais dans la mesure où, pour les chrétiens révolutionnaires, l'identification aux intérêts et aux luttes des classes populaires constitue l'axe d'une nouvelle manière d'être homme et de recevoir le don de la Parole du Seigneur, une prise de conscience s'opère et la réflexion sur la foi, nourrie de la praxis historique, débouche sur une théologie liée à la lutte des exploités pour leur libération<sup>751</sup>. » L'année suivante, le même thème est repris, mais avec comme invité principal Isidore de Souza, un prêtre béninois. Sa présence donne l'occasion de se pencher sur la manière dont se conçoit et se vit la libération en contexte africain. De telles initiatives traduisent le parti-pris avoué de l'Entraide : être au service des plus petits et appuyer les théologiens des jeunes Églises qui cherchent à traduire l'Évangile dans des contextes différents.

Au fil des ans, les formations dispensées par l'Entraide acquièrent un style particulier : axées sur le vécu des participants, elles visent à outiller l'analyse de ces derniers pour les aider à développer un esprit critique et les amener à concrétiser leurs prises de conscience dans un engagement au service des plus démunis. Des tensions

---

<sup>751</sup> Entraide missionnaire, 1986, p. 17.

constantes sont à prévoir entre engagement social et politique et apostolat spirituel et moral. Une formation qui se veut plus expérientielle a besoin d'une spiritualité adéquate. Celle de l'EMI est à la jonction des spiritualités laïque et religieuse. En ce sens, elle privilégie une spiritualité qui n'est pas calquée sur l'eucharistie, mais qui est branchée sur les expériences des missionnaires et qui permet ainsi de nourrir leur engagement.

### *XII.1.2 – Le rôle de l'animation missionnaire*

Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, l'animation missionnaire demeure l'un des espaces privilégiés pour rejoindre les catholiques québécois au cours des années postconciliaires. Les instituts missionnaires s'engagent fortement dans cette voie, à l'instar de l'Église canadienne. Entre 1969 et 1972, Terre des Hommes confie à l'Entraide missionnaire l'exposition et l'animation des dix pavillons de la Place d'Afrique et d'un pavillon consacré à l'Amérique latine. L'abbé Jean Langlois, pmé, nommé responsable du pavillon de l'Amérique latine, raconte le succès de l'entreprise : « C'était extraordinaire! On a été le pavillon le plus populaire qu'il y avait. Toutes les semaines, on changeait avec les missionnaires de ce pays-là. Les missionnaires accueillaient les gens et c'était tout décoré du pays. » La société québécoise répond massivement à l'invitation lancée par les missionnaires, ce qui s'explique « parce qu'on leur donnait une doctrine, on leur donnait quelque chose de vrai et c'est humain. On donnait deux spectacles par jour, tout basé sur les missions, des cas pratiques, joués par des missionnaires. Trois ans qu'on a été là : c'était du concret, c'était du vécu. Ça a été extraordinaire! » Durant ces trois années, l'abbé Langlois est convaincu d'avoir fait, avec ses confrères et ses consœurs missionnaires, une différence au plan de l'évangélisation ici

même au Québec : « Les gens de dire : “Moi, j’ai trouvé la foi ici.”, pour te dire ce que les gens ressentait. Ce n’est pas rien, ils vivaient vraiment quelque chose<sup>752</sup>. »

L’Entraide missionnaire joue un rôle de coordination des efforts investis par les instituts missionnaires québécois dans le domaine de l’animation missionnaire même si chacun des instituts, en lien avec les offices diocésains de pastorale missionnaire (ODPM) mis en place à la fin des années 1960<sup>753</sup>, insuffle son propre style et sa propre vision. Au printemps de 1975, face à l’ampleur de la tâche et aux exigences des nombreux diocèses où une partie des effectifs MIC sont engagés, cet institut met en place une structure nouvelle dont le rôle est de coordonner, de planifier, d’évaluer tout ce bloc d’activités missionnaires au pays et, au besoin, de le repenser. En octobre 1975 est donc créé le Service d’animation missionnaire des MIC au Canada, avec une coordonnatrice à plein temps et un comité interprovincial d’animation missionnaire pour la seconder dans sa tâche. À travers l’animation missionnaire, les MIC poursuivent deux objectifs principaux : éveiller chez les chrétiens le « souci de toutes les églises » et leur faire vivre les valeurs évangéliques de justice, d’amour et de partage dans leurs rapports à leurs frères et sœurs du Tiers-monde<sup>754</sup>.

### *XII.1.3 – Émergence de nouveaux groupes chrétiens de gauche*

---

<sup>752</sup> Extrait de l’entrevue réalisée avec l’abbé Jean Langlois, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>753</sup> Par exemple, les Sœurs Missionnaires de l’Immaculée-Conception sont demandées « [...] dès 1969, pour collaborer étroitement au lancement de l’ODPM de Chicoutimi et à l’organisation de ce nouveau secteur de la pastorale. [...] Successivement les diocèses de Québec, Montréal, Saint-Hyacinthe, Saint-Jean, Mont-Laurier, Rimouski et Joliette sollicitent nos services à l’un ou l’autre niveau, provoquant ainsi notre engagement dans l’activité missionnaire de l’église locale et donnant à notre charisme missionnaire l’occasion de s’exercer. » Cécile Legault, « L’évolution de l’animation missionnaire des M.I.C. au Canada », *Univers*, 1976 – 53<sup>e</sup> année, n° 4, p. 27.

<sup>754</sup> Paraphrase de cet article : Cécile Legault, « L’évolution de l’animation missionnaire des M.I.C. au Canada », *Univers*, 1976 – 53<sup>e</sup> année, n° 4, p. 25-27.

De retour du Pérou en 1971 après un séjour missionnaire de cinq ans, M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, explique son choc lorsqu'il visite les Cégeps afin de rejoindre les jeunes Québécois. Il lui semble qu'une coupure se soit effectuée entre la jeunesse québécoise et l'Église catholique : « Alors, je ne vous cache pas que j'ai connu beaucoup de réunions où on prenait contact avec les aumôniers de Cégep pour se retrouver des fois avec deux, trois ou quatre étudiants. Alors, ce n'était pas évident. » Arrivé au Québec avec ses découvertes d'Amérique latine, particulièrement la théologie de la libération, il est finalement mal préparé à vivre une expérience auprès des jeunes québécois. Toutefois, certains se sentent interpellés par l'expérience missionnaire de M<sup>gr</sup> Lapierre. Cet intérêt laisse entrevoir qu'une soif demeure chez certains jeunes : ils continuent de chercher des lieux pour vivre leur foi de manière réfléchie et incarnée, souvent en solidarité avec les peuples du Tiers-monde, mais aussi dans les engagements du quotidien. Au Cégep de Thetford Mines, « [...] il y avait chez les étudiants une conscience politique beaucoup plus développée, beaucoup plus proche de ce que j'avais connu en Amérique latine<sup>755</sup>. »

De ces diverses rencontres naît en 1972 un mouvement de jeunes chrétiens québécois qui prend d'abord le nom de YANIK avant de devenir le Mouvement des étudiants chrétiens du Québec (MECQ) à la fin des années 1970. Les PMÉ sont fortement engagés dans le mouvement. Au cours des années 1970, deux numéros entiers de *Missions Étrangères* lui sont consacrés<sup>756</sup>. YANIK est un milieu qui permet à des jeunes de procéder à une mise à jour et à un approfondissement de leur foi, de l'Évangile et de la mission du chrétien aujourd'hui. À travers une démarche d'action – réflexion – action, les

---

<sup>755</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, le 15 février 2010 à l'évêché de Saint-Hyacinthe.

<sup>756</sup> *Missions Étrangères*, vol. 16, n° 2, Mars-Avril 1973 et *Missions Étrangères*, vol. 18, n° 8, Mars-Avril 1978.



membres s'engagent à mener une action politique dans le milieu où ils se trouvent. La fin de cet engagement<sup>757</sup> est une libération complète qui vise la disparition des situations d'exploitation et de déshumanisation. Cet engagement tient compte non seulement de la situation régionale ou nationale, mais aussi de la réalité internationale, le fossé entre pays pauvres et pays riches s'élargissant sans cesse. C'est la raison pour laquelle YANIK offre des sessions intensives de deux jours visant à prendre conscience de la réalité québécoise, de la crise internationale qui interpelle tous les milieux et de l'engagement chrétien face à ces dimensions du réel. Le groupe actualise des outils développés par les mouvements d'Action catholique spécialisée. Il procède notamment à la révision de vie à la lumière de l'Évangile, c'est-à-dire qu'il réunit des personnes pour leur donner l'occasion de confronter leur engagement à la Parole de Dieu.

Il est important de préciser que ce n'est pas uniquement à travers un mouvement comme YANIK que la SMÉ s'engage auprès des plus jeunes. Elle ouvre aussi ses portes à des laïcs pour qu'ils vivent des expériences de solidarité, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent. On apprend dans le numéro de septembre-octobre 1973 de *Missions Étrangères*<sup>758</sup> que 17 jeunes Québécois – dont le noyau sont 11 étudiants du CÉGEP du Vieux-Montréal – ont réalisé un stage d'études de 35 jours au Chili. Les

---

<sup>757</sup> Au sujet de la nature de l'engagement politique, on précise ces éléments : « Il ne s'agit pas pour autant d'avoir une politique chrétienne ou un engagement chrétien. Le chrétien n'a pas le monopole de la construction du Royaume, puisque nombre d'athées assument des engagements qui libèrent plus l'homme que ne le font certains chrétiens. Il nous faut donc préciser que la foi n'est pas une idéologie ni l'Évangile un programme politique. Toutefois, l'Évangile, la Bonne Nouvelle, s'incarne dans le politique. C'est donc à travers le politique que je vis mon expérience de foi, mais ma foi ne me donne pas de solution aux problèmes politiques. Mon expérience de foi se vit dans mon expérience politique. C'est pourquoi en acceptant de m'engager, j'accepte du même coup d'assumer une recherche politique autonome qui va remettre ma foi en question, J'ai donc besoin de confronter avec d'autres chrétiens mon engagement, non pas pour établir une plate-forme commune, mais parce que c'est au cœur de cet engagement que je rencontre le Christ à l'action dans l'histoire et que je peux voir se réaliser la construction du Royaume aujourd'hui. » Extraits du dossier spécial sur YANIK publié dans *Missions Étrangères*, vol. 16, n° 2, Mars-Avril 1973.

<sup>758</sup> *Missions Étrangères*, vol. 16, n° 5, Septembre-Octobre 1973.

objectifs poursuivis témoignent du sérieux de leur démarche, ainsi que de leur orientation de fond : 1) Connaître sur place le processus de transition vers le socialisme que vit le Chili depuis 1970; 2) Établir un parallèle entre la situation chilienne et québécoise; 3) Acquérir une formation pratique dans la ligne de leur future profession; 4) Enfin, au retour, faire connaître au peuple québécois la réalité chilienne au moyen d'un rapport écrit et d'un film. Quelle ironie que ce dossier soit publié au moment même où le projet socialiste porté par Allende et le peuple chilien est réduit à néant<sup>759</sup>!

Les liens de solidarité et d'amitié que les Québécois, engagés dans des projets missionnaires ou de coopération internationale, ont bâtis au fil des ans avec le peuple chilien ne se démentent aucunement en ce moment tragique de leur histoire, bien au contraire. En avril 1972, des chrétiens se réunissent autour d'Yves Vaillancourt, qui est alors l'un des rédacteurs de la revue *Relations* (une revue qui a pris un virage progressiste à la suite de Vatican II<sup>760</sup>). Ces gens entament le processus de fondation du Réseau des politisés chrétiens qui verra officiellement le jour en avril 1974. Inspirés du mouvement chilien né en 1971 *Cristianos por el socialismo*, une organisation de prêtres et de membres des communautés religieuses appuyant la coalition d'unité populaire d'Allende, ces Québécois sont engagés au sein de groupes de défense des travailleurs et des défavorisés (que ces groupes soient religieux comme le Mouvement des travailleurs chrétiens (MTC) ou séculiers comme les syndicats et les groupes populaires ou

---

<sup>759</sup> En effet, le 11 septembre 1973, le gouvernement d'unité populaire socialiste dirigé par Salvador Allende est renversé par le général Augusto Pinochet qui instaure une dictature militaire avec l'appui des États-Unis.

<sup>760</sup> Janine Thériault, *D'un catholicisme à l'autre : Trois ordres catholiques au Québec et leurs revues face à l'aggiornamento et à la Révolution tranquille, 1958-1970*, Thèse de doctorat en histoire, Université de Montréal, 2003.

communautaires<sup>761</sup>). Ainsi que l'indique Jean-Guy Vaillancourt dans un chapitre portant sur les groupes sociopolitiques progressistes dans le catholicisme contemporain, les chrétiens engagés socialement sont devenus invisibles dans l'espace public. Dans un contexte de militantisme politique et social radical où la dimension de foi est trop souvent laissée pour compte, Vaillancourt rappelle que

Certains d'entre eux [les catholiques engagés socialement] ont senti le besoin de se regrouper pour se soutenir mutuellement dans leur foi, et pour agir dans le domaine de la culture et de l'idéologie, quand les valeurs et les idées chrétiennes interfèrent avec les luttes ouvrières. Le *Réseau des politisés chrétiens* n'était donc pas un groupement uniquement politique, bien qu'il ait beaucoup contribué à la naissance de l'un des deux nouveaux groupes socialistes du courant Socialisme et Indépendance qui ont vu le jour ces derniers temps, à savoir Le Regroupement pour le Socialisme<sup>762</sup>.

L'abbé Jean Ménard, pmé, lui-même engagé au Chili de 1962 à 1969, puis à nouveau de 1971 à 1972, est l'un des membres fondateurs du Réseau des politisés chrétiens. Voici, dans ses mots, ce qu'était cette organisation et son fonctionnement : « Nous autres, on a essayé de fonder un parti de gauche chrétien, ça passait par un mouvement de réflexion et d'action politique. On a conscientisé du monde et ils continuent. Il y avait des noyaux dans les principales villes du Québec : Saguenay-Lac St-Jean, l'Abitibi, les Laurentides, Sherbrooke, Montréal, dans différents quartiers et ils décidaient de leurs affaires. » Le Réseau des politisés chrétiens a joué un rôle de mise en commun des expériences et de mise en contacts de différents groupes militants: « On a été assez présents avec la JOC (Jeunesse ouvrière chrétienne), avec le MTC<sup>763</sup> et avec

---

<sup>761</sup> Jean-Guy Vaillancourt, « Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain », dans Jean-Paul Rouleau et Jacques Zyberg (dir.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Saint-Laurent, Les Éditions Bellarmin, 1984.

<sup>762</sup> Vaillancourt, 1984, p. 277-278.

<sup>763</sup> Ce mouvement est né de la réorientation de la Ligue ouvrière catholique (LOC) qui s'effectue à partir de 1962 et aboutit en juillet 1965 à la naissance du MTC lors du congrès national de la défunte LOC.

Claude Hardy<sup>764</sup> et un certain nombre de Capucins, puis d'autres, évidemment<sup>765</sup>. » C'est en 1982 que le Réseau se dissout, principalement à cause de la critique ouverte de l'Église hiérarchique à son endroit et de la montée du conservatisme, au plan économique et politique, qui caractérise cette décennie<sup>766</sup>. Notons également que cette dissolution arrive au même moment que prend fin la publication, notamment, des revues *En lutte : journal de combat de la classe ouvrière* et *La Forge* de la Ligue communiste (marxiste-léniniste) du Canada.

## XII.2. En mission auprès des immigrants et des réfugiés au Québec

La manière dont les instituts et les missionnaires québécois se sont mobilisés quand sont arrivés les réfugiés chiliens reflète une préoccupation qu'ils cultivent depuis des décennies : celui de servir les peuples de mission ici même au pays, mais aussi plus largement, les immigrants. Comme il en a été fait mention dans les premiers chapitres de cette thèse, les MIC s'engagent, très tôt dans leur histoire, auprès des immigrants d'origine chinoise à Montréal, puis à Vancouver, par où elles transitent pour se rendre en Asie et où réside une importante communauté chinoise<sup>767</sup>. Les Missionnaires de Notre-Dame des Anges leur emboîtent elles aussi le pas à Montréal et à Victoria. Durant les

---

L'objectif est alors de favoriser une insertion approfondie dans tous les milieux de vie, notamment par la révision de vie, mais aussi par l'action dans et sur le milieu.

<sup>764</sup> Claude Hardy était un religieux capucin engagé durant plus de trente ans au sein de groupes populaires et communautaires québécois, particulièrement à Montréal. Il était l'un des membres fondateurs du Centre de pastorale en monde ouvrier (CPMO).

<sup>765</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean Ménard, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>766</sup> Pour plus d'informations sur le réseau des Politisés chrétiens, voir Gregory Baum, "Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982", *Studies in Political Economy* 32, Summer 1990, p. 7-28 et Oscar Cole-Arnal, *To Set the Captives Free: Liberation Theology in Canada*, Toronto, Between the Lines, 1998, p. 140-141.

<sup>767</sup> Elles demeurent d'ailleurs actives au niveau de la gestion de l'hôpital chinois de Montréal au cours de la période que couvre cette thèse.

années 1944-45, les Missionnaires du Christ-Roi ouvrent les missions de Kaslo et de Sandon en Colombie-Britannique pour venir en aide aux Japonais confinés dans les camps de concentration que met en place le gouvernement canadien dans l'intérieur de la province. Les MNDA s'engagent alors aussi auprès des Japonais.

Les nombreux événements désastreux du XX<sup>e</sup> siècle provoquent des immigrations massives au Québec, une province qui espère voir sa part d'immigrants au sein de la fédération canadienne augmenter<sup>768</sup>. Pour mieux comprendre le déplacement de l'effort missionnaire vers l'aide aux immigrants au pays au cours de cette période, nous nous concentrerons ici sur l'accueil de deux communautés réfugiées au Québec. Ce choix s'impose car le sort de ces communautés a été parmi les plus médiatisés dans le monde missionnaire : les Chiliens, à partir de 1973 et les *Boat People*, à partir de 1979.

### *XII.2.1 – En solidarité avec le peuple chilien*

Rappelons d'abord le *Manifeste des missionnaires québécois expulsés du Chili*, un document, publié en 1973, qui décrit les rapports entre Québécois et Chiliens. Dans une première partie, les auteurs dénoncent la méconnaissance de la réalité socio-ecclésiale chilienne : « On nous avait dit que, là-bas, le problème majeur était le manque de prêtres, de religieuses, de laïcs préparés qui pourraient faire connaître la Bonne Nouvelle<sup>769</sup>. » Au contact des gens, ils découvrent que le vrai problème en est un de justice dont la cause n'est pas l'enrichissement de plus en plus rapide d'une portion minoritaire des Chiliens, mais l'exploitation des pays capitalistes étrangers, dont le Canada. « Nous avons aussi été

<sup>768</sup> Un dossier complet porte sur ce thème : « Le Canada et l'immigration », *Missions Étrangères*, 1977, p. 3-30.

<sup>769</sup> « Manifeste des missionnaires québécois expulsés du Chili », *Relations*, Décembre 1973, p. 7.

amenés à découvrir le sens politique de la charité. [...] la libération dont parle l'Évangile ne pouvait se réaliser sans une libération à la fois politique, économique et culturelle<sup>770</sup>. » Ils réitèrent leur confiance dans le défunt gouvernement d'Allende à même le sens que prend leur engagement évangélique : « Le projet et le programme du gouvernement Allende, basés sur la participation populaire, nous semblaient plus près de l'Évangile que les autres proposés par des partis qui, traditionnellement, n'avaient fait qu'exploiter le peuple<sup>771</sup>. »

Une deuxième partie vise directement à interpeller les parties intéressées au Canada, notamment les représentants hiérarchiques de l'Église canadienne.

Nous attendons de l'Église canadienne, que nous avons représentée en terre chilienne, qu'elle nous considère comme des témoins de la réalité aussi dignes de foi qu'un quelconque évêque ou dignitaire de l'Église. [...] nous avons accompagné le peuple dans la recherche entreprise par lui de se libérer par la création d'organisations nouvelles afin de répondre aux problèmes surgissant jour après jour. [...] Il nous fait si mal au cœur de voir que l'Église semble être dirigée par les aumôniers militaires et se mettre finalement au service de la junte<sup>772</sup>.

Les auteurs invitent leurs concitoyens à prendre garde de certains tenants du pouvoir économique, mais aussi politique : « Nous demandons à tous les citoyens québécois et canadiens d'être vigilants face aux corporations multinationales (USA) qui imposent leurs lois sans avoir de comptes à rendre à personne sauf à leurs actionnaires les plus importants et qui, en fait, font et défont à leur guise, des gouvernements même démocratiquement élus<sup>773</sup>. » Enfin, ils réaffirment en conclusion leur profond attachement au peuple chilien et leur volonté de continuer à le servir : « Notre manifeste

---

<sup>770</sup> *Relations*, Décembre 1973, p. 8.

<sup>771</sup> *Relations*, Décembre 1973, p. 11.

<sup>772</sup> *Relations*, Décembre 1973, p. 12.

<sup>773</sup> *Relations*, Décembre 1973, p. 13.

veut être un hommage au peuple chilien et un témoignage de reconnaissance pour tout ce que nous avons appris à son contact<sup>774</sup>. »

L'abbé Jean Ménard, pmé, engagé avec les indiens Mapuches et membre du Réseau des politisés chrétiens, est de passage au Québec au moment du coup d'État du 11 septembre 1973. Il s'engage alors dans le Comité Québec-Chili, un réseau de solidarité avec le peuple chilien qui s'occupe, entre autres, de la question des réfugiés<sup>775</sup>. « Je me suis beaucoup, beaucoup impliqué dans l'accueil des Chiliens. Ce que je pouvais faire, c'était aller à l'aéroport, avec mon auto, pour aller chercher du monde et puis, répondre aux questions, trouver du matériel, trouver des logements, trouver des paletots d'hiver, je m'occupais des choses comme ça<sup>776</sup>. » C'est aussi à ce moment que l'abbé Ménard, qui vivait dans Centre-Sud, l'un des quartiers montréalais les plus défavorisés, se retrouve à travailler pour l'un des centres progressistes de pastorale, le Centre de Pastorale en Milieu Ouvrier (CPMO<sup>777</sup>) dont les bureaux étaient situés au Centre Saint-Pierre des Oblats. Rappelons que le CPMO est fondé à Montréal en 1970 par le père Claude Lefebvre, un Fils de la Charité et prêtre ouvrier, entouré de militants et de militantes d'Action Catholique ouvrière, de prêtres, de militants syndicaux et d'animateurs sociaux,

<sup>774</sup> *Relations*, Décembre 1973, p. 14.

<sup>775</sup> De 1974 à 1978, des religieux québécois qui étaient encore au Chili travaillent à la mise en place d'un programme du gouvernement canadien pour faire venir un certain nombre de personnes ayant été condamnées à la prison après le coup d'État. Parallèlement, plusieurs autres organisations d'Église apportent une aide aux Chiliens dont FASIC (Service d'aide des Églises chrétiennes) qui offre un soutien matériel et psychologique aux familles des détenus qui allaient partir du Chili. Voir José del Pozo, *Les Chiliens au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 2009, p. 35-68. Le comité Québec-Chili est formé par les centrales syndicales de la Confédération des syndicats nationaux (CSN), la Fédération des travailleurs du Québec (FTQ) et la Centrale des enseignants du Québec (CEQ) et il publie, dès novembre 1973, un document intitulé *Québec-Chili Informations* puis, au cours de la décennie, publie *Chili 1976 : faim et résistance*, 1976; *La Spirale : pour mieux comprendre le coup d'état au Chili*, 1977; *Le Canada profite-t-il des coups d'état?*, 1977 et *Le comité Québec-Chili et son soutien à la résistance populaire chilienne*, 1977.

<sup>776</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean Ménard, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).

<sup>777</sup> Le CPMO est devenu le Carrefour de participation, ressourcement et formation (CPRF) en 2005.

avec le support de membres de l'épiscopat québécois. Une décennie plus tard, le Centre avait forgé sa propre personnalité se décrivant comme un

Centre de formation au service des organisations populaires et des syndicats, se donnant un quadruple mandat : 1) Comme banque de personnes-ressources, 2) Comme lieu de formation des militants, 3) Comme carrefour de débats sociopolitiques et 4) Comme espace de publication d'outils pratiques pour militants. En 1974, le CPMO joignait le Réseau des Politisés chrétiens ainsi que d'autres groupes populaires, une équipe du journal catholique de gauche *Vie Ouvrière* pour inviter les évêques québécois à les rejoindre dans le renouvellement d'une " Église en mouvement " plutôt qu'une " Église sur les freins"<sup>778</sup> ».

Tout ce que l'abbé Ménard vit à cette époque l'amène vers une autre dimension de la mission. L'abbé Ménard n'est pas le seul, ni de sa Société ni d'autres instituts missionnaires, à avoir eu un engagement plus politique<sup>779</sup>. En effet, à la fin de la décennie 1970, il part en tournée à travers l'Amérique latine avec Raymond Levac, omi, un collègue du CPMO et du Réseau des politisés chrétiens : « Et puis, en passant au Nicaragua, je n'avais jamais pensé que j'irais travailler là. En étant au Nicaragua, en regardant la situation, la conjoncture et tout ça, l'idée m'est passée par la tête que je devais venir travailler là avec les paysans, conscientiser les paysans au Nicaragua parce que c'était une révolution où les chrétiens étaient massivement impliqués<sup>780</sup> dedans<sup>781</sup>. »

---

<sup>778</sup> Cole-Arnal, 1998, p. 141.

<sup>779</sup> Trois des 10 PMÉ interrogés dans le cadre de cette recherche ont eu un engagement plus clairement politique. Cette proportion est un peu moins importante dans le cas des religieuses missionnaires interrogées.

<sup>780</sup> L'abbé Ménard raconte qu'il a assisté à des messes présidées par des femmes durant son séjour missionnaire au Nicaragua. Les catholiques étaient massivement impliqués dans la révolution, les frères Ernesto Cardenal, un prêtre et Fernando Cardenal, jésuite, dirigent respectivement les Ministères nicaraguayens de la Culture et de l'Éducation. Pour une analyse fine des divisions au sein même de l'Église nicaraguayenne concernant l'engagement en faveur de la révolution sandiniste, voir Dana Sawchuk, "The Catholic Church in the Nicaraguan Revolution: A Gramscian Analysis", *Sociology of Religion*, 1997, vol. 58, n° 1, p. 39-51.

<sup>781</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec l'abbé Jean Ménard, pmé, le 9 mai 2011 à la maison centrale de la Société des Missions-Étrangères du Québec, Laval (Pont-Viau).



### XII.2.2 – Un réseau d'aide des réfugiés vietnamiens à échelle humaine

L'autre grande chaîne de solidarité qui s'organise au Québec au cours de la décennie 1970 se bâtit autour des réfugiés d'origine vietnamienne, ceux que l'Histoire retient sous le nom des '*Boat People*'. Sœur Huguette Turcotte, mic, responsable à la fin des années 1970 de la revue de sa communauté, *Le Précurseur*, raconte comment l'expérience la plus gratifiante de ces quatre années passées au Québec a été son service auprès de ces gens déracinés : « Je me suis impliquée là-dedans, corps et âme, en collaboration avec les pères jésuites. Je savais que les Jésuites, le supérieur général le père Arrupe avait demandé à toutes les communautés jésuites de mettre de côté leurs surplus financiers de l'année pour soutenir l'arrivée des réfugiés vietnamiens un peu partout. Alors, ils ont créé à ce moment-là, ce qu'ils appellent le *Jesuit Refugee program*<sup>782</sup>. » Elle décide de mettre à profit les connaissances des sœurs retraitées de sa communauté parce qu'« Il y avait beaucoup de Vietnamiens qui étaient d'origine chinoise. [...] Alors, moi, j'ai beaucoup fait travailler mes sœurs qui parlaient Chinois. J'amenais mes bonnes vieilles sœurs de 80 ans dans une famille chinoise alors que le papa, il n'a pas été capable de dire un mot pour se faire comprendre depuis qu'il est arrivé. J'ai vu des choses bien touchantes. »

Avec une consœur qui travaille à Manille, sœur Jeanne d'Arc Allary, sœur Turcotte met en marche une petite pièce de ce réseau de solidarité mondial en vue du parrainage de réfugiés vietnamiens au Canada. En 1979, plus de 1500 personnes réfugiées sont prisonnières sur un bateau en provenance du Vietnam qu'aucun gouvernement ne veut pas recevoir. Sa consœur va à la rencontre de familles prises sur ce

---

<sup>782</sup> Le *Jesuit Refugee Service* a été fondé en 1980 et il est présent à travers le monde.

bateau avec des formulaires d'immigration du Canada qu'elle remplit et qu'elle envoie à sœur Turcotte avec une photo de la famille. Ensuite, « J'apportais ça à l'archevêché de Montréal, je donnais ça aux pères jésuites, j'envoyais ça aux évêques d'Halifax, de Calgary et de partout ailleurs au pays. J'en ai répandu à travers tout le Canada et les paroisses devenaient sensibilisées à l'accueil des réfugiés. » La photo qu'ajoute sœur Jeanne d'Arc au dossier fait son effet sur les Canadiens, augmentant leur intérêt et personnalisant le parrainage, contrairement au système gouvernemental qui ne donnait que le nombre de personnes. Ce programme se révèle un succès sur toute la ligne, au dire de sœur Turcotte : « Moi, j'ai fait parrainer au moins une dizaine de familles par les jésuites et puis d'autres, des diocèses établissaient des programmes d'accueil des réfugiés. » Enfin, sa communauté l'a encouragée et appuyée de manière exceptionnelle dans cette initiative : « On avait beaucoup de choses : des meubles dans la cave et un tas d'affaires, des vêtements qu'on a donnés. Et puis, il y en a qui venaient ici, on a fait des réveillons avec une trentaine de réfugiés, des familles, on a organisé des cours de français<sup>783</sup>. »

Plusieurs missionnaires contribuent largement au versant interne des pratiques de la solidarité et de justice sociale en diffusant leur expérience au Sud et en s'engageant avec d'autres, chrétiens et non chrétiens, à l'édification d'une société québécoise plus humaine<sup>784</sup>. Citons deux exemples différents, mais complémentaires. Premièrement, après un séjour missionnaire en Haïti, le père de Sainte-Croix Jacques Langlais crée en

---

<sup>783</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Huguette Turcotte, mic, le 27 avril 2011 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

<sup>784</sup> Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 75.

1963 le Centre Monchanin<sup>785</sup>, devenu en 1990 l'Institut interculturel de Montréal. La vocation de ce centre est depuis plus de 40 ans l'animation du dialogue interculturel et interreligieux au sein de la société québécoise. Deuxièmement, après un séjour de 25 ans au Japon, sœur Andrée Ménard, mic, fonde PROMIS (Promotion, Intégration, Société nouvelle)<sup>786</sup> en 1987, un organisme d'accueil, d'aide et d'orientation des nouveaux arrivants au Québec dans le quartier Côte-des-Neiges à Montréal.

### XII.3 – Acteurs de conscientisation dans le domaine de la solidarité internationale

Les sections précédentes montrent éloquemment que les enjeux relatifs à la solidarité internationale au cours des années 1970 se retrouvent au centre de l'animation missionnaire faite au pays<sup>787</sup>. Cependant, il paraît essentiel d'exposer le type d'engagements que prennent les missionnaires québécois dans des situations potentiellement ou ouvertement conflictuelles dans les pays du Sud où ils sont en poste. Cela nous permet de montrer comment ces derniers ont documenté et fait connaître aux Québécois, depuis leur ancrage missionnaire, des luttes locales vécues et portées par et avec les peuples du sud. Pour illustrer ce propos, nous avons sélectionné l'expérience

---

<sup>785</sup> Du nom du célèbre missionnaire français en Inde, Jules Monchanin.

<sup>786</sup> Cet organisme communautaire est d'ailleurs devenu une référence incontournable dans le domaine au Québec.

<sup>787</sup> Au point 171 du Rapport de l'Assemblée générale de 1973 de la Société des Missions-Étrangères du Québec, on a décidé de cette ligne en termes d'animation missionnaire réalisée au pays : « Dans les circonstances présentes, nous devons faire découvrir la réalité nouvelle de la mission, c'est-à-dire : 1. Interpeller et questionner continuellement les Canadiens au nom de la solidarité évangélique, à partir d'expériences vécues à l'étranger; 2. Favoriser l'éveil et l'approfondissement des tâches d'évangélisation au Canada, et montrer ainsi l'urgence de la mission à l'extérieur; 3. Être présents d'une façon spéciale aux secteurs où se réinvente la mission et aux groupes qui portent l'avenir de l'Église; 4. Provoquer continuellement un engagement, puisque l'expérience de la mission aujourd'hui passe nécessairement par un engagement dans le milieu et par une ouverture aux grands problèmes du monde. » Société des Missions-Étrangères du Québec, *Rapport de l'assemblée générale de 1973*, 1973, p. 56. De plus, on retrouve un article très engagé au plan politique et intitulé « Le Canada et le Tiers-Monde. Voici ce qu'on ne vous a pas dit durant la dernière campagne électorale » est publié dans *Missions Étrangères*, vol. 16, n° 10, juillet-août 1974, p. 4-10.

d'une sœur MIC en Haïti. Toutefois, ce type d'engagement est loin d'être une exception; il exemplifie une pratique assez largement répandue parmi les missionnaires québécois à l'époque.

En 1979, sœur Georgette Barrette, mic, est nommée provinciale de sa congrégation en Haïti et devient vice-présidente de la Conférence haïtienne des religieux (CHR). Dès ses premiers mois comme vice-présidente, elle et ses compagnons ont vent d'un projet de barrage hydroélectrique à bâtir dans l'Artibonite, projet dans lequel le Canada a des intérêts économiques évidents. Comme « Ce barrage-là inonderait la plus grande partie des terres arables d'Haïti, la CHR s'insurge contre ce projet et elle fait connaître ce projet aux conférences religieuses du monde qui envoient des pétitions aux gouvernements [d'un peu partout] pour empêcher ce barrage-là et aussi au Canada. » Sœur Barrette en a long à dire sur la dimension politique de l'engagement pour la justice et pour la reconnaissance des droits des peuples : « Nous sommes obligés de paraître devant le représentant des cultes qui nous demande pourquoi il reçoit des lettres de tant de pays et puis, surtout, alors, il ne dit pas le nom, mais il me vise un peu, comme des gens d'un certain pays qui s'opposent... » Finalement, les efforts de la CHR sont récompensés : « M. Trudeau qui est premier ministre du Canada, a fini par dire que ce barrage n'aura pas lieu, que le Canada ne participera pas à ce projet qui était une injustice quand on sait le problème d'Haïti où tout manque. »

Malgré la foi en la justice des membres de la CHR, leur décision nécessite un approfondissement pour bien asseoir la position des membres du groupe, c'est-à-dire de l'ensemble des supérieurs majeurs, femmes et hommes, des communautés religieuses présentes en Haïti. Au bout d'une journée de discernement, ils décident que, « quelle que

soit la position du gouvernement », ils allaient « réclamer la justice dans toutes les situations ». « [...] je me souviens, raconte sœur Barrette, d'un prêtre haïtien qui a dit de Jésus dans l'Évangile "Ne vous inquiétez pas si vous avez à être jugé, vous aurez les paroles qu'il faut." En voulant dire, allons-y<sup>788</sup>! » Cette expérience vécue par sœur Barrette traduit bien la position de courroies de transmission potentielles entre les Églises locales et les peuples du Sud et du Nord occupée par les missionnaires. Elle permet de voir comment le combat mené en faveur de la justice et du bien-être des peuples du Tiers-monde trouve un écho auprès de leurs concitoyens du pays d'origine.

Un autre modèle, que nous avons explicité au chapitre précédent, qui se développe à l'époque est celui des missionnaires envoyés à la fois comme membres de leur institut, mais également comme coopérants d'une organisation non gouvernementale de solidarité internationale comme le Centre d'étude et de coopération internationales (CECI). Nous y avons montré que par leur appartenance double, ces missionnaires établissent des passerelles entre les mondes de la coopération et de la mission. Envoyés à la fois comme missionnaires et coopérants, ils ont l'avantage d'avoir accès à diverses ressources. Cela a également contribué à l'émergence de nouveaux types de projets, appuyés à la fois par leur institut et par leur ONG, comme celui de la coopérative de santé de Llallagua en Bolivie de même que le projet des "médecins en sandales" aussi dans les campagnes boliviennes plus éloignées.

## Conclusion

---

<sup>788</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec sœur Georgette Barrette, mic, le 13 août 2010 à la maison de Pont-Viau des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, Laval.

Sans l'ombre d'un doute, la contribution des instituts missionnaires québécois et de leurs membres au processus de radicalisation sociopolitique des années 1970 au Québec s'est déployée, comme nous venons de le montrer, autour de trois pôles principaux.

Le premier de ces pôles est intrinsèquement lié à leur expérience comme missionnaires, soit d'avoir relayé auprès de leurs concitoyens canadiens, des situations d'injustices, d'oppressions et d'inégalités vécues par les citoyens des pays du Tiers-monde avec lesquels ils vivaient et travaillaient. À travers l'animation missionnaire, les revues publiées par leurs instituts respectifs et par l'entremise du CECI, et de l'Entraide missionnaire, entre autres, les missionnaires québécois ont travaillé à faire prendre conscience aux Québécois et aux Canadiens de leurs responsabilités comme citoyens et comme croyants.

Le second pôle est la mise en place de réseaux d'accueil de réfugiés politiques au cours de la décennie 1970 ainsi que la fondation d'organisations communautaires ayant pour but l'accueil et l'intégration des immigrants. Ce pôle représente une dimension essentielle de cet apport à la société québécoise contemporaine. Cependant, il ne faudrait pas oublier que tous les instituts missionnaires féminins que nous étudions sont fortement engagés, depuis leurs débuts ou presque, dans le service des communautés immigrantes, d'abord chinoises, puis japonaises. Les expériences vécues avec les réfugiés au cours de la décennie 1970, sont aussi une actualisation, dans le contexte québécois, de l'adoption d'une perspective théologique résolument orientée vers la libération intégrale de l'être humain et inspirée de la justice sociale. L'analyse structurelle critique de la situation

canadienne des immigrants et des réfugiés que propose la Société des Missions-Étrangères du Québec au cours de ces années en témoigne.

Ces deux premiers pôles participent, avec d'autres mouvements, à l'émergence d'un catholicisme québécois dont l'orientation politique est résolument de gauche au cours des années 1970. Ce catholicisme renouvelé trouve la majeure partie de son inspiration dans une théologie de la libération qui est pour ainsi dire importée d'Amérique latine par certains missionnaires québécois. Leur grand défi était cependant de développer une analyse et une pratique proprement québécoises, c'est-à-dire qui tiennent compte des défis et enjeux propres à la vie sociale et politique du Québec d'alors. Comme l'indiquent Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, cette influence de l'Amérique latine s'est également inscrite dans la transmission de pratiques d'Église alternatives, notamment la diffusion des Communautés ecclésiales de base par des missionnaires, religieux et laïcs, revenus d'Amérique latine<sup>789</sup>, ce que nous percevons en filigrane de la *Déclaration des missionnaires et coopérants en Amérique latine* publiée en 1971, par exemple. De même, l'engagement des missionnaires dans divers groupes populaires et communautaires témoignent de cette préoccupation d'« inculturer » cette théologie venue d'Amérique latine.

Cet apport des instituts et des missionnaires québécois, tant au sein du catholicisme québécois que, plus largement, dans la société civile, n'aurait pu être aussi efficace sans le rôle central joué par l'Entraide missionnaire. En plus de coordonner les efforts des missionnaires et de répondre à leurs besoins de formation continue, elle est devenue un milieu de réflexions audacieuses et critiques sur la mission et sur le sens de

---

<sup>789</sup> Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 75.

l'engagement missionnaire à la lumière des mouvements en marche dans les Églises du Tiers-monde et dans les sociétés occidentales. Durant cette décennie, l'Entraide agit comme un point focal intégrant les nouveaux courants qui agitent l'Église, offrant des occasions aux missionnaires de se les approprier et d'élargir leur public par des partenariats judicieux avec des ONG du secteur de la coopération internationale. Même si l'Entraide occupe une position de catalyseur à divers points de vue, les instituts et missionnaires québécois ont su relayer, à travers des initiatives qui leur étaient propres, cette vision de la mission ainsi que les grands thèmes de la justice sociale et de la libération.



## CONCLUSION

« *L'Église a colonisé les consciences, elle ne les a pas défrichées.* »

- Fernand Dumont<sup>790</sup>

Cette thèse ambitionnait de montrer comment le questionnement global qu'a alimenté l'effort missionnaire québécois au sein de l'Église catholique et de la société québécoise a également été le lieu d'une redéfinition religieuse, mais aussi culturelle et politique, du rôle du croyant dans le monde. Pour ce faire, nous avons montré comment l'effort missionnaire québécois est devenu, entre 1945 et 1968, un espace de convergence favorisant la découverte et l'approfondissement des principes conciliaires. Inscrite dans le renouveau missionnaire de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et en bénéficiant, l'expérience québécoise de la mission est à la fois un reflet de son Église nationale à l'époque de même qu'elle est un lieu privilégié d'expérimentation de pratiques d'avant-garde, elles-mêmes annonciatrices des bouleversements socioculturels et ecclésiaux des années 1960. Nous avons également circonscrit les facteurs internes et externes de renouvellement des instituts missionnaires québécois et de leurs membres au cours des années postconciliaires. Enfin, nous avons cerné les défis auxquels ont dû faire face les missionnaires au moment où leur société d'origine se définissait de plus en plus en dehors de l'espace religieux. Nous avons aussi exposé la manière dont ces derniers ont su

---

<sup>790</sup> Texte de Fernand Dumont initialement publié dans *Relations*, n° 302, février 1966, p. 36-38 et cité dans Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 53.

perpétuer et renouveler les formes de transmission de leur expérience internationale dans le Québec des années 1970.

### 1. Poser une pierre d'angle

La mission catholique est comprise, jusqu'au Concile Vatican II, comme l'implantation et la reproduction de l'Église de Rome en un lieu donné (*plantatio ecclesiae*) ou comme la conversion des âmes païennes<sup>791</sup>. L'effort missionnaire québécois contribue à l'implantation et à la consolidation de l'Église parmi les peuples considérés comme païens à l'époque ou parmi des peuples dont l'appartenance à l'Église catholique est, selon Rome, menacée<sup>792</sup>. L'expérience des missionnaires québécois témoigne, sous certains aspects, à la fois d'une adhésion à ces deux conceptions, mais aussi d'une ouverture aux éléments de renouveau présents au sein de l'Église au cours de la période 1945 à 1959. En s'engageant dans des actions de promotion humaine à teneur caritative, les missionnaires québécois conçoivent alors la mission sur le mode du don, lui-même compris comme une aide à apporter aux pauvres des pays de mission. Même si la plupart des missionnaires rencontrés se sont faits proches, à travers leurs œuvres sociales, des personnes vers lesquelles ils ont été envoyés au cours des années préconciliaires, ils ont été les porteurs d'un message salvateur, mais aussi civilisateur. La dimension civilisatrice de leur action se fonde sur une conception de supériorité, non seulement de la croyance en un seul Dieu, celui du Christ, mais aussi de la culture occidentale, celle-là même qui a

---

<sup>791</sup> D'où l'importance accordée, notamment, au baptême des mourants dans les missions québécoises, particulièrement des enfants. On pensera aux nouveau-nés chinois recueillis par les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception.

<sup>792</sup> On pensera à l'appel du pape Pie XII de 1951 alors qu'il recommande chaudement l'Amérique latine comme territoire missionnaire qui, bien que largement catholique, est en proie aux périls suivants : le communisme, la poussée des Églises protestantes et la franc-maçonnerie.

érigé le progrès et la rationalité en valeurs fondant les sociétés modernes, capitalistes et démocratiques. En ce sens, l'Asiatique, l'Africain et le Latino-Américain, pauvre, peu civilisé et souvent païen ou chrétien « à gros grains », est considéré comme un mineur dont il faut prendre charge et soin afin de le guider vers le Christ et de l'aider à sortir de sa misère morale et matérielle.

En contrepartie, forts d'une formation acquise en Action catholique spécialisée au Québec, les missionnaires québécois vont également favoriser, au cours des années préconciliaires, certains aspects de l'indigénisation des Églises des pays de mission, principalement à travers la fondation de communautés religieuses autochtones, d'un clergé diocésain et de la formation des laïcs comme catéchètes principalement. Certaines expériences missionnaires vécues avant le Concile par des Québécois en mission et documentées dans le cadre de cette thèse s'inscrivent clairement dans la perspective en émergence d'une mission pensée et vécue comme simple témoignage et comme la possibilité qu'advienne, ici et maintenant, le Royaume de Dieu parmi les êtres humains.

La période de renouveau que vit l'Église catholique romaine au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et qui trouve son aboutissement dans les décisions prises par les Pères réunis en concile œcuménique au Vatican entre 1962 et 1965, témoigne d'un changement radical de posture face au monde. L'Église, en se reconnaissant comme réalité humaine et pleinement historique, entre dans un nouveau paradigme : celui du dialogue avec le monde moderne tel qu'il se présente alors à elle. Plutôt que de condamner les avancées de la science, de la technique et des sciences humaines, l'Église devient accueillante de cette modernité dont elle cherchait, depuis Vatican I (1869-1870),

à dompter<sup>793</sup> en quelque sorte les aspects qui remettaient en question sa doctrine. Ce faisant, elle adopte un regard compatissant et solidaire à l'égard de tous les êtres humains et des conditions de vie qui sont les leurs. La conception du salut qu'embrasse alors l'Église catholique favorise également la rencontre des individus à travers leurs croyances, leurs cultures et leurs conditions de vie quotidienne. En abordant le salut comme une réalité qui déborde le cadre de l'appartenance à l'Église catholique, chaque personne est alors reconnue en sa qualité d'enfant de Dieu, comme une fin en soi et non comme le lieu potentiel d'une conversion.

De ce fait, la mission est désormais conçue comme une activité partagée par l'ensemble des baptisés et pour laquelle se forment, de manière plus spécifique, des instituts de vie consacrée ou de prêtres en vue du service de l'Église universelle et pour faire connaître le Dieu du Christ. La mission se dé-sacramentalise et s'humanise au cours de ces années, notamment à travers une action missionnaire qui s'enracine dans la solidarité et qui vise l'aménagement de conditions propices au règne de Dieu sur terre. Pour y arriver, le Concile reconnaît la diversité des moyens à déployer en ce sens (l'amélioration des conditions de vie des peuples des pays du Tiers-monde, les moyens de communication sociale, le dialogue sur la base de croyances ou des cultures).

De la même manière, les instituts missionnaires québécois révisent leurs Constitutions et renouvellent leur vie communautaire. Les conditions socioculturelles du Québec de la Révolution tranquille, différentes de celles des années 1940 et 1950, amènent également les instituts et leurs membres à repenser leur engagement missionnaire consacré de même que leur insertion dans le monde en vue d'une proximité

---

<sup>793</sup> On pensera à la crise moderniste dont il a été question dans les premières pages de cette thèse.

plus grande avec les gens, tant au Québec qu'à l'étranger. Pour atteindre cet objectif, les conditions de vie communautaire sont profondément modifiées, favorisant désormais l'expression plurielle des appels, des engagements et des visions de chacun. Un dialogue, amorcé au cours des décennies précédentes sur le terrain de la mission, se poursuit jusqu'au sein des instituts missionnaires pour atteindre les modalités de prise de décisions et la vie quotidienne. À ce moment où la société québécoise se définit à l'extérieur d'une norme catholique, certains missionnaires, engagés au Québec et préoccupés de la transmission du capital d'ouverture à la différence et de transformation sociale que représente la mission, décident de s'engager dans la fondation d'ONG de coopération internationale dont la sécularisation du Centre d'études missionnaires, devenu le Centre d'étude et de coopération internationale en 1967, témoigne.

Après 1968, c'est à l'émergence de partenariats entre missionnaires et peuples de mission que l'on assiste à travers les diverses formes que prend le dialogue, suivant les réalités culturelles, économiques, politiques, sociales et religieuses propres aux milieux d'insertion missionnaire. La participation des missionnaires québécois dans des projets pastoraux ou sociaux en Afrique, en Amérique latine et en Asie est d'abord le fruit d'une saisie locale des grandes transformations socio-ecclésiales en cours à l'époque, telles qu'elles sont lues, comprises, interprétées et intégrées par les Africains, les Asiatiques et les Latino-Américains. La mission devient, sous l'impulsion de divers mouvements culturels, politiques et sociaux des années 1968 et suivantes, un lieu d'expression tangible d'un processus de libération s'exprimant sur les plans matériels comme spirituels. En ce sens et comme l'indique l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975), l'Église

catholique passe définitivement, dans sa conception missionnaire, d'une « Église pour les autres » à une « Église avec les autres ».

À travers les transformations qu'a vécues la mission catholique au cours des années 1945 à 1980, ce que révèle l'expérience missionnaire québécoise, c'est le passage d'une réalité conçue comme étant ecclésiale à une réalité désormais appréhendée par le biais social. En ce sens, la mission au Québec passe d'un projet initié et porté par l'Église nationale à un projet appuyé par une Église plus populaire faite de croyants qui, bien que toujours interpellés d'abord par la foi, se reconnaissent également, à l'instar de plusieurs missionnaires, des responsabilités comme citoyens. Ces croyants ne sont d'ailleurs pas très éloignés de leurs compatriotes non-croyants qui répondront positivement (et en grand nombre au cours des décennies suivantes<sup>794</sup>) à l'invitation de vivre une expérience de coopération internationale non-confessionnelle et pleinement laïque.

La transformation qu'a subie, sous certains aspects dans le contexte québécois, la mission vers la coopération<sup>795</sup>, atteste ce passage déterminant que sous-tend aussi un changement fondamental de regard posé sur soi, sur l'Autre et sur le monde. Comme

---

<sup>794</sup> Les mémoires et thèses de doctorat écrits sur le thème de la coopération internationale au Québec témoignent de l'engouement pour ce sujet de recherche. Par ailleurs, les données relatives à la participation des jeunes Québécois à des projets de solidarité internationale, notamment les stages Québec sans frontières (QSF) mis en place par le Ministère des Relations internationales du Québec, font état de 1722 stagiaires ayant été en Afrique, 1689 en Amérique latine, 583 dans les Antilles et 148 stages au sein d'OCI (organisations de coopération internationale) pour un total, depuis 1995, de 4142 jeunes. Ministère des Relations internationales (Québec), *La solidarité internationale : un engagement du gouvernement du Québec*, Québec, 2008, p. 3.

<sup>795</sup> Voir Martin Desmeules, *Histoire du volontariat international au Québec : le cas du Service universitaire canadien d'outre-mer – SUCO 1960-1985*, Mémoire de maîtrise en histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2009; Julie Savignac, *Catholicisme et coopération internationale : de l'apostolat missionnaire à la promotion humaine*, Mémoire de maîtrise en sociologie, Montréal, Université de Montréal, 2002; Francine Lorrain, *L'esprit missionnaire au Québec : les laïcs et les coopérants*, Thèse de doctorat en sociologie, Québec, Université Laval, 1994 et Gabrielle Lachance, *De l'aide au développement. Les organismes non gouvernementaux de développement et de coopération internationale au Québec*, Maîtrise en sociologie, Québec, Université Laval, 1978, publié par le Ministère des Affaires Intergouvernementales du Québec, 1979.

nous l'avons illustré à de nombreuses reprises dans cette thèse, si la représentation de soi du missionnaire est fondée sur l'appivoisement de sa perfectibilité et que l'action salvatrice naît chez lui de la conviction que l'Esprit saint est à l'œuvre dans soi comme dans l'Autre, alors il saisit que son rôle est de se faire témoin tout simplement de l'amour de Dieu présent dans ce monde. Par conséquent, il est appelé à la collaboration avec toutes les personnes de bonne volonté, c'est-à-dire, les incroyants, les croyants d'autres traditions religieuses, avec les chrétiens d'autres confessions, de même qu'avec les personnes de cultures et de convictions politiques différentes. L'Autre, dans le cadre de la mission, est désormais vu comme un partenaire, comme une personne capable de se prendre en charge et de s'engager dans le sens de l'amélioration matérielle et spirituelle de sa propre vie et de celle de sa communauté.

Ainsi, missionnaires et missionnés deviennent des égaux qui collaborent à l'avènement du Royaume de Dieu sur cette terre, ici et maintenant. Cela dégage aussi le missionnaire d'une responsabilité qui n'est pas la sienne, ce qui participe à un approfondissement de l'indigénisation des Églises du Tiers-monde, qui correspond aussi aux premières années d'indépendance politique de plusieurs pays africains. Cela permet au missionnaire, sur son terrain de mission, de collaborer avec les coopérants de même qu'avec les missionnaires laïcs en vue de favoriser l'établissement de passerelles entre diverses manières d'aborder le travail de solidarité internationale<sup>796</sup>. Évidemment, tous ces passages ne se sont pas faits sans heurt ni conflit, ce dont témoignent des passages

---

<sup>796</sup> Comme l'indiquent les lieux d'engagement des missionnaires québécois au cours des années 1970, tels que nous les avons exposés dans cette thèse et, à l'instar de Gabrielle Lachance qui indique qu'en 1977, les activités proprement pastorales des missionnaires québécois n'occupent que le tiers de leur champ d'engagement en mission, la mission et la coopération qui se rencontrent sur le terrain de la solidarité internationale, sont forcément appelées à s'influencer et à approfondir leur compréhension mutuelle des réalités de terrain auxquelles leurs représentants sont confrontés. Gabrielle Lachance, 1978, p. 44.

entiers de notre thèse, particulièrement à partir des années 1960 lorsque se posent des questions nouvelles et urgentes aux instituts missionnaires et à leurs membres.

Devant les défis auxquels les missionnaires québécois et leurs instituts ont été confrontés au cours des années 1960 et 1970, notamment en termes de recrutement et de renouvellement de leur personnel, ils ont fait, comme nous l'avons montré, le pari de l'espérance en l'avenir de la mission. En ouvrant plus largement des espaces pour que les laïcs prennent leur place au sein de leurs instituts<sup>797</sup>, mais aussi en révisant leurs œuvres et en acceptant de démarrer des missions plus modestes, mais significatives du point de vue de leur charisme et du sens qu'ils souhaitent donner à leur engagement missionnaire contemporain, les instituts missionnaires québécois ont su innover et se pérenniser.

Les efforts de recrutement auprès des jeunes femmes des pays de mission consentis par les instituts féminins étudiés ont aussi forcé l'ouverture d'un dialogue communautaire sur la rencontre interculturelle et sur l'aménagement de la diversité au plan institutionnel. La passation du pouvoir des Québécoises aux consœurs issues des pays de mission au sein des instituts missionnaires féminins québécois n'est pas encore totalement complétée, près de 40 ans après les premières ouvertures en ce sens. Certes, des religieuses issues de pays du Sud siègent sur les conseils généraux de chacun des instituts, mais aucun des instituts étudiés n'a encore élu une supérieure générale provenant d'un pays du Tiers-monde. Cela montre bien que les changements opérés au plan de la mission, dans la représentation de soi et de l'Autre, ne se font pas au même rythme au plan institutionnel, notamment lorsqu'il est question d'exercer un leadership sur l'avenir collectif et d'assumer l'entière responsabilité du pouvoir. Cette transition est

---

<sup>797</sup> Comme dans le cas de la Société des Missions-Étrangères du Québec qui institutionnalisera cette pratique avec le projet mixte du Guatemala.



pourtant, comme elle l'a été sur le terrain missionnaire, inévitable et les instituts missionnaires féminins québécois devront renoncer à ce que les choses se fassent « à la Québécoise » au plan communautaire. Cela nous semble être le passage obligé vers la poursuite du rêve missionnaire des fondatrices Délia Tétreault, Florina Gervais et Frédérica Giroux.

L'héritage des missionnaires québécois se pérennise donc à travers ce qu'ils ont semé aux quatre coins du monde, que ce soit en termes de vocations missionnaires provenant des pays du Tiers-monde ou de projets qui se poursuivent partout en Amérique latine, en Afrique et en Asie, mais aussi ici même au Québec. Comme nous l'avons montré, le transfert d'expériences socio-ecclésiales a nourri le catholicisme québécois au cours des années 1970 et a continué d'alimenter, bien au-delà de ces années, la mouvance sociale au sein de l'Église québécoise<sup>798</sup> en favorisant le développement d'outils d'analyse critique adaptés au contexte d'ici.

Par ailleurs, la contribution des missionnaires à une société québécoise ouverte à la diversité culturelle et accueillante de la différence, telle qu'elle s'est manifestée au cours des dernières décennies dans l'arrivée et l'accueil d'une population immigrante et réfugiée croissante, représente un legs bien tangible de l'héritage qu'ils laissent d'un

---

<sup>798</sup> On pensera aussi au groupe de théologie contextuelle mis en place sous le leadership de l'Entraide missionnaire au milieu des années 1980, devenu pleinement autonome et dont le travail se poursuit jusqu'à aujourd'hui. Voir notamment l'ouvrage qui a été publié l'an dernier à partir des expériences et des pratiques d'engagement social et ecclésial de chrétiens au Québec. Lise Baroni, Michel Beaudin, Céline Beaulieu, Yvonne Bergeron et Yves Côté, *L'utopie de la solidarité au Québec. Contribution de la mouvance sociale chrétienne*, Montréal, Éditions Paulines, 2011. Les auteurs de cet ouvrage font une analyse contextuelle historique et théologique de l'engagement social de ces groupes chrétiens. Engagés socialement, réunis en groupes et en réseaux, des hommes et des femmes du Québec se mobilisent et travaillent à faire advenir un monde équitable pour tous. Parmi eux, des groupes d'allégeance chrétienne : catholiques, anglicans, évangélistes, membres de l'Église unie du Canada. Un tel engagement collectif porte un espoir d'humanisation en faveur des oubliés de la terre, et de salut pour la terre elle-même. C'est une utopie active. De même, on pensera aussi aux Journées sociales du Québec, lancées en 1991 en l'honneur du centenaire de *Reum Novarum* (1891), organisées aux deux ans et qui favorisent une lecture évangélique contemporaine et contextualisée des défis sociaux qui confrontent le monde actuel.

engagement religieux et social dans le Québec d'aujourd'hui. De plus, comme nous l'avons souligné plus tôt, les jeunes Québécois engagés dans des projets missionnaires et surtout, en solidarité et en coopération internationales aujourd'hui sont la preuve vivante que l'effort missionnaire québécois s'est perpétué sous des formes adaptées à la société sécularisée qui est la nôtre. Combien de jeunes Québécois d'aujourd'hui, qui ont vécu une expérience de rencontre interculturelle et parfois même interreligieuse, en sont ressortis (comme les missionnaires que nous avons étudiés dans notre thèse) transformés au plan de leurs convictions, de leur vision du monde, de leurs représentations de soi et de l'Autre ainsi que de leurs valeurs? Ce que la mission a permis aux jeunes Québécois des années 1940, 1950, 1960 et 1970 d'expérimenter en mission comme lieu de rencontres, mais aussi de réflexivité n'est pas mort avec ceux qui s'éteignent. Il se poursuit à travers l'engagement que prennent des jeunes Québécois d'aujourd'hui quand ils se rendent au Sud et en reviennent souvent pétris d'idéaux qui s'inscrivent en porte-à-faux des motos de la consommation, de l'individualisme et de la performance que prônent de puissantes voix dans notre société<sup>799</sup>. Les engagements subséquents que plusieurs prennent en faveur d'une société plus juste, plus solidaire et plus fraternelle<sup>800</sup> ne peuvent être un plus bel hommage aux luttes menées sur plus d'un siècle, en fidélité à l'amour de Dieu et de leurs frères et sœurs humains, par les missionnaires québécois, tant à l'étranger qu'au Québec. Ils révèlent aussi qu'une culture particulière et propre aux

---

<sup>799</sup> Voir Dominique Choquette, *Les jeunes adultes québécois dans la rencontre de l'Autre lors d'un stage d'initiation à la coopération internationale*, Mémoire de maîtrise en communication, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008.

<sup>800</sup> Il serait fort à propos de mener une étude sur les formes d'engagement social et politique que prennent les jeunes suite à un stage missionnaire ou de coopération dans un pays du Sud, particulièrement au plan de leurs conceptions de la démocratie, de la justice sociale et de leurs pratiques de la citoyenneté. À ce sujet, voir cet article sur la réalité américaine. Kraig Beyerlein, Gary Adler et Jenny Trinitapoli, "The Effect of Religious Short-Term Mission Trips on Youth Civic Engagement", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 50, n° 4, December 2011, p. 780-795.

Québécois, faite de justice, d'ouverture et de solidarité, s'est ainsi transmise, malgré la cassure opérée au plan des croyances religieuses, spécialement visible dans la distance qui s'est établie et creusée au fil du temps entre la population québécoise et l'Église catholique.

## 2. *Limites de la thèse*

Cette thèse a été pensée, à l'image de son objet d'étude principal, comme le fruit d'une recherche vivante, complexe et large. En embrassant l'expérience missionnaire québécoise au cours de la période 1945 à 1980, tant dans des dimensions personnelles qu'institutionnelles, locales qu'internationales ou dans ses influences romaines, asiatiques, africaines, latino-américaines ou québécoises, notre recherche a permis de brosser une sorte de fresque de la contribution des missionnaires aux bouleversements socio-ecclésiaux de cette période. Ainsi, nous avons pu dégager à la fois la spécificité propre à leur manière de vivre ces transformations tout en montrant comment ces dernières étaient rattachées à des mouvements culturels, ecclésiaux, politiques et sociaux qui les ont appelées, dynamisées et transformées, au Québec comme ailleurs dans le monde.

Toutefois, compte tenu que nous n'avons pas choisi de nous attarder à l'expérience d'un seul institut missionnaire et de ses membres ni à une région ou à un pays de mission en particulier, nous n'avons pas pu approfondir, par exemple, les impacts des transformations propres à un pays de mission sur l'expérience missionnaire québécoise. De plus, comme nous nous sommes concentrés sur la mémoire des missionnaires qui sont demeurés au sein de leur institut, nous n'avons pas pu tenir

compte de l'expérience de ceux et de celles, nombreux au tournant des années 1970, qui ont quitté la vie religieuse missionnaire. Plusieurs questions restent donc en suspens sur ce point puisque les explications offertes ici pour rendre compte de ces sorties ne tiennent que peu compte des conflits qui ont pu émerger, dans le contexte postconciliaire, entre des femmes et des hommes qui souhaitaient, par exemple, des transformations radicales au niveau de la mission et au sein de leurs instituts et une majorité de membres qui suivaient le cours des transformations à un rythme moins rapide.

De plus, la période couverte par notre thèse ne permet pas de fournir un portrait des missions québécoises contemporaines ni de mesurer, par exemple, la réception des enseignements conciliaires, des orientations ecclésiales et des théologies contextuelles latino-américaines, africaines et asiatiques, au sein des instituts sur une période plus longue. L'époque ecclésiale et sociopolitique qui s'ouvre avec le pontificat de Jean-Paul II, l'élection de gouvernements conservateurs, puis la chute du régime soviétique et de ses satellites dans les pays d'Europe de l'Est, a certainement laissé une marque déterminante sur la manière dont l'action des instituts et des missionnaires québécois s'est transformée depuis les trois dernières décennies. En commençant avec l'année 1945, notre thèse ne s'est pas non plus employée à cerner les conditions d'émergence et de développement initial des instituts missionnaires québécois. Ceci aurait pu, entre autres, nous aider à montrer de manière encore plus éclatante combien l'expansion des missions québécoises est un phénomène qui s'est concrétisé sur les soixante premières années du XX<sup>e</sup> siècle. L'utilisation de documents d'archives provenant des diocèses d'implantation des instituts missionnaires, des chroniques de certaines missions et éventuellement, du Vatican aurait certainement enrichi notre connaissance des missionnaires québécois. De

plus, l'emploi de sources orales présente des limites que nous avons étayées dans l'introduction de cette thèse et certaines informations qui ont fait l'objet de propos tenus en entrevue n'ont pu être exposées car nous n'avions pas été en mesure de les corroborer par d'autres sources, archivistiques ou monographiques.

### 3. *Perspectives de recherche*

Un vaste chantier scientifique est donc ouvert avec cette thèse qui devrait également, au cours des années à venir, permettre de recueillir une mémoire missionnaire encore vivante et de la diversifier. Pour cela, il faudra s'attarder à la présence québécoise au sein des autres communautés missionnaires fondées en Europe et arrivées au Québec à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>801</sup> de même qu'aux congrégations religieuses fondées au Québec pour des besoins internes et qui ont essaimé à travers le monde au cours du XX<sup>e</sup> siècle<sup>802</sup>. L'étude de l'engagement missionnaire de ces dernières permettrait notamment de mieux comprendre les liens entre la laïcisation des institutions d'enseignement, de services sociaux et hospitaliers au Québec et la forte présence dans certains pays (comme Haïti) de missionnaires québécois au tournant des années 1960. De plus, leur étude favoriserait une compréhension approfondie de l'un des traits majeurs de la pérennisation de ces congrégations religieuses québécoises, notamment le renouvellement de leurs membres se faisant désormais du Sud vers le Québec.

---

<sup>801</sup> On pensera aux Franciscaines Missionnaires de Marie, aux Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, aux Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Apôtres, aux Missionnaires d'Afrique, aux Oblats de Marie-Immaculée, aux Frères du Sacré-Cœur, aux Frères de l'Éducation Chrétienne, aux Frères de l'Instruction chrétienne et aux Jésuites, notamment.

<sup>802</sup> On pensera aux Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, aux Sœurs de la Providence, aux Sœurs de Sainte-Anne, aux Sœurs de la Charité de Montréal, aux Sœurs de Notre-Dame du Bon-Conseil, etc.

Par ailleurs, le rôle joué par l'épiscopat québécois dans le développement des missions mériterait aussi des recherches plus fouillées, principalement à travers l'étude des missions diocésaines mises en place depuis la deuxième moitié des années 1950. Il nous semble que la poursuite de cette voie d'engagement missionnaire permette également de traiter l'un des espaces ayant contribué à l'avènement d'un laïcat missionnaire au Québec puisque ces missions diocésaines ont représenté, durant au moins une décennie, un espace privilégié d'engagement missionnaire de paroissiens. L'histoire de l'émergence et du développement d'un laïcat missionnaire québécois bénéficierait également de la prise en considération des archives de l'Entraide missionnaire, du Regroupement missionnaire laïque (RML), du CECI, des fonds d'archives de la CRC dédiés au Département des missions, au Conseil national missionnaire, de celles des œuvres pontificales missionnaires du Canada, notamment Jeunesse du Monde et Mond'Ami (anciennement l'œuvre de la Sainte-Enfance). Il serait aussi pertinent d'approfondir la connaissance que nous avons du mouvement YANIK qui est devenu, à la fin des années 1970, le Mouvement des étudiants catholiques du Québec.

Bien que notre thèse n'en fasse pas directement mention, l'étude de la trajectoire de certains missionnaires les ayant amenés à travailler au sein d'institutions internationales catholiques comme M<sup>gr</sup> François Lapierre, pmé, qui a été aumônier du Mouvement international des étudiants catholiques au cours des années 1980<sup>803</sup>, permettrait d'explorer les liens qu'ont noués les missionnaires québécois avec les cercles

---

<sup>803</sup> Sœur Huguette Turcotte, mic, a été secrétaire de direction pour l'OCIC, l'organisation catholique pour le cinéma et l'audiovisuel qui s'est associée en 2001 à UNDA, une organisation catholique pour la radio et la télévision pour laquelle l'abbé Jean-Paul Guillet, pmé, a également travaillé de la fin des années 1980 au début des années 2000, poursuivant le travail entamé par l'abbé Jean-Marie Poitevin au niveau des moyens de communications sociales dans les pays de mission.

plus directement associés au Vatican. De la même manière, un travail dans les archives du Vatican permettrait certainement de documenter la manière dont le regard posé par Rome sur les missions québécoises s'est transformé au fil du XX<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, les liens que tissent les missionnaires de retour au pays avec les populations immigrantes, en fondant des organisations ou des projets communautaires, mériteraient aussi de retenir l'attention de la communauté scientifique. Dans le sens de la contribution des missionnaires à une société québécoise ouverte et diversifiée, il y aurait aussi lieu d'étudier la contribution de ces derniers à la diffusion de leurs expériences de la différence culturelle et religieuse à travers divers moyens, notamment ceux de communication sociale<sup>804</sup>.

Enfin, dans la perspective de la préservation et de la mise en valeur d'un patrimoine historique exceptionnel comme celui de la mémoire missionnaire québécoise, il serait nécessaire de retourner aux fondements de cette expérience d'ouverture formidable qui se trouvent, notamment, dans les écrits des fondatrices et des fondateurs, qui demeurent, comme le souligne Catherine Marin, des « sources bien souvent inexplorées ou négligées<sup>805</sup>. » Cette prise en considération de l'esprit des fondateurs québécois d'instituts missionnaires permettrait de mieux cerner les défis propres à la fondation d'œuvres pour l'étranger au début du XX<sup>e</sup> siècle au Québec de même que de

---

<sup>804</sup> Par exemple, l'expérience vécue entre 1982 et 1987 par le Regroupement missionnaire canadien formé de sept instituts missionnaires québécois pour la production et la diffusion de documentaires portant sur des initiatives locales des Églises du Sud, semble particulièrement pertinente pour saisir la manière dont s'articule, au cours des décennies postconciliaires, le passage d'une Église euro-occidentale à une Église-monde. Cela serait également l'occasion de montrer comment ces expériences d'Églises du Sud trouvaient un écho jusqu'aux Églises du Nord.

<sup>805</sup> Catherine Marin, « Anthologie d'écritures missionnaires en Extrême-Orient : de l'attente à la réalité », dans Catherine Marin (dir.), *Les écritures de la mission en Extrême-Orient. Le choc de l'arrivée, XVIIIe-XXe siècles : de l'attente à la réalité*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 8.

mesurer le niveau de fidélité qui s'est maintenu à travers le temps (et les nombreux défis posés à la mission) au sein de ces instituts.



## BIBLIOGRAPHIE

### I. Articles scientifiques et monographies

#### Canada et Québec (Église et société)

AUSTIN, Alwyn et Jamie S. SCOTT (dir.), *Canadian Missionaries and Indigenous Peoples Representing Religion at Home and Abroad*, Toronto, University of Toronto Press, 2005.

BARONI, Lise, Michel BEAUDIN, Céline BEAULIEU, Yvonne BERGERON et Yves CÔTÉ, *L'utopie de la solidarité au Québec. Contribution de la mouvance sociale chrétienne*, Montréal, Éditions Paulines, 2011.

BAUM, Gregory, ‘‘Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982’’, *Studies in Political Economy* 32, Summer 1990, p. 7-28.

BIENVENUE, Louise, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003.

CAMPEAU, Lucien, *Pour le salut des Hurons (1657-1661)*, Montréal, Bellarmin, 2003.

CARRIER, Yves, *Lettre du Brésil. L'évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l'expérience de M<sup>sr</sup> Gérard Cambon*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2008.

CHOQUETTE, Dominique, *Les jeunes adultes québécois dans la rencontre de l'Autre lors d'un stage d'initiation à la coopération internationale*, Mémoire de maîtrise en communication, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008.

COLE-ARNAL, Oscar, *To Set the Captives Free: Liberation Theology in Canada*, Toronto, Between the Lines, 1998.

D'ALLAIRE, Micheline, *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec, 1960-1980*, Montréal, Éditions Bergeron, 1984.

DEL POZO, José, *Les Chiliens au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 2009.

DEMERS, Maurice, *Pan-Americanism Re-Invented in Uncle Sam's Backyard: Catholic and Latin Identity in French Canada and Mexico in the First Half of the 20<sup>th</sup> Century*, Thèse de doctorat en histoire, Toronto, York University, 2010.

DÉSAUTELS, Éric, «*Le missionnariat canadien français: d'un engagement religieux à une action coopérative déconfessionnalisée*», communication présentée lors du congrès annuel de la Société internationale de sociologie des religions, Aix-en-Provence, 2011.

DESMEULES, Martin, *Histoire du volontariat international au Québec : le cas du Service universitaire canadien d'outre-mer – SUCO 1960-1985*, Mémoire de maîtrise en histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2009.

DUMONT, Micheline, « Les charismes perdus. L'avenir des congrégations religieuses féminines en l'an 2000 », *Recherches féministes*, vol. 3, n° 2, 1990, p. 73-111.

FOISY, Catherine, « Oralité dans *Le Précurseur* et *Missions Étrangères* (1945-1962) : entre prosélytisme et visée pédagogique », *Études d'histoire religieuse (SCHÉC)*, 76, 2010, p. 57-70.

FERRETTI, Lucia et Chantal BOURASSA, « L'éclosion de la vocation religieuse chez les sœurs dominicaines de Trois-Rivières : pour un complément aux perspectives de l'historiographie récente », *Histoire sociale*, n° 71, 2003, p. 225-253.

FERRETTI, Lucia, *Histoire des Dominicaines de Trois-Rivières. « C'est à moi que vous l'avez fait »*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2002.

FERRETTI, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique du Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 1999.

GAUVREAU, Michael, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille, 1931-1970*, Montréal, Fides, 2008.

GRANGER, Serge, *Le lys et le lotus. Les relations du Québec avec la Chine de 1650 à 1950*, Montréal, VLB éditeur, 2005.

GROULX, Lionel, *Le Canada français missionnaire, une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962.

HAMELIN, Jean, *Le XX<sup>e</sup> siècle, Tome 2. De 1940 à nos jours*, dans Nive VOISINE (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1984.

HARDY, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec (1830-1930)*, Montréal, Éditions du Boréal, 2005.

JUTEAU, Danielle et Nicole LAURIN, *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1997.

LACHANCE, Gabrielle, *De l'aide au développement. Les organismes non gouvernementaux de développement et de coopération internationale au Québec*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université Laval, 1978.

LACOMBE, Sylvie, "French Canada: the Rise and Decline of a 'Church-Nation'", *Quebec Studies*, vol. 48, Fall 2009/Winter 2010, p. 135- 158.

LAPERLE, Dominique, compte-rendu de Chantal Gauthier, *Femmes sans frontières, L'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Outremont,

Éditions Carte blanche, 2008, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, n° 1, 2008, p. 125-128.

LAPERRIÈRE, Guy, *Les congrégations religieuses : de la France au Québec, 1880-1914*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996-2005.

LAUGRAND, Frédéric et Jarich G. OOSTEN, *Shamanism and Christianity in the Canadian Arctic in the Twentieth Century. Transitions and Transformations*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009.

LAUGRAND, Frédéric, Jarich G. OOSTEN et François TRUDEL, *Apostle to the Inuit. The Journals and the Ethnographical Notes of Edmund James Peck, 1894-1905 – The Baffin Years*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.

LAUGRAND, Frédéric, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est, (1890-1940)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2002.

LAUGRAND, Frédéric, « Les missions oblates auprès des Amérindiens et des Inuit du Nord canadien. Un chantier pour l'anthropologie historique ». *Études d'histoire religieuse*, 67, 2001, p. 117-130.

LAUGRAND, Frédéric et Gilles ROUTHIER, « Réception et enracinement de Vatican II en milieu inuit », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II au Canada : Enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001, p. 327-356.

LAUGRAND, Frédéric, « Les "déplacements culturels" des missionnaires oblates: une dynamique fondamentale de l'évangélisation des Inuit du Nord canadien », dans Raymond J.A. HUEL et Germain LESAGE (dir.), *Études oblates de l'Ouest 5 / Western Oblate Studies 5*, Saint-Boniface, Presses universitaires de Saint-Boniface, 2000, p. 11-36.

LAUGRAND, Frédéric, « Mourir et renaître. La conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 152, 1999, p. 115-142.

LAUGRAND, Frédéric, « Premiers catéchismes et méthodes catéchistiques des missionnaires anglicans et oblats chez les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1852-1937) », *Études d'histoire religieuse*, 64, 1999, p. 9-30.

LAUGRAND, Frédéric, « L'évangélisation sans missionnaire : l'apostolat des prosélytes inuit dans l'Arctique de l'Est canadien (1852-1937) », *Mission. Journal of Mission Studies*, Vol 5, n° 2, 1998, p. 163-193.

LAUGRAND, Frédéric, « Le siqqitiq: renouvellement religieux et premier rituel de conversion chez les Inuit du nord de la terre de Baffin », *Études Inuit Studies*, 21, n°s 1-2, 1997, p. 101-140.

LAUGRAND, Frédéric, « "Ni vainqueurs, ni vaincus": les premières rencontres entre les chamanes Inuit et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien », *Anthropologie et Sociétés*, volume double 21, n°s 2-3, 1997, p. 99-124.

LAURIN, Nicole, Danielle JUTEAU et Lorraine DUCHESNE, *À la recherche d'un monde perdu. Les communautés religieuses au Québec de 1900 à 1970*, Montréal, Le jour éditeur, 1991.

LECLERC, Richard, *Des lys à l'ombre du mont-Fuji : Histoire de la présence de l'Amérique française au Japon*, Montréal, Éditions du Bois-de-Coulonge, 1996.

LEGRAND, Catherine, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 43-66.

LEMAITRE, Nicole (dir.), *La mission et le sauvage : huguenots et catholiques d'une rive atlantique à l'autre, XVIe-XIXe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

LEMIEUX, Raymond, « Le sourire du martyr : Gérard Raymond (1912-1932) » dans Gilles ROUTHIER et Jean-Philippe WARREN, *Les visages de la foi : figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 49-68.

LEMIEUX, Raymond et Jean-Paul MONTMINY, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000.

LI, Shenwen, *Stratégies missionnaires des Jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIIe siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001.

LOUCHEZ, Eddy, « Les Canadiens et les missions au concile Vatican II », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Éditions Fides, 2001, p. 357-385.

LORRAIN, Francine, *L'esprit missionnaire au Québec : les laïcs et les coopérants*, Thèse de doctorat en sociologie, Québec, Université Laval, 1994.

MEEHAN, John D., *Chasing the Dragon in Shanghai: Canada's Early Relations with China, 1858-1952*, Vancouver, UBC Press, 2011.

MEUNIER, E.-Martin et Jean-Philippe WARREN, *Sortir de la Grande Noirceur : l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2002.

MILLS, Sean, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise, 2011.

MORRISON, Kenneth M., *The solidarity of kin: ethnohistory, religious studies, and the Algonkian-French religious encounter*, Albany, State University of New York Press, 2002.

PAPINEAU-ARCHAMBAULT, Véronic, *L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990) : politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie Immaculée*, Mémoire de maîtrise en histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2010.

PICHÉ, Lucie, *Femmes et changement social au Québec. L'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine 1931-1966*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

ROUSSEAU, Louis (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 2012.

ROUTHIER, Gilles, «Vatican II comme modernisation de l'Église du Québec», dans Robert MAGER et Serge CANTIN, *Modernité et religion au Québec, Où en sommes-nous?*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 41-54.

ROUTHIER, Gilles, « L'Amérique du Sud : nouvel horizon missionnaire de l'Église du Québec au XX<sup>e</sup> siècle », communication présentée au congrès annuel de l'Institut d'Histoire de l'Amérique française (IHAF), 2009.

ROUTHIER, Gilles, *Vatican II : herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006.

ROUTHIER, Gilles (dir.), *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001.

ROUTHIER, Gilles et Jean-Philippe WARREN (dir.), *Les visages de la foi : figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003.

ROUTHIER, Gilles (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997.

ROUTHIER, Gilles, « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité » dans Brigitte CAULIER (dir.), *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 73-96.

RUTHERDALE, Myra, *Women and the white man's God: gender and race in the Canadian mission field*, Vancouver, UBC Press, 2002.

SAVIGNAC, Julie, *Catholicisme et coopération internationale : de l'apostolat missionnaire à la promotion humaine*, Mémoire de maîtrise en sociologie, Montréal, Université de Montréal, 2002.

SERVAIS, Olivier, *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas : histoire et ethnologie d'une rencontre, XVIIe-XXe siècles*, Paris, Karthala, 2005.

THÉRIAULT, Janine, *D'un catholicisme à l'autre : Trois ordres catholiques au Québec et leurs revues face à l'Aggiornamento et à la Révolution tranquille, 1958-1970*, Thèse de doctorat en histoire, Montréal, Université de Montréal, 2003.

TOLEDO ORTIZ, Francisco, *Les prêtres de Saint-Sulpice face à Vatican II et à la sécularisation du Québec (1960-1970)*, Mémoire de maîtrise en histoire, Montréal, Université de Montréal, 2005.

TURCOTTE, Paul-André, *L'éclatement d'un monde : les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981.

VAILLANCOURT, Jean-Guy, « Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain », dans Jean-Paul ROULEAU et Jacques ZYBERGERG (dir.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Saint-Laurent, Les Éditions Bellarmin, 1984, p. 261-282.



WARREN, Jean-Philippe, *Une douce anarchie : les années 1968 au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 2008.

WARREN, Jean-Philippe, « Gérard Pelletier et *Cité libre* : la mystique de la Révolution tranquille », *Société*, n° 20-21, 1999, p. 313-346.

### Catholicisme et missions

AUBIN, Françoise, « La vision catholique de la religiosité chinoise et mongole. L'expérience des Missionnaires de Scheut en Mongolie chinoise (XIXe-XXe siècles) », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 101, n°2, 1989, p. 991-1035.

AMALADOSS, Michael, *Vivre en liberté : les théologies de la libération en Asie*, Bruxelles : Lumen Vitae, 1998.

BOISVERT, Laurent, *Le charisme : un visage évangélique à incarner et à manifester*, Saint-Laurent, Bellarmin, 2004.

BOSCH, David J., *Dynamique de la mission chrétienne : histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995.

COMBLIN, José, « Les signes des temps : où? Lesquels? » dans Alberto MELLONI et Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II, un avenir oublié*, Paris, Concilium, Bayard, 2005, p. 140-157.

DE BOISSIEU, Béatrice, « Théologie et spiritualité du martyr à travers les écrits des missionnaires », dans Catherine MARIN, (dir.), *La Société des Missions Étrangères de Paris, 350 ans à la rencontre de l'Asie, 1658-2008*, Paris, Karthala, 2011, p. 155-169.

DEROITTE, Henri et Claude SOETENS, *La mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, Théologies pratiques (hors série), 1999.

EYEZO'O, Salvador, « Les missionnaires chez les Beti du Sud-Cameroun d'après le R.P. Mveng et le Pasteur Cosendai », dans Olivier SERVAIS et Gérard VAN'T SPIJKER, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, p. 323-339.

FEROLDI, Vincent, *La force des enfants. Des Cœurs vaillants à l'A.C.E. (Action catholique des enfants)*, Paris, Éditions Ouvrières, 1987.

FINO-SANDOVAL, Maria-Piedad, « Les écoles radiophoniques colombiennes, 1950-1960, Mission et développement », dans Caroline SAPPRIA et Olivier SERVAIS (dir.), *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine et Europe*, Paris, Karthala, 2010, p. 245-252.

FOUILLOUX, Étienne, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

GADILLE, Jacques, « Histoire des missions et formation d'une nouvelle conscience missionnaire en France (1900-1960) », dans Guy DUBOSCQ et André LATREILLE (dir.), *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours (XII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 363-384.

GIRAN, Dennis, « Annoncer l'Évangile en "terres bouddhiques" hier et aujourd'hui », dans Catherine MARIN (dir.), *La Société des Missions Étrangères de Paris, 350 ans à la rencontre de l'Asie, 1658-2008*, Paris, Karthala, 2011, p. 183-196.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1979.

HASTINGS, Adrian, *A History of African Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

KANINDA-MUANA, Jean-Bruno Mukanya (dir.), *Les relations entre le Canada, le Québec et l'Afrique depuis 1960. Esquisse de bilan et de perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2012.

KANINDA-MUANA, Jean-Bruno Mukanya, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire : enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, Paris, L'Harmattan, 2008.

KINATA, Côme, *Prosélytisme chrétien au Congo français : missionnaires catholiques et protestants, une compétition âpre*, Paris, L'Harmattan, 2008.

LABURTHE-TOLRA, Philippe, « Pourquoi et comment un lien inextricable existe entre anthropologie et mission chrétienne », dans Olivier SERVAIS et Gérard VAN'T SPIJKER, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Éditions Karthala, 2004, p. 15-23.

LAFRANCE, Jean-Paul, Anne-Marie LAULAN et Carmen RICO DE SOTELO (dir.), *Place et rôle de la communication dans le développement international*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2006.

LOUCHEZ, Eddy, « Guy Mary-Rousselière, omi, missionnaire, anthropologue et archéologue », dans Olivier SERVAIS et Gérard VAN'T SPIJKER, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, p. 161-184.

LOUCHEZ, Eddy, « L'innovation dans le champ missionnaire conciliaire », dans Gilles ROUTHIER et Frédéric LAUGRAND (dir.), *L'espace missionnaire : Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, 2002, Paris, Karthala, p. 271-303.

MADINIER, Rémy, « La gestion coloniale du pluralisme religieux dans le monde malais (Indonésie, Malaisie, Philippines) », dans Dominique BORNE et Benoit FALAIZE (dir.), *Religions et colonisation XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. Afrique, Amériques, Asie, Océanie*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2009, p. 202-214.

MALU, Flavien Nkay, « Missionnaires belges et recherche ethnographique au Congo », dans Olivier SERVAIS et Gérard VAN'T SPIJKER (dir.), *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, p. 341-370.

MALU, Flavien Nkay, « L'Église catholique, le peuple et l'État dans la République démocratique du Congo (1960-1990) », dans Philippe DELISLE et Marc SPINDLER (dir.), *Les relations Églises-État en situation postcoloniale : Amérique, Afrique, Asie, Océanie (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Karthala, 2003, p. 277-307.

MARIN, Catherine, *La SMÉ de Paris : 350 ans à la rencontre de l'Asie, 1658-2008*, Paris, Karthala, 2011.

MARIN, Catherine, « Anthologie d'écritures missionnaires en Extrême-Orient : de l'attente à la réalité », dans Catherine MARIN (dir.), *Les écritures de la mission en Extrême-Orient. Le choc de l'arrivée, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles : de l'attente à la réalité*, Turnout, Brepols, 2007.

MASSON, Michel, *Matteo Ricci : un Jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2010.

MAXWELL, David, “Post-colonial Christianity in Africa”, in Hugh McLeod, *The Cambridge History of Christianity, Volume 9, World Christianities c. 1914-2000*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 401-421.

MERKELBACH, Benoît-Henri, *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam juris novi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.

OBORJI, Francis Anekwe, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, New York, Orbis Books, 2006.

O’HEARN, Michael J., “*The Political Transformation of a Religious Order*”, Thèse de doctorat en histoire, Toronto, Université de Toronto, 1983.

O’MALLEY, John W., *What Happened at Vatican II*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2008.

PIVOT, Maurice, *Au pays de l’autre : l’étonnante vitalité de la mission*, Ivry-sur-Seine, Éditions de L’Atelier, 2009.

PRUDHOMME, Claude, *Missions chrétiennes et colonisation, XVI-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Cerf, 2005.

PRUDHOMME, Claude, « Mission et religions : le point de vue catholique (1939-1957) » dans Françoise JACQUIN et Jean-François ZORN, *L’altérité religieuse. Un défi pour la mission*, Paris, Karthala, 2001, p. 347-364.

PRUDHOMME, Claude, « Le grand retour de la mission? », *Vingtième siècle. Revue d’histoire*, 2000, vol. 66, n° 66, p. 119-132.

QUAGHEBEUR, Patricia, « L’influence du père Poppe et de la Croisade Eucharistique sur l’éducation religieuse de la jeunesse en Flandres belge (1920-1945) », dans Mélanie LANOUILLE (dir.), *Du « par cœur » au cœur : formation religieuse catholique et*

*renouveau pédagogique en Europe et en Amérique du Nord au XX<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 57-87.

ROGERS, Rebecca, « Genre, mission et colonisation », dans Dominique BORNE et Benoit FALAIZE (dir.), *Religions et colonisation XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. Afrique, Amériques, Asie, Océanie*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2009, p. 93-100.

ROY, Bertrand, « Indispensables laboratoires missionnaire », *Mission*, 2005, vol. 12, n<sup>o</sup> 2, p. 267-282.

ROYER-MARTEL, France, *L'interculturalité chez les M.I.C. : Lieu d'émergence de l'universel, signe prophétique d'une humanité nouvelle*, Mémoire de maîtrise en sciences de la mission, Ottawa, Université Saint-Paul, Août 2003.

SAPPIA, Caroline et Olivier SERVAIS (dir.), *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine, Europe*, Paris, Karthala, 2010.

SAWCHUK, Dana, "The Catholic Church in the Nicaraguan Revolution: A Gramscian Analysis", *Sociology of Religion*, vol. 58, n<sup>o</sup> 1, 1997, p. 39-51.

SERVAIS, Olivier et Gérard VAN'T SPIJKER, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Éditions Karthala, 2004.

STANDAERT, Nicolas, *L'«autre» de la mission : leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, Éd. Lessin, 2003.

SUAUD, Charles et Nathalie VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers : Une double fidélité mise à l'épreuve (1944-1969)*, Paris, Karthala, 2004.

UGEUX, Bernard, « Une influence de l'expérience des Communautés ecclésiales de base (CEB) d'Amérique latine sur les Petites communautés chrétiennes d'Afrique : de nouveaux engagements pour la défense des droits de l'homme et les libertés

démocratiques », dans Claude PRUDHOMME (dir.), *Amérique latine et initiatives missionnaires (XVIe-XXe siècles)*, Lyon, CRÉDIC, 1992, p. 171-180.

VAN'T SPIJKER, Gérard, « Valeur de l'anthropologie sociale pour le débat sur les rites funéraires traditionnels en Afrique », dans Olivier SERVAIS et Gérard VAN'T SPIJKER, *Anthropologie et missiologie XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, 2004, p. 137-157.

### Histoire orale

ANGROSINO, Michael V., "Conversations in a Monastery", *The Oral History Review*, vol. 19, n° 1/2, Spring - Autumn, 1991, p. 55-73.

ARMITAGE, Susan H., *Women's Oral History: The Frontiers Reader*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2002.

ASSMAN, Jan et Rodney LIVINGSTON, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

ATKINSON, Robert, *The Life Story Interview*, London, Sage Publications, 1998.

BARTHEL, Diane. "Getting in Touch with History: The Role of Historic Preservation in Shaping Collective Memories", *Qualitative Sociology*, 19, 3 (1996), 345-364.

BERGER, Ronald J. et Richard QUINNEY (dir.), *Storytelling Sociology: Narrative as Social Inquiry*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2005.

BOURDIEU, Pierre, « L'illusion biographique », *Actes RSS*, n° 62/63, 1994, p. 69-72.

BURT, Ben, "The Story of Alfred Amasia. Whose History and Whose Eettemology?", *The Journal of Pacific History*, vol. 37, n° 2, 2002, p. 187-204.

CRANE, Susan A., “Writing the Individual Back into Collective Memory”, *The American Historical Review*, vol. 102, n° 5, Dec. 1997, p. 1372-1385.

CRUIKSHANK, Julie, *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*, Vancouver, UBC Press, 1998.

DESCAMPS, Florence, *Les sources orales et l'histoire. Récits de vie, entretiens, témoignages oraux*, Paris, Béal, 2006.

EMBRY, Jessie L., “Oral History and Mormon Women Missionaries: The Stories Sound”, *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 19, n° 3, 1998, p. 171-188.

FRISCH, Michael, *A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History*, Albany, State University of New York, 1990.

GAGNON, Nicole et Jean HAMELIN, *L'histoire orale*, Saint-Hyacinthe, Éditions Édisem, 1978.

GAITSKELL, Deborah, “Female Faith and the Politics of the Personal: Five Mission Encounters in Twentieth-Century South Africa”, *Feminist Review*, n° 65, Summer 2000, p. 68-91.

GLUCK, Sherna Berger et Daphne PATAI (dir.), *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, New York, Routledge, 1991.

HAMILTON, Paula et Linda SHOPES, *Oral History and Public Memories*, Philadelphia, Temple University Press, 2008.

HAYDEN, Dolores, *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*, Cambridge, The MIT Press, 1995.

HONEY, Michael Keith, *Black Workers Remember: An Oral History of Segregation, Unionism, and the Freedom Struggle*, Berkeley, University of California, 1999.



- KLEIN, Kerwin Lee, "On the Emergence of Memory in Historical Discourse", *Representations*, 69, Winter 2000, p. 127-150.
- MAYNES, Mary Jo, Jennifer L. PIERCE et Barbara LASLETT, *Telling Stories: The Use of Personal Narratives in the Social Sciences and History*, Ithaca, Cornell University Press, 2008.
- NORA, Pierre, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations* 26, Spring 1989, p. 7-24.
- PASSERINI, Luisa, "Work Ideology and Consensus under Italian Fascism", *History Workshop*, n° 8, Autumn 1979, p. 82-108.
- PERKS, Robert et Alistair THOMSON (dir.), *The Oral History Reader*, New York, Routledge, 2006.
- PORTELLI, Alessandro, *The Death of Luigi Trastulli and other Stories: Form and Meaning in Oral History*, Albany, SUNY Press, 1991.
- SCHNEIDER, William, *'So they understand': Cultural Issues in Oral History*, Logan, Utah, Utah State UP, 2002.
- RIORDAN, Michael, *An Unauthorized Biography of the World: Oral History on the Front Lines*, Toronto, Between the Lines, 2004.
- THOMSON, Alistair, "Sharing Authority: Oral History and the Collaborative Process", *The Oral History Review*, vol. 30, n° 1, 2003, p. 23-26.
- THOMPSON, Paul Richard, *The voice of the past: oral history*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000.
- TONKIN, Elizabeth, *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

WALLENBORN, Hélène, *L'historien, la parole des gens et l'écriture de l'histoire. Le témoignage à l'aube du XXIe siècle*, Loverval (Belgique), Éditions Labor, 2006.

WILD-WOOD, Emma, “An Introduction to an Oral History and Archive Project by the Anglican Church of Congo”, *History in Africa*, vol. 28, 2001, p. 445-462.

## II. Sources primaires

### Archives

#### CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE

*Dossier Département des missions, 1964-1968, Archives générales de la CRC (AGCRC),*

Université Saint-Paul, Ottawa

*Dossier Département des missions, 1970-1971, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Dossier Département des missions, 1972-1978, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Dossier Commission des missions 1, 1960-1967, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Dossier Commission des missions 2, 1964-1967, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Dossier Commission des missions 3, 1968, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Dossier Commission des missions 4, 1968-1969, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Dossier Commission des missions 5, 1969-1970, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Dossier R. P. Tessier, 1963-1969, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Recensement de 1965, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Recensement de 1967, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

*Statistiques missionnaires, 1971-1987, AGCRC, Université Saint-Paul, Ottawa*

#### MISSIONNAIRES DU CHRIST-ROI

*Rapport présenté au chapitre général sexennal du 12 juillet 1948, Archives générales des*

Missionnaires du Christ-Roi (AGMCR)

*Lettre circulaire du chapitre général en date du 16 juillet 1948, AGMCR*

*Rapport présenté au chapitre général du 11 février 1954, AGMCR*

*Lettre circulaire du chapitre général en date du 19 avril 1954, AGMCR*

*Rapport présenté au chapitre général de 1960, AGMCR*

*Lettre circulaire du chapitre général en date du 21 avril 1960, AGMCR*

*Rapport présenté au chapitre général spécial de 1967, AGMCR*

*Rapport du chapitre général spécial de 1967, AGMCR*

*Rapport du chapitre général de 1972, AGMCR*

*Rapport sur l'état de la congrégation présenté au chapitre général de 1978, AGMCR*

*Rapport à la congrégation - chapitre général de 1978, AGMCR*

#### MISSIONNAIRES DE L'IMMACULÉE-CONCEPTION

*Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire de septembre 1948, ANCQ-627/1212,7*

Chapitre 1948 – Résolutions 0852/G126 Archives 314

*Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire d'octobre 1952, ANCQ-627/1213, 5*

Chapitre 1952 – Résolutions 0852/G126

*Résolutions adoptées par l'assemblée capitulaire de septembre 1958, ANCQ-627/1214,2*

Chapitre 1958 – Résolutions 0853/G131.

*Actes capitulaires du Chapitre général de 1964, ANCQ-664/1215, 1 Chapitre 1964 –*

*Actes capitulaires 0853/G131.*

*Actes capitulaires du Chapitre général spécial de 1968, ANCQ-627/1216, 1 Chapitre*

*1968 – Actes capitulaires 0854/G132.*

*Actes capitulaires du Chapitre général de 1970, ANCQ-627/1217, 23 Chapitre 1970 –*

*Actes capitulaires 0860/G142.*

*Rénovation spirituelle – Grande Mission – Définition du projet (1970-1), ANCQ – 627 / 3230, 8 0985/G441.*

*Actes capitulaires du Chapitre général de 1976, ANCQ-627/1218, 1 Chapitre 1976 – Actes capitulaires 0862/G144.*

#### MISSIONNAIRES DE NOTRE-DAME DES ANGES

*Rapport du Chapitre général de 1952, Archives générales MND (AGMND)*

*Rapport du Chapitre général de 1958, AGMND*

*Rapport du Chapitre général de 1964, AGMND*

*Rapport fait au Chapitre général des Sœurs mnda par la Supérieure générale (1968), AGMND*

*Décisions du Chapitre général spécial de 1968, AGMND*

*Rapport du Chapitre général 1974 «Mieux vivre Jésus-Christ», AGMND*

*Rapport du Chapitre général 1978 « Notre mission d'évangélisation dans le monde d'aujourd'hui », AGMND*

#### SOCIÉTÉ DES MISSIONS-ÉTRANGÈRES DU QUÉBEC

*Actes et décrets du IV<sup>e</sup> chapitre général de 1958, Archives générales de la Société des Missions-Étrangères du Québec (AGSMÉ)*

*Actes du V<sup>e</sup> chapitre général de 1967, AGSMÉ*

*Documents de la VI<sup>e</sup> Assemblée générale – 1973, Société des Missions-Étrangères du Québec, AGSMÉ*

*Documents de la VII<sup>e</sup> Assemblée générale – 1979, Société des Missions-Étrangères du Québec, AGSMÉ*

Journaux et revues missionnaires

LE PRÉCURSEUR

Équipe MIC de Bolivie, « Vingt ans d’histoire M.I.C. en Bolivie », *Le Précurseur*, vol. 29, n° 10, juillet-août 1977, p. 271-276.

Équipe M.I.C. de Cuba, « Hier et aujourd’hui à Cuba », *Le Précurseur*, vol. 29, n° 10, juillet-août 1977, p. 266-270.

Équipe de rédaction, « Pages d’histoire M.I.C. au fil des ans », *Le Précurseur*, vol. 29, n° 7, janvier-février 1977, p. 171.

Équipe MIC de Taïwan, « La plus récente page d’histoire M.I.C. en Chine insulaire », *Le Précurseur*, vol. 29, n° 7, janvier-février 1977, p. 185-189.

LONGPRÉ, Louise et Élisabeth VANCHESTEIN, « Fenêtre ouverte sur Haïti, 1943-1977 », *Le Précurseur*, vol. 29, n° 10, juillet-août 1977, p. 258-265.

MISSIONS ÉTRANGÈRES

Auteur inconnu (le chroniqueur, selon la rédaction), « Le lundi soir... au cercle », *Missions-Étrangères du Québec*, janvier-février 1947, vol. 3, n° 1, p. 8.

BOISVERT, Clovis, « La messe en prison », *Missions-Étrangères du Québec*, vol. 3, n° 2, mars-avril 1947, p. 32-33.

Dossier spécial sur YANIK, *Missions étrangères*, vol. 18, n° 8, Mars-Avril 1978.

Dossier spécial sur YANIK, *Missions Étrangères*, vol 16, n° 2, Mars-Avril 1973

Dossier spécial sur YANIK, *Missions Étrangères*, vol 16, n° 2, Mars-Avril 1973

DUQUETTE, Bernard, « Deux ans avec les pauvres du Pérou », *Missions Étrangères*, vol. 18, n° 6, Novembre-décembre 1977, p. 20-23.

La rédaction, « Le Canada et l'immigration », *Missions Étrangères*, 1977, p. 3-30.

La rédaction, « Le Canada et le Tiers-Monde. Voici ce qu'on ne vous a pas dit durant la dernière campagne électorale », *Missions Étrangères*, vol. 16, n° 10, juillet-août 1974, p. 4-10.

La rédaction, « Son Excellence Monseigneur Gustave Prévost nous accorde une entrevue », *Missions Étrangères*, vol. 8, n° 7, juillet-août 1959, p. 198-203.

*Missions Étrangères*, vol. 16, n° 5, Mars-Avril 1973.

MORNEAU, Nicole, « Impressions d'une Québécoise », *Missions Étrangères*, vol. 16, n° 4, juillet-août 1973, p. 15.

Société des Missions-Étrangères du Québec, *Missions-Étrangères du Québec*, vol. 3, n° 3, 1947, p. 56 et p. 58.

VOISINE, Nive, « Séminaristes et missions », *Missions Étrangères*, vol. 1, n° 2, mars-avril 1950, p. 80-81.

## REVUES AUTRES

Auteur inconnu, « Adaptation du message évangélique au pays à évangéliser », *Bulletin de l'Entraide*, vol.3, n° 2, mai 1961, p. 45.

*Bulletin de l'Entraide*, avril 1954, vol.1, n° 2, p. 4.

Comité Québec-Chili, *La Spirale : pour mieux comprendre le coup d'état au Chili*, 1977.

Comité Québec-Chili, *Le Canada profite-t-il des coups d'état?*, 1977.

Comité Québec-Chili, *Le comité Québec-Chili et son soutien à la résistance populaire chilienne*, 1977.

Comité Québec-Chili, *Chili 1976 : faim et résistance*, 1976.

Comité Québec-Chili, *Québec-Chili Informations*, 1973.

LEGAULT, Cécile, « L'évolution de l'animation missionnaire des M.I.C. au Canada », *Univers*, 1976 – 53e année, n° 4, p. 25-27.

« Manifeste des missionnaires québécois expulsés du Chili », *Relations*, Décembre 1973, p. 7-14.

« Des chapitres nouveau style? », *Revue UISG (Union internationale des supérieures générales)*, n° 30, 1973, p. 3-4.

« Déclaration des missionnaires et coopérants en Amérique Latine », *Bulletin de l'Entraide*, juin 1971, p. 140-145.

TURCOTTE, Huguette, « Les structures concrètes des organismes missionnaires dans l'Église », *Messages*, Vol. 18, n° 149, Juillet-Septembre 1966, p. 298-309.

#### Ouvrages portant sur les instituts étudiés

BACON, René (avec la collaboration de Gisèle DESLOGES, mnda), *Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges : de l'intuition à l'institution (1905-1922)*, Lennoxville, Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges, 1996.

BACON, René (avec la collaboration de Gisèle DESLOGES, mnda), *Se faire Chinoises avec les Chinois (1922-1932)*, Lennoxville, Sœurs Missionnaires Notre-Dame des Anges, 1999.

BIZIER, Hélène-Andrée, *Le noir et le rouge*, Montréal, Libre Expression, 1995.



BLANCHAR, Renée, *Raoul Léger, La vérité morcelée*, Office national du film du Canada, 2002.

CAMPAGNA, Gérard, *Mes camps de concentration : Expériences vécues aux Philippines et à Cuba*, Montréal, Éditions Médiaspaul, 1995.

ENTRAIDE MISSIONNAIRE, *Une histoire d'avenirs*, Montréal, Éditions départ, 1986.

GAUTHIER, Chantal, *Femmes sans frontières : l'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Outremont, Carte blanche, 2008.

GOULET, Denise, *Quand l'amour tisse une vie. Mère Marie du Sacré-Cœur, Fondatrice des Sœurs Missionnaires du Christ-Roi*, Outremont, Carte Blanche, 2009.

GUILLET, Jean-Paul, *Une aventure formidable! Quelques données sur les 25 premières années de la mission du Honduras (1955-1982)*, Laval (édition maison), 2006.

MARCHESSAULT, Guy (avec la collaboration d'Huguette TURCOTTE, mic), *Un pionnier du cinéma au Québec et ailleurs : Jean-Marie Poitevin, p.m.é., 1907-1987, Mémoires*, Montréal, Communications et Sociétés, 2007.

SŒURS MISSIONNAIRES DU CHRIST-ROI, *Une réponse d'amour... depuis 75 ans*, Montréal, Sœurs Missionnaires du Christ-Roi, 2003.

### Entrevues

#### MCR

Gisèle Beauchemin, entrevue conduite le 28 août 2010 (1h52)

Louise Buist, entrevue conduite le 5 août 2010 (2h11)

Denise Goulet, entrevues conduites les 16 juillet 2010 (2h32) et 14 août 2010 (1h04)

Suzanne Houle, entrevue conduite le 16 juillet 2010 (1h56)

Claudette Morin, entrevue conduite le 26 février 2010 (1h54)

Françoise Vézina, entrevue conduite le 5 août 2010 (2h19)

#### MIC

Georgette Barrette, entrevue conduite le 13 août 2010 (2h16)

Marie-Thérèse Beaudette, entrevue conduite le 19 août 2011 (3h02)

Antoinette Castonguay, entrevues conduites les 27 juillet 2011 (2h27) et 9 août 2011 (1h30)

Celia Chua, entrevue conduite le 3 juin 2011 (1h45)

Éliette Gagnon, entrevues conduites les 17 mai 2011 (2h23) et mai 2011 (3h53)

Suzanne Labelle, entrevue conduite le 9 août 2011 (1h56)

Yolaine Lavoie, entrevue conduite le 2 octobre 2010 (2h36)

Mireille Morin, entrevue conduite le 23 août 2011 (2h07)

Louisa Nicole, entrevue conduite le 8 août 2011 (2h36)

Louise Pagé, entrevue conduite le 17 mai 2011 (2h53)

France Royer-Martel, entrevue conduite le 29 août 2011 (2h46)

Huguette Turcotte, entrevues conduites les 21 janvier 2010 (3h05) et 27 avril 2011 (1h56)

Jacqueline Villemure, entrevue conduite le 24 mai 2011 (1h30), non enregistrée

#### MNDA

Majella Brousseau, entrevue conduite le 1<sup>er</sup> juillet 2010 (1h23)

Danielle Connolly, entrevue conduite le 3 mars 2010 (1h35)

Colette Cournoyer, entrevue conduite le 19 juin 2010 (2h42)

Emma Gauthier, entrevue conduite le 2 juillet 2010 (1h57)

Gilberte Giroux, entrevue conduite le 19 juin 2010 (1h50)

Lise Hamel, entrevue conduite le 17 juin 2010 (2h21)

Paula Huot, entrevue conduite le 1<sup>er</sup> juillet 2010 (1h46)

Lucie Laberge, entrevue conduite le 1<sup>er</sup> juillet 2010 (1h27)

Fernande Leblanc, entrevue conduite le 2 juillet 2010 (2h02)

Claire Lessard, entrevues conduites les 17 juin 2010 (2h19) et 2 juillet 2010 (48 mn)

Isabelle Murphy, entrevue conduite le 18 juin 2010 (1h49)

Annette Roberge, entrevues conduites les 18 juin 2010 (2h05) et 2 juillet 2010 (15 mn)

Claire Tremblay, entrevue conduite le 18 juin 2010 (1h42)

Mariette Trépanier, entrevue conduite le 17 juin 2010 (2h01)

## SMÉ

Léo Anctil, entrevue conduite le 16 mars 2011 (2h10)

Guy Charbonneau, entrevue conduite le 7 juillet 2010 (2h05)

Raymond Desrochers, entrevue conduite le 25 mars 2011 (2h08)

Jean-Paul Guillet, entrevue conduite le 17 mars 2011 (2h47)

Jean Langlois, entrevue conduite le 9 mai 2011 (1h43)

M<sup>gr</sup> François Lapierre, entrevues conduites les 15 février 2010 (1h43) et 29 mars 2010 (1h58)

M<sup>gr</sup> Jean-Louis Martin, entrevues conduites les 17 mars 2011 (1h50) et 24 mars 2011 (1h08)

Jean Ménard, entrevue conduite le 9 mai 2011 (2h01)

Bertrand Roy, entrevue conduite le 11 février 2010 (2h09)

M<sup>gr</sup> André Vallée, entrevue conduite 23 mars 2011 (1h50)

## **Annexe I. Canevas d'entrevue**

Date et lieu de l'entrevue

Nom de la personne interviewée

Lieu et date de naissance

### **I. Histoire personnelle et vocationnelle**

- D'où venez-vous?
- Pouvez-vous décrire votre famille?
- Quel fut votre parcours scolaire et/ou professionnel?
- Quels ont été vos modèles de vie (vos inspirations, mentors, etc.)?
- Qu'est-ce qui vous a poussé(e) à emprunter le chemin de la vie consacrée? Et à embrasser la vie missionnaire?

### **II. L'expérience missionnaire**

- Quelle formation et/ou préparation avez-vous reçue, auparavant, de votre communauté? D'une autre organisation?
- Dans quel(s) pays avez-vous été en mission? Durant combien d'années? Étiez-vous seul(e) en mission?
- Quel était l'état de la chrétienté dans le pays où vous êtes allé(e)?
- Sur le plan religieux, comment décririez-vous ce pays?
- Sur le plan spirituel, comment décririez-vous ce pays?
- Sur le plan politique, comment le décririez-vous?
- Sur le plan socio-anthropologique, comment le décririez-vous?
- Sur le plan culturel, comment le décririez-vous?
- Quels étaient les besoins des gens du pays où vous étiez?
- Comment décririez-vous votre travail de mission?
- Dans quel état d'esprit êtes-vous parti(e)?
- Quel était votre objectif personnel de départ? Et l'objectif de votre communauté?
- Que représentait pour vous la mission lors de votre départ?
- En arrivant en terre de mission, quel fut votre plus grand choc?
- Comment avez-vous géré cette situation? Cela a-t-il modifié votre conception de la mission?
- Dans le cadre de votre mission, vous êtes-vous senti(e) étranger(e) à l'Église catholique? À votre communauté? Au peuple au milieu duquel vous étiez? À vos compagnons/gnes?
- La portée du message chrétien s'est-elle révélée, dans votre pratique missionnaire, universelle?
- Comment les transformations sociales, politiques et économiques du pays de mission ont-elles affecté votre pratique?
- Comment définiriez-vous les liens que vous avez établis avec la population? Avec les autorités politiques, judiciaires, religieuses, les élites économiques (s'il y a lieu)?

- Vos objectifs personnels et de communauté ont-ils été modifiés à un moment durant votre mission?
- Quelles sont les plus grandes réussites de vos entreprises missionnaires?
- Croyez-vous que votre travail ait fait une différence pour le peuple au sein duquel vous avez œuvré?
- Qu'est-ce qui vous animait tout au long de votre vie missionnaire à l'étranger?
- Par quel(s) chemin(s) passiez-vous pour annoncer le Christ? Comment décririez-vous le contexte d'accueil de votre message?

### **III. La société québécoise**

- Vous sentiez-vous supporté(e) par la société d'ici (famille, institutions politiques, sociales, économiques)? Et par votre communauté? Pouvez-vous illustrer?
- Beaucoup de missionnaires disent se sentir de l'endroit où ils sont en mission, mais savent toujours qu'ils demeurent des étrangers. Comment étiez-vous perçus par les gens du pays? Comment vous perceviez-vous? Comment étiez-vous perçu(e) par les gens du Québec?
- Êtes-vous retourné(e) au Québec durant votre vie missionnaire? Pour y faire quoi? Avez-vous perçu des tensions? Lesquelles?
- Comment qualifieriez-vous ces "moments d'arrêt"?
- Vous sentiez-vous au diapason de la société québécoise?
- Quelles observations faisiez-vous de la société québécoise? Des transformations qu'elle vivait à ce moment?
- La Révolution tranquille a-t-elle eu un/des impact(s) sur votre travail missionnaire? À quel(s) niveau(x)? Cela s'inscrivait-il en porte-à-faux ou en continuité (appui) de votre travail missionnaire?
- Quel fut votre plus grand défi à votre retour au Québec?
- Avec votre expérience missionnaire, le recul que donne le temps et tenant compte du débat très chaud sur l'intégration des personnes immigrantes au Québec, de quoi le Québec d'aujourd'hui a-t-il, à votre avis, le plus besoin?

### **IV. L'Église**

- Vous est-il arrivé d'être en porte-à-faux avec l'institution de l'Église catholique? Sous quels aspects? Même de questionner les directions prises par votre propre communauté?
- Vatican II a-t-il changé votre manière d'être missionnaire? Si oui, en quoi (donnez un exemple)? Sinon, pourquoi?
- Qu'est-ce qui l'a le plus influencée?
- Y avait-il des thèmes, des sujets, des réalités qui vous plaçaient dans une position moins confortable par rapport à Rome?

### **V. Sur la foi et le rapport à l'Autre (le prochain et Dieu)...**

- Comment le rapport à la foi se manifestait-il chez les gens du pays de mission?
- Comment définiriez-vous la relation au Christ?
- Comment définiriez-vous la mission maintenant (avec le recul)?

- Comment définiriez-vous la notion de salut?
- Comment définiriez-vous la culture?
- Que représente le terme “chez soi” pour vous?
- Comment définiriez-vous l’Autre (le prochain et Dieu) après toutes ces années de mission? Cette définition a-t-elle évolué au cours des années? Sous l’impulsion de quel(s) phénomène(s)?
- Comment définiriez-vous la notion d’évangélisation? Cet objectif était-il au cœur de votre expérience?
- Que représente le don de soi pour vous?
- Que signifie la foi pour vous aujourd’hui?
- À quelles conditions spécifiques peut-il y avoir dialogue interculturel? Et un dialogue interreligieux?
- Quelles sont, à votre avis et prenant la mesure de votre expérience, les plus grandes qualités d’un(e) missionnaire?

**N.B.:** Dans un contexte d’entrevue, mon approche se veut informelle. Ces questions ne représentent, en ce sens, qu’une ligne de conduite générale et un fil conducteur pour l’entrevue.

**Annexe II. Tableau sociodémographique des missionnaires interrogés  
par institut**

Nom, Prénom	Naissance	Lieu d'origine	Professions parents	Entrée	Engagement	Pays de mission
<b>Missionnaires de l'Immaculée-Conception</b>						
Barrette, Georgette	1927	Montréal	Homme de bureau	1949	1951; 1953	Canada (1953-68; depuis 2003); Haïti (1968-76; 79-83); Japon (1978)
Beaudette, Marie-Thérèse	1932	Vegreville, Alberta	Cultivateurs	1951	1953; 1955	Hong Kong (1958-64; 1977-2003); Philippines (1964-70)
Castonguay, Antoinette	1926	Montréal	Menuisier	1949	1952; 1955	Philippines (1955-99)
Chua, Celia	1945	Manille, Philippines	Architecte et éducatrice	1969	1970; 1976	Taiwan (1974-83; 1994-2005); Hong Kong (1983-89); Canada (1988-94); USA (depuis 2009)
Gagnon, Éliette	1929	Bagotville	Comptable	1948	1951; 1954	Cuba (1959-67; 1971-88); Bolivie (1997-2009)
Labelle, Suzanne	1929	Hull	Épicier	1952	1954; 1957	Bolivie (1966-67, 1971-76; 1983-77; 1995-2003); Chili (1967-71); Canada (depuis 2003)
Lavoie, Yolaine	1940	La Baie	Manoeuvre	1961	1964; 1968	Madagascar (1967-2007); Cameroun (depuis 2009)
Morin, Mireille	1938	Varenes	Mécanicien	1958	1961; 1964	Malawi (1968-80)
Nicole, Louisa	1940	Beaupré	Cultivateur	1961	1964; 1970	Japon (1974-2000)
Pagé, Louise	1939	St-Ephrem	Négociant couturière	1960	1963; 1968	Pérou (1978-90)
Royer-Martel, France	1939	Québec	Vérificateur en chef	1963	1966; 1972	Bolivie (1972-78); Chili (1980-85, 2006); Pérou (1991-95)
Turcotte, Huguette	1926	Mont-Joli	Dentiste	1947	1950; 1953	Philippines (1953-65); Canada (1966-70; 1970-76; 1979-



						83); OCIC (1976-79; 83-94); Hong Kong (1994-2000); Canada (depuis 2000)
Villemure, Jacqueline	1942	Timmins, Ont.	Mineur	1959	1962; 1965	Chine; Vietnam
<b>Missionnaires du Christ-Roi</b>						
Beauchemin, Gisèle	1933	Rouyn-Noranda	Commerçant	1951	1954; 1957	Congo (1959-92); Côte d'Ivoire (depuis 1992-2002)
Buist, Louise	1944	St-Séverin de Prouville	Cultivateur	1965	1968; 1976	Congo (70- 2002); Bénin (2002-2003); Haïti (depuis 2004)
Goulet, Denise	1929	Berthierville	Commerçant	1950	1953; 1958	Congo (1953-72); Japon (1971-72)
Houde, Suzanne	1941	Chesterville	Cultivateur	1959	1962; 1965	Congo (1972-1992); Côte d'Ivoire (depuis 1992)
Morin, Claudette	1938	Edmunston, NB	Journalier	1957	1960; 1963	Canada (1963-66; 1967-68); Congo (1970-75)
Vézina, Françoise	1946	Montréal	Ouvrier	1967	1970; 1978	Canada (1970-73); Congo (1974-1992); Côte d'Ivoire (depuis 1992)
<b>Société des Missions-Étrangères du Québec</b>						
Ancil, Léo	1933	St-Philippe-de-Néri	Cultivateur	1955	1959	Pérou (1960-75, 1978-85); Canada (depuis 1985)
Charbonneau, Guy	1946	Montréal	Journalier	1965	1970	Honduras (1970-77, 1979-2003); Canada
Desrochers, Raymond	1943	St-Flavien (Lotbinière)	Journalier	1964	1969	Japon (1969-75, 1984-2008); Indonésie (1975-84); Canada (depuis 2008)
Guillet, Jean-Paul	1925	St-Jean-sur-le-Richelieu	Musicien	1945	1949	Cuba (1950-56); Honduras (1956-64, 1966-82); OCIC (88-2002); SIGNIS (2002-2003); Canada (depuis 2003)
Langlois, Jean	1920	Montréal	Employé municipal	1943	1947	Cuba (1948-61); Argentine (1964-67, 1973-77); Canada

						(depuis 1977)
Lapierre, François (Mgr)	1941	Bromont	Ouvrier Institutrice	1961	1965; 1998	Pérou (1966-71); Guatemala (1979-80); Honduras (1980-83); France (1985-1991); Canada (depuis 1991)
Martin, Jean-Louis (Mgr)	1934	Trois-Rivières	Journalier	1953	1957; 1986	Pérou (1959-67, 1985-2008); Indonésie (1973-79) Canada (depuis 2005)
Ménard, Jean	1928	Valleyfield	Commerçant	1950	1954	Cuba (1959-61); Chili (1962-69, 1972-73); Nicaragua (1981-83); Canada (depuis 1983)
Roy, Bertrand	1949	St-Gervais de Bellechasse	Cultivateur	1968	1975	Indonésie (1976-82); Cambodge (1995-96); Italie (1998); Canada (depuis 1998)
Vallée, André (Mgr)	1930	Ste-Anne-de-la-Pérade	Gestionnaire et maire	1952	1956; 1998	Philippines (1958-68, 1970-73); Canada (depuis 1973)
<b>Missionnaires Notre-Dame des Anges</b>						
Brousseau, Majella	1934	St-Denis-de-Brompton	Cultivateur	1958	1960; 1963	Brésil (1965-2010); Congo (2007-2008)
Connolly, Danielle	1957	Asbesto	Journalier	1984	1986; 1992	Pérou (1981-82, 1984-87, 1994-98); Congo (1989-93); Philippines (depuis 2005)
Cournoyer, Colette	1953	Weedon	Monteur d'acier	1979	1981; 1987	Pérou (1976-77; 1984-93); Japon (1994-2003)
Gauthier, Emma	1918	East Angus	Menuisier	1937	1938-1941	Pérou (1955-2008)
Giroux, Gilberte	1921	Potton-Mansonville	Marchand général	1944	1945; 1948	Japon (31 ans non continu); Rwanda (2006)
Hamel, Lise	1934	Asbestos	Syndicaliste	1956	1959; 1964	Congo (1960-1985); Chine (1991-2001)
Huot, Paula	1924	St-Julien	Cultivateur	1943	1945; 1948	Japon (1950-59, 1960-68 et 1975-

						2008)
Laberge, Lucie	1931	Québec	Mécanicien	1953	1955; 1958	Brésil (1961-89); Pérou (1995, 2005-2009); Chili (1996-2005)
Leblanc, Fernande	1943	Ste-Hélène de Chester	Commerçant de bois	1962	1965; 1970	Tahiti (1972-83); Pérou (1994-2003); Canada (depuis 2003)
Lessard, Claire	1942	Sherbrooke	Commerçant	1961	1964; 1967	Congo (1971-89); Rwanda (1989-94); Brésil (1997-2003); Canada (depuis 2003)
Murphy, Isabelle	1941	Mansonville	Opérateur Enseignante	1963	1966; 1971	Pérou (1975-82); Chili (1994-96); Macao (1999-2010)
Roberge, Annette	1920	Ascot Corner	Cultivateurs	1942	1944; 1947	Burundi (1953-54); Tanzanie (1954-92); Rwanda (1992-94); Philippines (1997-99); Canada (depuis 1999)
Tremblay, Claire	1943	Windsor	Journaliers	1961	1964; 1967	Tanzanie (depuis 1974)
Trépanier, Mariette	1930	East Angus	Cultivateur	1948	1950; 1953	Tahiti (1956-93); Pérou (1998-2005); Canada (depuis 2005)

### Annexe III. Bilan des œuvres MIC après 60 ans d'existence, 1962

	Maisons	Filiales
Établissements fondés	94	8
Établissements actuels	69	2
Établissements fermés (Mandchourie, Chine, Japon, Afrique, Cuba)	25	6
Total des Soeurs	1 094	
Soeurs décédées	74	
Professes actuelles	889	
Professes au Canada (y compris missionnaires en congé)	530	
Départs missionnaires	192	
Soeurs qui ont exercé un apostolat en missions lointaines depuis le début (11 auto. venues Canada et 15 dans pays)	531	
Novices (Canada 77, Phil. 10, Japon 2, Haïti 4)	93	
Postulantes entrées en 1961	62	
Communautés autochtones : Rosarian Sisters (Nyasaland), Soeurs de N.D. D'Haïti	2	
Professes de ces communautés	23	
Novices	8	
Postulantes entrées en 1961	13	
Communautés dirigées par les MIC : Sœurs du Saint-Rosaire (Szeping kai), Térésiennes (Tsongming)	2	
Demandes de fondations non acceptées, environ	155	
<b>Renseignements divers tirés des statistiques du 31-12-1961</b>		
Élèves de nos écoles	22 490	
Personnes catéchisées à nos centres de doctrine	8218	
Retraitantes accueillies chez nous	25 001	
Participants à des journées d'étude	4 325	
Vieillards de nos refuges	340	
Patients des hôpitaux et dispensaires	356 038	

**Annexe IV. Tableau comparatif de la progression des effectifs  
(1945-1960)**

	<b>Professes<sup>806</sup></b>	<b>Progression professions</b>
<b>MCR</b>		
1942-1948	60	13
1948-1954	97	37
1954-1960	159	62
Moyenne annuelle		6,222222222
<b>MIC</b>		
1945-1950	797	119
1950-1955	908	111
1955-1960	1030	121
Moyenne annuelle		23,4
<b>MNDA</b>		
1946-1952	146	25
1952-1958	201	55
1958-1964	243	42
Moyenne annuelle		6,777777778
<b>SMÉ</b>		
	<b>Membres permanents</b>	<b>Progression ordinations</b>
1945-1950	142	48
1950-1955	213	71
1955-1960	290	77
Moyenne annuelle		13,06666667

<sup>806</sup> Ces chiffres incluent les professes et membres permanents de la SMÉ décédés.

**Annexe V. Tableau statistique comparatif des entrées et sorties par institut (jusqu'à l'ordination ou la profession temporaire)**

<b>MCR</b>		
	<b>Entrées/6 ans</b>	<b>Sorties/6 ans</b>
<b>1942-1948</b>	33	11
<b>1948-1954</b>	82	22
<b>1954-1960</b>	90	33
<b>Moyenne</b>	11,38888889	3,666666667
<b>MIC</b>		
	<b>Entrées/24 ans</b>	<b>Sorties/24 ans</b>
<b>1941-65</b>	1208	338
<b>Moyenne</b>	50,33333333	14,08333333
<b>MNDA</b>		
	<b>Entrées/6 ans</b>	<b>Sorties/6 ans</b>
<b>1946-1952</b>	51	28
<b>1952-1958</b>	69	26
<b>1958-1964</b>	64	17
<b>Moyenne</b>	10,22222222	3,944444444
<b>SMÉ</b>		
	<b>Probanistes/5 ans</b>	<b>Sorties/5 ans</b>
<b>1945-1950</b>	93	55
<b>1950-1955</b>	115	48
<b>1955-1960</b>	117	26
<b>Moyenne</b>	21,66666667	8,6

**Annexe VI. Tableau comparatif du taux de persévérance jusqu'aux premiers vœux ou à l'ordination**

	Progression professions	Entrées	Progression profession/entrées
<b>MCR</b>			
<b>1942-1948</b>	13	33	39%
<b>1948-1954</b>	37	82	45%
<b>1954-1960</b>	62	90	69%
<b>Moyenne</b>			51%
<b>MIC</b>			
<b>1941-1965</b>	618	1208	51%
<b>MNDA</b>			
<b>1946-1952</b>	25	51	49,02%
<b>1952-1958</b>	55	69	80%
<b>1958-1964</b>	42	64	66%
<b>Moyenne</b>			65%
<b>SME</b>			
	Ordinations	Probanistes	
<b>1945-1950</b>	48	93	52%
<b>1950-1955</b>	71	115	62%
<b>1955-1960</b>	77	117	66%
<b>Moyenne</b>			60%

<b>Taux de persévérance des novices des instituts missionnaires canadiens féminins (Selon les données du recensement de la CRC de 1965)</b>	
1945	62,70%
1950	71%
1955	67%
1960	76%
<b>Moyenne</b>	69,00%

**Annexe VII. Tableau comparatif du nombre de missionnaires catholiques par pays entre 1932 et 1958<sup>807</sup>**

		<b>Catholiques</b>	<b>Missionnaires</b>	<b>Par catholique</b>
<b>Canada</b>	1932	4 000 000	1595	2324
	1938	4 600 000	2600	1769
	1948	5 000 000	3133	1597
	1952	6 350 000	3931	1616
	1958	7 600 000	4984	1525
<b>États-Unis</b>	1938	21 000 000	2200	9444
	1952	30 000 000	4400	6818
	1958	36 000 000	6124	5879
<b>Irlande</b>	1932	2 700 000	2249	1200
	1952	3 200 000	7000	457
	1958		7000	
<b>Hollande</b>	1932	2 850 000	3734	624
	1952	4 000 000	7065	566
	1958		8000	
<b>Belgique</b>	1932	8 000 000	3673	2000
	1952	8 400 000	8000	1050
	1958		9355	
<b>France</b>	1932	38 000 000	6871	5514
	1952	35 000 000	15000	2333
	1958		16000	
<b>Italie</b>	1932	40 000 000	9856	4000
	1952	47 500 000	7800	6084

<sup>807</sup> Ces données ont été compilées et préparées par Jean-Philippe Warren en vue de la publication d'un atlas des missions québécoises sous la direction de Gilles Routhier.



**Annexe VIII. Effectifs de la Société des Missions-Étrangères du Québec (1959-1968)**

<b>Année</b>	<b>Membres</b>	<b>Ordinations</b>	<b>Décès</b>	<b>Départs</b>	<b>Séminaristes de première année</b>	<b>Probanistes</b>
<b>1959</b>	271	20	0	1	22	20
<b>1960</b>	278	8	0	1	16	27
<b>1961</b>	284	7	0	1	22	23
<b>1962</b>	294	13	3	0	19	39
<b>1963</b>	296	5	1	2	24	35
<b>1964</b>	304	12	1	3	22	36
<b>1965</b>	312	12	1	3	25	24
<b>1966</b>	313	5	2	2	17	10
<b>1967</b>	310	2	2	3	5	15
<b>1968</b>	310	8 (+1 diacre)	2	7	12	11

**Annexe IX. Missionnaires canadiens par région, 1969-1981 (CRC<sup>808</sup>)**

	<b>1969</b>	<b>1971</b>	<b>1973</b>	<b>1975</b>	<b>1977</b>	<b>1979</b>	<b>1981</b>	<b>Moyenne annuelle</b>
<b>Afrique</b>	1697	2245	N.D.	1901	1590	1499	1339	1711,83333
<b>Amérique latine</b>	1940	1894	N.D.	1780	1580	1656	1534	1730,66667
<b>Asie</b>	1122	981	N.D.	944	909	768	674	899,66667
<b>Océanie</b>	63	136	N.D.	179	165	156	146	140,833333
<b>Total</b>	4822	5256	N.D.	4804	4244	4079	3693	4483

---

<sup>808</sup> Archives de la CRC, Service des Archives de l'Université Saint-Paul, Ottawa.

**Annexe X. Évolution des effectifs de la Société des Missions-Étrangères du Québec (1968-1980)**

	<b>Membres</b>	<b>Ordinations</b>	<b>Décès</b>	<b>Sorties membres</b>	<b>Probanistes</b>
<b>1968</b>	310	8 (+1 diacre)	2	7	11
<b>1969</b>	312	8 (+1 diacre)	2	5	5
<b>1970</b>	312	8	0	8	1
<b>1971</b>	309	2	0	5	0
<b>1972</b>	304	2 (+1 diacre)	2	6	0
<b>1973</b>	301	4	0	7	1
<b>1974</b>	293	1	5	4	3
<b>1975</b>	288	3	1	7	1
<b>1976</b>	282	0	0	6	1
<b>1977</b>	279	0	1	2	0
<b>1978</b>	274	1	4	2	1
<b>1979</b>	273	1	1	1	2
<b>1980</b>	266	0	6	1	4
<b>Total</b>			24	61	30

**Annexe XI. Évolution des effectifs des Sœurs missionnaires  
de Notre-Dame des Anges (1946-1983)**

	1946-52	1952-58	1958-64	1964-68	1968-74	1974-78	1978-83	Total
Professes vivantes	146 (11 p.t. <sup>809</sup> )	198 (32 p.t.)	232 (26 p.t.)	241 (12 p.t.)	224 (8 p.t.)	212 (3 p.t.)	199 (6 p.t.)	
Professes décédées	17	18	22	24	31	37	49	
Total	163	216	254	265	255	249	248	
Novices	11	9	14	9	1	1	1	
Grand total	185	225	268	274	256	251	252	
Professions	25	55	42	21	11			
Entrées	51	69	64	28	12	4	9	239
Sorties	33	30	20	24	30	7	7	151
À vœux perpétuels	2	1	1	2	9	2	5	22
À vœux temporaires	3	3	2	8	13	3	0	32
Novices	10	14	7	6	3	2	1	43
Postulantes	18	12	10	8	5	0	1	54

<sup>809</sup> P.t. tient pour professe temporaire.

### Annexe XII. Progression des effectifs MIC, 1945-1980

Année	Progression numérique	Progression professions	Décès	Sorties
<b>1945</b>	678	101	21	16
<b>1950</b>	797	119	12	7
<b>1955</b>	908	111	3	14
<b>1960</b>	1030	121	13	16
<b>1965</b>	1191	161	21	25
<b>1970</b>	1298	107	14	60
<b>1975</b>	1331	33	20	62
<b>1980</b>	1361	30	32	17
<b>Total</b>			136	217

### Moyenne d'âge des membres de l'Institut MIC (1970-1982)

<b>1970</b>	26 à 40 - 34%
	40 à 60 - 42%
	60 à 83 - 24%
<b>Moyenne</b>	47,5 ans
<b>1975</b>	26 à 40 - 19,9%
	40 à 60 - 41,9%
	60 à 86 - 38,2%
<b>Moyenne</b>	52,26 ans
<b>1982</b>	moyenne : 58,55 ans

### Annexe XIII. Statistiques de la congrégation des MCR, 1972-1978

	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978
<b>Professes perpétuelles en début d'année</b>	159	167	168	172	171	175	174
<b>Ont fait profession perpétuelle</b>	8	6	6	2	5	0	
<b>Sont décédées</b>	0	1	1	0	0	0	1
<b>Ont quitté définitivement</b>	0	4	1	3	1	1	
<b>Professes perpétuelles en fin d'année</b>	167	168	172	171	175	174	
<b>Professes temporaires début d'année</b>	43	34	27	19	20	18	19
<b>Ont fait profession temporaire</b>	0	2	0	3	4	1	
<b>Ont fait profession perpétuelle</b>	8	6	6	2	5	0	
<b>Ont quitté la Congrégation</b>	1	3	2	0	1	0	1
<b>Professes temporaires en fin d'année</b>	34	27	19	20	18	19	
<b>Novices en début d'année</b>	2	2	3	7	5	2	4
<b>Entrées au noviciat</b>	0	3	4	1	1	3	3
<b>Ont fait profession temporaire</b>	0	2	0	3	4	1	
<b>Ont quitté la Congrégation</b>	0	0	0	0	0	0	
<b>Novices fin d'année</b>	2	3	7	5	2	4	
<b>Total sœurs fin d'année</b>	203	198	198	196	195	197	

**Annexe XIV. Origine géographique au moment de l'entrée en communauté chez les MCR – Religieuses canadiennes (en 1968)**

<b>Diocèse</b>	<b>Postulantes</b>	<b>Novices</b>	<b>Professes</b>
<b>Québec</b>			
Gaspé	2	8	43
Québec			6
Montréal			17
St-Hyacinthe			5
Sherbrooke			6
Trois-Rivières		1	3
Valleyfield			1
Nicolet			2
St-Jean			1
Rimouski			10
Chicoutimi			1
Timmins			1
<b>Nouveau-Brunswick</b>			
Edmunston			6
Bathurst			11
Moncton			22
St-John			1
<b>Ontario</b>			
Sault Ste-Marie			2
Hearst			1
Toronto			1
<b>Total</b>			<b>140</b>

**Annexe XV. Tableau comparatif du recrutement entre 1968 et 1980  
(instituts féminins)**

<b>Postulantes et novices MIC (1970-1980)</b>														
	Total	B <sup>810</sup>	C	C	G	H	H. K.	J	M	M	P	P	T	Z
1970	40		12			5	1	1	2			16	3	
1971	33		6	2		4	2	3	2			14		
1972	28	1	2	2		2	1	3	5			12		
1973	23		4	2		2	1	3	3			8		
1974	22		5	1		2		1	3			8	2	
1975	26		5	4		2	1		3			9	2	
1976	20		4	4			1				1	6	4	
1977	16		5	6							1	2	2	
1978	19		5	4		5						1	2	2
1979	18		2	4		5			3			3	1	
1980	19		1	2		8	1	1				5	1	
<b>Total</b>	<b>264</b>	<b>1</b>	<b>51</b>	<b>31</b>	<b>0</b>	<b>35</b>	<b>8</b>	<b>12</b>	<b>21</b>	<b>0</b>	<b>2</b>	<b>84</b>	<b>17</b>	<b>2</b>

**Entrées MNDA, 1968-1983**

	Total	Brésil	Canada	Chine	Cuba	Japon	Pérou	Tahiti	Zaïre
68-74	12		2	6	1	2			1
74-78	4			2			2		
78-83	9		1	2	3			1	1
<b>Total</b>	<b>25</b>		<b>1</b>	<b>4</b>	<b>11</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>1</b>

**Entrées MCR, 1965-1980**

	Total	Canada	Japon	Zaïre
65-70	31	12	11	8
70-72	4	1	3	0
1973	6	1	3	2
1974	8	2	3	2
1975	5	1	3	1
1976	2	1	1	0
1977	4	1	1	2
1978	10	4	1	5
1979	7	3	0	4
1980	6	2	2	2
<b>Total</b>	<b>83</b>	<b>28</b>	<b>28</b>	<b>26</b>

<sup>810</sup> Bolivie, Canada, Cuba, Guatemala, Haïti, Hong Kong, Japon, Madagascar, Malawi, Pérou, Philippines, Taïwan et Zambie.



**Annexe XVI. Schéma de l'organisation missionnaire canadienne, 1965  
(CRC)**

